

Meze a možnosti religionistického používání pojmů sekta, církev, kult

David Václavík

Většina prací věnovaných fenoménu nových náboženských hnutí, bez ohledu na to, zda jde o práce polemické či ideologické,¹ nebo o práce vědecké,² používá při jeho prvním vymezení pojmy sekta, kult a církev. Tyto pojmy tak tvoří základní typologický rámec, pomocí kterého jsou nová náboženská hnutí vnímána. Problém ovšem spočívá v tom, že jde o pojmy, které nejenže jsou používány v různých sémantických polích, ale jsou také často spojovány s různými ideologizujícími a teologizujícími významy. To je do jisté míry dáno jednak tím, že se tyto pojmy ještě před jejich „vědeckou“ aplikací konstituovaly a používaly v čistě konfesijním kontextu,³ a jednak tím, že jsou používány tam, kde se autor zdráhá použít termín náboženství. Příkladem mohou být slova populárního amerického evangelizátora Billa Grahama, který v reakci na tragické události v Jonestownu v roce 1978 napsal:

