

3. POJEM „SEKTA“ V KONTEXTU SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Pastorační poradce v oblasti sekt a sektářství jako odborník ve službě veřejnosti spojuje dva světy: odborný, pro který je klíčový pojem „sekta“ dlouhodobě problematický a který proto v poslední době od používání tohoto pojmu raději upouští, a svět laické veřejnosti, v němž je týž pojem častý a oblíbený. Ostražitost vědecké obce před tímto pojmem a jeho popularita u obce laické má přitom stejný důvod: silný emocionální náboj, který slovo „sekta“ obsahuje.

Před pastoračním poradcem tak leží úkol porozumět oběma těmto světům. Porozumění není těžké, pokud poradce nahlédne do jedné z oblastí sociologie náboženství: do typologie náboženských skupin podle jejich vztahu k většinové společnosti (3.1). Se znalostí této typologie se mu otevře možnost spatřit pojem „sekta“ jako výraz negativního vztahu většinové společnosti k náboženské instituci, zpravidla k tzv. novému náboženskému hnutí (3.2). Nové náboženské hnutí totiž vytváří ve společnosti napětí, které společnost odsuzuje pejorativním výrazem „sekta“. Toto napětí ovšem zákonitě vyplývá z charakteristik nového náboženského hnutí (3.3). Stejně zákonitě toto napětí ovšem časem klesá v procesu, v němž se nové náboženské hnutí v pluralitní společnosti stává denominací (3.4). Tento přirozený pokles napětí (denominalizace) ovšem může být bržděn a v extrémních případech dokonce přerušen (3.5).

3.1 Typologie náboženských skupin podle jejich vztahu ke společnosti

Typologie náboženských skupin podle jejich vztahu ke společnosti je vyústěním jedné z hlavních debat, které probíhají v sociologii náboženství prakticky od jejího počátku, tzv. „teorie církev - sekta“. Jeden z těch, kdo do této odborné diskuse přinesli nejvíce, William Sims Bainbridge, tuto teorii dokonce nazývá „úhelným kamenem sociologie náboženství“.¹

Vývojem „teorie církev – sekta“ se v této práci nemůžeme zabývat. Následující typologie z hlavních linií tohoto vývoje vychází² a současně přihlíží ke specifickým účelům pastoračního poradenství v oblasti sekt a sektářství. Počítá se čtyřmi ideálními typy, přičemž - ve shodě s Maxem Weberem³ - rozumí, že ideální typ je „myšlenkový obraz, který *není* historickou skutečností a už vůbec ne 'vlastní' skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako *exemplář*, nýbrž který má význam čistě ideálního *mezního* pojmu, jímž je realita *poměrována* a s nímž je *srovnávána* kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu.“⁴ Proto „chce ideálnětypický pojem zdokonalovat přiřazující

soud: *není* 'hypotézou', ale chce tvorbě hypotéz ukazovat směr. *Není zobrazením* skutečnosti, ale chce pro zobrazení poskytovat jednoznačné výrazové prostředky.⁵

Čtyřmi ideálními typy náboženských skupin podle jejich vztahu ke společnosti jsou typ „církev“, typ „denominace“, typ „nové náboženské hnutí“ a typ „kult“. O každém z těchto typů se nyní zmíníme podrobněji:

1. O typu „CÍRKEV“⁶ hovoříme tehdy, když náboženská instituce *tvoří* společnost, *udržuje* ji a vlastně s ní *splývá*. Vztah náboženské instituce a společnosti je natolik úzký, že společenské instituce jsou zároveň institucemi náboženskými a že nelze žít ve společnosti, aniž by se člověk zároveň nějakým způsobem neúčastnil na jejím náboženském dění. Typ „církev“ může být charakterizován jako náboženský monopol pro společnost na daném teritoriu. Tento monopol vedle sebe (s většími či menšími obtížemi) snese jiný monopol, pokud je druhá společnost výrazně národnostně nebo kulturně oddělena (příkladem může být soužití křesťanství a judaismu a krátce i islámu v dějinách Evropy). Nemůže ale snést nové náboženské hnutí uprostřed „své“ společnosti. Nové náboženské hnutí je typem „církev“ buď absorbováno (např. mahájánový buddhismus do čínského národního náboženství), nebo tvrdě potlačováno (např. víra bahá'í v v ší'itském prostředí). Přetrvání nového útvaru uprostřed typu „církev“ je výjimečné: podařilo se to např. valdenským v těžko přístupných italských horách nebo radikálním skupinám křesťanské reformace, které do dnešních dnů přežily díky odchodu do Severní Ameriky.

2. Také typ „DENOMINACE“ je v naší typologii charakterizován shodně s Niebuhrem, Wilsonem a dalšími autory. Je to náboženská instituce, která *akceptuje* společnost, podporuje a udržuje její normy (výjimkou ale může být např. služba v armádě), nebo je vůči společnosti v neutrálním postavení. Společnost denominace akceptuje a většinou si jich váží jako své významné součásti. Vzájemný partnerský vztah společnosti a denominací bývá upraven zákony, zaručujícími tzv. odluku církve od státu nebo zákony srovnatelnými. Poměr denominací navzájem může být přirovnán k principům volné soutěže. Denominace je „tolerantní, světu přizpůsobené“⁷ náboženské hnutí, které opustilo většinu (pokud ne všechny) znaků sektářství...⁸

Typickým příkladem denominací jsou metodisté, baptisté, presbyteriáni, kongregacionalisté a další náboženské instituce, které sehrály konstitutivní úlohu při vzniku Spojených států amerických. „V Americe,“ píše Wilson,⁹ „byl denominacionalismus normou od samého vytvoření federace. Náboženský pluralismus má svůj oficiální základ v americké ústavě, ačkoli jeho moderní začátky spadají do Evropy 16. a 17. století.“

Typ „denominace“ vzniká za určitých historických podmínek. Podle Bryana Wilsona¹⁰ denominacionalismus „odpovídá moderní průmyslové společnosti,“ která je charakterizována pluralismem zájmů. „Musí existovat tolerance a příznivé přijímání pluralismu,“ tvrdí Wilson.¹¹ „Denominacionalismus děkuje za svou existenci rozdílným potřebám a rozdílnému uspořádání různých společenských vrstev, různých etnických skupin či rozdílu mezi městským a venkovským obyvatelstvem. Z toho reálně vyplývá, že denominace nemohou být jednoduše středem na lineární škále

mezi sektou a církví: jsou v podstatě dílem specifických historických okolností a v podmínkách, kdy tolerance je uplatňována i ve vztahu k sektám, se stávají důležitým typem náboženských organizací. Tolerance je rozhodně jednou z podmínek, která dovoluje sektám, aby se staly denominacemi. Ale můžeme předpokládat, že tolerance se může prosadit jen tehdy, kdy náboženské myšlení a náboženský světový názor již přestaly být hlavním rysem životního stylu lidí.“ Na stejném místě Wilson upozorňuje: „Jestliže je tolerance jednou podmínkou vzniku denominací, pak je možnost společenské mobility druhou.“

Na toleranci, která je nezbytná v rozrůzněné společnosti, navazuje proces sekularizace. V sekularizovaném prostředí, které dovoluje rezignaci na náboženský život a akcentuje svobodnou volbu, typ „církev“ podstupuje proces denominace a stává se denominací. Existence typu „církev“ a typu „denominace“ se tedy na jednom místě a v jednom čase vzájemně vylučují. Jak říká Wilson¹² ve své základní práci, „v sekulární společnosti, striktně řečeno, neexistují církve. Existují denominace, z nichž některé mají zvláštní historická privilegia a některé mají zvláštní historickou odpovědnost...“.

Denominace náboženské skupiny typu „církev“ může být ukázána na procesu, jímž prošly anglikánská církev ve Velké Británii, židovské obce nebo římskokatolická církev u nás v 19. a 20. století. Stejně tak se ale přizpůsobuje denominačnímu prostředí náboženství, které má v jiné oblasti postavení církve - např. římskokatolická církev je v Japonsku v postavení denominace.

Některé rysy církve si však typ „denominace“, který vznikl z typu „církev“, udržuje dlouhou dobu: příkladem mohou být její ambice podílet se na distribuci moci ve společnosti, které zpravidla přesahují její reálné možnosti. Původní církve se také teologicky těžko zařazuje mezi denominace, ačkoli sociologicky k nim patří. Jak říká ve výše citované knize Wilson, „navzdory jejím nárokům na zvláštní tituly, její velikosti a vlivu v rámci křesťanstva, za něž vděčí svému dávnému postavení, jsou ze sociologického hlediska římskokatolická církev ve Velké Británii stejně jako římskokatolická a episkopální církve v Americe pouhými denominacemi...“ Jinými příklady nechuti nechat „klesnout“ typ „církev“ mezi denominace je zápas nacionalistů v Indii proti muslimům či křesťanským misionářům, obrana pravoslavné církve v Rusku před menšinovými náboženstvími, imámů v Pákistánu nebo orgánů Státu Izrael proti misionářům jiných náboženství.

3. Klíčovým typem pro účely poradenství a pastorační práce v případech sektářství je typ NOVÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ. Na rozdíl od typu „církev“, který tvoří společnost, a typu „denominace“, který je se společností ve vzájemném uctivém vztahu, je základní charakteristikou nového náboženského hnutí jeho *protest* proti společnosti a jejímu náboženskému životu. Protest je vyjádřen zásadní inovací cesty spasení a zpravidla též ostrou kritikou dosavadních cest. Tento protest způsobuje, že nové náboženské hnutí může být ve společnosti pocíťováno jako cizí těleso, jež se společnost snaží opouzdřit, marginalizovat a negativně nálepkovat slovem „sekta“.

Ovšem inovaci náboženského života je třeba chápat jako něco normálního, běžného v celé náboženské historii lidstva, a dokonce i zdravého. Ale i odmítavá reakce těch, jež se cítí touto inovací ohroženi, je běžná a pochopitelná. Nesmí nás tedy nijak překvapit napětí, které mezi těmito dvěma (různě velkými a různě vlivnými) skupinami existuje. Tomuto napětí mezi inovativní a konzervativní tendencí lze jistě přisoudit zásluhu na živosti a tvůrčím potenciálu toho kterého náboženského systému.

Napětí ve společnosti ovšem vyžaduje redukci. V případě nových náboženských hnutí v monopolním prostředí jedné církve je redukce dosahováno - jak bylo řečeno výše - absorbováním nebo potlačením této inovace. V pluralitním prostředí nové náboženské hnutí naopak prochází postupným procesem denominalizace. Rychlost tohoto procesu určují obě strany - nové náboženské hnutí i společnost, v níž vzniká. Vliv na rychlost má samozřejmě i míra počátečního napětí mezi nimi, hloubka inovace apod.

Za nové náboženské hnutí můžeme pokládat první fázi vývoje každého z náboženských útvarů. Novým náboženským hnutím bylo jistě křesťanství (i to si vysloužilo pejorativní označení „sekta“ od svých židovských odpůrců¹³) i islám dříve, že se tato náboženství stala typem „církve“. V pluralitním prostředí, v němž existují denominace, se nová náboženská hnutí postupně denominalizují (např. již výše zmínění baptisté či metodisté nebo nověji adventisté či Obec křesťanů).

4. Čtvrtým typem v naší typologii je „KULT“. Podobně jako nové náboženské hnutí přináší i kult určitou inovaci, vůči níž může být společnost ostražitá. Ale kult nemá ambice protestovat proti společnosti a pokoušet se ji změnit. Je tvořen nikoli členy či stoupenci, ale klienty, jimž předává náboženskými prostředky (např. věštbou, zařikáváním, magií doteku, zasvěcením, meditací, předáním energie, umožněním náboženského zážitku apod.) pozemské statky, nejčastěji zdraví, splnění tužeb, vzhled do pozemské budoucnosti, rozšíření vědomí, řešení osobních problémů apod. Kult vzniká jako spontánní, snad můžeme říci i módní aktivita, která nevyžaduje téměř žádný kontakt mezi jednotlivými klienty a nevede ke vzniku skupiny. Neplní společenské funkce náboženství a stává se pouhou aktivitou v rámci volného času. Stejně jako kult nemá ambice měnit společnost, ani společnost nepocituje nutnost (a snad nemá ani příliš možností) proti kultu zasahovat - pouze ho buď vlašně absorbuje, nebo ho vlašně odmítá. Z tohoto důvodu tedy můžeme kult a společnost spatřovat jako vzájemně téměř *lhostejné*.

O typickém kultu hovoříme v případě poutních míst (dnes např. Medžugorje), oblíbených divotvorných postav (někdy časem absorbovaných typem církev jako světci, proroci apod.) nebo v případě léčitelů, věštců či spiritistů. Moderními kulty jsou různé nestandardní terapie (např. homeopatie, regresní terapie, holotropní dýchání nebo kineziologie), astrální projekce, channeling, komunikace s mimozemšťany, kurzy rozšiřování vědomí, ovládání mysli či získávání kosmické energie atd. I kulty mohou spolu vytvářet určitá hnutí - tak je střechovým pojmem pro řadu kultů ve 20. století hnutí lidského potenciálu či na konci 20. století hnutí Nového věku (New Age).

Popsané čtyři ideální typy náboženských skupin (církve, denominace, nové náboženské hnutí a kult) podle jejich vztahu ke společnosti (udržování společnosti, akceptace, protest proti ní a indiference) jsou vůči konkrétním náboženským uskupením samozřejmě relativní v místě a čase. Obojího typu relativity si všiml již H. Richard Niebuhr.¹⁴

Typickým příkladem relativity postavení náboženské skupiny vzhledem k místu působení je římskokatolická církev. Uvádí ji např. Lorne Dawson,¹⁵ když srovnává její postavení ve středověké Francii s postavením v Americe 18. století a s postavením jak ve Spojených státech, tak ve Francii ve 20. století. Meredith McGuireová¹⁶ podobně píše, že „římskokatolickou organizaci můžeme klasifikovat jako církevní ve vztahu k francouzské společnosti 13. století ... Ovšem ve vztahu ke společnosti Spojených států v roce 1840 byla římskokatolická organizace více sektářská, protože neakceptovala společnost a ani jí nebyla plně akceptována ... Většina náboženské literatury, kázání a lidové zbožnosti amerických katolíků 19. století odráží sektářské strategie, které jsou odpovědí na pociťované nepřátelství ze strany protestantské většiny... Později, zejména po II. vatikánském koncilu, se římskokatolická organizace ve Spojených státech jeví stále více denominačně..., protože více akceptuje společnost a je jí více akceptována a je více tolerantní k nárokům na legitimitu jiných náboženských skupin...“

Než relativita vzhledem k místu působení je pro pastorační poradenství důležitější relativita typů náboženských skupin vzhledem k času. Přechod typu církví k denominaci jako důsledek sekularizačního procesu byl již zmíněn výše. Několikrát zmíněn byl i přechod nového náboženského hnutí k denominaci, jehož pochopení je předpokladem pro pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství, jak je chápáno v této práci. Tomuto přechodu je věnována část 3.3 níže v této kapitole.

3.2 Pojem „sekta“

V předchozí části (3.1) uvedená typologie náboženských skupin podle jejich vztahu ke společnosti (církve, denominace, nové náboženské hnutí a kult) se vyhnula pojmu „sekta“ a nahradila ho termínem „nové náboženské hnutí“. Důvody pro toto nahrazení jsou dva.

Tím prvním je skutečnost, že pojem „sekta“ je v obecné mluvě zatížen silně pejorativním významem. Naproti tomu termíny „nové náboženské hnutí“ (příp. „nový náboženský směr“)¹⁷ či „nové náboženství“¹⁸ jsou neutrální. Neznamenají, že - řečeno s Eileen Barkerovou¹⁹ - „hnutí je dobré nebo špatné, pravdivé nebo falešné, opravdové nebo podvodné. Mnoho vědců, pracujících na tomto poli, dává přednost termínu 'nové náboženské hnutí' před termínem 'sekta', ... protože 'sekta' má v každodenní řeči negativní konotace. Vzhledem k tomu, že množství nových náboženských hnutí dalo vzniknout legitimním organizacím, není ani nutné, ani užitečné přistupovat k nim s implicitním předpokladem, že nová hnutí jsou vždy 'špatná věc'.“

Pejorativnost pojmu „sekta“ se projevila na konci 60. a především v 70. letech 20. století, kdy množství nových, často velmi exotických náboženských skupin překvapilo západní svět. Od zaskočené veřejnosti si proto okamžitě vysloužilo označení „sekta“. Veřejnost ve Spojených státech navíc začala jako synonymum ke slovu „sekta“ používat slovo „kult“;²⁰ toto slovo si navíc oblíbila média a vtiskla mu ještě větší pejorativnost. Ze Spojených států se pak nově chápané slovo „kult“ šířilo i do dalších jazyků.²¹

Negativnost označení „sekta“, resp. „kult“ ještě zesílila po listopadu roku 1978. Po hromadné sebevraždě a vraždě 913 příslušníků náboženského hnutí Svatyně lidu a po mediálním ohlase této události nabyla slova „sekta“ a „kult“ definitivně negativní konotaci ve smyslu extrémního zneužívání a manipulace s jeho příslušníky. Tyto rysy zdůraznilo i populární dvouslovné označení „destruktivní kult“.

Na redukci pojmu „sekta“, resp. „kult“ na pouhou odmítavou nálepku reagovali společenští vědci v zásadě dvojím způsobem. Na jedné straně se pokusili s využitím psychologických kategorií tyto pojmy redefinovat tak, aby je uvedli do souladu s postojem veřejnosti (více je o těchto definicích ve 4. kapitole). Spolu s psychologickými pojmy se někdy do definic ovšem dostávala i mravní hodnocení. Příkladem může být vymezení, formulované již roku 1985 na konferenci Nadace americké rodiny (AFF - American Family Foundation) o sektářství:²² Kultem je „skupina nebo hnutí, které vykazuje velkou nebo nepřiměřenou oddanost určité osobě, myšlence nebo věci a které používá neetické manipulativní techniky přesvědčování a ovládnutí (např. izolaci od dosavadních přátel a rodiny, oslabování, zvláštní metody ke zvýšení sugestibility a podřízenosti, mocný skupinový nátlak, řízení informací, suspendování individuality a kritického úsudku, podpora totální závislosti na skupině a strachu ji opustit atd.) za účelem naplnění cílů vedoucích skupiny až k akutní nebo možné újmě člena, rodiny nebo společnosti.“ Pokusy o redefinice pojmu sekta se konají i u nás.²³

Druhým typem reakce na používání těchto pojmů jako nálepek je snaha je z akademického slovníku zcela vymýt. Proti pojmu kult tak vystupuje ze známých osobností např. James Richardson²⁴ a dochází k závěru, že „vědci by měli opustit pojem 'kult' ve prospěch termínů, které nejsou zatíženy populárním negativním používáním“. Namísto tohoto pojmu navrhuje neutrální termín „vznikající náboženství“;²⁵ který se ovšem v akademické obci neujal. Zajímavý, ale také nepříliš úspěšný návrh přinesl v knize „Cults, Faith, Healing, and Coersion“ Marc Galanter, který problematiku nová náboženská hnutí označoval jako „charismatické skupiny“.²⁶ Nejvíce se nakonec prosadilo a funkci nehodnotícího názvu splnilo dnes obvyklé označení „nové náboženské hnutí“.²⁷ Tím, že je některá méně známá náboženská skupina označena těmito slovy, neutrpí u veřejnosti žádnou újmu. U nás reprezentuje snahu pejorativní pojem „sekta“ zcela opustit religionista Ivan Štampach, když tvrdí, že je „pravděpodobně nejrozumnější se tomuto slovu úplně vyhnout“.²⁸

Pojmu „nové náboženské hnutí“ dáváme přednost i v této práci. Vede nás k tomu ale ještě jeden důvod. Pojem „sekta“ není vhodný pro typologii (a ostatně pro jakýkoli

vědecký popis) především z toho důvodu, že jeho funkce je vždy relační, tj. že slouží k označení vztahu.²⁹ Jedná se o vztah udržovatelů náboženské nebo společenské normy vůči skupině, kterou tito udržovatelé považují za nábožensky nebo společensky deviantní. Tato vztahovost je základní sémantickou charakteristikou slova „sekta“, neboť toto slovo si ji udrželo i navzdory změnám, které přinesl společenský vývoj.³⁰

Pro potřeby pastoračního poradenství v oblasti sekt a sektářství tedy pojmáme výraz „sekta“ jako označení, jímž většinová společnost vyjadřuje svůj negativní vztah k náboženské menšině, především k novému náboženskému hnutí. Zjednodušeně můžeme říci, že „sektou“ je to nové náboženské hnutí, které je v napětí s většinovou společností. Je třeba zdůraznit, že ne každé nové náboženské hnutí je sektou (ne každé je v napětí s většinovou společností). A také to, že příčiny tohoto napětí jsou různé: mohou to být nejenom charakteristiky nového náboženského hnutí, ale např. i netolerance nebo předsudky na straně většinové společnosti.

Pastorační poradce tedy musí ve styku s veřejností vnímat použití slova „sekta“ jako vyjádření vztahu, který klient prožívá. Tento klientův vztah k dané náboženské skupině je nutné respektovat, ale zároveň je třeba analyzovat jeho pravděpodobnou příčinu. Tou je patrně klientův pocit, že jeho hodnoty (rodinné, náboženské, kulturní apod.) jsou ohroženy. Tento pocit je v některých případech jistě oprávněný a slovo „sekta“ je pak na místě jako varování před sociální patologií a jejími - ve výjimečných případech až tragickými - důsledky. V častějších případech ale klientův pocit ohrožení nevyplývá primárně z charakteristik dané náboženské skupiny, ale z klientova momentálního psychického stavu a jeho společenské situace. V takovém případě je třeba slovo „sekta“ skutečně odmítnout jako pouhou nadávku, která má v podstatě zakrýt klientův problém, který by patrně nastal i bez přispění dané náboženské skupiny. Respekt ke klientovu prožívání, schopnost rozlišení příčin klientova negativního vztahu k náboženské skupině a citlivé vedení klienta k odpovídajícímu pojmenování jeho problému je - jak ještě uvidíme níže - jedním z nejdůležitějších úkolů pastoračního poradce v oblasti sekt a sektářství.

3.3 Pojem „nové náboženské hnutí“ a jeho charakteristika

Nová náboženská hnutí jsou kvůli svému protestnímu zaměření často označována jako „sekty“. Svou novostí a dalšími charakteristikami totiž vytvářejí ve společnosti napětí, na něž společnost reaguje často právě tímto pejorativním označením.

Nová náboženská hnutí charakterizují různí autoři různým,³¹ ale celkově značným množstvím znaků, které se vzájemně nejen doplňují, ale často i překrývají. Pak je nutné považovat tuto kolekci znaků za neuzavřenou. Právě tak je ovšem možné vystačit pouze s jedním znakem a z něho pak všechny ostatní charakteristiky odvozovat. Takový postup jsme zvolili v této práci, přičemž za základní (a svým způsobem dostačující) znak pokládáme to, že náboženské hnutí je „nové“.

Za nové náboženské hnutí považujeme to, které přináší **novou cestu spasení**. „Už sama myšlenka, že hnutí jsou nová, vyjadřuje důležitost toho, abychom o nich uvažovali v kontextu již existujících náboženských tradic,“³² říká Bryan Wilson a pokračuje: „Všechna nová hnutí nutně nabízejí něco, co je ve starých náboženstvích nedostupné. V podstatě nabízejí jistější, kratší, rychlejší nebo jasnější cestu ke spasení. Obsah slova 'spasení' může být v různých kulturách různý, ale ze sociologického hlediska je podstatou spasení ujištění o možnosti překonat zlo, ať je teologicky či kulturně definováno jakkoli.“

Wilsonovým charakteristikám nové cesty spasení jako cesty jistější, kratší, rychlejší nebo jasnější můžeme přiřadit několik příkladů. Jistotu příslušníku nového náboženského hnutí může poskytnout důraz na objevenou důležitou pravdu v kanonickém spise nebo důraz na asketický způsob života náboženských virtuózů (řečeno pojmem Maxe Webera). Příkladem může být jistota spasení (*certitudo salutis*) na základě zaslíbení a splnění podmínek křesťanské Bible, jak ji hlásalo hnutí Posvěcení³³ v protikladu k nejistotě ohledně budoucnosti, pocíťované ve většinových, lidových církvích. Podobnou jistotu překonání zla, za něž považují neschopnost uplatnit se podle svých představ v tomto světě, poskytuje příslušníkům Scientologické církve přesvědčení o vědeckosti jejich metody. Přísným sledováním nejen svých činů, ale i myšlenek a motivů a důsledným veřejným vyznáváním hříchů získávají jistotu příslušníci českého a slovenského extrémního protestantského hnutí Modrý kříž.

Kratší cestou je možné rozumět např. nezájem příslušníků nového hnutí o podmínky ke vstupu mezi duchovní elitu. Nová náboženská hnutí bývají z tohoto důvodu často zaměřena proti kněžstvu a dalším elitám, neboť tyto elity vzdálili možnost spasení pro ty, kdo mezi ně nepatří. Právě frustrace z nedostupnosti plnohodnotného náboženského života vede nábožensky neprivilégované vrstvy k hledání jiných, dostupných kritérií pro spasení - čistoty, chudoby, esoterního poznání apod. Příkladem mohou být středověké křesťanské sekty, ale třeba i množství náboženských inovací v upanišadovém období indického náboženství.

Typickým příkladem rychlejší cesty ke spasení může být zjednodušení indických duchovních směrů v podání některých učitelů na Západě. Zasvěcení s přijetím mantry je v Transcendentální meditaci možno získat již po absolvování několika přednášek a krátkého obřadu a po složení příslušné finanční částky. Stavů sámadhi, k němuž indiští jóginí tradičně dospívají často až na konci života a po mnoha letech duchovního úsilí, je v pojetí Šrí Matadží Nirmalá Dévi možno dosáhnout za jediný večer.

Konečně - etablovaná náboženství nemají sklon jenom ke skepticismu, a tedy nejistotě ohledně spasení, a nejenom k vytváření duchovních elit, v jejichž zájmu je zvýšit důležitost své role prodloužením nebo ztížením cesty spásy pro ostatní. Elita etablovaných náboženství má rovněž tendenci cesty spásy zamlžovat a problematizovat náboženskými spekulacemi. Nová náboženská hnutí naproti tomu často přinášejí jasnější schéma spasení a lepší vyhlídky na spasení. Příkladem takové přímocarosti mohou být třeba první metodisté. Pokud je jako průvodní znak spasení chápáno

uzdravení (např. mezi křesťanskými pentekostalisty), přináší nové náboženské hnutí jasnou perspektivu a lepší vyhlídky i v tomto směru.

Novost nového náboženského hnutí je tedy potřeba vždy spatřovat na pozadí „starého“, etablovaného náboženství či (v sekularizované společnosti) na pozadí obvyklého způsobu života a obvyklého žebříčku hodnot. Pokud je „stará“ cesta spasení považována za příliš obtížnou a dlouhou, nabízí nové náboženské hnutí rychlejší a kratší cestu, pokud je považována za příliš krátkou, rychlou, a tím i lacinou, nové náboženské hnutí přináší možnost zásluhy a v ní zakotvené jistoty. Pokud je „stará“ cesta transparentní, nové náboženské hnutí nachází skryté a tajné významy posvátných spisů, pokud je naopak „stará“ cesta opředena spekulacemi, dává nové náboženské hnutí jasnou vizi a perspektivu.

K zvláštnostem současného světa ovšem patří, že tyto protikladné způsoby novosti mohou existovat zároveň v jednom čase a místě: tak Boží děti na konci 60. let přinášeli novou, rychlou a do jisté míry hédonistickou cestu spasení v kontrastu k tomu, co považovali za sevřený, asketický a pokrytecký společenský systém. Ve stejné době a stejném místě ovšem hnutí Haré Krišna (ISKCON) otevíralo také novou, ale asketickou i jistou cestu spasení z hédonismu generace hippies. Mezi charakteristiky nového náboženského hnutí tedy nemůže patřit obsah jeho zvěsti, ale relativní novost této zvěsti v kontrastu se stávajícími poměry.

Nová náboženská hnutí se ovšem sama jako jistější, kratší, rychlejší nebo jasnější cesty ke spasení neprezentují. Spíše se sama chápou jako „něco obnoveného, reformovaného nebo oživeného (jako v probuzenectví, fundamentalismu nebo v charismatické obnově), nebo mohou být považována za moudrost, nově shromážděnou z jiných, méně známých kultur (jako hnutí Haré Kršna, Mise božského světla nebo 3HO), nebo mohou být prezentována jako něco moderního a vědeckého (jako Křesťanská věda nebo scientologie)“.³⁴ Každopádně se mohou uplatnit jen tehdy, pokud přinesou novou hodnotu, nedostupnou starými prostředky.

Novost náboženského hnutí je lákavá i tím, že - jak upozorňují Stark a Bainbridge³⁵ - znamená odhození zátěže minulosti a možnost vyrovnat se s výzvami *současné* kultury. Za dobrý příklad slouží těmto autorům mormonismus, který byl v době svého vzniku (na rozdíl od jiných, „starých“, náboženských společností) zcela slučitelný s tehdejší stavem vědeckého poznání. Podobným příkladem by mohla být ovšem i nová náboženská hnutí, která přišly na Západ z jiného kulturního prostředí. Jejich úspěch může být dán i tím, že některá tato hnutí přizpůsobila své výrazové prostředky podvědomému požadavku západního člověka na to, aby se jejich poselství neocitlo v rozporu s názorem, který je chápán jako vědecký. Příkladem takto legitimizujícího výrazu mohou být slova „energie“ či „evoluce“, s úspěchem používaná v některých indických náboženských importech (např. v sahadža józe). V místě svého původu, kde s sebou nesou zátěž minulosti, jsou tato hnutí ovšem přijímána často velmi rezervovaně.³⁶

V předchozích odstavcích bylo slovo „nový“ jako hlavní charakteristika nového náboženského hnutí postaveno několikrát do protikladu ke slovu „starý“. Tato dvě

relativní slova je třeba upřesnit konstatováním, že nové náboženské hnutí je ve společnosti „nové“ tak dlouho, dokud existuje napětí mezi ním a většinovou společností, tedy dokud je jeho základním postojem nesmiřitelný protest proti náboženskému životu společnosti a dokud je touto společností odmítáno. Slovo „nový“ tak nevyjadřuje pouze časový aspekt,³⁷ ale v tomto významu se stává též synonymem pro „nezačleněný“ či „neakceptovaný“. Z důvodu tohoto fundamentálního postoje protestu se mezi nová náboženská hnutí - jak uvidíme později - zařazují i např. naši současní svědkové Jehovovi navzdory tomu, že jejich organizace je u nás již téměř sto let „stará“.

Z novosti, resp. z kontrastu k dosavadním cestám spasení, vyplývají další podstatné charakteristiky nového náboženského hnutí. Některé z nich jsou dány již tím, že nové náboženské hnutí je v době svého vzniku **početně omezeno**, a je tedy skupinou v užším významu tohoto sociologického pojmu: „Skupiny mají svoji vnitřní organizaci pozic a rolí, systém norem, hodnot a symbolů (vlajka, heslo, prvky oblečení a vzhledu ap.). ... žádná skupina neexistuje izolovaně, ale vždy je začleněna do širších sociálních kontextů a má svoji genezi. Členy skupiny obvykle spojuje různě rozvinuté vědomí příslušnosti, a to až po jasné odlišování 'my' a 'oni', které je spjaté s určitými ustálenými představami o 'nás' (autostereotypy) nebo o těch 'druhých' (heterostereotypy). Vědomí odlišnosti je velmi významné pro soudržnost skupin a uvědomění si místa skupiny ve vztahu k druhým.“³⁸

Vraťme se ovšem k základní charakteristice nového náboženského hnutí. Novost jeho ideje spasení je legitimována předpokladem, že nová cesta je lepší než ostatní cesty. Do vínků nového náboženského hnutí je tím vložena **výlučnost** a někdy implicitní, častěji však výslovná a tvrdá kritika ostatních způsobů spasení. Nejnaléhavěji musí nové hnutí zdůvodnit svou existenci vzhledem k blízkým či podobným cestám spasení, a proto právě tyto blízké skupiny bývají kritizovány nejvíce.

Za projev výlučnosti je třeba považovat i univerzalistický nárok vlastního náboženského hnutí. Ten sdílí dokonce i Prabhupáda, zakladatel Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny, tedy muž, jenž přišel na Západ z tradičně nábožensky pluralitní indické společnosti. Trvá na jediné cestě spasení prostřednictvím oddanosti Kršnovi: „Proč zůstáváte hindy, muslimy, křesťany? Zanechte těchto nesmyslů, odevzdejte se Kršnovi... Všechno se okamžitě vyřeší.“³⁹ Své posluchače nenechává na pochybách, jak si představuje budoucí ideální společnost: „... takže si myslím, že lidé by měli mít jedno písmo, jednoho Boha, jednu mantru a jednu činnost: jedno písmo - Bhagavadgítu, jednoho Boha - Kršnu, jednu mantru - Haré Kršna mantru a jednu činnost - oddanou službu Kršnovi. Pak opravdu zavládne na celém světě mír.“⁴⁰

Výlučná atmosféra nového náboženského hnutí dává v některých případech vzniknout pocitu majitelství pravdy. Pokud o pravdě hovoří, příslušníci nového náboženského hnutí často věří, že v jejich učení je obsažena celá a úplná pravda a že tato pravda je zároveň jediným klíčem ke všem otázkám a obtížím tohoto světa. Typická jsou v tomto směru mnohokrát opakovaná slova Abd-ru-shina, zakladatele hnutí Grálu, že jeho učení „je bez mezer“ a že dokáže „odpovědět na každou otázku“⁴¹.

Na osobní rovině se výlučnost nového náboženského hnutí projevuje jako vědomí vyvolenosti⁴² a zvláštního osobního poznání. Z něho často vyplývá odpovědnost vůči dalším lidem, či snad lépe řečeno - vůči lidstvu samotnému. Pro příslušníky nového náboženského hnutí ovšem bývá charakteristické, že tato odpovědnost je chápána do značné míry abstraktně: není výjimkou, když např. dají svůj přestupek do souvislosti s přírodní katastrofou na druhém konci světa a pocítí za ni odpovědnost, na druhou stranu jim však velikost vlastního poslání a odpovědnosti nedovolí věnovat odpovídající pozornost nejbližším lidem. Ti pak změnu chování těchto příslušníků charakterizují jako posun směrem k přehlíživosti, lhostejnosti či až k cynismu.

Výlučnost ať už na kolektivní či na osobní rovině bývá vyjadřována ještě jinak než kritikou „starých“ cest spasení a mesiášským posláním. K vymezení své pozice nové náboženské hnutí často zvolí takový znak (či znaky), který je nový a který ho od nejbližších skupin na první pohled odlišuje. Takovým typickým **šibbolem**⁴³ je mahámantra oddaných Kršny, křest v dospělosti u baptistů, sobota u adventistů, glosolálie u pentekostalistů nebo přesvědčení svědků Jehovových, že boží jméno správně zní „Jehova“. Důležité je především to, že tento šibbolet musí být zdůrazněn natolik dostatečně, aby splnil svou odlišovací funkci. Pro vnější pozorovatele může být toto zdůraznění tak zvláštní a nepochopitelné, že na jeho základě často vytvoří jméno či přezdívku příslušníků onoho nového náboženského hnutí. Příklady původně hanlivých označení na základě šibboletu je neččetně: jehovisté, kvakeři, shakeři apod.

Funkce šibboletu může být dobře dokumentována doktrínou svědků Jehovových, podle níž Ježíš zemřel na popravčím kůlu. Kříž, který má jako nástroj Ježíšovy smrti v úctě většina křesťanů, je podle svědků Jehovových vlastně pohanským falickým symbolem.⁴⁴ Z toho pro svědky Jehovovy vyplývá, že ti, kdo mají kříž v průčelí svých kostelů a modliteben, jsou vlastně odporní uctívající pohanských bohů. Tím je zdůvodněno, proč mají potenciální svědkové Jehovovi opustit své původní křesťanské denominace a stát se jedinými správnými křesťany - svědky Jehovovými. Pro šibbolet je příznačné také to, že důležitost mu většinou přiřkládá pouze ono nové náboženské hnutí, které si ho za znak své legitimity a odlišnosti vybralo. Lze se např. domnívat, že naprostá většina křesťanů kromě svědků Jehovových nepřikládá tvaru Ježíšova popravčího nástroje žádnou zvláštní důležitost.

Kromě nutnosti zdůvodnit svou existenci pomocí výlučnosti a pomocí jednoho či více šibboletů cítí příslušníci nového náboženského hnutí většinou také nutnost zdůvodnit výjimečnost doby, v níž se tato nová cesta spasení objevila. Odpovídají tak na otázku, proč se toto nové náboženské hnutí objevilo právě ve chvíli svého vzniku a nikoli dříve nebo později v lidských dějinách. Potřebu zdůvodňovat svou existenci zvláštním časem,⁴⁵ odlišným od jiných časů lidských dějin, nazývá Tomáš Novotný **kairofilii**: jedná se podle něj „o typickou zálibu v učení o tom, že žijeme ve zvláštní, většinou poslední době. To dodává dotyčné skupině, jejímu poslání a vpsledu každému jejímu členu tolik kýžený pocit významnosti. Proto se tak často u těchto skupin zdůrazňuje brzký konec světa, a dokonce se často vypočítává jeho přesné datum. Když pak dějiny lidstva schematizují do jednotlivých období, vždy

podle daného učení žijeme právě v období posledním.⁴⁶ Příkladů kairofilie je velké množství; Novotný uvádí Církev sjednocení (prožívá současný poslední „věk splněného zákona“), víru bahá'í (zakladatel je pokládán za poslední boží manifestaci) a Nebeskou bránu (podle jejího učení mají lidé právě nyní poslední příležitost před „zaoráním“ Země a vytvořením nového světového „pařeniště“).

Jev, který Novotný nazval kairofilii, ve svých pracích popisuje i Bryan Wilson. Připomíná, že „sektářský smysl času se radikálně liší od toho, s nímž se setkáváme v tradičním církevním náboženství. Církev ... se snaží činit nabídku trvale a opakovaně generacím, jak jdou po sobě.“⁴⁷ - Zvláštní smysl času nenacházíme podle Wilsona jen v mileniálních hnutích, ale „dokonce terapeutické a manipulacionistické skupiny jako Křesťanská věda nebo scientologie se prezentují, jako by byly předzvěstí transformovaného světa příležitostí, do něhož je nejlépe být vtažen co nejrychleji.“⁴⁸

Pokud se nacházíme ve zvláštním čase, který je poznamenán např. spěchem před zánikem tohoto světa nebo z něho vyplývající misijní horlivostí, je snadné považovat kteroukoli jinou činnost za nedůležitou, nebo dokonce za nebezpečnou, protože odvádí naši pozornost a ohrožuje naše poslání. Jak poznamenává Štampach⁴⁹, když charakterizuje sektu, „svět kolem a jeho myšlenky je nebezpečný. Není radno se s ním stýkat nad rámec nejnnutnějších praktických potřeb.“ Z toho vyplývá prostředí určité **uzavřenosti** před jinými informačními zdroji a podněty zvenku. Nové náboženské hnutí často pokládá např. četbu jiné než (své) náboženské literatury za zbytečnou, jakoukoli zábavu či vzdělávání za pouhou ztrátu času, vydávání prostředků nad rámec uspokojení základních potřeb za zbytečné plýtvání či utrácení atp. Samozřejmě: s přihlédnutím ke kairofilii je takový postoj zcela pochopitelný.

Z kairofilie nového náboženského hnutí vyplývá i další podstatný znak: nové náboženské hnutí většinou nemá čas na propracování své věrouky a z důvodů údernosti a přesvědčivosti poskytuje pouze velmi jednoduchý a **černobílý obraz světa** a své role v něm. Tento obraz bývá podepřen fundamentalismem, který Ivan Štampach krátce charakterizuje jako „jednoduchý, přímočarý přístup k pramenům, k posvátným spisům (bibli, koránu, védám) nebo věrouce.“⁵⁰ Pochybnosti, námitky a otázky nejsou v takovém prostředí obvyklé a pokud jsou vzneseny, bývají buď rychle odkládány formou zjednodušených pouček, nebo přímo demonizovány. Zjednodušení nauky, její černobílost⁵¹ a s ní spojená radikalita spolu s legitimizujícími šibbolety staví jasné hranice mezi novým náboženským hnutím a okolní společností, protože umožňuje pouze dva postoje: rezolutní (nechápaté, překvapené atd.) odmítnutí, nebo naopak bezvýhradné (nadšené, nekritické atd.) přijetí.

Právě nekritické **nadšení a vysoký stupeň oddanosti** jsou dalšími znaky, které charakterizují nové náboženské hnutí a které vyplývají z jeho novosti a ze skutečnosti, že jeho příslušníci jsou „členové první generace“. Zatímco další generace následovníků se do náboženského prostředí rodí a jsou v něm vychováváni, členstvo první generace si své náboženské hnutí vybírá a volí. Lze předpokládat, že člen první generace bude muset překonat určitý společenský odpor, aby se mohl ke „svému“ náboženskému hnutí připojit - minimálně jistý odpor své rodiny či nejbližších. Již tato

„cena“, kterou je nutno za připojení „zaplatit“, předurčuje členstvo první generace k tomu, aby jeho nadšení a ochota k oběti převyšovala nadšení dalších generací členů. Jak uvádí Barkerová,⁵² „z historie je patrné, že hnutí, která sestávají hlavně z členstva první generace, mají tendenci být daleko více entusiastická než většinové náboženské tradice, které se časem pravděpodobně stanou usedlejšími a více institucionalizovanými.“

Nová náboženská hnutí jsou dobrovolnými organizacemi, které poskytují příležitost k většímu nasazení a k větší oddanosti než kterákoli jiná společenská instituce (např. politická strana). „Mobilizují energii, oddanost a schopnosti lidí dokonaleji než kterákoli jiná neplacená forma nebo oblast aktivity,“ připomíná Bryan Wilson.⁵³ Totální oddanost, kterou členové první generace svému náboženskému hnutí věnují, jednak ovlivňuje všechny další oblasti jejich života, jednak často téměř vylučuje starost o budoucnost,⁵⁴ o vzdělání, v některých případech i o rodinu nebo také zájem o společenský život, kulturu, koníčky apod.

V důsledku toho pak - jak uvádí Bryan Wilson na jiném místě již citované práce - „skutečnost, že člověk je členem takové skupiny ... je sama o sobě tím nejdůležitějším faktem, který o něm vypovídá. O tom, co je možné od něho očekávat, říká více než kterákoli jiná informace, která se ho týká.“⁵⁵ Jinými slovy, nové náboženské hnutí poskytuje svému příslušníku **zřetelnou sociální identitu**: „Náboženská oddanost v těch skupinách, které označujeme jako sekty (v této práci ovšem dáváme přednost termínu nová náboženská hnutí - pozn. Z. V.) je hodnotou, která naprosto převyšuje všechny další povinnosti a vztahy. Pokud je člověk anglikánem nebo metodistou, je to pouze jednou z mnoha jeho vlastností... Pokud je člověk jedním ze svědků Jehovových, adventistů sedmého dne nebo oddaným pentekostalistou, je to nejdůležitější fakt o něm.“⁵⁶

Na základě poskytování této zřetelné sociální identity je pak možné rozlišit ty náboženské skupiny, které tak vysokou míru oddanosti vyžadují, a ty, které ji sice umožňují, ale nevyžadují. Zatímco ty první vytvářejí prostředí, v němž nelze existovat bez odpovídajícího stupně oddanosti, v těch druhých různé stupně nasazení (oddanosti) vytvářejí celou škálu a umožňují jednotlivci se na této škále kamkoli zařadit. První typ je charakteristický pro nová náboženská hnutí, druhý pro náboženské skupiny typu církev a denominace.

Radikalita černobílého vidění světa a nároku na totální oddanost vytvářejí v novém náboženském hnutí podmínky pro **náhlou konverzi** a rychlý rozchod s dosavadními hodnotami. Zatímco konverze k tradičním náboženstvím se v případě typu církev příliš nepředpokládá nebo v případě denominace probíhá po několik měsíců či několik let,⁵⁷ pro nové náboženské hnutí je typický důraz na rychlé až okamžité rozhodnutí, který může být doprovázen citovým vydíráním, využíváním tlaku skupiny a podobnými metodami manipulace. Požadavek rychlé konverze je dán jednak naléhavým, „kairofilním“ učením, jednak snad i obavou, že kontakt adepta s prostředím, které není novému náboženskému hnutí nakloněno, by znamenal pro uskutečnění jeho konverze nebezpečí.

Nová náboženská hnutí se tak stávají ideálními příležitostmi pro tzv. radikální odchod, situaci především mladých lidí, kteří „jsou vedeni spíše očekáváním jejich rodin než svou vlastní vůlí“⁵⁸ a které toto očekávání přivádí do zásadního konfliktu s vlastními „intelektuálními, duchovními a společenskými standardy“.⁵⁹ Kvůli naprostému nepochopení příčin radikálního odchodu jejich dětí se u některých rodičů ujala teorie vymývání mozku jako jediné pro ně přijatelné vysvětlení náhlé konverze.

Je ovšem třeba zdůraznit, že k novým náboženským hnutím se nepřipojují jen mladí lidé, ale také ti, kteří se v produktivním věku, či dokonce i stáří ocitnou z nej-různějších důvodů v rozporu se svými dosavadními hodnotami. Dále je třeba připomenout, že cílem radikálních odchodů nemusejí být jen náboženské skupiny, ale také extrémní politické strany a frakce, militantní nebo humanitární organizace či terapeutické skupiny.

Přijmout nabídku nového náboženského hnutí může být společensky natolik náročné, že nabídka je zpravidla schopna zasáhnout jen určitou sociální skupinu. Nová náboženská hnutí pak vykazují značnou **sociální homogenitu**. Už Niebuhr a Troeltsch měli za to, že nová náboženská hnutí vyrůstají v prostředí chudých, pro něž jsou nové naděje na budoucí spasení kompenzací neutěšené současné situace. V minulých staletích tento aspekt jistě hrál důležitou roli a v dnešním tzv. třetím světě ji doposud hraje. Nebyli to ale vždy chudí, kdo tvořili významnou část příslušníků nového náboženského hnutí tak, jako ještě na počátku 20. století byli první pentekostalisté často relativně chudí městští průmysloví dělníci. Prvními adventisty sedmého dne byli naopak dobře zaopatření obyvatelé malých měst zemědělských oblastí Spojených států, typickými příslušníky Křesťanské vědy byly americké dámy středního věku a střední třídy a plymouthští bratři zase byli většinou jako samostatní řemeslníci příslušníky britské nižší střední třídy.⁶⁰

Homogenita nových náboženských hnutí ve druhé polovině 20. století je dána ani ne tak společenským postavením (výjimkou mohou ale být např. společensky znevýhodnění černoši v hnutí rastafariánů) jako spíše věkem. Jak uvádí Bryan Wilson,⁶¹ „nová sektářská hnutí v západních zemích ... mají jeden zvláštní znak, který je odlišuje od přinejmenším většiny etablovaných sekt křesťanské historie, a tím je jejich nápadná přitažlivost pro zvláštní generační skupinu - pro mladé. Ve stopě hned za disidentskou subkulturou hippies s jejím deviantním hédonistickým životním stylem tyto sekty nabízely sebe jako alternativu subkultuře hippies a zvláště těm, kdo byli deviací a delikvencí hippie scény rozčarováni.“

Velmi dobré vysvětlení pro skutečnost, že vlna nových náboženských hnutí v 60. letech minulého století zasáhla především mladé, má Roy Wallis: „Šedesátá léta 20. století znamenají vrchol v historii kultury mládeže. Fenomén kultury mládeže je sám nedávného původu jako důsledek vývoje průmyslové technologie, který osvobodil mladé z produktivní aktivity a vyvolal potřebu rozsáhlého a často specializovaného vzdělávání, které zahrnuje stále delší období života. Mládež tak získává dvojznačný status mezi dětstvím a dospělým světem práce, status, který postrádá jasné místo ve společnosti, ale který se nicméně stává útočištěm stále větší části

populace. Velká část této populace je oddělena do zvláštních 'ghett' mládeže, jakými jsou instituce pokročilého vzdělávání. Tam mladí získávají mnoho svobody a málo povinností, ale současně málo moci a málo okamžitých odměn ve formě příjmů a společenského postavení.“

Wallis dále cituje několik statistických údajů, které ukazují že ve Velké Británii stoupl počet vysokoškolských studentů denního studia mezi lety 1962 a 1967 o 73% a ve Spojených státech se tento počet mezi lety 1960 a 1970 zdvojnásobil. Byly to především děti středostavovských rodin, které profitovaly z ekonomicky zajištěného prostředí a z pocitu, že práce a starosti dospělého věku ještě mohou počkat. Díky kontaktu prakticky pouze s vrstevníky u nich vzrůstal idealismus a touha změnit svět. „Ovšem tyto pokusy o znovustvoření světa světskými prostředky ztroskotaly,“ píše Wallis a pokračuje: „Vize lásky, míru, společenství a svobody 'dělat si, co každý chce', přivedla příslušníky hnutí hippies do dezorganizace, entropie, duševních chorob, zneužívání a vítězství nikoli pokorných, ale nejméně citlivých.“ Tím, že zklamaly světské prostředky ke změně světa, řada příslušníků této generace se v touze udržet si naději na změnu světa obrátila k náboženským prostředkům, a to samozřejmě k těm alternativním.

Můžeme tedy shrnout, že sociální homogenita, typická pro nová náboženská hnutí, se netýká ani tak samotné chudoby, jako spíše společensky nejistého postavení, které s sebou chudoba nese. Na Západě, kde masová chudoba přestala být ve druhé polovině 20. století problémem, zdědili společensky nejisté postavení mladí lidé - dost staří na to, aby o svém životě sami rozhodovali, ale zároveň s natolik dobrým zajištěním, aby nemuseli za svá rozhodnutí pociťovat bezprostřední odpovědnost. Až na výjimky (např. hnutí Haré Kršna) jsou nová náboženská hnutí atraktivní především pro vzdělanější část mladé generace.

Sociální homogenita (ať už chudých, jinak společensky znevýhodněných nebo mladých) je předpokladem pro **bezprostřední vztahy** v novém náboženském hnutí. Ty jsou umožněny skutečností, že na počátku je nové náboženské hnutí malou skupinou. Tuto malost považují někteří autoři (především z řad sociologů) dokonce za základní znak skupin, které obvykle nazývají jako „sekty“.⁶² Tito autoři neberou ale v úvahu, že znaky sekty si náboženská skupina může podržet i navzdory početnímu růstu, takže např. v případě svědků Jehovových jsme oprávněni hovořit o novém náboženském hnutí (a dokonce - jak uvidíme dále - i o sektě), ačkoliv členská základna této organizace převyšuje pět milionů.

Bezprostřední vztahy jsou u členstva první generace a ve spojení s entusiasmem naprosto přirozené. Lapidárně, s použitím své terminologie (pojem sekta bychom nahradili pojmem nové náboženské hnutí) charakterizuje povahu vztahů v náboženské společnosti Bryan Wilson:⁶³ „Církev se prezentuje jako hierarchie, sekta jako komunita a bratrstvo.“

V jiné práci⁶⁴ Wilson konstatuje, že nové náboženské hnutí poskytuje více předností komunitě než kterákoli jiná společenská instituce. Ačkoliv by bylo možné namítnout, že existuje řada nenáboženských společenství se srovnatelným typem

a stupněm vzájemných vztahů, je třeba souhlasit, že „v nových hnutích dochází k mobilizaci aktivních vztahů a podpoře energického nasazení... Takové organizace se stávají podpůrnými skupinami, atraktivní a povzbuzující pro lidi zapojené do drsné moderní společnosti.“⁶⁵

Někteří autoři (z novějších např. Enroth⁶⁶) uvádějí jako znak nových náboženských hnutí (v jejich terminologii - sekt) protikněžské zaměření. Vystihují tím - podle našeho názoru - ovšem spíše počáteční bezprostřednost vztahů a počáteční rovnoprávnost všech členů (kromě vůdce či zakladatele) než cílené zaměření proti duchovním. Ti jsou sice často chápáni jako reprezentanti nepřátelského okolí, popř. jako překážka na cestě ke spasení, ale podstatnější je, že jsou symbolem náboženské nerovnosti.

Za dobrý příklad toho, že podstatou tzv. protikněžského zaměření je rovnostářství, může sloužit raný mormonismus 30. a 40. let 19. století. Ten s využitím terminologie biblického Starého zákona radikálně redefinoval pojetí kněžství tak, že se Áronovými knězi stávají obvykle všichni dospělí mužští členové. Tím je zachována jejich rovnoprávnost (samozřejmě se týká pouze mužů a samozřejmě nad touto rovnoprávnou základnou postupně vznikla celá hierarchie náboženských úřadů). Současně ale těmto rovnoprávným mužům (v počátcích mormonismu většinou silně sociálně deprivovaným) jejich kněžská role dodává pocit nadřazenosti nad okolní společností a zvláště nad sociálně ještě více deprivovanými černochoy. (Odmítnutí kněžství černochoům bylo pod tlakem americké veřejnosti a na základě zjevení prezidentovi S. W. Kimballovi odvoláno až v roce 1978.)

Počáteční étos rovnoprávnosti někdy nedovolí novému náboženskému hnutí institucionalizovat roli duchovních (u plymouthských bratří ani po téměř 200 letech existence), praktické potřeby však - jak uvidíme níže - si zastávání takové role časem vynutí. - Nová náboženská hnutí, tvořená převážně sociálně deprivovanými příslušníky, mají pochopitelnou tendenci zavádět nejen náboženskou, ale i ekonomickou rovnost.

Nadšeneckou atmosférou nového náboženského hnutí a emočně uspokojujícími bezprostředními vztahy je možné také vysvětlit jev, který se někdy nazývá „bombardování láskou“. Tímto výrazem, který původně pochází z prostředí Církve sjednocení (munistů), se nazývá typ misijního působení, který je založen na kulturně neobvyklém projevování lásky, přátelství a náklonnosti. Zvláště v uzavřeném prostředí může být tento způsob účinný, protože objekt „bombardování láskou“ není vždy schopen nesouhlasem riskovat zklamání či zranění svoje či milujících členů skupiny.

Sociální homogenita, bezprostřední vztahy, nadšenectví a vysoký stupeň oddanosti a nasazení jsou živnou půdou pro **charismatizaci vůdcovské osobnosti**. Charismatem v sociologii není vlastnost osobnosti⁶⁷ v tom významu, v jakém se s použitím tohoto pojmu setkáváme v běžné mluvě (ve spojení „mít - nebo nemít - charisma“). Sociologickému pojetí je bližší původně křesťanská teologická náplň tohoto slova, které označuje boží nadpřirozený „dar milosti“, jenž - a to je charakteristické - ovšem musí být náboženským společenstvím rozeznán a potvrzen. Důraz sociologie tkví právě v tomto rozpoznání a ve shodě příslušníků náboženské skupiny

na existenci nadpřirozených (nebo alespoň mimořádných, neobvyklých) vlastností či schopností určité osoby. Ta pak na tomto základě uplatňuje nad příslušníky nového náboženského hnutí charismatickou autoritu.

Autoritu legitimovanou charismatem odlišuje od byrokratické a tradiční autority již zakladatel sociologie náboženství Max Weber.⁶⁸ Základem charismatické autority je podle něho rozpoznání „nadpřirozených, nadlidských nebo alespoň zvláště výjimečných sil či kvalit, ... které jsou chápány jako božského původu nebo příkladné.“⁶⁹ Ti, kdo tyto síly a kvality rozpoznávají, se cítí být charismatické autoritě zavázáni oddaností, poslušností a službou. Nositel charismatické autority udržuje tuto oddanost tím, že podává o svém mimořádném postavení důkazy.

Dosahování výše zmíněné shody mezi příslušníky náboženské skupiny je možné nazvat procesem charismatizace. Charismatizaci tak zde spolu s Eileen Barkerovou rozumíme „proces socializace prostřednictvím učení se rozpoznávat charisma vůdce“.⁷⁰ Tento proces Barkerová sledovala při svém dlouhodobém pobytu v komunitě Církve sjednocení (munistů). Všimla si, že atmosféra v komunitě vedla k neustálému zdůrazňování nadpřirozených vlastností zakladatele tohoto nového náboženského hnutí, Son-Mjong Muna,⁷¹ a jeho role Pravého rodiče při spáse lidstva. Píše: „Mun je prezentován jako dokonalý příklad, který by měli jeho následovníci napodobovat. ... Před recitací Slibu, který každý člen vykonává každou neděli v pět hodin ráno a při zvláštních příležitostech, se účastníci bohoslužby třikrát pokloní až k zemi. Je jim řečeno, že 'naš přístup k Bohu je umožněn prostřednictvím Pravých rodičů, kteří reprezentují Nebeského Otce, a tak si v tomto smyslu máme představit, že první poklona je určena Bohu, druhá Pravému Otci a třetí Pravé Matce'. Během recitace Slibu Munovi následovníci vyznávají svou hrdost na to, že se stali dětmi jediného Pravého rodiče.“⁷²

O životě charismatizovaného vůdce Muna existuje bezpočet mýtů. Velmi ceněny jsou předměty, jichž se dotkl (hrníček, z něhož pil, židle, na níž seděl). Vyprávějí se příběhy o jeho lidském chování (jak rád chodí na ryby, jak si hraje s dětmi), které - paradoxně - posluchačům naznačují, že ve skutečnosti je více než lidský. Každému jeho činu je přikládán kosmický význam a neúspěchy v jeho počínání jsou interpretovány jako důkazy toho, že satan je skutečně pobouřen jeho činností a snaží se jí zabránit všemi prostředky. Munovy zjevné chyby jsou vydávány za chyby jeho spolupracovníků a z omylů jsou učiněny úspěchy.⁷³ Ilustrativním příkladem síly charismatizace byla situace, kdy Mun v extázi vybral mezi desítkami jiných dvojic pro svatební požehnání také bratra a sestru. Tato trapná situace byla vysvětlena jako důkaz Munovy schopnosti rozpoznat duchovní, ba až genetickou blízkost lidí. „Dokonce i nevypočitatelnost pomáhá zvyšovat pocit, že je to opravdu někdo zvláštní.“⁷⁴

Nejcennější fakt na pozorování Eileen Barkerové je však to, že žádný člověk z komunity, kterou navštívila, nepoznal svého vůdce Muna osobně. Charismatizaci jeho osoby - stejně jako stovek dalších charismatických vůdců - tedy umožnil proces

učení se jednoho následovníka od druhého. Tento proces je zajisté tím účinnější, čím uzavřenější je charismatizující skupina. Barkerová tedy může ve své studii shrnout, „charisma 'nefunguje' jako důsledek osobní zkušenosti setkání tváří v tvář, během níž by potenciální následovník rozpoznal něco zvláštního, ale jakmile se následovníci stanou členy hnutí, ostatní je naučí charisma rozeznávat.“⁷⁵

V tomto procesu nejsou osobní vlastnosti charismatizovaného vůdce důležité. Oproti očekávání laické veřejnosti nemusí být výjimečně inteligentní, výřečný apod. Naopak - různé studie⁷⁶ potvrzují, že se může jednat i o osobnosti, které zdánlivě nemají sílu strhávat na sebe pozornost. To, na čem nejvíce záleží, je schopnost budoucího vůdce vystihnout skryté momentální duchovní potřeby určitého okruhu lidí a poskytnout jim náboženskou odpověď⁷⁷ na jejich frustrace.⁷⁸ Pokud je jeho odpověď dostatečně přesvědčivá, vznikne u některých příjemců tohoto poselství ochota ho charismatizovat (připisovat mu nadpřirozené nebo alespoň mimořádné vlastnosti a schopnosti). Tato ochota samozřejmě vzrůstá v době společenské nestability a nejistoty, která může být alespoň do jisté míry posílena i uměle, např. kairofilními předpověďmi katastrof. Důležitá je vůdcova jistota, k níž se mohou upnout naděje nejistých a frustrovaných následovníků. Pokud se spojí na jedné straně frustrace a ochota charismatizovat a na druhé straně vyzařující jistota a ochota nechat si připisovat mimořádné vlastnosti, pak se vytvoří pevný vztah mezi vůdcem a následovníky, který je pro nové náboženské hnutí typický.

Nové náboženské hnutí není ale ochotno charismatizovat jen svého vůdce. Pod vlivem přesvědčení o jedinečnosti a výlučnosti svého poznání a poslání i pod vlivem přesvědčení o posledním čase (kairofilii) jsou náboženská skupina i její jednotliví členové často ochotni přikládat nadpřirozený význam událostem a aktivitám, jimž jsou pasivně či aktivně přítomni. Přesvědčení, že se podílejí na rozhodujících kosmických dějích, dává každé události v jejich životě hlubší smysl. Celý svět je pak pro ně naplněn znamením, důkazy o transcendentních zásazích, zázraky apod.

V oddíle o charismatizaci byla nejčastěji citována Eileen Barkerová. Tato socioložka dala ve své pozdější práci do vztahu charismatizaci a **neobvykle velkou míru autority**, které se obvykle těší vůdci nových náboženských hnutí, když charismatizaci definovala jako „společenský proces, v němž následovníci začnou pociťovat nejenom to, že jejich vůdce má velmi zvláštní moc nebo charisma, ale také to, že s ním mají osobní vztah a že jsou připraveni mu udělit nezpochybnitelnou autoritu nad celou škálou aspektů svého života.“⁷⁹ Barkerová volí tato slova tak, aby zdůraznila, že následovníci charismatizovanému vůdci autoritu udělují sami; vůdce tedy nemusí být vůbec autoritářský, a přesto požívá obrovskou autoritu.

Autorita a reálné či domnělé autoritářství vůdce je ve skutečnosti to, co nezúčastnění lidé na novém náboženském hnutí obvykle zpozorují nejdříve a co je také může nejdříve znepokojit. Velkou míru autority však není možné pochopit bez porozumění úlohy charismatizace. Vůdce je charismatizován svými následovníky a ti potvrzují (navzájem i sami sobě) oprávněnost charismatizace poslušností jemu. (Poslušnost je

odůvodněna nikoliv racionálně, ale nadpřirozenými schopnostmi charismatizovaného vůdce.) A větší míra poslušnosti může být nejnázne odůvodněna prisuzováním více nadpřirozených schopností ve více oblastech - tedy větší charismatizací.

Pokud k tomuto spirálovému ději připočteme skutečnost, že s každým vyvýšením vůdce vnímá následovník i růst vlastní důležitosti, je daleko snáz pochopitelné, když následovníci začnou považovat vůdce za autoritu nejen v duchovních otázkách, ale postupně i v dalších otázkách praktického života. Jedna vůdcovská osobnost se tak stane - řečeno s výše citovanou Barkerovou - „nezpochybnitelnou autoritou nad celou škálou aspektů života“. A pokud navíc vezmeme v úvahu, že odevzdání odpovědnosti za vlastní život do rukou kompetentní (charismatizované) osobnosti je v podstatě příjemné a osvobodivé, není těžké pochopit, že příslušníci nových náboženských hnutí se autoritativnímu jednání vůdce podrobují dobrovolně a rádi. Do značné míry dobrovolně pak také ze svého života vylučují jiné, např. vzdělávací či zdravotnické autority (odmítání lékařů, léků apod.)

Na tomto místě tak můžeme vyloučit dva mýty, jimiž si veřejnost obvykle fenomén nových náboženských hnutí vysvětluje. Jednak je to mýtus zvláštní, silné, charismatické a autoritativní vůdcovské osobnosti, o němž jsme se již zmínili. Proces charismatizace naopak ukazuje, že na vytvoření v některých případech velmi silné mocenské polarizace mezi vůdcem a následovníky mají srovnatelný podíl obě strany. - Druhým mýtem je představa uvádění následovníků do stavu závislosti na autoritě vůdce pomocí drog, halucinogenů, hypnózy, transových stavů apod. Mechanismus charismatizace ukazuje, že neobvyklá míra autority se může uplatňovat naopak v podmínkách plného vědomí, dobrovolnosti a pocitu štěstí.

Pokud jsme charakterizovali vztah nového náboženského hnutí a většinové společnosti jako protest, bude znít v první chvíli paradoxně, když konstatujeme, že samotné nové náboženské hnutí bývá prostředím, vyžadujícím **velkou míru konformity**. Už samotné připojení vyžaduje od adepta přizpůsobení se nejen normám skupiny, ale i odpovídající slovní vyjádření. Jak připomíná Wilson,⁸⁰ „proces konverze je procesem učení (a odnaučování). Jednotlivci jsou socializováni ke konverzi a následně se učí, jak správným jazykem vyjádřit, co se stalo.“

Již od Troeltsche si řada autorů všímá toho, že nová náboženská hnutí (jimi často nazývaná sektami) vyžadují na rozdíl od tradičních náboženství při vstupu svých nových členů překonání jakési bariéry. Tento práh může mít podobu veřejného svědectví o konverzi nebo (často též veřejného) zřeknutí se dosavadních vazeb - rodiny, manželství, majetku, jména apod. Každopádně již na začátku členství je příslušník nového náboženského hnutí veden ke konformním postojům a k vyjádření příslušnosti ke skupině.

Ochota se přizpůsobit je pak díky autoritě charismatizovaného vůdce stále více rozšiřována. „Jakmile je jednotlivec součástí hnutí,“ píše Bryan Wilson,⁸¹ „předpokládá se, že jeho motivace jsou takové jako u ideálního člena. Existuje zvláštní odměna za konformitu a existují uznávané zkoušky - společenského chování, jednání v misijní službě, plynulosti modliteb či mluvení v jazycích, schopnosti sledovat linii výkladu

doktríny, abstinence atd. - tím vším je měřena konformita a podle toho je regulováno chování.“

Tento tlak na konformní chování způsobuje populární přesvědčení vnějších pozorovatelů, že v nových náboženských hnutích jsou stanovena přesná pravidla, jejichž nedodržování se přísně trestá. Pravdou je ale spíše to, že ústní, natož písemná pravidla neexistují. Jednoty chování a jednání se dosahuje tlakem skupiny. Ten je vytvářen jednak vědomím výlučného poselství nové cesty spasení a jednak přáním vyhovět třeba nevyřčeným přáním vůdce. Tlaku skupiny se jednotlivci dobrovolně a rád podřizuje, neboť právě náboženská skupina mu dodává potřebné jistoty a žádané vědomí vlastní hodnoty. Svou příslušnost k novému náboženskému hnutí může dokonce zdůrazňovat způsobem oblečení, výběrem slov (náboženských termínů), melodií řeči apod. Také prostředky pro vyjadřování citů, a dokonce i myšlenková schémata a logické postupy mohou vykazovat velký stupeň konformity, nečekaný u člověka, který se připojením k novému náboženskému hnutí odvážil vznést protest proti většinové společnosti.

Z touhy patřit do nového náboženského hnutí a být účasten na jeho nové cestě spasení, na jeho výlučnosti a na nadšeném a oddaném prostředí vyplývá i nízká potřeba jeho příslušníků klást otázky a vyjadřovat pochyby. V pozadí takového bezvýhradně souhlasného postoje může být nejenom strach z nesouladu s náboženskou referenční skupinou, a tedy obava ze „ztráty dechu“, ale i hrozba vyloučení. Vyloučení totiž bývá v novém náboženském hnutí poměrně snadnou a běžnou záležitostí.⁸²

Jakákoli (i nevyřčená) hrozba vyloučení je o to účinnější, že odpadlíka odsuzuje k životu v oblasti vnějšího „světa“ se všemi negativními důsledky pro přítomnost i budoucnost. Extrémním, ale ilustrativním příkladem bylo postupné vylučování členů komunit tzv. pomocníků Syna člověka (imanuelitů) v Čechách v roce 1995 do „hnusného“ světa „převrácenců“. Neschopnost žít v tomto světě a ztrátu naděje na Tisíciletou říši se někteří z vyloučených pokoušeli řešit opakovanými prosbami o znovupřijetí a po odmítnutí i snahou zemřít.⁸³

Výše zmíněné černobílé učení (ale i další znaky, např. kairofilie, velká konformita apod.) totiž způsobuje **ostré hranice** - a to jak ve smyslu sociálním (hranice mezi „oni“ a „my“), tak ve smyslu časovém („předtím“ a „potom“).⁸⁴ Tyto protiklady zapadají do hodnotících schémat zla proti dobru, těla proti duchu (duši), satana proti Bohu, iluze proti skutečnosti, vyvolených proti zavrženým apod. Pro nové náboženské hnutí jsou tyto hranice velmi důležité, protože mají schopnost odlišit ho od jiných směrů i od většinové společnosti a odlišit také jeho příslušníky od lidí, stojících vně.

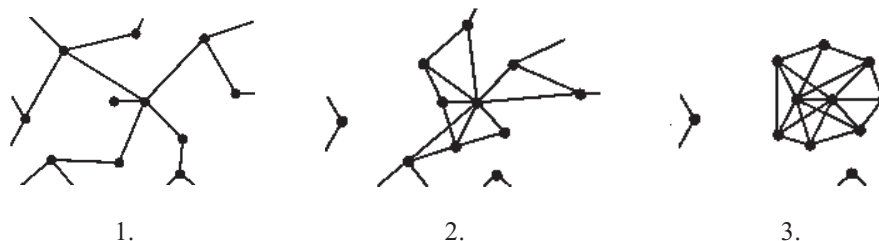
Ostrou časovou hranici vyznačuje např. osobní konverze. Typická zpráva o ní obsahuje zvýrazněná životní negativa před konverzí a zvýrazněná pozitiva po ní. „Ať jsme se podívali ve své minulosti kam podívali,“ píše v reflexi svého pobytu mezi imanuelity Petr Konečný, „všude bylo všechno špatně, mizerně, odporně. - I naše jména byla spojena se špinavostí, hnusem a odporem. Proto nám byla přidělena nová...“⁸⁵ Na jiném místě též autor dosvědčuje, že „na všech věcech z naší minulosti

ulpěl 'pach' našich chyb, nedostatků, zla, omylů a jiných nedobrotí. ... Takže jsme ... *radostně* pálili 'nevhodná' filozofická díla, ... sbírku známek ... nábytek, přístroje, fotografie, oblečení, boty atp. ... Vše jsme očišťovali ohněm a ničili tak zlo...⁸⁶

Jiná ostrá hranice je dána datem vzniku nového náboženského hnutí. Např. teologie Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů (mormonů) obsahuje motiv „velkého odpadnutí“, jímž je myšleno celé období mezi působením Ježíše a prvních apoštolů a „znovuzřízením pravé církve“ mormonů. Podobně o velkém odpadnutí a o době temnoty mezi apoštolskou dobou a počátkem působení své náboženské skupiny hovoří i svědkové Jehovovi a další. - Za ostrou hranici mezi „předtím“ a „potom“ je možné považovat též zdůrazněný rozdíl mezi současnými těžkostmi a budoucím blahem, známý z řady náboženských skupin.

Ostré sociální hranice mezi „oni“ a „my“ způsobují pravděpodobné ochlazení vztahů příslušníka nového náboženského hnutí k rodině, přátelům a všem záležitostem v oblasti „oni“ (studiu, zaměstnání). Dochází k jevu, který je možné nazvat sociální implozí. Na příkladu původně terapeutické skupiny, která se stala novým náboženským hnutím pod jménem „The Process“⁸⁷ Bainbridge ukazuje, „jak se část široké společenské sítě rozpadá, když v této části jsou společenské vazby posilovány, zatímco vazby k lidem vně slábnou. ... Její členové se vymaňují ze společenské kontroly, která vynucuje konformnost vzhledem k normám širší společnosti ... a mají volnost k tomu, aby se dále odchylovali tím, že vypracují nové prvky víry a novou praxi.“⁸⁸ Tímto vymaněním ze společenské kontroly došlo k typické situaci: „Na konci sociální imploze se procesiáni ocitli v odcizení od společnosti, hotovi ji opustit a budovat novou civilizaci v tropickém ostrovním ráji.“⁸⁹

Postup sociální imploze v tomto novém náboženském hnutí Bainbridge ukazuje v grafu, který je vytvořen na základě údajů z terapeutické skupiny, která bezprostředně předcházela vzniku Procesu. Každý bod tohoto grafu představuje jednu osobu a každá linie vztah mezi dvěma lidmi. Tři části grafu vyjadřují časovou posloupnost.



Postup sociální imploze u imanuelitů (následovníků českého mesiáše Jana Dvorského) před očekávaným odchodem do Tisícileté říše stručně popisuje bývalý významný člen této společnosti: „Naše děti přestaly chodit do školy, my do zaměstnání, lékaři se pro nás stali nejhanebnějšími zlotřilci, odstranili jsme televizi, zásadně omezili poslech rádia, spálili všechny 'škodlivé' knihy, prodali zbývající, začali prodávat své

osobní věci (přece tady nenecháme těch odporným převrácencům sebemenší díleček svého majetku), zbavovali se zařízení domku.⁹⁰ Na jiném místě dodává: „Démony se stali naši známí, rodiče a postupně celý svět.“⁹¹

Vytyčováním hranic mezi „oni“ a „my“ je také posilován pocit ohrožení a pronásledování. Následkem tohoto pocitu může být používání různých konspiračních metod (neveřejné tiskoviny, utajení organizační struktury, postupné odhalování „pravdy“ pouze členům, kteří se osvědčili, apod.). Tyto metody - pokud jsou veřejností odhaleny - ovšem způsobují podezření, a tím opět zvyšují potřebu nepropustnosti hranice mezi novým náboženským hnutím a vnějším světem.

Rozdělením veškerenstva na „oni“ a „my“ se ocitáme opět u výše uvedené základní charakteristiky nového náboženského hnutí: to je totiž především **protestní skupinou**,⁹² nacházející se v opozici vůči „starým“ cestám spasení, a tím někdy i ke „staré“ kultuře a jejím normám.⁹³ Konkrétní objekt protestu může být různý, protestní postoj je ale v samém základu nových náboženských hnutí. Podle Bryana Wilsona byla kdysi sekta (v naší terminologii bychom dali přednost výrazu nové náboženské hnutí) „protestem především proti církvi, jejímu učení a jejím kněžím. V podmínkách, kdy je církev oslabena, a v podmínkách tolerantní, pluralistické společnosti moderního průmyslového západního světa, církev již netvoří významný cíl protestu. Pokud je sekta stále ještě protestní skupinou, - a já věřím, že je dobrý důvod pro to, že ano - pak je skupinou, která není v protestu proti jiným náboženským útvarům, ale proti sekulární společnosti a do jisté míry snad také proti státu.“⁹⁴

Stejně tak je ovšem nové náboženské hnutí charakterizováno i odporem většinové společnosti vůči němu. Společnost se z nejrůznějších důvodů brání spontánní inovaci náboženského života a kulturním deviacím, které taková inovace může přinést. Klasickým příkladem je spor představitelů mormonské Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů s většinovou společností a posléze s vládou Spojených států o polygamii. Ten byl ukončen až zjevením mormonskému prezidentovi⁹⁵ r. 1890 a následným přijetím mormonského státu Deseret (pod jménem Utah) do svazku Unie.

Novějším příkladem silného odporu veřejnosti, který také zaštitila vláda Spojených států, je kontroverze ohledně Scientologické církve. Jak dokládá Roy Wallis,⁹⁶ i v tomto případě je možné hovořit o spirále, po níž se stupňovala vzájemná nesnášenlivost: instituce Spojených států tvrdě zasáhly proti praktikám scientologů, které ohrožovaly zdraví občanů (např. zabavení „léku proti radiaci“ - Dianazinu), scientologové na podezíravost úřadů reagovali infiltrací do federálních orgánů a krádeží jejich listin; po vyzrazení této scientologické operace „Sněhurka“ a odsouzení několika špičkových scientologů následoval přísnější dohled institucí státu atd.⁹⁷

Charakteristikou protestu jsme otevřeli a nyní uzavíráme obecné znaky nových náboženských hnutí. Připomínáme, že tyto znaky zajisté netvoří úplný katalog - naopak: v podstatě by k popsání nového náboženského hnutí stačila jediná charakteristika, a totiž přívlastek „nový“. Všechny ostatní charakteristiky jsou z tohoto přívlastku odvozeny. Není také možné očekávat, že se všechny popsané charakteristiky projeví u všech nových náboženských hnutí, nebo dokonce že budou mít u všech

stejnou intenzitu. Nic takového není v praxi pravda, neboť záleží na mnoha okolnostech, které vznik nového náboženského hnutí provázejí.

Za příklad rozdílu mezi novými náboženskými hnutími, daného okolnostmi jejich vzniku, si můžeme vzít dvě hinduistické inovace náboženského života velkých měst západního světa. Jednou jsou hinduistické chrámy, které jsou určeny převážně pro Indy, a druhou je nábožensky a kulturně velmi podobné hnutí Haré Kršna, které je ovšem zaměřeno na misii mezi místními obyvateli západního světa. Zatímco aktivita hinduistických chrámů vykazuje velmi málo charakteristik nového náboženského hnutí a společenství jejich návštěvníků brzy získává ve společnosti postavení denominace, pro hnutí Haré Kršna je většina uvedených charakteristik typická i po letech jeho působení. Nejblíže k denominačnímu postavení jsou v tomto hnutí zákonitě ta střediska, v nichž se důraz z misie přesouvá na službu indickým imigrantům.⁹⁸

Ačkoli jsme měli doposud před očima především ta nová náboženská hnutí, která působí v současnosti v západním civilizačním okruhu, jsme přesvědčeni, že znaky, uvedené v této kapitole, jsou novým náboženským hnutím společné bez ohledu na čas a místo působení. Přímo či nepřímo totiž vyplývají ze samotného faktu novosti. Přesto je ovšem třeba brát kulturní a historický kontext v úvahu. Na něm do značné míry záleží, jakou rychlostí u nových náboženských hnutí proběhne proces jejich změny. Jak již bylo řečeno, v pluralitním náboženském prostředí je tímto procesem denominalizace. O ní pojednává následující část.

3.4 Vývoj nového náboženského hnutí v denominaci

Ve své studii „Plus ça change...“ Eileen Barkerová⁹⁹ dokazuje tři hypotézy: podle první z nich „se nová náboženská hnutí mění v čase v důsledku více či méně nevyhnutelných procesů“ a podle druhé a třetí hypotézy mají tyto změny za následek „zvyšující se rozdílnost mezi nimi“, resp. „snižující se rozdílnost mezi hnutími a širší společností“. V této části se zpočátku dotkneme první a posléze třetí hypotézy. Snižující se rozdílnost mezi novými náboženskými hnutími a širší společností budeme spatřovat jako změnu typu náboženské společnosti z typu „nové náboženské hnutí“ na typ „denominace“. Tento proces, typický pro pluralitní společnost, se nazývá denominalizací.

Nevyhnutelnost procesů, jež má Barkerová na mysli a jimž podléhá každé nové náboženské hnutí, je dána časem. Z nevyhnutelnosti plynutí času můžeme dovodit nevyhnutelnost změn nového náboženského hnutí. Faktory, spojené s plynutím času, podle Barkerové „neurčují, jak se nové náboženské hnutí bude měnit, ale určují, že se bude měnit.“¹⁰⁰ Následkům těchto změn je možné do jisté míry vzdorovat extrémním uzavřením náboženské skupiny a faktickou rezignací na její misijní činnost (příkladem mohou být hutterité ve Spojených státech či ostrůvky uzavřených bratří - darbistů - na různých místech světa).¹⁰¹

Změn, jež podstupuje vznikající náboženská skupina, si pečlivě všímal již Richard H. Niebuhr. Jejich zdroj ovšem omezil na společenský status, který se mění v průběhu jedné generace od společensky a nábožensky nezakotvených rodičů k dětem, vyrůstajícím již v materiálně zajištěném prostředí a toužícím po vyjádření vyššího společenského postavení i prostřednictvím příslušnosti k respektované náboženské organizaci: „... jedna fáze historie denominacionalismu se jeví jako příběh nábožensky zanedbaných chudých, kteří vytvoří nový typ křesťanství, odpovídající jejich specifickým potřebám, kteří vystoupají pod vlivem náboženské disciplíny po ekonomickém žebříčku vzhůru a kteří uprostřed čerstvě nabytého kulturního respektu zapomenou na nové chudé, jež je následují na nižší úrovni. Tento vzorec se v historii křesťanství znovu opakuje s pozoruhodnou pravidelností. Anabaptisté, kvakeri, metodisté, Armáda spásy a další novější takové sekty ilustrují vzestup a pokrok církví vyděděných.“¹⁰²

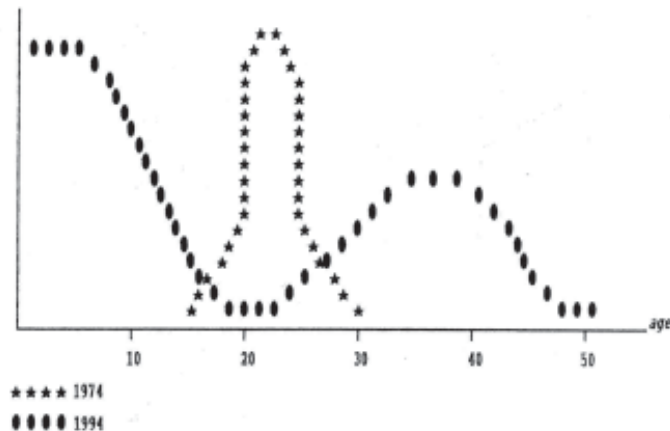
Mladší autoři Rodney Stark a William S. Bainbridge¹⁰³ hovoří v souvislosti s Niebuhrovým pozorováním o „nekonečném cyklu zrození, transformace, schizmatu a znovuzrození náboženských hnutí.“ - S Niebuhrovou tezí, že k transformaci sekty (podle naší terminologie: nového náboženského hnutí) dochází během jedné generace, polemizuje např. Bryan Wilson¹⁰⁴ a přisuzuje tento přechod spíše obecné změně společenských poměrů. Ačkoli Niebuhrovo pojetí kritizuje jako příliš zjednodušující a příliš amerikanizující, ve shodě s ním konstatuje: „A tak je zřejmé, že ačkoli sekty nutně nesledují předepsanou cestu vývoje, nejsou statickými komunitami naprosto nedotčenými svou existencí v čase nebo vlivy širší společnosti.“¹⁰⁵

Vraťme se ovšem ke studii Eileen Barkerové.¹⁰⁶ Jmenuje v ní osm změn, jimiž nová náboženská hnutí procházejí. Především je to **růst počtu členů**. Nastává pochopitelně jen u skupin, které se vyhnou brzkému zániku. Růst náboženské skupiny vede k celé řadě organizačních (a často též ideologických) změn. Ztrácí se prvotní úzký vzájemný kontakt všech zúčastněných a vzniká komunikační struktura. Spolu s ní pravděpodobně vznikne i rozdělení funkcí a vytvoří se hierarchie.

Druhou změnu podle Barkerové znamená **odlišné složení členstva** podle počtu konverzí do skupiny i odchodů z ní a podle počtu narození i úmrtí. Zpočátku je pro novou náboženskou skupinu důležité především získat nové konvertity. Pokud chce být úspěšná u různých sociálních skupin, nebo dokonce v různých částech světa, musí být schopna akceptovat různé vlivy a různé přístupy. Misijní úsilí může časem polevit, pokud se počet členů zvyšuje narozením. Děti vyžadují od rodičů čas a zázemí, a ti se tedy nemohou věnovat získávání nových členů v takové míře jako dříve. Náboženská skupina tak musí kromě misijní strategie vypracovat i systém výchovy svých dětí.

Demografická změna tak způsobí rozsáhlé změny v prioritách nového náboženského hnutí. „Zatímco idealističtí dospělí dvacátníci mohou toužit obětovat se pro uctívání, pro ideální obnovení božího království na zemi anebo pro šíření 'poselství' čtyřem čtvrtinám lidstva, rodiče středního věku se daleko spíše budou zabývat tak pozemskými záležitostmi, jakými je např. zdravotní pojištění, jak zajistit vzdělání a budoucnost pro své rodiny a snad i jak zaplatit nájemné.“¹⁰⁷

FIGURE 1
Changes in age distribution in an NRM over a 20-year period



Source: Statistics from *The Family in the UK*.

Pro ilustraci demografické změny v novém náboženském hnutí používá Barkerová graf (je reprodukován na této straně), na jehož svislé ose je naznačen počet příslušníků Rodiny ve Velké Británii v roce 1974 a 1994 a jehož vodorovná osa vyjadřuje jejich věk. Z grafu je dobře patrná sociální homogenita na samém začátku nového náboženského hnutí (minimum členů mladších než 15 a starších než 30 let v roce 1974), poměrně značný počet odpadlíků (počet dospělých členů se během dvaceti let snížil asi o polovinu) a poměrně vysoký počet dětí (z grafu je možné odvodit, že na jednoho dospělého člena připadají v roce 1994 téměř dvě děti).

Změna složení členstva a v ní hlavně tzv. „**druhá generace**“ je tedy podle Barkerové třetí příčinou změn v novém náboženském hnutí. Již sama existence druhé generace pravděpodobně oslabí apokalyptická očekávání, neboť jsou pro rodiče ve vztahu k jejich dětem hůře představitelná a méně vítaná. Druhá generace ovšem nutí nové náboženské hnutí ke změnám i aktivně: „Na rozdíl od dospělých, děti nemohou být exkomunikovány,“¹⁰⁸ připomíná Barkerová a uvádí případy, kdy si „problémové“ děti v nových náboženských hnutích vynutily zvláštní programy nebo kontakty s dříve odmítanými „světskými“ odborníky.

Čtvrtá změna, kterou podle Eileen Barkerové prodělává nové náboženské hnutí, je způsobena postupnou ztrátou přímého kontaktu zakladatele či vůdce hnutí s většinou svých následovníků. Mezi vůdcem a následovníky se vytváří struktura, která postupně mění **typ authority** z charismatické na tradiční či byrokratickou. Ubývání přímého kontaktu s vůdcem vrcholí jeho smrtí a je vždy otázkou, do jaké míry má náboženské

hnutí již vybudování svou strukturu vedení, a tedy do jaké míry smrt vůdce ohrozí jeho celistvost či samu jeho existenci. „Vůdcovská politika může být zprostředkována, anebo dokonce vytvářena věrnými náměstkyně, takže když vůdce zemře, dojde k hladkému přechodu s relativně malými otřesy v každodenním běhu organizace. Tak v případě Berga či Hubbarda nebylo po různě dlouhé období, než byla jejich smrt oznámena, známo, zda jsou živi nebo ne,“¹⁰⁹ uvádí Barkerová v této studii, když si bere za příklad zakladatele a vůdce Rodiny Davida Berga, resp. zakladatele a vůdce Scientologické církve L. R. Hubbarda.

Také **věroučný systém** se s přibývajícím časem mění: precizuje se a ztrácí extrém. Členové nového náboženského hnutí se časem osmělí k privátním dílčím úpravám chápání a interpretace nauky. Změně podléhají i data a způsoby předpovídaných konců světa a zklamaná očekávání vyžadují racionální vysvětlení, a tím často i změny v učení. Očekávání jsou ostatně stále méně vypjatá. Tyto různé modifikace věroučného systému uvádí Barkerová jako pátý okruh změn.

Postupem času v nových náboženských hnutích mizí i **extrémy životního stylu a přísné dělení na „oni“ a „my“** (šestá změna). S výjimkou příslušníků některých hnutí (Barkerová uvádí hutterity, Amish, darbisty a chasidy) je možné sledovat „postupnou propustnost hranic, které je dříve oddělovaly od myšlenek a způsobů nečlenů“.¹¹⁰ Nasazení členů se časem rozrůzní do škály od zcela oddaných k pouhým sympatizantům. Vedle komunitního způsobu života mohou být zavedeny i jiné formy participace na náboženském životě (např. domácí církve v Církvi sjednocení). Členové mohou postupně obnovit styk s odpadlíky a rozvinout vztahy s nečleny. Rozmlží se též dříve ostrá hranice mezi „předtím“ a „nyní“, zdůrazněná např. novými jmény příslušníků. Nová náboženská hnutí mohou zvolit nové názvy (tak to učinily např. Rodina nebo Proces), aby o změnách v učení i praxi přesvědčily veřejnost. Členové stále více vyhledávají zaměstnání mimo svou náboženskou společnost a jejich vůdcové vítají možnosti spolupráce s dříve demonizovanými jinými náboženstvími nebo médii.

Sedmou změnu v nových náboženských hnutích podle Barkerové způsobí **změna postojů většinové společnosti vůči nim**. Časem je veřejnost začíná považovat za méně deviantní a daří se jí rozlišovat jedno nové náboženské hnutí od druhého. Rodiče a další příbuzní z nich pomalu ztrácejí neodůvodněný strach, pro média přestávají být přitažlivá a oslabuje se jejich kritika. Protože „v pluralitní společnosti neexistuje jedna norma“, nová náboženská hnutí mají postupně možnost „zařadit se do pestrosti většinové společnosti“.¹¹¹

Poslední změnu v nových náboženských hnutích podle studie Eileen Barkerové způsobuje sama **měníci se většinová společnost**. Některé charakteristiky, spojované s novými náboženskými hnutími, se objevují i v respektovaných náboženstvích. Mění se i ekonomické, politické a hospodářské klima, takže může zmizet velká část nábožensky experimentálního podhoubí - např. hippie scéna. Mohou se měnit celkové preference společnosti. V 90. letech minulého století Barkerová zaznamenává např. pokles zájmu o komunity založené na biblickém učení a naopak vzrůst „individuálních náboženství“ v rámci hnutí lidského potenciálu.

Ke změnám, které jmenuje Barkerová, je nutné také připočíst změny, jimiž zákonitě procházejí jednotlivci ve svém osobnostním a duchovním vývoji (hovoří o nich zde 4. kapitola). Pokud podobné individuální změny probíhají u více jednotlivců současně (a to je pravděpodobné, uvážíme-li, že nová náboženská hnutí bývají věkově homogenní), mohou se v rámci skupiny projevit jako znatelná síla. A tak všechny tyto změny způsobují, že pro nová náboženská hnutí - řečeno s Bryanem Wilsonem - „je otázka přetrvání v další než první generaci klíčová ... Mravní hodnota, oddanost, věrnost, zásadovost, vysoký standard osobního chování či získání a udržení respektu okolního světa získají pravděpodobně na důležitosti pro každé náboženské hnutí, které přetrvalo. ... Hledání kamene mudrců se stalo svou vlastní hodnotou, bez ohledu na to, je-li nalezen, a dokonce i bez ohledu na to, zda skutečně existuje. Účinek nového hnutí na svět může být někdy značný; ale účinek světa na každé nové hnutí, které potřebuje přežít, musí být z dlouhodobého hlediska poněkud větší.“¹¹²

Výsledkem změn, které nutně působí na nové náboženské hnutí, je jeho denominalizace, tedy postupné přijetí postavení denominace ve většinové pluralitní společnosti. Během denominalizace se mění charakteristiky nového náboženského hnutí, které jsme uvedli v části 3.3. Tyto změny nyní popíšeme podrobněji.¹¹³

Podobně jako byly charakteristiky nového náboženského hnutí odvozeny od skutečnosti, že toto hnutí je ve společnosti nové, je i proces denominalizace spojen s faktem ztrácející se novosti a **přechodu k rutinnímu způsobu** náboženského života jednotlivce i jeho náboženské skupiny. Objevená cesta spasení postupně ztrácí novost a přitažlivost. Nevyhnutelně dochází ke konfrontaci s jinými cestami spasení, které si nárokují být stejně nové, stejně naléhavé a přinášet stejně absolutní hodnoty. Samotná skutečnost postupujícího času a přibývajících zkušeností vede příslušníky nového náboženského hnutí k sebereflexi, která sice může znamenat opuštění náboženské skupiny, ale častěji vede k nadhledu a k větší toleranci.

Tak jako je totiž pro nové náboženské hnutí typická výlučnost, je typickým znakem denominace její sebepojetí jako jedné z cest ke spasení, a tím **uznání legitimacy i jiných cest**. V denominalizačním procesu ztrácí nové náboženské hnutí svou otevřenou či skrytou výlučnost a je ochotno kooperovat přinejmenším s jinými denominacemi v rámci svého náboženství (v křesťanském prostředí je tato ochota vyjádřena účastí v ekumenickém hnutí). Někdy je tato ochota snadno slovně deklarována a k takové deklaraci dochází třeba již v rané fázi nového náboženského hnutí, ale tato deklarace nemusí odpovídat skutečnosti. Více o míře výlučnosti určité náboženské skupiny vypovídá např. porušení endogamního principu. Tento princip je typický pro nové náboženské hnutí, zatímco v denominaci nebývá sňatek s příslušníkem jiné denominace odsuzován.

Změněnou roli šibboletu, také typického pro nové náboženské hnutí, můžeme nejlépe vidět na některých denominacích v rámci křesťanstva: kvakeri, baptisté nebo nověji i pentekostalisté nadále považují své specifické učení či praxi za důležité, ale již nikoliv za rozhodující pro otázku spásy. Šibbolet si nadále podržují jen jako svůj **specifický přínos** do galerie různých cest ke spasení v rámci svého náboženství.

Rovněž krátká, kairofilní časová perspektiva nového náboženského hnutí se v denominalizačním procesu prodlužuje. Zatímco pro nové náboženské hnutí je typická horlivá příprava na časový zlom (např. konec světa), při níž ztrácí význam zabývat se záležitostmi, které by nesly ovoce až v delším časovém horizontu, denominace má **dlouhodobou orientaci**. Ta se projevuje např. budováním starobinců či zakládáním teologických škol.

Podobně jako se díky stárnutí a vyžívání příslušníků nového náboženského hnutí prodlužuje jeho původně krátká časová perspektiva, ztrácí se u nich i ochota dobrovolně se uzavřít před jinými informačními zdroji. Zatímco v novém náboženském hnutí se informace, které nepocházejí z jeho prostředí a nejsou schváleny jeho autoritou, považují za zbytečné, popř. vysloveně škodlivé, na cestě k denominaci stále vzrůstá potřeba se s těmito informacemi **vyrovnat**. Tuto potřebu můžeme opět nejlépe vysvětlit osobnostními a duchovními změnami příslušníků nového náboženského hnutí, které jsou diskutovány níže (ve 4. kapitole).

Postupné otevírání se informacím pocházejícím zvnějšku (dokonce i kritickým) je dobře patrné na **postoji ke vzdělání**. V denominalizačním procesu se vnější vzdělávání postupně stává přijatelným, a časem dokonce i vítaným. Na cestě k denominaci se nové náboženské hnutí (jak už bylo zmíněno výše) může také pokoušet o ustavení vlastního vyššího vzdělávacího systému. Ačkoliv existují případy extrémně uzavřeného vzdělávacího systému pro dospělé (příkladem může být škola Gileád svědků Jehovových), přesto ve většině případů učiliště dospělých přispívají k volnému proudu informací, a tím k denominalizaci. Tento důsledek byl např. pro zakladatele Církve sjednocení reverenda Muna v případě Teologického semináře Církve sjednocení v Barrytownu až nepřijemný.

Je možné tedy souhlasit s Bainbridgem, který píše,¹¹⁴ že „vyšší vzdělání duchovenstva je pro náboženské hnutí velmi nebezpečné, protože vzdělání vede duchovní ke spíše intelektuálním než emocionálním reakcím. Přicházejí do vlivu převážně sekulárních intelektuálních hnutí a jejich vlastní profesori teologie je učí analyzovat, kritizovat, zvažovat možnosti, a tak pochybovat. Jejich poselství se stává více světským a káží s menším přesvědčením.“ Na případě metodismu v 19. století dále Bainbridge ukazuje, jak právě vzdělané duchovenstvo zbrzdilo jeho rozvoj. Na závěr tohoto pojednání pak cituje Finkeho a Starka, kteří píší, že „tradice metodismu byly ohroženy nikoli laiky, ale ordinovanými intelektuály.“

Nejenom kvůli svému vzdělávacímu systému, ale i z důvodu potřeby většího a méně konfliktního kontaktu s okolní společností v novém náboženském hnutí postupně mizí černobílý obraz skutečnosti a je nahrazován **plastickým viděním světa**. Vlastní náboženská skupina i okolní společnost jsou v procesu denominalizace stále více spatřovány jako složité a diferencované jevy, které se vzpírají jednoduchým poučkám. Hodnoty, které byly dříve pokládány za absolutní, se časem relativizují.

Kromě svých nadšených a vysoce oddaných příslušníků nové náboženské hnutí stále více snáší v procesu denominalizace i skeptiky, formální členy či nerozhodnuté sympatizanty. Např. ne všechny děti sdílejí oddanost a entuziasmus svých rodičů -

příslušníků první generace nového náboženského hnutí, - a pomáhají tak **vytvořit škálu oddanosti** od její vysoké hodnoty až k téměř nulové angažovanosti. Tolerance a trpělivost s lidmi, které s náboženskou skupinou spojuje minulost nebo příbuzenské pouto více než současná horlivost, je dalším významným krokem nového náboženského hnutí na jeho cestě k denominaci.

Druhá generace, která již nemusela vynaložit takové úsilí a přinést takové oběti jako generace první, zpravidla již svou příslušnost k náboženské skupině prožívá jako určitou danost. Nemá tedy potřebu se s touto skupinou zcela identifikovat a nachází svou sociální identitu i mimo ni. Nové náboženské hnutí se tak diferencuje nejen z hlediska věku (kvůli narozeným dětem), ale i z hlediska vzdělání, bohatství a společenského postavení. Tak se narušuje původní sociální homogenita. Tato **diferenciace** přináší novému náboženskému hnutí, které se tak na nachází na cestě k denominaci, výhodu lepší připravenosti akceptovat i příslušníky společenských skupin, které dříve nebylo schopno oslovit. Na druhou stranu se ovšem tímto vývojem nové náboženské hnutí do značné míry zbavuje možnosti stávat se cílem radikálních odchodů příslušníků těch společenských skupin, které se s ním mohly zpočátku bezvýhradně identifikovat.

Diferenciace příslušníků nového náboženského hnutí ovšem neprobíhá jen díky jejich měnícím se vztahům k okolní společnosti, ale i díky potřebě vytvoření vnitřní struktury. Většina nových náboženských hnutí roste a - jak jsme již zmínili v souvislosti s prací Eileen Barkerové - s přibývajícím počtem příslušníků¹¹⁵ mizí prvotní bezprostřední vztahy a vytváří se hierarchie. Ta je potřebná i z praktických důvodů: střední řídicí pracovníci prostředkují správnou nauku i správnou životní praxi od vedoucího nového náboženského hnutí k jeho řadovým příslušníkům, usměrňují je (a případně vylučují), hospodaří se svěřenými prostředky, jednají s veřejností a s úřady, zastupují vedoucího i příslušníky apod. V neposlední řadě se tato řídicí, kněžská či zprostředkovatelská vrstva připravuje na převzetí výkonu moci po smrti vůdce a zakladatele. **Vytvoření organizační struktury** spolu s náboženskou hierarchií je dalším krokem, který v některých případech přispívá k procesu denominalizace nového náboženského hnutí. Odmítání vytvoření fungující struktury danou náboženskou skupinu výrazně oslabuje a omezuje dosah jejího působení.¹¹⁶

Celý proces denominalizace, v němž je nové náboženské hnutí ve všech směrech institucionalizováno, může být pro první generaci členů bolestný. Nejtěžší je ale pravděpodobně pro charismatizovaného vůdce či zakladatele tohoto hnutí. S přibývajícím časem slábne ochota jeho následovníků ho bezvýhradně charismatizovat. Pokud je živ, jeho charisma se tak nevyhnutelně ztrácí a zároveň s touto ztrátou klesá i jeho vliv v náboženské skupině a reálná moc nad jejími příslušníky. V denominaci se nadále těší úctě a mohou mu být dokonce nadále připisovány nadpřirozené schopnosti, ty ale mají na praktický a každodenní život jeho následovníků již jen minimální vliv. Zakladatelská osobnost se tak stává spíše symbolem, zatímco rozhodovací moc se ocitá v rukou hierarchie, formálně této osobnosti podřízené. S využitím Weberovy typologie a v souladu s Barkerovou tak můžeme říci, že charismatická autorita se mění

v **autoritu byrokratickou**.¹¹⁷ Charismatickou autoritu lze tedy - jak vystihl již Max Weber¹¹⁸ - uplatňovat pouze v omezeném časovém rozsahu. Dříve či později má charismatický typ vedení sklon k přeměně ve více odhadnutelný a méně spontánní způsob, doprovázený vznikem pevné organizační struktury.

Wallis¹¹⁹ rozlišuje čtyři typy reakcí zakladatelů a vůdců na tuto změnu způsobu vedení: někteří vůdci s touto změnou více či méně souhlasí a trpí jí, jiní tuto změnu podporují a urychlují tak proces denominalizace,¹²⁰ zatímco jiní musejí být naopak v průběhu tohoto procesu odstraněni z vůdcovského postavení.¹²¹ Poslední reakcí vůdce na změnu jeho postavení v souvislosti s byrokratizací jeho hnutí je prudký odpor a snaha procesu denominalizace zabránit radikalizací nového náboženského hnutí (o ní pojednává část 3.5).

Úspěšnost byrokratizace (která ve většině případů nastane nejpozději v souvislosti se smrtí zakladatele či vůdce¹²²) podstatnou měrou rozhodne o úspěšnosti denominalizačního procesu. Je možno říci, že tato institucionalizace charismatu je hlavní charakteristikou přechodu od nového náboženského hnutí k denominaci.

Ačkoli existují výjimky, o nichž se zmíníme níže, institucionalizace autority s sebou většinou přináší i její diferenciaci pro různé oblasti života. Tím samozřejmě mizí nejenom typická závislost příslušníků nového náboženského hnutí na jedině a všemocně autoritativní osobě, ale i nutnost vyjadřovat tuto závislost konformním chováním a jednáním. Ve shodě s dosažením vyššího stupně morálního a duchovního vývoje osobnosti (viz 4. kapitolu) je u členů denominace akcentována **svoboda volby a zvnitřnění norem**. Jejich plnění je v méně konformním denominačním prostředí hůře vykazatelné, čímž roste role svědomí, nezávislého na tlacích náboženské skupiny.

I z tohoto důvodu se v denominaci postupně **rozmlžují dříve ostré hranice**. Časová hranice, představovaná konverzí, je příslušníky denominace nahlížena jako výsledek spíše dlouhodobého procesu než okamžitého náboženského zážitku. V jejím popise převládají racionální prvky nad emocionálními. Společenská hranice mezi „oni“ a „my“ je u příslušníků denominace méně jasná z mnoha výše uvedených důvodů (např. plastičtějšího vidění, důrazu na osobní svědomí apod.). Podobná nejasnost se týká i eschatologie - úsudky o budoucí odměně těch, kdo nábožensky uspěli, jsou charakterizovány slovy „možná“, „pravděpodobně“ apod. či odkazy na svrchovanou vůli transcendentního subjektu.

Rozmlžením hranic mezi denominací a jejím okolím se ztrácí hlavní příčina sociální imploze. Členové denominace vstupují do řady vztahů mimo svou náboženskou společnost a jejich postoj k většinové společnosti již postrádá původní protestní osten, charakteristický pro nové náboženské hnutí. Odpovídajícím vyjádřením vztahu vzájemného respektu denominace a většinové společnosti se stává **spolupráce**. Denominace uznává užitečnost jiných společenských institucí a je jimi také uznávána. Jak ve své studii, citované na začátku této části, uvedla jako třetí hypotézu Eileen Barkerová¹²³, rozdíl mezi novým náboženským hnutím a společností se zákonitě postupně vyrovnává až do jeho přeměny v denominaci. Denominace pak znamená takové postavení náboženské skupiny ve společnosti, kdy její rozdílné normy již nevytvářejí znepokojivou míru napětí a nejsou považovány za deviantní.

Jak jsme již několikrát zdůraznili, proces denominalizace nového náboženského hnutí, o němž pojednával tento oddíl, pokládáme za nevyhnutelný. Není rovnoměrný ani přímočarý a jeho rychlost a úspěšnost ani zdaleka nezáleží pouze na novém náboženském hnutí samém. Velkou roli hraje i společnost, v níž nové náboženské hnutí působí, - především to, zda se jedná o společnost pluralitní a do jaké míry má v této společnosti náboženský pluralismus rozvinutou tradici. Situace ve střední a východní Evropě v 90. letech ukazuje, že náboženské skupiny, které již dříve na Západě prodělaly značnou část denominalizačního procesu (např. hnutí Haré Kršna), si do nového prostředí nesou jednak část této zkušenosti, na druhou stranu však v mnoha ohledech začínají znovu jako typická nová náboženská hnutí. Tyto skupiny se tedy v nově otevřeném prostoru liší jak od skupin svých současných souvěrců na Západě, tak od svých předchůdců před několika desetiletími a kombinují charakteristiky obou.¹²⁴ Směr jejich vývoje je ale ve všech společnostech týž - je jím denominalizace.

Tvrzením o nevyhnutelnosti procesu denominalizace však není řečeno, že v tomto procesu nejsou překážky. Napětí mezi novým náboženským hnutím a většinovou společností se může ve spíše výjimečných případech postupem času také zvyšovat. Nové náboženské hnutí může být z mnoha důvodů radikalizováno, a může dokonce znamenat nebezpečí pro své příslušníky či pro okolní společnost. O důvodech a způsobech zvyšování napětí a radikalizace pojednává další část.

3.5 Překážky procesu denominalizace

Proces denominalizace jsme v předchozí části této kapitoly ukazovali na změně charakteristik nového náboženského hnutí v charakteristiky typické pro denominaci. Důsledkem této změny je oslabení pozice vůdce či zakladatele nového náboženského hnutí, neboť denominalizací se postupně mění vztah mezi ním a jeho následovníky. Na počátku tohoto vztahu byl zakladatel charmatizován - byly mu připisovány nadpřirozené, nebo přinejmenším mimořádné vlastnosti a schopnosti. Ochota prvních následovníků k charmatizaci zakladatele byla zvýšena pocitem mimořádné, přechodové¹²⁵ situace (k tomuto pocitu mohou přispět kairofilní očekávání). Vyplyvala také z novosti náboženského hnutí, z přesvědčení o vlastní vyvolenosti, z vysokého stupně nadšené oddanosti, znásobeného sociální homogenitou a z dalších skutečností, které jsme již zmínili.

„Ale,“ jak výstižně píše Roy Wallis a Steve Bruce,¹²⁶ „charisma je v podstatě nejisté vlastnictví, které vyžaduje neustálé posilování a ochranu...“¹²⁷ V procesu denominalizace je vůdcovské charisma stále ohrožováno. Jak uvádí Bryan Wilson, „když se rozvine rozumová a empirická argumentace, nárok na výjimečné charisma je stále těžší udržet. Také demokracie ovlivňuje charisma: pokud ho může mít jeden, pak může i kdokoli jiný...“¹²⁸ O několik stran dále Wilson pokračuje: „Charisma je

pravděpodobně nejvíce extrémní nárok na legitimitu, ale spoléhá na víru a naprostou důvěru. Jakmile se objeví nejasnost, to, co bylo dříve zdrojem síly, se stane obtížnou nevýhodou. Čím větší je minulé spolehnutí, tím větší přítomný handicap.¹²⁹ - Podobné vyjádření najdeme i u Wallise: „Vztah, založený na charismatickém vůdcovství, je v podstatě vratký. Jeho základ spočívá čistě na subjektivních faktorech. V případě neúspěchu může 'dar milosti' v očích obdarovaného nebo v očích jeho následovníků vyprchat. Mohou vyvstat konkurenční nároky, založené na stejných údajných zdrojích legitimity.“¹³⁰

Zatímco z hlediska nového náboženského hnutí se tedy jeho další vývoj jeví jako cesta k denominaci, z hlediska zakladatele a vůdce tohoto hnutí se jedná především o proces postupné ztráty charismatu. Tento proces může být pro vůdce velmi bolestný. Spolu se ztrátou charismatu klesá vůdcova autorita, a tím i společenský status, na nějž si zvykl. Sice postupně, ale zásadně se v důsledku institucionalizace nového náboženského hnutí mění jeho vůdcovská role. Se ztrátou charismatu klesá i ochota následovníků k obětem, takže vůdce může být zaskočen změnou svých materiálních podmínek. „Úsilí udržet ... projevy entuziasmu se často stává v relativně krátkém čase hlavním zájmem nových hnutí,“ připomíná Bryan Wilson.¹³¹

Nebudeme daleko od pravdy, když řekneme, že rychlost a hladkost procesu denominalizace záleží podstatnou měrou na schopnosti a ochotě vůdce vzdát se nároku být charismatizován. Někteří vůdci se ztráty charismatu děsí, neboť jsou si vědomi, že tato ztráta by ve svých důsledcích nakonec mohla znamenat ztrátu důvodu existence celého nového náboženského hnutí. Tito vůdci (a máme pochopitelně na mysli i jejich nejbližší spolupracovníky či nástupce zakladatelů) mohou vyvinout značné úsilí k tomu, aby ztrátu charismatu zpomalili a zbrzdili denominalizační proces.

Způsobem, jak zabránit ztrátě charismatu, je vzdorovat přirozeným změnám, jejichž prostřednictvím dochází k denominalizaci. Protože hlavní příčinou těchto změn je čas a tyto změny jsou tedy v podstatě spontánní, vzdorování jim nabývá podoby pokusů o radikalizaci nového náboženského hnutí. Touto radikalizací se dosahuje dvojího efektu: Jedna část následovníků tuto radikalizaci (nejprve pravděpodobně s určitým sebezapřením) přijme a jejich oddanost vůdci a ochota charismatizovat ho vzroste. Pocítí nový závan touhy po úplném sebevydání. Spolu s ním vzroste i ochota přinášet nové oběti. Vztah této skupiny k vůdci a k jejich víře se přinesenými oběťmi prohloubí a obnoví a vůdce získá (alespoň částečně) zpět ztracené charisma.

Druhá část následovníků je touto radikalizací odrazena a nové náboženské hnutí opouští. I tento odchod posiluje radikalizaci a vůdcovské charisma, neboť nové náboženské hnutí se tak lehce zbavuje nepříteli charismatizujících, váhajících, málo nadšených, a tedy nepříteli výkonných stoupenců, kteří by dříve či později skupinu stejně opustili. Jak píše Wallis o Davidu Bergovi a jeho Rodině,¹³² „Mo zjistil, že k tomu, aby předešel zkostnatění a kompromisu, postupnému posunu k institucionalismu a denominacionalismu, je důležité odstranit ty, jejichž oddanost klesá...“ Výhoda tohoto odstranění spočívá především v tom, že se v těchto lidech zbavuje potenciálních kritiků a hybatelů na cestě k denominaci.

V této radikalizaci za účelem posílení charismatu spočívá nebezpečí, které je s novými náboženskými hnutími spojováno. A jsou to právě pokusy o radikalizaci, které většinová společnost vnímá jako důkaz deviantního charakteru nového náboženského hnutí. Právě radikalizace způsobí obrannou reakci společnosti a v jejím rámci i používání pejorativního pojmu „sekta“.

Radikalizace v sektách je skutečnou příčinou několika případů tragédií, které jinak - bez pochopení zákonitostí charismatizace - zůstávají těžko pochopitelné či jsou populárně připisovány šílenství vůdce, vymývání mozků, tajemným obřadům atp. V několika extrémních případech totiž byla pro některé vůdce ztráta charismatu méně přijatelná než vlastní smrt či smrt jejich následovníků.

Klasickým příkladem situace, kdy vůdce zvolil raději smrt celé své sekty než ztrátu vlastního charismatu, je tragická historie Svatyně lidu. I když jsou některá místa této historie méně osvětlená, není pochyb o tom, že Jim Jones založil v americké Indianě roku 1956 svou náboženskou společnost, později známou jako Svatyně lidu, jako pokus spojit křesťanství se sociálním programem, určeným především pro chudé barevné obyvatele Spojených států. Postupem času v jeho poselství ubývalo náboženských motivů a vzrůstala jeho sociální a politická angažovanost. Ve svém působení se v zájmu manipulace se členy své skupiny nevyhnul podvodům, hrozbám jadernou katastrofou a dalšími apokalyptickými motivy, fyzickému bití ani vynucování sexuálních styků, jimiž vyjadřoval svou dominanci. Kritiku, jež za svoje jednání sklízел, vykládal jako pronásledování.

Aby tuto kritiku oslabil, přesunul roku 1974 svou skupinu do Francouzské Guyany, kde se uprostřed džungle pokusil založit obec Jonestown, fungující na komunistických základech. Burcující zprávy o podmínkách, v nichž američtí občané jako členové této komunity žili, přiměly Kongres k vyslání vyšetřovací komise pod vedením člena Kongresu Lee Ryana. Ten byl při konfliktu mezi delegací a několika Jonesovými následovníky spolu s dalšími šesti lidmi zastřelen. Bezvýchodná situace s perspektivou policejního vyšetřování, vysokého trestu, a tím i totální ztráty charismatu, vedla Jima Jonese k rozhodnutí přimět své následovníky dne 19. listopadu 1978 k hromadným vraždám a sebevraždám.¹³³ Při této tragické události zahynul i sám Jones, svými následovníky ovšem charismatizovaný do poslední chvíle.¹³⁴

Extrémní případ Jima Jonese ukazuje, že stálá radikalizace, jejímž účelem je zabránit denominalizaci, a tím i ztrátě charismatu vůdce, může v průběhu času nabýt tragické podoby. Proces, v němž vzrůstá míra radikalizace, je možné pochopit, pokud uvážíme, že úkol vůdce nového náboženského hnutí vzdát se charismatického způsobu vedení ve prospěch postupující denominalizace není lehký. Je potřeba vzít v úvahu množství úsilí, které někteří vůdci dříve vynaložili, aby o svém charismatu přesvědčili jiné i sebe. Náznak takového úsilí o vlastní přesvědčivost nám mohou poskytnout např. slova dříve stále pochybujícího českého intelektuála v roli mesiáše, který ve své základní knize (v podtitulu nazvané „Nejdůležitější kniha tisíciletí“) napsal: „Já nejsem žádný snilek a nevykládám si tu žádné snilkovské nesmysly! Já jsem Parsifal Imanuel, skutečný zakladatel Říše Tisíce let!“¹³⁵

Postupné ztrátě charismatu lze ale vzdorovat i méně drastickými způsoby, než jaké zvolil Jim Jones. Radikalizace je možné dosáhnout obnovováním apokalyptických očekávání, zaváděním extrémně náročných doktrín, nečekanými organizačními změnami, vyvoláváním atmosféry nejistoty a dalšími způsoby.

Velmi účinným nástrojem radikalizace nového náboženského hnutí je obnovování původní kairofilie prostřednictvím ohlašování nových rozhodujících časových mezníků. Tak se např. české skupině kontaktérů s mimozemšťany, které kolem sebe sdružil Ivo A. Benda, daří stále posunovat datum evakuace jedné pětiny lidstva nejdříve na vesmírnou flotilu a pak na Jupiter. Zatím poslední doba evakuace měla nastat na konci roku 2000. Zbývající čtyři pětiny lidstva budou sdílet katastrofický scénář, v němž se planeta Země jakožto živá bytost bude očišťovat od negativních vibrací, jimiž ji lidské bytosti znečistily.¹³⁶

Opakované předpovědi katastrof, apokalyptických konců světa či hromadných evakuací jsou známy z řady nových náboženských hnutí. Typické jsou však pro svědky Jehovovy, v jejichž prostředí vždy vedly k radikalizaci a k významné obnově misijní aktivity. Zakladatel této náboženské společnosti Charles Taze Russell (1852-1916) v mládí zažil zklamání příslušníků zbytku adventního hnutí, kteří stanovili datum Kristova návratu na zem a ustanovení tisíciletého království na rok 1874. Toto datum Russell začal po roce 1876 vykládat jako počátek Kristovy přítomnosti¹³⁷ na Zemi, zatímco veškeré očekávání svých následovníků (tehdy nazývaných badatelé Bible) upnul k roku 1914 jako k nejzazšímu termínu likvidace pozemských státních útvarů a nastolení plné boží vlády na Zemi. Ačkoliv se Russellovi pokračovatelé pokusili tento termín posunout na rok 1915 prostřednictvím nových údajů o velikosti základny Cheopsovy pyramidy,¹³⁸ která Russellovi posloužila jako jeden ze zdrojů jeho výpočtu, zůstal rok 1914 dodnes nejvýznamnějším rokem ve výkladu historie podle svědků Jehovových. Jen byl přeznačen stejně jako předtím rok 1874 na datum počátku Kristovy neviditelné přítomnosti na světě.

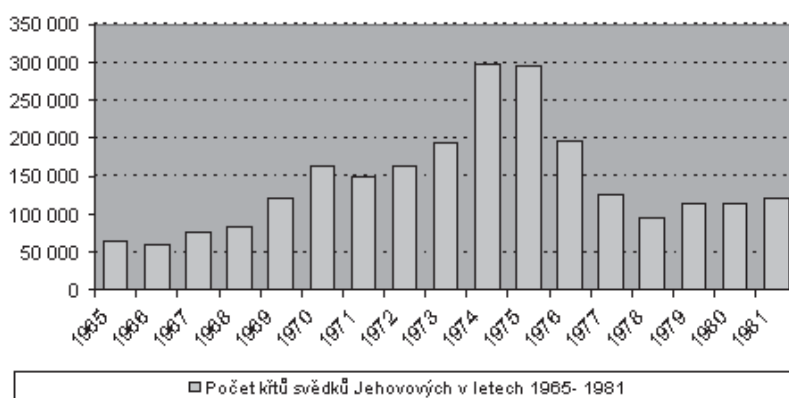
Tímto přeznačením byl „závěr systému věcí“ posunut do budoucnosti a jeho přesné datum bylo opět volné. Stanovení „závěru systému věcí“ na rok 1925 významně posloužilo charismatizaci Russellova nástupce J. F. Rutherforda (1869-1942). Ten se totiž k postu vůdce dostal až po tuhých bojích a rozkolu ve hnutí. Jeho postavení v hnutí bylo posíleno velkolepou misijní, tzv. miliónovou kampaní. Rutherford během ní pod heslem „Milióny nyní žijící nikdy nezemřou“ směřoval své posluchače k roku 1925 jako k datu konce světa. Zklamání, které mezi badateli Bible po roce 1925 nastalo, Rutherford částečně kompenzoval novým přesvědčivým činem, který mu vrátil značnou část ztraceného charismatu: budováním honosného sídla Beth-Sarim pro starozákonní patriarchy, jejichž vzkříšení s neochvějnou jistotou hlásal a snad i očekával.

Ač nebyl zakladatelem, Rutherford se časem bezpochyby stal typickým nositelem charismatické autority v novém náboženském hnutí badatelů Bible. Charismatizace byla umožněna Rutherfordovým vyhlášením „závěru systému věcí“ na rok 1925. Bez takto získaného charismatu by Rutherford pravděpodobně nebyl schopen překonat těžkou krizi po smrti zakladatele Russella. Rutherford ale reprezentuje nejen

charismatický typ vedení, ale i postupný přechod k byrokratickému typu, v němž se další prezidenti svědků Jehovových stali již jen pouhými úředníky.¹³⁹ Druhá část období Rutherfordovy vlády nad badateli Bible je totiž poznamenána řadou organizačních kroků, které z roztržitých skupin badatelů vytvořily pevnou organizaci svědků Jehovových.¹⁴⁰ Z toho důvodu může Remeš konstatovat, že když Rutherford „8. ledna 1942 po těžké nemoci zemřel, zanechal po sobě pevně stmelenu, vysoce ukázněnou a bezvýhradně poslušnou organizaci, jejíž potenciál dával jen tušit, jaké radikální vnější expanze bude v následujících letech schopen.“¹⁴¹

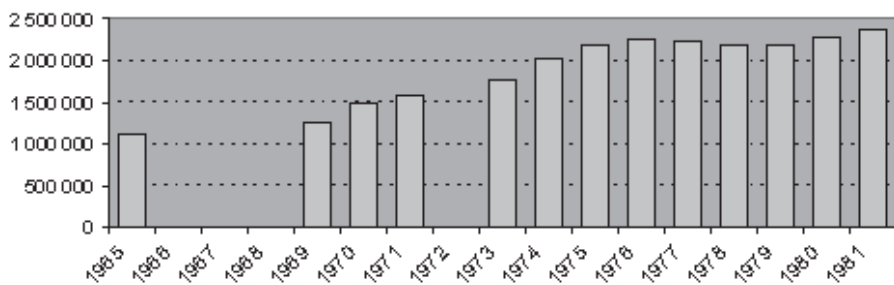
Byrokratizace náboženské společnosti svědků Jehovových sice odňala charismatickou autoritu od singulárního vůdce, ale charismatická autorita tím z tohoto nového náboženského hnutí nezmizela. Nositelem charismatu je byrokratický orgán, tzv. vedoucí sbor svědků Jehovových, který sídlí v Brooklynu v New Yorku, v místě, které je „jediným kanálem, kterým protéká biblická pravda k lidem“.¹⁴² Ačkoli tento vedoucí sbor vystupuje anonymně a jména jeho členů nejsou běžným svědkům známa, je mu přikládána nadpřirozená výlučná schopnost přinášet Jehovovu vůli a poznání Jehovových pravd. I podle oficiálního metaforického jména „věrný a rozvážný otrok“¹⁴³ je vedoucí sbor dědicem charismatu Russella a Rutherforda, kteří si tento titul za své éry přisvojovali.

Byl to také tento byrokratický, ale přesto silně charismatizovaný útvar, který se na konci 60. let rozhodl vyhlásit další datum „závěru systému věcí“. Mělo se jednat o výročí šesti tisíc let od narození Adama, které údajně spadalo na rok 1975. Je příznačné, že toto datum bylo vyhlášeno v době stagnace počtu svědků Jehovových a že přineslo ohromné zvýšení jejich misijní aktivity, a tím i prudký růst počtu nově přijatých lidí. V letech, která předcházela roku 1975, nastalo mezi svědky podle Remeše „třeštění, srovnatelné s událostmi roku 1914 a 1925: lidé opouštěli svá zaměstnání, nechávali pustnout své domy, odkládali svatby a operační zákroky, přestávali si platit zdravotnické pojištění a důchodové zabezpečení“.¹⁴⁴ Toto „třeštění“ bylo podporováno články v interním bulletinu Naše služba království i v časopise pro veřejnost Probudte se!



Výsledky vyhlášení „závěru systému věcí“ dobře dokumentuje graf na předchozí straně, na němž je vyneseno počet křtů svědků Jehovových v letech 1965 - 1981 a který je sestaven na základě oficiálních statistik, vydávaných touto společností.¹⁴⁵ Z něho vyplývá, že vyhlášení „závěru systému věcí“ se neminulo účinkem a že společnosti svědků Jehovových se pod dojmem blížící se světové katastrofy, která měla nastat v roce 1975, podařilo získat podstatně větší počet konvertitů než v letech, která této předpověděné katastrofě předcházela, i v těch, která následovala po ní.

Zklamání, které nastalo po roce 1975, se v následujících několika letech odrazilo na počtu svědků Jehovových. Tento mírný propad můžeme sledovat na jiném grafu,¹⁴⁶ který zobrazuje celkový počet svědků Jehovových ve stejném časovém úseku jako dříve uvedený graf. Z grafu tzv. vrcholů zvěstovatelů vyplývá, že zklamání sice pravděpodobně přimělo určitou část společnosti svědků Jehovových, aby organizaci opustili, ovšem počet těchto zklamáných „odpadlíků“ je podstatně nižší než počet těch, kdo k organizaci přistoupili v době kampaně mezi lety 1966-1975. Je tedy možné konstatovat, že vyhlášení „závěru systému věcí“ na konci 60. let 20. století znamenalo pro společnost svědků Jehovových radikalizaci, která přinesla nejen obnovení charismatu „věrného a rozvážného otroka“, ale i oživení misijní aktivity jejích příslušníků a trvalý početní nárůst.



■ Počet členů (tzv. vrcholy zvěstovatelů) svědků Jehovových v letech 1965 - 1981 celosvětově

Skutečnost, že i nenaplněné apokalyptické očekávání přineslo náboženské společnosti svědků Jehovových početní zisk, je možné vysvětlit tzv. zákonem investované energie, který formuloval Tomáš Novotný¹⁴⁷: „Čím více energie kdokoli z nás něčemu věnuje, čím více se pro něco obětuje, tím více je na to vázán. V důsledku toho platí, že čím více nějaká náboženská skupina od svých členů vyžaduje, tím jsou na ni vázanější. I kdyby takový člen chtěl ze své organizace odejít, musel by si přiznat, že všechno to, co pro ni vynaložil - léta života, omezování v osobním životě atd. - bylo zbytečné, což by pro něj bylo obrovským přiznáním prohry. Než by to udělal, raději bude sám sebe přesvědčovat, že to tak bylo správné a v příslušné skupině nadále vytrvá, i když by třeba měl jisté důvody k odchodu.“

Novotného formulaci je třeba doplnit konstatováním, že zákon investované energie platí i tehdy, když k investici sice nedošlo fakticky, ale když na ni člověk byl vážně, odpovědně a dlouhodobě „pouze“ připravován. Pevné a hluboce zvnitřnělé rozhodnutí pro tuto investici spouští stejný mechanismus, vyjádřený Novotného zákonem, jako investice skutečná. Z toho důvodu např. téměř každý týden opakované rozhodování svědků Jehovových odepřít krevní transfúzi sobě i svým dětem a neustálá přítomnost karty „Žádnou krev“ v osobních dokladech nemá význam jen pro ten zanedbatelný zlomek svědků, kteří budou možnosti přijmout transfúzi skutečně vystaveni, ale pro každého z nich.

Tento zákon investované energie také vysvětluje, proč naprostá většina svědků Jehovových dala po roce 1975 přednost racionalizaci příčin nesplnění svých očekávání před rozchodem s organizací, do níž jednotliví příslušníci investovali množství času a již přinesli oběť ve formě pracovních kariér, možnosti vstoupit do manželství, založit rodinu apod. Zároveň ale tento zákon vysvětluje i účinnost druhého hlavního nástroje radikalizace a překážky procesu denominalizace - přijímání extrémně náročných náboženských doktrín.

Jako extrémně náročné doktríny nazýváme ty prvky učení, které vybízejí příslušníky náboženské skupiny vyjádřit jejich oddanost vůči autoritě překonáním biologických a kulturních zábran. Tyto doktríny vedou tyto příslušníky k rozhodnutí, jejichž důsledkem může být na jedné straně ohrožení zdraví a života jich samých i jejich nejbližších, na druhé straně ohrožení základních kulturních vzorců chování (především v oblasti intimního života), a tedy jejich identity.¹⁴⁸ Rozhodnutí pro akceptování těchto extrémně náročných doktrín vyžaduje ochotu k sebeoběti a k utrpení, která - podle výše zmíněného tzv. zákona investované energie - posiluje oddanost vůči autoritě, jež je původcem těchto doktrín.

Ačkoli se na první pohled mohou zdát extrémně náročné doktríny překážkou úspěšnosti nového náboženského hnutí, neboť zajisté odradí některé potenciální konvertity, větší výhodou pro charismatizovaného vůdce je schopnost těchto doktrín nové náboženské hnutí znovu radikalizovat. Stejně jako v případě obnovovaných apokalyptických očekávání i extrémně náročné doktríny na jedné straně odradí málo oddané příslušníky, kteří již ovšem stejně nejsou z hlediska vůdce přínosem, na druhé straně ale zvýší oddanost těch, kteří jsou překonání biologických a kulturních zábran schopni.

Jako typický příklad překonání biologické bariéry můžeme uvést několikrát opakovanou zkoušku ochoty příslušníků Svatyně lidu zemřít spolu se svými dětmi pro ideály vůdce Jima Jonese. Je zaznamenáno,¹⁴⁹ že v průběhu let Jim Jones několikrát během tzv. bílých nocí vyzval v emočně vypjaté atmosféře své následovníky k rozhodnutí položit za tyto ideály život. Účastníkům dával „jed“ se slovy, že zemřou během hodiny. Podle svědectví jedné z účastnic¹⁵⁰ ji takový rituál vždy zanechal v pocitu lhostejnosti, zda bude žít či zda zemře. Při každém rituálu se ukázalo, že se jednalo o pouhou zkoušku. Jim Jones při ní varoval účastníky, že je blízko doba, kdy

budou muset zemřít svou vlastní rukou. Až roku 1978 - jak jsme konstatovali již výše - se taková zkouška stala tragickou realitou.

Podobně jsou pro schopnost překonat sebezáchovné mechanismy zkoušeni lidé, kteří přijali tradici uzdravování vírou¹⁵¹ a její sekulární variantu - pozitivní myšlení. Příslušníci Křesťanské vědy, pentekostálních církví, charismatického hnutí, hnutí Víry, někteří adventisté nebo absolventi kurzů pozitivního myšlení, Silvy metody a dalších, ba i klienti některých léčitelů se ocitají v situacích, kdy vyhledání lékařské pomoci pokládají za projev selhání své náboženské víry, za projev nedostatečné síly svého myšlení nebo za projev nedůvěry ve léčitelovy schopnosti. V naprosté většině případů tyto zkoušky překonání biologických bariér nemají za následek fyzickou újmu. V případech vážného ohrožení zdraví a života tito lidé v drtivé většině překonávají kognitivní disonanci racionalizací náboženského elementu, která může někdy vyústit až do opuštění příslušného názorového postoje. Jak již ale bylo řečeno výše, k posílení oddanosti nevede jen skutečně investovaná energie a skutečně přinesená oběť, ale i jejich virtuální varianta.

Pro skutečně velmi názorný příklad radikalizace nového náboženského hnutí pomocí zavádění extrémně náročných doktrín, zaměřených na překonání sebezáchovných mechanismů, můžeme sáhnout do historie i do současnosti náboženské společnosti svědků Jehovových. Jedná se o doktríny odmítnutí transplantace orgánů a odmítnutí transfúze krve.

V určitém smyslu bylo předchůdcem těchto doktrín již rázné odmítnutí očkování jako „d'ábelské praktiky“ v roce 1921.¹⁵² Očkování údajně mělo naprosto negativní důsledky jak zdravotní (nakažení mnoha „odpornými“ nemocemi¹⁵³), tak i náboženské (šíření démonismu¹⁵⁴). Vedení badatelů Bible (dřívější jméno svědků Jehovových) je ve svých publikacích odsoudilo jako „zločin, násilí a podvod“.¹⁵⁵ Vzhledem k preventivnímu a nikoliv terapeutickému účinku očkování nelze v tomto případě ještě mluvit o vybudnutí k překonání sebezáchovných mechanismů tehdejších badatelů Bible. Ovšem oběti této doktríny vytvořily základ pro snazší prosazování dalších doktrín, které již přímo zasahují do lékařské terapeutické praxe. Než se o nich zmíníme, musíme připomenout, že zákaz očkování byl nenápadně, bez vysvětlení a bez omluvy opuštěn roku 1952.

Již velmi konkrétní výzvě k potlačení sebezáchovných mechanismů byli svědkové Jehovovi vystaveni v letech 1967 a 1968, kdy byla jako nepřijatelná, „kanibalistická“¹⁵⁶ praktika odmítnuta transplantace orgánů. V tomto případě je (na rozdíl od případu s očkováním) vyloučena možnost omylu vedoucího sboru svědků Jehovových z důvodu nedostatku informací o tehdy stále ještě nové lékařské metodě, protože autoritativní časopis Strážná věž o 6 let dříve transplantaci orgánů povolil.¹⁵⁷ Jak píše Bartošová, po roce 1967 „vedoucí sbor svědků Jehovových v demagogické kampani odrazoval své členy od transplantací ... různými hororovými články o negativních dopadech na zdraví člověka, a přitom vychvaloval 'moudré vedení' Boha Jehovy, který chce svůj lid ušetřit bolestných následků, jež s sebou tyto svévolné lékařské zásahy nesou.“¹⁵⁸ Od roku 1980 ale Strážná věž zaujala k transplantacím opět neutrální

stanovisko a po roce 1994 již časopisy svědků Jehovových uveřejňují nadšené články o tom, jak transplantace zachraňuje lidské životy.

Problém krevní transfúze u svědků Jehovových se datuje od roku 1944, když byl na ni vztažen dříve ustanovený zákaz jedení a pití krve.¹⁵⁹ Jasný zákaz transfúze, podepřený opět jak náboženskými, tak zdravotními argumenty, byl vysloven roku 1948¹⁶⁰ a v dalších letech mnohokrát opakován. Byla publikována řada článků,¹⁶¹ které oslavují hrdiny z řad svědků, kteří raději zemřeli, než by souhlasili s transfúzí.¹⁶² Vyplňování, aktualizace a notářské ověřování karty „Žádnou krev“, kterou má mít každý svědek stále při sobě pro případ nehody, se časem stalo častou a velmi důležitou procedurou v životě svědků. Odpor proti krevní transfúzi zahrnuje i důkladné poučování dětí (již před začátkem školní docházky) a péči o dětskou variantu karty „Žádnou krev“. Svědkové mají k dispozici předtištěný revers, který vyvazuje lékaře z případné zodpovědnosti za zdravotní následky nepodání krevní transfúze. Není výjimkou, kdy svědkové Jehovovi drží stráž co nejbližší nemocničního lůžka svého ohroženého souvěrce, povzbuzují ho v pevném postoji a dbají, aby mu nebyla personálem podána krev proti jeho vůli.

Vedení svědků v průběhu let v návaznosti na nové hematologické objevy rozpracovalo podrobnou, ale zdaleka nikoli konzistentní nauku o tom, které krevní komponenty jsou přijatelné a které zakázané. Svědkové jsou díky tiskovinám svého ústředí vystaveni masivní kampani o zdravotní škodlivosti krevní transfúze. Z týchž zdrojů pochází nekritická hodnocení bezkrevní léčby, která má být údajně schopna plně nahradit léčbu pomocí transfúze. Při větších sborech svědků Jehovových jsou ustanovovány nemocniční výbory, které zastupují jednotlivé svědky při jednání s lékaři a které v některých případech sídlí přímo ve větších nemocnicích. Představitelé svědků pořádají přednášky pro lékaře a vydávají publikace, které mají lékařskou veřejnost informovat o jejich postoji.

Lze se domnívat, že celý rozsáhlý aparát, jenž doprovází doktrínu o krvi, je jedním z důležitých zdrojů, které udržují společnost svědků Jehovových v radikálních postojích. Občasná smrt některého svědka následkem odmítnutí krevní transfúze, mytologizace této smrti na stranách oficiálních publikací, atmosféra mučednictví uvnitř společenství a vyvolávání pocitu vnějšího zdravotního i náboženského ohrožení - to vše přispívá k tomu, že i příprava na možné utrpení (utrpení „na zkoušku“) znamená značný vklad do mechanismu zákona investované energie. Doktrína o transfúzi krve tak (stejně jako před lety doktrína o transplantaci orgánů) výrazně pomáhá udržet vysokou oddanost, černobílé vidění, závislost na autoritě, protestní postoj i další charakteristiky nového náboženského hnutí, a bránit tak společnosti svědků Jehovových v přechodu k denominaci.

Extrémně náročné doktríny překonávají ovšem i zábrany, které jsou dány kulturou příslušníka nového náboženského hnutí. Lze usuzovat, že také překonání těchto bariér zvláště v intimní oblasti, která úzce souvisí s vědomím individuality a vlastní hodnoty, má za následek zvýšení oddanosti jednotlivých příslušníků a radikalizaci náboženské skupiny.

Tuto roli pravděpodobně sehrála doktrína o mnohoženství¹⁶³ (dosl. mnohonásobném manželství),¹⁶⁴ přijatá roku 1843 po třinácti letech oficiální existence mormonské církve a platnosti původního monogamního příkazu.¹⁶⁵ Ačkoliv podnětem k přijetí zjevení o polygamii byla zakladateli Josephu Smithovi jistě nemožnost udržet nadále v tajnosti své mimomanželské styky, stala se tato doktrína nástrojem ještě větší radikalizace tohoto nového náboženského hnutí. Ostatně bylo to právě toto radikální a kulturně silně deviantní učení, které o necelý rok později přivodilo Josephu Smithovi a jeho bratru Hyrumovi smrt následkem lynčování.

Přijetí doktríny o mnohoženství bylo pro mormony často velmi tvrdým oříškem. Ti, kdo ale překonali zábrany své kultury, se stali zcela oddanými pilíři mormonského náboženství v následujících letech tvrdého pronásledování. Druhý prezident mormonů Brigham Young, který byl pro svou postavu a silnou vůli nazýván „Lev Páně“ a který svou energií zachránil mormonismus před desintegrací po smrti zakladatele, popisuje svou zkušenost překonání kulturní bariéry a zvýšení své oddanosti takto:

„Někteří z mých bratří vědí, jaké jsem měl pocity, když Joseph (Smith - zakladatel naší církve) poprvé oznámil zásadu (mnohoženství). Nechtěl jsem se vyhýbat žádné povinnosti ani zklamat v něčem, co mně bylo přikazováno, ale bylo to poprvé v mém životě, kdy jsem zatoužil být v hrobě. Z tohoto stavu jsem se nemohl dostat dlouhou dobu. ... nyní tedy, jestliže kdokoliv z vás bude neústupný a bude odmítat více žen, slibuji, že bude zatracen.“¹⁶⁶

Ale ani tato hrozba nezpůsobila, že by přijetí této extrémně náročné doktríny (a tím prolomení kulturní bariéry) bylo pro mormonské muže snazší. Polygamie tedy byla dále propagována v nesčetných slibech a výhrůžkách, včetně zdravotních. Největší váhu měly ovšem náboženské argumenty: „Jediní muži, kteří se stanou Bohy, rovni Synům Božím, jsou ti, kteří vstoupí do polygamie,“ řekl Brigham Young roku 1866.¹⁶⁷ - Pro úplnost je třeba dodat, že polygamie byla nakonec v oficiální mormonské církvi zrušena na základě zjevení, jehož se údajně dostalo čtvrtému prezidentovi Wilfordu Woodruffovi v roce 1890.¹⁶⁸ Je možno říci, že díky tomuto zjevení o ukončení polygamní praxe mormoni učinili po 60 letech své existence významný (patrně nejdůležitější) krok na cestě k denominaci.¹⁶⁹

Ještě těžší rozhodování podstoupili příslušníci náboženské skupiny, známé tehdy jako děti Boží¹⁷⁰ v roce 1976, když jejich vůdce David Berg (1919 - 1994) zavedl praxi tzv. laškovného rybaření.¹⁷¹ Prolomením kulturních bariér v oblasti sexuálního života spadá i toto učení do kategorie extrémně náročných doktrín. V řadě dopisů,¹⁷² které Berg posílal ze svého úkrytu komunitám dětí Božích, naléhal na přijetí nové misijní strategie. Ta spočívala ve využití erotických motivů pro upoutání pozornosti potenciálních konvertitů a ve zvěstování Ježíšovy lásky a svobody pomocí nesobec-kého a žádnými konvencemi neomezeného sexuálního života. Nejdůležitější metodou této misijní strategie se stala prostituce, kterou příslušnice komunit dětí Božích prováděly v barech a na jiných veřejných místech. Účelem prostituce bylo ukázat milovaným mužům hloubku Ježíšovy lásky, a tak je přimět ke konverzi do komunit. Pokud muži konverzi odmítli, stala se prostituce alespoň zdrojem financí pro život komunity.

Tato extrémní doktrína byla podepřena svérázným Bergovým sexualizujícím výkladem Bible. Prostituci, kterou jeho následovnice činily, Berg přirovnával k Ježíšově tělesné oběti a považoval ji za „pravou bohoslužbu“,¹⁷³ postel jako symbol sexu přirovnával ke kříži jako symbolu sebeoběti pro lásku, erotická láska byla považována za manifestaci Ježíšovy lásky, ochota manželů vyslat své ženy do tohoto způsobu misie byla vyhlášována jako projev nesobeckosti apod. Výsledky laškovného rybaření v počtu mužů, jimž bylo zvěstováno evangelium, předána náboženská literatura nebo poskytnuta sexuální služba, každá komunita pečlivě evidovala a předávala do utajeného ústředí kolem Bergovy rodiny a příbuzných. Tak mohly být vyhlášovány šampiónky laškovného rybaření, pořizovány statistiky počtu konvertitů, žebříčky úspěšných žen v roli „návnad“ i celých komunit apod.¹⁷⁴

Je samozřejmé, že pro řadu jednotlivců i manželských párů, žijících v komunitách dětí Božích, nebyla tato doktrína přijatelná. Existuje řada svědectví¹⁷⁵ o těžkých duchovních zápasech, které příslušníci těchto komunit v souvislosti s laškovným rybařením vedli. Ačkoli přesné statistiky počtu členů chybějí, lze odhadovat, že přímým či nepřímým následkem této Bergovy doktríny byl odchod snad i více než třetiny obyvatel komunit. To, že tento podíl nebyl ještě větší, je třeba přičíst faktu, že od roku 1974 byly komunity zvyklé na praxi tzv. sdílení se,¹⁷⁶ která spočívala v měsíčním rozpisu sexuálních styků mezi členy komunit. Tento rozpis byl pořizován se záměrem, aby ničí sexuální touha nezůstala neuspokojena. Extenze promiskuitního způsobu života do vnějšího světa však byla - z důvodu velmi ostré hranice mezi „oni“ a „my“ - pro většinu příslušníků komunit těžkým šokem.

Radikalizace dětí Božích, k níž došlo zavedením této extrémní doktríny, však přinesla ovoce v prudkém nárůstu počtu členů komunit. Jak uvádí Novotný, např. „za první tři měsíce roku 1982 připadalo na jednoho dospělého člena v Thajsku průměrně 384,9 nových konvertitů“.¹⁷⁷ Na jiných místech, kde Rodina působila, nebyl sice misijní úspěch tak velký, ale přesto značný.

Za doktríny, jimiž jsou překonávány kulturní bariéry v intimní oblasti a které slouží jako iniciační rituál svého druhu, můžeme považovat např. praxi „pi kareun“, známou ze svazku nových náboženských hnutí v Koreji konce 40. a začátku 50. let 20. století.¹⁷⁸ Tato praxe, jíž se pravděpodobně nevyhnula ani skupina kolem pozdějšího zakladatele Církve sjednocení Son-Mjong Muna, spočívala v očištění nově přistupujících členů sexuálním stykem s reverendem Munem, popř. s těmi, kdo již byli tímto způsobem dříve očištěni.¹⁷⁹ - Ženské příslušnice komunit Charlese Mansona (známého jako iniciátora hromadné vraždy sedmi lidí v roce 1969) procházely též sexuální iniciací a byly - podobně jako ve výše zmíněné sektě Davida Berga - vedeny k ochotě poskytnout sex komukoli z Mansonovy komunity.¹⁸⁰ - Jiným příkladem překonávání kulturních bariér může být „psychoterapeutická metoda“ indického duchovního vůdce Bhagvána Šrí Radžníše, při níž se uvědomění božské přirozenosti člověka dosahovalo uvolněním hněvu i dalších emocí a skupinovým sexem. - Těmito příklady není kolekce možností radikalizace nového náboženského hnutí zaváděním extrémních doktrín zdaleka vyčerpána.

Další významnou překážkou v procesu denominalizace je vytváření atmosféry nejistoty. Ta způsobuje růst či obnovení závislosti na vůdci a posilování jeho charismatu. Nejistota se může týkat změn ve výkladu posvátných spisů, změn učení, změn ve vedení a v organizační struktuře, změn ve způsobu života a řady jiných záležitostí. Důsledkem této nejistoty je snížení možnosti vybudování postojů nezávislých na vůdci a vztahů nezávislých na náboženské skupině.

Jak vyplývá ze samotné charakteristiky charismatické autority, uvedené v předcházejících částech této kapitoly, její následovníci jsou oddáni více vůdcovské osobnosti než idejím, které tato osobnost přináší. Jinými slovy: v rozporu s proklamovanou věrností náboženskému ideálu se v nových náboženských hnutích ve skutečnosti jedná o věrnost vůdcovské autoritě a její momentální interpretaci doktríny. Ačkoli by následovníci sami jistě měli rozpaky to přiznat, jejich oddanost se netýká transcendentního předmětu víry, věrouky ani posvátných knih zdaleka tolik, jako se týká jejich vůdce. Jak již bylo řečeno výše, postupem času ovšem vůdce svou autoritu v poměru k jiným zdrojům autority ztrácí.

Způsobem, jak této ztrátě zabránit (a tím zabránit i procesu denominalizace), je měnit výklad posvátných spisů, a tak posilovat nadřazenost vůdce nad nimi i nad jinými objekty úcty. Důsledkem je, že samotné posvátné spisy jsou řadovými členy považovány za nedůvěryhodné nebo že je samostatné studium těchto spisů považováno za pochybné. V křesťanských nových náboženských hnutích, která se brání procesu denominalizace, se tato nadřazenost projevuje především ve vztahu k Bibli. Tak například Jim Jones (1931-1978), zakladatel a vůdce Svatyně lidu, v roce 1961 při kázání údajně smetl Bibli ze stolu se slovy: „Příliš mnoho lidí hledí na toto místo na mě.“¹⁸¹ Podobně vyznívají i slova zakladatele a vůdce vážných badatelů Bible (pozdějších svědků Jehovových) Charlese Russella (1852-1916) o tom, že když někdo odloží jeho základní spis Studie o Písmu („Scripture Studies“) a bude číst pouze Bibli, ocitne se za dva roky v duchovní temnotě. Naproti tomu číst Studie o Písmu i bez četby v Bibli znamená světlo.¹⁸² A konečně jako třetí příklad může posloužit učení zakladatele mormonismu Josepha Smitha (1805 - 1844) o nadřazenosti slov žijícího proroka nad slovy mrtvých proroků.¹⁸³ Toto učení se v praxi projevuje nejen odsunutím Bible na poslední místo co do důležitosti mezi posvátnými knihami,¹⁸⁴ ale i možností měnit v průběhu let části věrouky podle momentálního zjevení. - Uvedený postoj se ovšem zdaleka netýká jen nových náboženských hnutí v rámci křesťanství. Např. i Prabhupáda vedl své žáky k tomu, aby používali jen jeho vlastní překlad a výklad Bhagavadgíty, příznačně nazvaný „Bhagavadgíta taková, jaká je“.

Vůdce, který brání procesu denominalizace, se snaží být nadřazen nejen jiným objektům náboženské úcty, ale i svým vlastním příkazům a nařízením. Tato nadřazenost se projevuje změnami v učení, které nastávají zpravidla překvapivě, bez vysvětlení, bez omluvy a s implikací, že veškerou odpovědnost za důsledky změny nesou sami následovníci, kteří doposud učení nedostatečně chápali. Jeden z významných členů sekty Parsifala Imanuela jednání mesiáše Dvorského a jeho družky popisuje slovy:

„Zpočátku, dokud se ještě 'nerozkukali' a neochutnali slast tyranie vůči druhým, byla pravidla v sektě v celku jednoznačná a zdánlivě trvalá. Ve velmi krátké době jsme ovšem zjistili, že se mění, zpříšňují a upravují vždy, když bylo potřeba někoho ponížít či ubít samostatnost. V jednom dni se argument vymyslel a aplikoval a za 14 dní tentýž argument se stal protiargumentem. Navozoval se tím neustálý zmatek, nejasnosti a tím i závislost na 'božských' záměrech obou spasitelů. - Nejasnosti se staly průvodním znakem, námi nepochopené dokonalosti!!!“¹⁸⁵

Změnami učení, při nichž se některé zásady zcela promění na základě třeba jen jednoho článku v autoritativním časopise, je pověstná organizace svědků Jehovových. Na změnách v této náboženské společnosti si lze proto dobře uvědomit, že každou změnou je především posilována loajalita členů a že za největší ctnost není považována věrnost posvátnému spisu (Bibli) ani doktríně, ale poslušnost autoritě. Ilustrativním příkladem je historie odmítání vojenské služby svědků Jehovových.

Na tomto místě se nebudeme zabývat faktem, že v počátcích této organizace bylo povoleno vykonávat vojenskou službu. Důvodem pro pozdější striktní zákaz nebyl pacifismus (jak dnes materiály svědků Jehovových předstírají¹⁸⁶), ale potřeba dodat charisma vůdci zvýšením napětí s okolní společností (o tomto typu překážek procesu denominalizace pojednáme v dalších odstavcích). Na tomto místě ovšem musíme připomenout fakt, že doktrína odmítání vojenské služby byla uvolněním občanských svobod v Československu po roce 1989 rozšířena i o odmítání náhradní vojenské služby, tedy služby civilní.¹⁸⁷ „Kdyby nebylo povinné vojenské služby, neexistovala by ani služba civilní,“ bylo tehdy hlavním argumentem mezi svědky.¹⁸⁸ Výzva mladým svědkům trpět pro svou organizaci, a tak se podle zákona investované energie utvrdit ve své víře, tím pádem zůstala zachována.

Již po několika měsících se ale ukázalo, že argumentační základ zákazu civilní služby je slabý, neboť ho bylo těžké vysvětlit pacifismem tak, jako byl pacifismem vysvětlen zákaz vojenské služby. Nezanedbatelné procento mladých mužů bylo ze společnosti svědků vylučováno, protože nebyli ochotni na doktrínálně slabém základě přinést požadovanou oběť. Patrně proto byl 1. 5. 1996 zákaz civilní služby zrušen.¹⁸⁹ Ovšem - a to je důvod, proč tuto historii uvádět na tomto místě - místní autority (starší svědků Jehovových) byli svými nadřízenými instruováni, aby se vyloučeným chlapcům za změnu v učení neomlouvali a aby na ně nadále pohlíželi jako na odpadlíky.¹⁹⁰ O ty, kteří už jednou měli sílu vypovědět poslušnost, organizace svědků Jehovových zjevně přestala mít zájem.

Z výše uvedených (a mnohých dalších) příkladů vyplývá, že nekonzistentnost učení a rozpory v doktrínách v závislosti na čase, které novým náboženským hnutím často vytýkají jejich odpůrci, nejsou omylem ani důkazem nekompetentnosti vůdce, ale spíše stopou, kterou v běhu času zanechalo úsilí udržet si charisma a zabránit procesu denominalizace. Doktrínální změny sice hnutí diskreditují před vnějšími pozorovateli (o jejichž názory se vůdcové a často ani řadoví příslušníci ovšem příliš nezajímají), zároveň ale příslušníky nového náboženského hnutí radikalizují a obnovují vůdcovské charisma.

Ze stejného důvodu obnovují charisma i překvapivě a často dokonce nepochopitelné změny ve vedoucích složkách nových náboženských hnutí.¹⁹¹ Tyto změny vyžadují rychlou a loajální reakci tak, jak ji popsal např. vůdce dětí Božích David Berg v jedné z desítek stejně laděných instrukcí: „Musíš poslouchat bezvýhradně, rychle a bez otázky své velitele v Pánu, pokud chceš zůstat členem tohoto Týmu.“¹⁹² Právě děti Boží se proslavily několika organizačními revolucemi,¹⁹³ při nichž jejich vůdce vždy velmi rázně odstranil celý aparát vedoucích a nahradil ho novými, a v důsledku toho zcela oddanými vedoucími, kteří - jak výstižně píše Wallis - „nejsou legitimováni na žádném jiném základě než na základě jeho souhlasu“.¹⁹⁴

Jiným příkladem organizační změny, které nikdo z řadových členů nerozumí a která charismatizuje vůdce jako toho, kdo nahlíží do skrytých Božích záměrů, je vývoj Církve sjednocení. Její zakladatel a vůdce Mun např. nečekaně zrušil v roce 1998 samu Církev sjednocení, s níž měl dříve obrovské plány. Ke zrušení došlo shodou okolností v době, kdy čeští Munovi následovníci usilovali o státní registraci jako církve. „Pro reverenda Muna je církevní úroveň minulostí,“ vysvětlil tento zmatek přední slovenský moonista Miloš Klas.¹⁹⁵ „On se pohybuje teď v jiných rovinách,“ komentuje Klas skutečnost, že církevní společenství Mun nahradil organizacemi, jejichž názvy nenesou náboženské konotace: Federací žen za mír ve světě a hlavně Federací rodin za mír ve světě.

Ovšem nejméně jedna Munova zbrklá reorganizace se mu na začátku 80. let minulého století nepodařila. Náhlé vytvoření tzv. domácích církví („home churches“) bylo „katastrofálním experimentem“.¹⁹⁶ Samozřejmě ti, kdo překonali šok i z této nepodařené reorganizace, byli ve svém přesvědčení o Munově charismatu utvrzeni.

Podobně by bylo možné uvést v souvislosti radikálních reorganizací rozpuštění tajné služby scientologických organizací (tzv. Guardian Office) v roce 1981 po neúspěšné operaci „Sněhurka“ (Snow White). Důsledkem rozpuštění byla řada otřesů ve vrcholných strukturách několika scientologických organizací - zakladatel L. R. Hubbard ale z těchto změn vyšel mocensky posílen.¹⁹⁷ - Do kategorie radikálních reorganizací by bylo možné také zařadit událost, kdy Bhagvan Šrí Radžníš v roce 1981 tajně a náhle opustil svou komunitu v indické Pooně a začal budovat zcela nové společenství ve Spojených státech nebo kdy druhý prezident svědků Jehovových ve snaze prosadit silně centralizovaný model řízení sesadil ve 30. letech 20. století všechny volené funkcionáře s přirozenou autoritou a dosadil na jejich místa věrné „dozorce“ z centra.¹⁹⁸

K nástrojům udržení či obnovení charismatu, srovnatelným s organizačními změnami či změnami ve vedení, patří také nejistota ohledně vlastního postavení. Následovníci charismatizovaného vůdce jsou někdy záměrně uváděni do citového zmatku, v němž jsou na jedné straně mnoha verbálními i neverbálními způsoby ujišťováni o svém výjimečně výhodném postavení v běhu kosmických událostí, na druhé straně nad nimi stále visí Damoklův meč zavržení a náboženského odsouzení.

Ilustrativní je v tomto směru výpověď paní M. H. o jejím životě v komunitě Most ke svobodě.¹⁹⁹ Osmatřicetiletá vysokoškolsky vzdělaná a společensky úspěšná členka

komunity svědčí o tom, jak ji charismatizovaná vůdkyně dokázala lehce přesvědčit, že je neschopná a že musí být dokonce rozvedena, protože zklamala i jako manželka. „Přemýšlela jsem o sebevraždě,“ říká M. H., nevěděla jsem však, jak to udělat, abych jim nezpůsobila problémy.“ V dalších větách vypovídá o svém zákazu mluvit, později též zpívat a konečně i o zákazu ostatních mluvit s ní. Zazněla i pohružka odebrání dítěte. Pak ale líčí změnu: „Ona (vůdkyně, pozn. Z. V.) ke mně přišla a objala mě a prosila o odpuštění. Jediná cesta k Bohu je prý cesta utrpení a kříže. To byly takové kontrasty - když jsem byla na dně, vždycky mě povzbudila.“

Podobně vyznívá i svědectví Stevena Hassana, někdejšího vysoce postaveného člena Církve sjednocení:²⁰⁰ „Mun zacházel se svými vedoucími pracovníky zvláštním způsobem. Nejprve k nám byl strašně milý, kupoval nám dárky, zval nás na večeři nebo do kina. Pak nás bral k sobě domů, řval na nás a ječel, jak všechno děláme špatně.“ - Podobné ambivalentní jednání ovšem není výsadou jen nejvyšších vůdců některých nových náboženských hnutí, ale prostupuje všemi úrovněmi vedení.

Nejistotu vyvolávají i změny ve způsobu života či změny místa působení. Charakteristická je opět např. situace mladých následovníků Son-Mjong Muna, kteří se v tzv. týmech dlouhodobě věnují získávání finančních prostředků podomním prodejem a získáváním darů. Nezřídka i několik měsíců žijí v automobilech a karavanech a putují z místa na místo. Podávají přitom maximální pracovní výkony, žijí ovšem s minimálními možnostmi osobní hygieny, spánkovým deficitem a na hranici hladovění.²⁰¹ Frustrující podmínky a nejistota ohledně budoucnosti je činí náchylnými bezvýhradně charismatizovat svého vůdce, který jim hraje roli jediného pevného bodu ve víru psychicky i fyzicky náročného života.

Jiným zajímavým způsobem vytváření nejistoty za účelem udržování charismatu vůdce je organizační šikana v římskokatolické komunitě chlapců Metanoia kolem P. Vladimíra Mikulici:²⁰² „Příkladem takového skrytého potrestání je náhlé odvelení na několik dní na dislokované pracoviště (pečovatelský dům, farmu apod.) zrovna v době, kdy měl potrestaný člen komunity slíbenou návštěvu u rodičů. O takovou návštěvu přitom bylo možno žádat jen v několikátýdenní periodě. Charakteristické je, že Mikulica příkaz nevydával sám, ale prostřednictvím některého 'staršího bratra'. Nebylo tedy možné cokoli namítat - leda po návratu z tohoto 'vyhnanství'. To už bylo ovšem pozdě.“²⁰³

Okolnosti změny místa působení, k níž docházelo v souvislosti s organizační revolucí u dětí Božích (dnes Rodina), pěkně popisuje Roy Wallis:²⁰⁴ „Tato 'revoluce uprostřed revoluce' se ukázala jako zvláště traumatizující. Zkušenosti američtí vedoucí byli nuceni vyrazit opět na cestu a zanechat Domovy (komunity, pozn. Z. V.), aby je obhospodařovali často jenom mladí a nezkušení místní lidé. Toto roztržení původních komunit nebralo ohled na skutečnost, že mnozí vedoucí, kteří byli takto vykořeněni, měli díky Mojžíšově odporu (tj. vůdce Davida Berga, pozn. Z. V.) k antikoncepci a díky jeho povzbuzování k sexuální svobodě rodiny o čtyřech, pěti, a dokonce ještě více dětech, jimž museli zajistit obživu, transport a nové bydliště. Mnozí z těch, kteří

cítili, že na svém místě konají smysluplnou práci ve snaze vyhovět vedoucím, byli rozčarováni.“

Na jiný druh změny z prostředí dětí Božích upozorňuje William S. Bainbridge. Současně s revolucí roku 1978 změnil vůdce David Berg i několik klíčových pojmů. Skupina se přestala jmenovat děti Boží a stala se Rodinou lásky. Místní vůdcové, dosud nazvaní „pastýři“, se stali „služebníky“. Komunity už nebyly „Komunami“, ale „Domovy“. Podle Bainbridge je jazyk pro nové náboženské hnutí „elementem prvořadého významu“, protože odhaluje mnoho z „podmínek a změn ve všech aspektech života členů“.²⁰⁵

Několik předchozích poznámek k nejistotě a změnám jako nástrojům bránění denominalizaci shrneme spolu s Royem Wallisem: „Takové změny jsou důležité ne pouze pro jejich obsah a směr, ale jako zkoušky víry členů. A tak ti, kdo neposlechnou a kdo postrádají dostatečnou oddanost, aby vzali celým srdcem novou politiku za svou, projeví nedostatek víry v něho [tedy: vůdce, pozn. Z. V.] jako v božího proka...“²⁰⁶

Velmi účinným a relativně snadným prostředkem radikalizace nového náboženského hnutí je vyvolání konfliktu s většinovou společností. Typický příklad již byl zmíněn - je jím svazek doktrín, jimiž se svědkové Jehovovi distancovali od amerického patriotismu a následně od projevů občanské loajality ve všech státech světa. Těmito doktrínami o tzv. politické neutralitě,²⁰⁷ jimiž je odmítáno vzdávání cti představitelům státu a státním symbolům, odmítání vojenské služby a odmítání účasti na politickém životě i ve volbách, se prezidentu Rutherfordovi podařilo ve 30. letech 20. století svědky Jehovovy zradikalizovat. Velký podíl na této radikalizaci ale samozřejmě měly i autoritativní režimy, které svědky kvůli nedostatku loajality tvrdě potlačovaly (největší²⁰⁸ utrpení prožili svědkové ve 30. a 40. letech v Německu²⁰⁹). Není náhodou, že tyto doktríny, zvyšující napětí vůči většinové společnosti, byly ve společenství svědků Jehovových zaváděny v době, kdy mizely poslední projevy svobodného rozhodování místních kongregací a tvrdě se prosazovala centralistická vláda, tzv. „teokracie“.

Ostatně stejné radikalizace, v jejímž důsledku byly různé palčivé otázky odsunuty stranou, dosáhl Rutherford i po zklamání, které přineslo nevyplněné proroctví o katastrofickém konci světa v roce 1925. Tehdy se začaly prosazovat doktríny, které badatele Bible (od roku 1931 svědky Jehovovy) ostře odlišovaly od většinového křesťanského náboženství, a tím je radikalizovaly v jejich protestním postoji. Od Vánoc roku 1926 se tento hlavní křesťanský svátek mezi svědky již neslaví, od roku 1928 vzrůstají pochybnosti nad největším křesťanským symbolem kříže a roku 1936 je tento symbol již zcela odsuzován, závěr 20. let také přináší obnovený důraz na používání jména Jehova jako jediného správného Božího jména apod.

Příkladů zvyšování napětí ve vztahu s okolní společností bychom mohli nalézt velké množství. Spíše je ale třeba připomenout, že k tomuto zvýšení napětí může lehce dojít i vinou většinové společnosti, která svým tlakem způsobuje radikalizaci. Takovým

tlakem nejsou jen jednotlivé zásahy pověřených složek společnosti (např. noční policejní přepadení komunit a odebrání dětí příslušníků Děti Božích - Rodiny v Anglii, Austrálii, Španělsku a Argentině na začátku 90. let), ale také (a dokonce snad především) tlak veřejného mínění a médií. Je např. zřetelné, že řada nových náboženských hnutí byla radikalizována v důsledku antipatií většinové společnosti, které vyvolal strach z nebezpečí sektářství po šokujících událostech v letech 1978 (smrt příslušníků Svatyně lidu) a 1993 (smrt davidovských adventistů).

Normálnímu vývoji v denominaci brání také uměle zvyšované napětí ve vztahu k rodičům, manželským partnerům a dalším nejbližším lidem příslušníka nového náboženského hnutí. Za typický příklad je možné považovat označování rodičů výrazy jako např. „biologičtí rodiče“ (v Církvi sjednocení v protikladu k mesiášským „Pravým rodičům“), „zploditelé“ (mezi následovníky Parsifala Imanuela) či „utlačovatelské osoby“ (mezi scientology). Rodiče a manželští partneři se v mnoha případech stávají domnělými viníky všeho negativního, co příslušník nového náboženského hnutí prožil v období před svou konverzí nebo co nyní stále pociťuje jako omezující.

Takové zvyšování napětí ve vztahu k většinové společnosti samozřejmě vede k izolaci náboženské skupiny ve smyslu výše popsané sociální imploze. Trvání na izolaci a s ní často spojených různých formách deprivace (nedostatek spánku, hlad, fyzická námaha) můžeme jmenovat jako další překážku na cestě nového náboženského hnutí k denominaci.

Překážkou přirozeného vývoje je také ignorace zákonitostí fyzického, osobnostního i duchovního vývoje, který je popsán v následující, 4. kapitole. Vyžadování prvotního nadšeného nasazení a nekritické oddanosti vede v některých nových náboženských hnutích až k tzv. efektu otáčivých dveří, kdy do náboženské skupiny proudí lidé, které láká dynamika náboženského života, ale brzy opět skupinu opouštějí, protože nenacházejí možnost dále se osobnostně a duchovně rozvíjet či již fyzicky nestačí dynamickému tempu. Tzv. efekt otáčivých dveří můžeme pozorovat např. v některých pentekostálních nových náboženských hnutích a zvláště v hnutí Víry, které je možné považovat také za určitou odnož pentekostalismu.²¹⁰

Jiným příkladem efektu otáčivých dveří je česká oblast (tzv. játra Mezinárodního hnutí pro vědomí Kršny (ISKCON, hnutí Haré Kršna).²¹¹ Nespokojenost se stavem české oblasti, který se právě působením efektu otáčivých dveří odlišuje od stavu většiny starších zahraničních oblastí, vyjádřili čeští Kršnovi oddaní v Petici oddaných českého ISKCONu²¹² z října 2000. Jeden z devatenácti autorů Petice, oddaný Tattva-darší dás, vystihuje konkrétní podobu efektu otáčivých dveří velmi přesně:

„Moje hlavní výtka je, že za ty roky se z ISKCONu stala organizace zneužívající naivity a nadšení nových oddaných a využívající jejich energie čím dál méně ve službě Kršnovi a čím dál více ve službách pohodlného života vedoucích. Celé hnutí je uspořádáno tak, aby nabíralo nové lidi, drželo je v přísné izolaci a nevědomosti o různých otázkách, ... krmilo je překroucenou filozofií, že když budou poslouchat vedoucí, udělají jistý pokrok v duchovním životě, a když se po několika letech nebo negativních zážitcích proberou a snaží se přijít na to, o co tu vlastně běží, vedoucí mají

velmi propracovaný systém, jak je odizolovat od ostatních a zbavit se jich. V krátkosti - stalo se z toho hnutí pro pár lidí, kteří se snaží získat ostatní, aby na ně pracovali. Místo, aby je vedoucí učili o duchovním a individuálním růstu a filozofii jako takové, učí je spíše o totální poslušnosti.²¹³

Snad všechny doposud jmenované prostředky, jak zabránit ztrátě charismatu (od vyvolávání apokalyptických očekávání přes zvyšování nejistoty až k izolaci a deprivaci následovníků) využíval Parsifal Imanuel, vůdce ryze českého nového náboženského hnutí. Toto hnutí bylo českou veřejností nálepkováno pojmem „sekta“, protože bylo - jistě právem - považováno za vážné společenské nebezpečí. Koncentrace těchto prostředků učinila z Parsifalových následovníků velmi radikální skupinu. Patrně právě radikalita ovšem také byla příčinou jejího neúspěchu a brzkého rozpadu.²¹⁴

Oddíl o překážkách vývoje nového náboženského hnutí v denominaci můžeme uzavřít připomenutím, že řada nových náboženských hnutí časem zaniká; některé dokonce dříve, než si jich veřejnost vůbec povšimne. Například jeden z českých mesiášů, Jan Kuchta,²¹⁵ nezískal více než dva stoupence a odešel ze scény, aniž by mohl českému národu předat své poselství. Ta nová náboženská hnutí, která působí po určitý čas, jsou sama působení času vystavena. Toto působení času má jednoznačný směr vývoje: ve společenském prostoru, v němž náboženské společnosti mají postavení denominací, je tímto vývojem proces denominalizace. Různá nová náboženská hnutí procházejí tímto procesem za různých okolností a různým tempem. Některá se tomuto procesu brání radikalizací, jejíž hlavní typy byly nastíněny výše. Výsledkem napětí s většinovou společností, zvýšeného radikalizací, je pak obranné označení toho kterého nového náboženského hnutí pejorativním označením „sekta“. Toto negativní označení nemusí pastorační poradce přijmout; měl by však chápat pocit ohrožení, který ho vyvolává.

3.6 Shrnutí

Klíčový význam v pastoračním poradenství v otázkách sekt a sektářství má pojem „sekta“. Tento pojem je na jedné straně jedním z nejdůležitějších v oboru sociologie náboženství, na druhé straně je u veřejnosti často redukován na pouhou nadávku. Pokud má pastorační poradce s tímto pojmem správně zacházet, musí být obeznámen se systémem ideálních typů náboženských institucí podle jejich vztahu k většinové společnosti.

Základem je pochopení pojmu „sekta“ jako pojmu, který vyjadřuje negativní vztah většinové společnosti (popř. většinového náboženství) k náboženské menšině, obvykle k novému náboženskému hnutí. Pastorační poradce si musí být vědom, že negativní vztah může mít celou řadu příčin, a musí mezi nimi jemně rozlišovat tak, aby pochopil klientovu situaci a jeho postoje a aby zároveň mohl tyto postoje ovlivňovat ve směru redukce klientových potíží.

Řada příčin negativního vztahu k novým náboženským hnutím je dána tím, že tato hnutí působí jako ohniska protestu proti většinovému náboženskému životu. Tomuto protestu se většinová společnost samozřejmě brání. Pastorační poradce chápe obě stanoviska - jak protestní, tak obranné, - a právě toto pochopení se může stát základem smíření, které je nejlastnějším cílem pastoračního poradenství v otázkách sekt a sektářství.

Pochopení pojmu „sekta“ jako vyjádření vztahu pastoračnímu poradci dovoluje uvědomit si relativitu tohoto vztahu jak v místě, tak v čase. Z hlediska času pak můžeme mluvit o dynamice vývoje nového náboženského hnutí. Tento vývoj je zákonitý a kromě případů, kdy nové náboženské hnutí zaniká (výjimečně za dramatických okolností), je směr jeho vývoje společensky pozitivní: postupem času se hnutí stává společensky akceptovanou a respektovanou skupinou. V nábožensky pluralitní společnosti je tento proces nazýván denominalizací. Znalost tohoto procesu je jedním ze zdrojů odůvodněné naděje, kterou pastorační poradce v otázkách sektářství klientovi předává.

Denominalizace nového náboženského hnutí ovšem nemusí být snadným ani přímočarým procesem. Některá hnutí uměle udržují napětí s většinovou společností, patrně proto, že jejich vedoucí toto napětí považují za žádoucí z hlediska obětavosti příslušníků hnutí. Radikalizace spojená s udržováním, anebo dokonce zvyšováním napětí ovšem může znamenat určitá nebezpečí pro psychickou a sociální situaci jednotlivých příslušníků. Ruku v ruce s optimismem a nadějí pastoračního poradce proto jde i rozeznávání nebezpečí, která denominalizační proces může v některých případech přinést.

Poznámky

- 1 BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, London 1997, str. 38.
- 2 Vycházíme především z těchto prací: WEBER, M., *Sociologie náboženství*. Přeložil Jan J. Škoda, Vyšehrad, Praha 1988; TROELTSCH, E., *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1912; NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, Henry Holt and Company, New York 1929; BECKER, H., *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre und Gebildelehre of Leopold Van Wiese*, Wiley, New York 1932; van BAALEN, J. K., *Chaos of Cults*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1938;

POPE, L., *Millhands and Preachers*, Yale University Press, New Haven 1942; WACH, J., *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1944; WACH, J., *Types of Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1951; JOHNSON, B., On church and sect, *American Sociological Review*, 1963; LEE, R., MARTY, M. (eds.), *Religion and Social Conflict*, New York, Oxford University Press, 1964; O'DEA, Thomas F., *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966; YINGER, J. M., *The Scientific Study of Religion*, The Macmillan Company, New York 1970; WILSON, B., *Religious Sects*, World University Library, London 1970; WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Claredon Press, Ox-

- ford 1992; WILSON, B., *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, London 1976; WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York 1982; WILSON, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, C. A. Watts & Com. Ltd., London 1966, str. 218. WINTER, J. A., *Continuities in the Sociology of Religion: Creed, congregation, and community*, Harper & Row Publishers, New York 1977; STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., *Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, *Journal for Scientific Study of Religion*, 1979, 18 (2); STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., *Towards a Theory of Religion: Religious Commitment*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1980, 19 (2); GALANTER, M., *Cults, Faith, Healing, and Coercion*, Oxford University Press, New York, Oxford 1989; WALLIS, R. (ed.), *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-Religious Sects*, Peter Owen, London 1975; RICHARDSON, J. T., *Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative*. *Review of Religious Research* 34, 1993; LUŽNÝ, D., *Nové formy religiozity (metodologické poznámky)*, *Religio*, 2 (2), 1994; McGUIRE, M. B., *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, 1997; BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, London 1997; DAWSON, L. L., *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press 1998.
- 3 Pojem „ideální typ“ zavádí do sociologie Max Weber in: WEBER, M., 'Objektivita' sociálněvědního poznání, in: *Metodologie, sociologie a politika*, přeložil M. Havelka, OIKOYMENH, Praha 1998, str. 43 nn. Kritika tohoto Weberova pojmu: STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., *Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*...str. 121-122.
- 4 WEBER, M., 'Objektivita'... str. 46.
- 5 Tamtéž, str. 43.
- 6 Příkladem typu „církve“ je středověká římskokatolická církev ve Španělsku, luterská církev ve Skandinávii 17. či 18. století, islám v dnešním Íránu či (alespoň donedávna) buddhismus v Thajsku.
- 7 Angl. „world-accommodating“.
- 8 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective*... str. 98.
- 9 Tamtéž, str. 222.
- 10 WILSON, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*...str. 218.
- 11 Tamtéž, str. 217-218.
- 12 Tamtéž, str. 212.
- 13 *Bible*, Nový zákon, Skutky apoštolů 24,5 a 28,22.
- 14 NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*... str. 145 a 205.
- 15 DAWSON, L. L., *Comprehending Cults*. ... str. 35.
- 16 McGUIRE, M. B., *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, 1997, str. 150.
- 17 Oba české pojmy nahrazují angl. výraz „new religious movement“, obvykle zkracovaný na NRM. Tento pojem „byl importován z Japonska, kde byl používán k rozlišení spektra nových náboženství, které se objevilo po nastolení náboženské svobody v americkém stylu po roce 1945“ - MELTON, J. G., *The Fate of NRMs and their Detractors in Twenty-first Century America*, *Nova Religio* 4 (2), 2001, str. 242.
- 18 Angl. „new religion“, popř. „novel religion“.
- 19 BARKER, E., *New Religious Movements. A Practical Introduction*. Her Majesty's Stationary Office, London 1992 (první vydání 1989), str. 4-5.
- 20 Za toto populární používání slova „kult“ v americkém prostředí je pravděpodobně odpovědná kniha: van BAALLEN, J. K., *Chaos of Cults*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1938. Pojednává o více než desítku tehdejších nových náboženských hnutí (včetně např. unitářů nebo adventistů sedmého dne) a dočkala se mnoha reedic (do roku 1979 jich bylo 28). - Dalším autorem, který má významný podíl na prosazení Baalenova pojetí pojmu „kult“ v anglo-

- saské jazykové oblasti, je populární americký spisovatel a rozhlasový komentátor Bob Larson: LARSON, B., *Larson's New Book of Cults*, Tyndale House Publishers, Wheaton 1989.
- 2 1 Na rozšíření slova „kult“ v češtině má významný podíl český překlad knihy Stevena Hassana, který vyšel pod titulem *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů*, Nakladatelství Tomáše Janěčka, Brno 1994.
- 2 2 WEST, L. J., LANGONE, M. D., Cultism: A Conference for scholars and policy makers, *Cultic Studies Journal*, 1986, 3, str. 117-134.
- 2 3 Např.: NOVOTNÝ, T., OPATRŇY A., REMEŠ P., VOJTÍŠEK Z., *Zneužití náboženství. Pokus o nové chápání sekt*, Oliva, Praha 1996; definice sekty jako „totalitní náboženské skupiny“ u Novotného (NOVOTNÝ, T., *O sektách a guruismu*, Studie a texty Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 1999, str. 3); podobně i u Remeše jsou sekty „totalitní náboženské či paranáboženské skupiny“ (REMEŠ, P., Problémy s explikací, *Dingir* 2001, 4 (2), str. 33).
- 2 4 RICHARDSON, J. T., Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative. *Review of Religious Research* 34, 1993, str. 348-356.
- 2 5 Angl. „emerging religions“.
- 2 6 GALANTER, M., *Cults, Faith, Healing, and Coercion*, Oxford University Press, New York, Oxford 1989.
- 2 7 Angl. „new religious movement“, popř. podle Bainbridge „novel religious movement“ - BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, ...
- 2 8 ŠTAMPACH, I. O., PROFANT V., Co je a co není sekta, *Dingir*, 2000, 3 (4), str. 5-6.
- 2 9 Velmi dobrý pohled poskytuje emeritní ředitel německé Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Reinhart Hummel: „Pojmy, jakými je slovo 'sekta', neslouží pouze klasifikaci nějakého uskupení; definují také vlastní vztah k ní. Přesněji: definují vztah nynějšího většinového náboženství, popř. většinové kultury k oddělené organizo-
- vané menšině. Definují také konkrétní chování vůči ní ve smyslu distancování se a vymezení určitých hranic, za jistých okolností i pronásledování; nebo ve smyslu tolerování, přijetí, zapojení do dialogu, soužití a dobrého sousedství.“ - HUMMEL, R., Sekty? Nová náboženská hnutí? K objasnění pojmů a obsahů, in: *Sekty z pohledu církvi v Evropě*. Sborník přednášek ze semináře Rady evropských biskupských konferencí 4.-8. 3. 1998, Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Praha 1998, str. 37.
- 3 0 VOJTÍŠEK, Z., Co se slovem „sekta“, *Dingir* 2004, 7 (4), str. 113-114.
- 3 1 Je třeba připomenout, že ve své většině tyto autoři ovšem tyto znaky používají k charakteristice toho, co sami označují slovem „sekta“.
- 3 2 WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism...* str. 205-206.
- 3 3 Angl. „Holiness movement“.
- 3 4 WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism...* str. 209-210.
- 3 5 STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., Secularization, Revival, and Cult Formation, *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press, 1985, str. 429-456.
- 3 6 Viz např. MEHTA, G., *Karma-Cola. Výprodej tajemného Orientu*. Přeložila Ivana Husáková, Argo, Praha 1999.
- 3 7 Různí autoři stanovují hranici vzniku „nových“ náboženských hnutí různě, nejčastěji je touto hranicí II. světová válka nebo 60. léta 20. století. Ale např. na konferencích religionistů, kteří se zabývají novými náboženskými hnutími, je pravidelně několik referátů věnováno mormonům, příslušníkům náboženské společnosti, která vznikla roku 1830. - Určení jakékoli časové hranice proto nedoporučujeme a dáváme přednost kritériu vztahu k většinové společnosti. Nové náboženské hnutí je nové, pokud není společností plně akceptováno.
- 3 8 HAVLÍK, R., *Úvod do sociologie*, Karolinum, Praha 1999, str. 48.
- 3 9 PRABHUPÁDA, Šrí, *Vědecké poznání duše*, BBT 1985, str. 139.
- 4 0 Tamtéž, str. 13.
- 4 1 „Abych lidem zprostředkoval toto

- vědění, které by je přehledně a srozumitelně přesvědčilo o tom, jak Bůh působí ve své spravedlnosti a lásce, napsal jsem dílo 'Ve světle Pravdy', které je bez mezer, které odpovídá *na každou* otázku, a ujasňuje lidem, jak podivuhodné jsou ve stvoření cesty, jež udržuje mnoho služebníků jeho vůle." - ABD-RU-SHIN, *Ve světle pravdy. Poselství grálu*. Nakladatelství Alexander Bernhardt, Vompberg 1979.
- 42 Tento pocit (svůj a své manželky) velmi pěkně popisuje Ing. Petr Konečný, jedna z hlavních postav mezi následovníky českého mesiáše Jana Dvorského: „Během týdne se nám D. ozval s prosbou, abychom ihned přijeli a začali tak spolupracovat na spáse celého lidstva. S pocitem vyvolenosti, tedy neuvěřitelného štěstí, že jsme 'u toho', že je nám dovoleno završit svůj život tím nejkrásnějším způsobem, jsme se na sebe s manželkou dívali a očekávali věci příštích.“ (KONEČNÝ, P., *Sekta. Jak jsem hledal smysl života a našel pravdu*, Plzeň, nakladatel ani rok vydání neuveden, str. 9)
- 43 Tento nepřilíživě obvyklý výraz pochází z Bible, knihy Soudců, 12. kapitoly, 6. verš. Podle nářečního rozdílu ve výslovnosti šibbolet / sibbolet (hebr. „klas“) poznávali Gedeónovi bojovníci po bitvě prchající Efrajimce, kteří nedokázali vyslovit hlásku „š“.
- 44 Podle knihy „Rozmlouvat z Písma“, citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Přícházejí*, Nakladatelství a vydavatelství rady Církve bratrské, Praha 1992, str. 42-43.
- 45 Řecky καιρος (kairos).
- 46 NOVOTNÝ, T., *Nebeská brána. Devět znaků sekty*. Oliva, Praha 1997, str. 8.
- 47 WILSON, B., Time, Generations, and Sectarianism, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements*, The Unification Theological Seminary, Rose of Sharon Press, Barrytown 1981, str. 223.
- 48 Tamtéž.
- 49 ŠTAMPACH, O. I., *Sekty a nová náboženská hnutí. Naděje a rizika*. Oliva, Praha 1994, str. 4.
- 50 Tamtéž.
- 51 Černobílou nauku imanuelitů popisuje v rozhovoru bývalý významný stoupenec takto: „Absolutní frází bylo: 'Je to převrácenec.' Když jste chtěla nasadit na něco zošklivení, tak jste řekla: 'Je to převráceneček.' A už jste o tom nemusela dál mluvit, to všichni věděli, o co jde, že je to hnusný. ... Všechno dobré bylo uvnitř a všechno špatné bylo vně, takže rozlišování bylo velmi placaté a jednoduché.“ (rozhovor s P. K., in: KUBÍČKOVÁ, M., *Metody působení sekt*, diplomová práce, Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2001, str. 76).
- 52 BARKER, E., *New Religious Movements. A Practical Introduction*. ... str. 11.
- 53 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective...* str. 120.
- 54 Proto např. bývalí členové hnutí Haré Kršna (ISKCON) upozorňují: „Pokud se rozhodnete pro hnutí zdarma pracovat bez řádné pracovní smlouvy, uvědomte si, že vám budou chybět odpracované roky pro odchod do důchodu a místo v 65 pak budete mít nárok na důchod až třeba v 75 letech (pokud budete sloužit ISKCONu 10 let). Hnutí Haré Kršna v současnosti této neznalosti mladých lidí až na světlé výjimky využívá, a dokonce se snaží uplatnit některé principy z vaišnavské filozofie ('Krišna se o vás postará', 'starat se o tělo a o budoucnost je mája') k tomu, aby na těchto platbách ušetřilo.“ - TATVA-DARŠÍ DÁS a FÁREK M., *Několik bodů k zamyšlení. Co by měl člověk vědět, než se rozhodne zapojit do hnutí Haré Krišna*, podzim 2000 [citováno 1. 12. 2004], Vaišnava, bhakti-jóga s lidskou tváří - Haré Krišna inspirace, dostupný na World Wide Web: <http://vaisnava.cz/vypis.php3>.
- 55 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective...* str. 92.
- 56 WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism...* str. 178.
- 57 V ortodoxním judaismu tradice vyžaduje, aby konvertitovi byl jeho záměr rozmlouván. O konverzi rozhoduje Bejt Din (soud) a celý proces trvá až tři roky.
- 58 LEVINE, S., *Radical Departures. Desperate Detours to Growing Up*, Harcourt

- Brace Jovanovich, San Diego, London 1984, str. 47.
- 59 Tamtéž, str. 9.
- 60 Příklady použity ze studie: WILSON, B., Time, Generations, and Sectarianism, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements...*
- 61 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective...* str. 114.
- 62 Heslo „sekta“ uvádí Velký sociologický slovník (Karolinum, Praha 1996) slovy: „... početně malá, původně zejména náboženská skupina...“
- 63 WILSON, B., *Religion in Secular Society...* str. 181.
- 64 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective...* str. 135.
- 65 Tamtéž.
- 66 ENROTH, R. *Za novými světy. Průvodce sektami a novými náboženstvími. Návrat domů*, Praha 1995, str. 18.
- 67 „Charisma označuje kvalitu nikoli jednotlivce, ale vztahu mezi věřícími (nebo následovníky) a člověkem, v něhož věřili. Jeho tvrzení (nebo jejich tvrzení o něm) bylo, že měl autoritu kvůli svým nadpřirozeným schopnostem. Charisma není osobní vlastnost, ale úspěšný nárok na vládu zásluhou nadpřirozeného ustanovení.“ - WILSON, B., *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma*, Berkeley 1975.
- 68 Kapitulu „Charisma“ obsahuje český výběr z Weberových spisů: WEBER, M., *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Přeložil a uspořádal Jan Škoda, Mladá fronta, Praha 1997, str. 132-162.
- 69 WEBER, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New York 1947, str. 358-359, citováno podle WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley 1984, str. 107-108.
- 70 BARKER, E., Charismatization: The Social Production of 'an Ethos Propituous to the Mobilisation of Sentiments', in: BARKER, E., BECKFORD, J. A., and DOBBELAERE, K. (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Clarendon Press, Oxford 1993, str. 184.
- 71 Jeho jméno bývá na Západě přepisováno také jako Sun Myung Moon.
- 72 Tamtéž, str. 193-194.
- 73 Tamtéž, str. 194-196.
- 74 Tamtéž, str. 196-197.
- 75 Tamtéž, str. 197.
- 76 Dvě studie cituje Wallis ve své práci Charisma and Explanation, in: BARKER, E., BECKFORD, J. A., and DOBBELAERE, K. (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism...* str. 172. K podobnému závěru docházejí v případě českého mesiáše Jana Dvorského i DVOŘÁKOVÁ M., VOJTÍŠEK Z., Mesiášství v jasném světle, *Dingir*, 1999, 2 (2), str. 17.
- 77 Podobně může být poskytnuta politická odpověď jako základ pro vznik nového politického hnutí.
- 78 Podle: FRIEDLAND, W. H., For a Sociological Concept of Charisma, *Social Forces* 43 / 1964: pp.18-26.
- 79 BARKER, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 171.
- 80 WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism...* str. 200.
- 81 Tamtéž, str. 179-180.
- 82 Např. Stanovy Křesťanských společenství ze 4. 5. 1995 udávaly, že „členství je ukončeno ... vyškrtnutím, pokud se člen sboru po dobu dvou měsíců bez bližšího zdůvodnění nezúčastní některého ze sborových shromáždění.“
- 83 DVOŘÁKOVÁ M., VOJTÍŠEK Z., Mesiášství v jasném světle, *Dingir*, 1999, 2 (2), str. 17.
- 84 BARKER, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 167.
- 85 KONEČNÝ, P., *Sekta. Jak jsem hledal smysl života a našel pravdu...* str. 22.
- 86 Tamtéž, str. 21.
- 87 Toto nové náboženské hnutí, zaměřené na umožnění neomezeného osobního vývoje člověka, se oficiálně nazývá Církev posledního soudu (The Church of the Final Judgement), běžně je však známo pod svým dřívějším názvem Proces (The Process). Tento název byl v českém překladu knihy: LYONS, A., *Satan tě chce*, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1995, nevhodně přeložen jako Procesi.

- 88 BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements...* str. 248.
- 89 Tamtéž, str. 250.
- 90 KONEČNÝ, P., *Sekta. Jak jsem hledal smysl života a našel pravdu...* str. 14.
- 91 Tamtéž, str. 21.
- 92 „Sekty jsou hnutí náboženského protestu. Jejich členové se oddělují od jiných lidí v otázkách náboženské víry, praxe a institucí a často i v mnoha jiných oblastech života. Odmítají autoritu ortodoxních náboženských vůdců a často také světských vlád. ...“ (WILSON, B., *Religious Sects...* str. 7).
- 93 HUNTER, J. D., The New religions: Demodernization and the Protest against Modernity, in: WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements*, The Unification Theological Seminary, Rose of Sharon Press, Barrytown 1981, str. 1-19.
- 94 WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective...* str. 92-93.
- 95 Pod názvem Manifest je toto zjevení připojeno k autoritativnímu spisu *Nauky a smlouvy*.
- 96 WALLIS, R., Societal Reaction to Scientology: A Study in the Sociology of Deviant religion, in: WALLIS, R. (ed.), *Sectarianism*, Peter Owen, London 1975.
- 97 Stručnou historii scientologie obsahuje studie VOJTÍŠEK, Z., Fenomén zvaný scientológia (1) a (2). *Rozmer* 2 a 3 / 1998, str. 11, resp. str. 8.
- 98 Podobný rozdíl nachází i Bainbridge, a to mezi americkými náboženskými institucemi „Sri Siva Vishnu Temple“ a „The Self-Revelation Church of Absolute Monism“ - BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, London 1997, str. 206.
- 99 BARKER, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 165-180.
- 100 Tamtéž, str. 179.
- 101 Snad právě hutterity, darbisty či podobné náboženské společnosti, které charakterizuje minimální změna po desítky, ba stovky let, měl na mysli Bryan Wilson, když napsal, že „sekty se někdy denominálnízují, ačkoli někdy sekty také přetrvávají“ (WILSON, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment...* str. 220).
- 102 NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism...* str. 28.
- 103 STARK, R., BAINBRIDGE, W. S., Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements...str. 123.
- 104 WILSON, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment, ...* str. 205.
- 105 Tamtéž, str. 208.
- 106 BARKER, E., Plus ça change...str. 167-178.
- 107 Tamtéž, str. 170.
- 108 Tamtéž, str. 170.
- 109 Tamtéž, str. 171.
- 110 Tamtéž, str. 174.
- 111 Tamtéž, str. 165.
- 112 WILSON, B., Time, Generations, and Sectarianism, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements...* str. 233-234.
- 113 Podobný seznam změn uvádí Liston Pope, když hovoří o přechodu sekty v církve: POPE, L., *Millhands and Preachers...* str. 122-124. Popeův seznam změn je užitečné si připomenout i zde: „1. Od členstva složeného hlavně z nemajetných ke členstvu složenému z majetných. 2. Od ekonomické chudoby k ekonomickému bohatství tak, jak se zvláště ukazuje na hodnotě církevního majetku a odměny, vyplácené duchovním. 3. Od kulturní periferie ke kulturnímu centru společnosti. 4. Od zavržení převládající kultury a organizace společnosti nebo lhostejnosti k ní k potvrzování převládající kultury a organizace společnosti. 5. Od „sebe-středního“ (nebo osobního) náboženství ke „kulturně-střednému“ náboženství, od „zážitku“ ke společenské instituci. 6. Od neochoty spolupracovat nebo posměchu ve vztahu k zavedeným náboženským institucím ke spolupráci se zavedenými církvemi v okolí. 7. Od podezření vůči jiným sektám k pohrdání nebo lítosti nad všemi sektami. 8. Od mravního společenství, vylučujícího všechny nehodné členy, ke společenské instituci, přijímající všechny, kdo jsou uprostřed ní společensky přijatelní. 9. Od nespeciali-

- zovaného, neprofesionálního, dobrovolného duchovenstva *ke* specializovanému a profesionálnímu duchovenstvu, pracujícímu na plný úvazek. 10. *Od* psychologie pronásledování *k* psychologii úspěchu a dominance. 11. *Od* dobrovolného členství založeného na vyznání *k* pouhým společenským předpokladům (jako je potvrzení o předchozím členství v jiné respektované denominaci nebo účast ve vzdělávacím procesu dané denominace). 12. *Od* hlavního zájmu o dospělé členstvo *k* stejnému zájmu o děti členů. 13. *Od* důrazu na evangelizaci a obrácení *k* důrazu na náboženské vzdělání. 14. *Od* důrazu na budoucnost v jiném světě *k* primárnímu zájmu o budoucnost v tomto světě - o budoucnost instituce, členů a jejich dětí; *od* důrazu na smrt *k* důrazu na úspěšný pozemský život. 15. *Od* lpění na přísných biblických standardech, jakými jsou např. desátky nebo neodporování, *k* přijímání obecných kulturních standardů jako praktického naplnění náboženských povinností. 16. *Od* vysokého stupně účasti na bohoslužbách a správě náboženské skupiny *k* delegování odpovědnosti na relativně malé procento členstva. 17. *Od* horlivosti v bohoslužbách *ke* zdrženlivosti; *od* praktické činnosti *k* pasivnímu naslouchání. 18. *Od* relativně vysokého počtu zvláštních náboženských obřadů *k* programu pravidelných obřadů v daných intervalech. 19. *Od* spoléhání na spontánní „vedení Duchem“ v náboženských obřadech a správě církve *ke* stanovenému pořádku bohoslužby a správních úkonů. 20. *Od* používání písní, připomínajících současnou lidovou hudbu *k* užívání pomalejších, vznešenějších hymnů, vycházejících ze vzdálenější liturgické tradice. 21. *Od* důrazu na náboženský život doma *k* delegování odpovědnosti za náboženství na církevní představitele a organizace.“
- 114 BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements...*str. 73.
- 115 Jak historie (např. hutterité, Amish, darbisté), tak současnost (v Česku např. komunita Most ke svobodě) ukazuje, že denominační proces probíhá nejpo-
- maleji ve skupinách, které rezignovaly na misijní činnost.
- 116 Současným příkladem může být Svobodná lidová misie s centrem v německém Krefeldu. Tato organizace je jedním z nových náboženských hnutí, která navazují na poselství pentekostálního kazatele Williama Branhama. Svobodná lidová misie pod vedením Ewalda Franka tiskne ve statisícových nákladech publikace a rozesílá je spolu s desítkami audio- a videokazet. Vzhledem k odmítání jakékoli církevní struktury (pravděpodobně kvůli očekávání brzkého konce světa) mají však obrovské vynaložené náklady jen minimální efekt. - Více o Svobodné lidové misii - FRONKOVÁ, Z., *Andělský meč v Krefeldu, Dingir* 2001, 4 (3), str. 12-13.
- 117 Zajímavým krokem ve směru od charismatického k byrokratickému typu autority, a tím i krokem směrem k denominaci, bylo v Rodině (dříve Rodina lásky, ještě dříve děti Boží) vydání Charty Lásky v roce 1995. Tato „Charta povinností a práv“ vyšla s předmlouvou zakladatele a vůdce Davida Berga, kterou napsal údajně jen tři týdny před svou smrtí v roce 1994. Nespoutaný bouřlivák David Berg, který vždy tvořil a rušil všechna pravidla a zákony pro své komunity ad hoc, který se mnohokrát vysmíval všem „zákonickým“ předpisům a bojoval proti „Systému“ a proti organizovanému náboženství, v této předmluvě napsal: „Chcete vědět, co si myslím o této Chartě? Souhlasím s tím, že je potřeba. Z dlouhodobého hlediska každá vláda a každá větší denominace zjistí, že musí mít ústavu nebo chartu, nějaký zákonný nástroj, který je řídí. A to je to, čím je naše Charta: je to ústava.“ (*The Love Charter. Charter of Responsibilities and Rights, The Family, 1995-1998*).
- 118 WEBER, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New York 1947, str. 364; citováno podle WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life...*str. 109.
- 119 WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life...*str. 110-112.
- 120 Jedním z příkladů, které Wallis (s využí-

- tím Wilsona) uvádí, je podpora, kterou věnovala Mary Baker Eddyová byrokratizaci Křesťanské vědy. Díky této podpoře proběhl proces denominace tohoto nového náboženského hnutí velmi rychle, uvážíme-li, v jakém napětí vůči společnosti tento náboženský směr na svém začátku stál.
- 121 Příkladem je Wallisovi Robert de Grimston, zakladatel Procesu, jehož snaha udržet si autoritu na charismatickém základě vedla k jeho vypuzení.
- 122 Některému vůdci nového náboženského hnutí se podaří, že jeho charisma se stane téměř dědičným. Např. Abd-ru-shin, zakladatel hnutí Grálu, již za svého života jmenoval sebe, svou manželku Marii a nevlastní dceru jako „božský Trigon“. To zajistilo Abd-ru-shinově rodině nástupnictví ve vedení hnutí po jeho smrti (v roce 1941). Typické ovšem je, že postupem doby se Abd-ru-shinovo charisma vytrácelo. Již Marie se netěšila zdaleka stejné míře autority jako její manžel (tuto skutečnost zachycuje VOLLMANN, H., *O životě a působení Abd-ru-shina, Marie a Irmingard na zemi 1875 - 1990*, Vomperberg 1991, české vydání 1994, str. 38) a po smrti Irmingard, poslední z Trigonu, vývoj rychle šel k přechodu k byrokratickému vedení. Ten se fakticky stal v letech 1998 - 2000 jako vedlejší produkt rozkolu mezi Sigfriedem Bernhardttem (zástupcem Abd-ru-shinovy rodiny) a Herbertem Vollmannem (zástupcem „manažerského“, byrokratického křídla vedení organizace). - Více viz VOJTÍŠEK, Z., Hnutí Grálu (2) - poválečný vývoj a náboženský život, *Teologická revue* 73 (3), str. 334-349.
- 123 BARKER, E., Plus ça change...str. 179.
- 124 Tamtéž, str. 178.
- 125 Charismatické osobnosti se objevují především v době sociálních změn a ořesů, protože právě v této době jsou lidé více ochotní charismatizovat i se vystavit působení charismatizace.
- 126 WALLIS, R., BRUCE, S., *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, The Queen's University, Belfast 1986, str. 151.
- 127 Autoři dále uvádějí, že charisma je chráněno „omezením přístupu k vůdci na ty, kdo v žádném případě nezpochybní jeho postavení a kdo odpoví vůdci na jeho povýšení a uznání a stejným způsobem.“
- 128 WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society...* str. 111.
- 129 Tamtéž, str. 115.
- 130 WALLIS, R., Charisma and Explanation, in: BARKER, E., BECKFORD, J. A., and DOBBELAERE, K. (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism...* str. 176.
- 131 WILSON, B., *The Social Dimensions ...* str. 212.
- 132 WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life...*str. 113.
- 133 Zahynulo při ní 913 lidí, včetně asi 260 dětí.
- 134 U jednoho ze zemřelých Jonesových následovníků byl po hromadné sebevraždě nalezen lístek s tímto vzkazem Jonesovi: „Tatínku, nevidím žádné cesty ven... Souhlasím s tvým rozhodnutím... Pouze se bojím, že to svět bez tebe nemůže dokázat. Co se mě týče, jsem už víc než unaven touto ubohou a nemilosrdnou planetou a peklem, které připravuje pro tolik krásných lidí. Děkuji ti za jediný opravdový život, který jsem kdy poznal.“ (citováno podle: REMEŠ, P., Psychologické aspekty sektářství, in: NOVOTNÝ T., OPATRNÝ, A., REMEŠ, P., VOJTÍŠEK, Z., *Zneužití náboženství. Pokus o nové chápání sekt*, Oliva, Praha 1996.
- 135 PARSIFAL IMANUEL, *Syn člověka. Mesiášovo živé slovo k všemápravě světa*, nakladatel ani místo vydání neuvedeny, 1993, str. 28.
- 136 BENDA, I. A., *Rozhovory s poučením od mých přátel z vesmíru*, 1998; KOTRČ, J., Kam kráčí Aštar Benda?, *Dingir*, 1999, 2 (4), str. 12-14.
- 137 Tento posun Russellovi umožnila dvojnásobnost klíčového pojmu křesťanské Bible parousia, který je v novozákonním kontextu běžně překládán jako „(Kristův) příchod“, zatímco Russell trval na možném „(Kristova) přítomnost“.

- 138 REMEŠ, P., *Svědkové Jehovovi. Historický přehled*, Oliva, Praha 1995, str. 10.
- 139 Po Rutherfordově smrti stanuli v čele organizace svědků Jehovových Nathan H. Knorr (od roku 1942 do roku 1977), Frederick W. Franz (1977-1992), Milton G. Henschel (1992-2000), Max. H. Larson (2000 - dosud).
- 140 K přejmenování došlo v roce 1931.
- 141 REMEŠ, P., *Svědkové Jehovovi. Historický přehled...*str. 13.
- 142 *Strážná věž*, 15. 7. 1960, str. 439, citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Přícházejí...*str. 40.
- 143 Tato slova pocházejí z Ježíšova podobenství o věrnosti služebníků (viz: *Bible. Ekumenický překlad*, Evangelium podle Matouše 24,45-51 a Evangelium podle Lukáše 12,41-48), v němž je oceňován věrný a rozumný služebník, který včas vydává (duchovní) pokrm svým spolumužníkům.
- 144 REMEŠ, P., *Svědkové Jehovovi. Historický přehled...*str. 17.
- 145 Zdrojem je každoročně vydávaná publikace *Ročenka svědků Jehovových* a interní čtrnáctidenní bulletin *Naše služba království*.
- 146 I tento graf je sestaven z údajů, oficiálně poskytovaných společností svědků Jehovových. Pro roky 1966-1968 ovšem nejsou potřebné údaje k dispozici.
- 147 NOVOTNÝ, T., *Nebeská brána. Devět znaků sekty...*str. 14.
- 148 O identitě říká Říčan: „**Identita** znamená česky totožnost, pojem však nebývá definován, přestože se během posledních padesáti let stal vysoce frekventovaným. Lze říci, že identita znamená zažitou odpověď na několik nejosobnějších a nejbystřejších otázek: Kdo opravdu jsem ve svém čase mezi narozením a smrtí? Jaký jsem? Co pro mě znamená být mužem či ženou, být přítelem - a také soupeřem, ba i nepřítelem? Na čem mi v životě nejvíc záleží a co dokážu? Kam patřím? V co opravdu, autenticky věřím? Jaký je smysl mého života?“ - ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství*, Portál, Praha 2002, str. 291.
- 149 HALL, J. R., *The Apocalypse at Jonestown*, in: ROBBINS T., ANTHONY, D., *In Gods We Trust*, Transaction Books, New Brunswick and London 1983, str. 177; Levi, K., *Violence and Religious Commitment. Implications of Jim Jones's Peoples's Temple Movement*, The Pennsylvania State University Press 1982.
- 150 Odkaz uvádí výše zmíněná studie J. R. Halla.
- 151 Angl. „faith-healing“.
- 152 *Zlatý věk*, 12. 10. 1921, str. 17; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu - odpověď svědkům Jehovovým*, diplomová práce, Evangelická teologická fakulta UK, Praha 2001.
- 153 *Zlatý věk*, 5. 1. 1929, str. 502; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 154 *Zlatý věk*, 4. 2. 1931, str. 293; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 155 *Zlatý věk*, 5. 1. 1929, str. 502; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 156 *Strážná věž*, 15. 11. 1967; *Probud'te se!*, 8. 6. 1968, str. 21; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 157 *Strážná věž*, 1. 8. 1961, str. 480; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 158 BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...* str. 15-16.
- 159 *Strážná věž*, 1. 12. 1944, str. 362; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 160 *Probud'te se!*, 22. 10. 1948, str. 12; citováno podle: BARTOŠOVÁ J., *Význam krve v Písmu...*
- 161 Ukázky z nejdůležitějších článků obsahuje: VELECHOVSKÝ, P., VOJTÍŠEK, Z., *Až do poslední kapky, Dingir*, 2000, 4 (3), str. 8-11.
- 162 Např. monotematické číslo časopisu *Probud'te se!* z 22. 5. 1994, nazvané „Mladí lidé, kteří dali Boha na první místo“.
- 163 *Knihy nauk a smluv*, oddíl 132.
- 164 Angl. „plural marriage“.
- 165 Příkaz monogamie je formulován v knize Jakob (součásti *Knihy Mormon* z roku 1830), 2. kap. verše 23-24. Skutečnost, že „David a Šalamoun měli ... mnoho

- žen a souložnic“ v těchto verších nazývá Pán „ohavností“. Jak si všiml Novotný, stejní dva patriarchové jsou v Knize nauk a smluv za „mnoho žen a souložnic“ dávání za příklad (NOVOTNÝ, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 26).
- 166 *Journal of Discourses*, sv. 3, str. 266; citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Mormoni a Děti Boží*...str. 29.
- 167 *Journal of Discourses*, sv. 11, str. 269; citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Mormoni a Děti Boží*...
- 168 Toto zjevení je pod názvem „Manifest“ součástí *Knihy nauk a smluv*.
- 169 Více viz: VOJTÍŠEK, Z., *Mormoni a jejich cesta k denominaci, Teologická reflexe* 2002, 7 (1), str. 50-65.
- 170 Children of God (děti Boží) přijaly roku 1977 jméno Rodina lásky, od 90. let 20. století pak vystupují pod jménem Rodina (Family).
- 171 Známější název této praxe je „F-Fing“, zkratka pro anglické „flirty fishing“.
- 172 Některé z nich uvádí NOVOTNÝ, T., *Mormoni a Děti Boží*... str. 99.
- 173 Podle slov v listu Římanům: „Protož prosím vás, bratří, skrze milosrdenství Boží, abyste vydávali těla svá v oběť živou, svatou, Bohu libou, rozumnou službu svou.“ (*Český ekumenický překlad*, list Římanům 12,1)
- 174 Dopis Davida Berga (tzv. Mo-Letter) z 1. července 1988, str. 12-13.
- 175 Přemáhající svědectví o životě v komunitách dětí Božích poskytuje např.: McMANUS, U., COOPER, J. C., *Not for a Million Dollars*, Impact Books, Nashville 1980.
- 176 Angl. „sharing“.
- 177 NOVOTNÝ, T., *Mormoni a Děti Boží*...str. 100.
- 178 HONG, N., *In the Shadow of the Moons. My Life in the Reverend Sun Myung Moon's Family*, Little, Brown and Company, USA 1998, str. 25.
- 179 SEDLÁČKOVÁ, B., *Církev sjednocení*, diplomová práce, Husitská teologická fakulta UK, Praha 1998, str. 17-18.
- 180 WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*...str. 117; NOVOTNÝ, T., Charles Manson, *Dingir*, 1998, 1 (3), str. 15.
- 181 *Newsweek*, 4. 12. 1978; citováno podle: WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*,... str. 105.
- 182 *Zion's Watchtower*, 15. 9. 1910; citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Přicházejí*...str. 40.
- 183 BENSON, E. T., *Fourteen Fundamentals in Following the Prophets*, 1980, str. 16; citováno podle: NOVOTNÝ, T., *Přicházejí*...str. 29-30. K této otázce též NOVOTNÝ, T., Ježíš přišel do Ameriky, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 14-16, a NOVOTNÝ, T., Kauza Hofmann, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 23-24.
- 184 Podle *Vyznání víry Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů* mormoni věří, „že Bible je slovo Boží, pokud je správně přeložena“. Některé části Bible „správně přeložil“ již zakladatel Joseph Smith.
- 185 KONEČNÝ, P., *Sekta. Jak jsem hledal smysl života a našel pravdu*, Plzeň, nakladatel ani rok vydání neuveden, str. 21.
- 186 Např. jeden ze základních dogmatických textů *Sjednocení v uctívání jediného pravého Boha*, Watch Tower Bible and Tract Society, New York 1983, český 1991, uvádí, že „svědkové Jehovovi ... jako osoby, které se oddaly Bohu, jsou povinni používat svá těla v jeho službě a nemohou je teď vydat pozemským pánům, kteří jednají v rozporu s Božím předsevzetím“ (str. 167).
- 187 Viz HUMPL, L., Svědkové Jehovovi a civilní služba, *Dingir* 6 (1), str. 4-6.
- 188 KRAUSOVÁ, I., *Náboženská společnost svědků Jehovových po roce 1993 v České republice*, diplomová práce, Husitská teologická fakulta UK, Praha 2001, str. 42-43.
- 189 Klíčovým textem změny postoje svědků Jehovových k civilní službě je článek Splácejte císařovy věci císařovi, *Strážná věž*, 1. 5. 1996.
- 190 Dopis vedoucího sboru svědků Jehovových českým odbočkám ze dne 4. května 1996: „Otázka: V jakém postavení jsou bratři, kteří v minulosti opustili společenství tím, že přijali práci, která by dnes byla považována za přijatelnou, státem požadovanou civilní službu? (Viz *Strážná věž* z 1. května 1996, strany 19 a 20.)

- Odpověď: Na takové bratry se i nadále pohlíží jako na ty, kdo opustili společenství. Jejich postavení se automaticky nijak nemění. Ke svému jednání se rozhodli v době, kdy to bylo považováno za kompromis a kdy mnozí jejich vrstevníci šli do vězení, protože nechtěli opustit společenství. To, že Jehova chtěl nyní tuto otázku více osvětlit, nic nemění na skutečnosti, že se takoví bratři rozhodli opustit Jehovovu organizaci... Pokud se rada starších domnívá, že si takoví lidé přejí znovu se připojit ke křesťanskému sboru, může určit dva starší, kteří tyto lidi ... navštíví. Na takové schůzce by se starší neměli omlouvat nebo se nějak hájit, ale měli by jednat s láskou a porozuměním. ... Pokud se potom takový člověk chce vrátit do sboru, může napsat dopis, ve kterém to vysvětlí a požádá, aby bylo zváženo jeho znovupřijetí. ...“ – Archiv autora.
- 191 Nabízí se paralela mezi vůdci nových náboženských hnutí a vůdci extrémních politických stran. I někteří z vůdců politických stran dokáží možnost reorganizace velmi dobře využít. Příkladem mohou být aktéři Velké francouzské revoluce, čistky v aparátu komunistických stran nebo Maova kulturní revoluce v roce 1965, kterou Mao reagoval na vzrůstající sílu byrokratického aparátu.
- 192 BERG, D. alias MO, *Revoluční pravidla*, březen 1972, citováno podle: WALLIS, R., *Yesterday's Children: Cultural and Structural Change in a New Religious Movement*, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements*...str. 115.
- 193 Pro podrobnosti viz např. WALLIS, R., BRUCE, S., *Sociological Theory, Religion and Collective Action*... kapitola *The Social Construction of Charisma*.
- 194 WALLIS, R., *Yesterday's Children: Cultural and Structural Change in a New Religious Movement*, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements*...str. 129.
- 195 VOJTÍŠEK, Z., *Moonovo požehnání v Bratislavě*, *Dingir* 1998, 1 (2), str. 14.
- 196 HONG, N., *In the Shadow of the Moons. My Life in the Reverend Sun Myung Moon's Family*, Little, Brown and Company, USA 1998, str. 226.
- 197 VOJTÍŠEK, Z., Fenomén scientologie, in: *Úvodní texty pro kritické studium scientologie*, Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 1998, str. 19.
- 198 REMEŠ, P., *Svědkové Jehovovi. Historický přehled*, Oliva, Praha 1995, str. 13.
- 199 GROMBIŘÍKOVÁ, L., *Most ke svobodě*, *Dingir* 1998, 1 (2), str. 18-21.
- 200 HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů*...str. 48.
- 201 Stručný, ale výstižný popis tohoto způsobu života je možno nalézt: HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů*...str. 49-51.
- 202 Komunita „Metanoia“ (nebo též „Filadelfia“) během působení faráře Vladimíra Mikulice ve farnosti Praha-Vršovice v letech 1992-1998.
- 203 FIŠEROVÁ, E., FOJTÍČEK, N., KOUBEK, J., MRÁZEK, M., VOJTÍŠEK, Z., *Náboženské komunity*, *Dingir* 2000, 3 (3), str. 18-19.
- 204 WALLIS, R., *Yesterday's Children: Cultural and Structural Change in a New Religious Movement*, in WILSON, B. (ed.), *Social Impact of New Religious Movements*...str. 114.
- 205 BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, London 1997, str. 261.
- 206 WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley 1984, str. 113-114.
- 207 Podrobněji o tomto svazku doktrín viz kapitulu „Nejsou částí světa“, in: *Svědkové Jehovovi - hlasatelé Božího království*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, New York 1993, str. 188-201.
- 208 Později - v 60. a 70. letech 20. století byly ze stejného důvodu desetitisíce svědků vystaveny krutému pronásledování v Malawi.
- 209 VELECHOVSKÝ, P., *Fialové trojúhelníky*, *Dingir* 1999, 2 (4), str. 4-5.
- 210 Motivujícím mechanismem obnovování nadšení a oddanosti jsou v tomto křesťanském prostředí často slova z biblické

knihy Zjevení, která jsou připisována samému vzkříšenému Kristu: „Ale to mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na počátku. Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív. Ne-li, přijdu na tebe...“ (Zjevení 2,4-5, *Bible. Český ekumenický překlad*, Praha 1985).

- 211 VOJTÍŠEK, Z., Faktor času a hnutí Haré Kršna, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 5-9.
- 212 *Petice oddaných českého ISKCONu, jejich svědectví a návrhy*, říjen 2000.
- 213 Tamtéž, str. 20.
- 214 V podstatě po dvou letech (1993-1995) intenzivního působení.
- 215 Působil v Praze na konci 90. let 20. století.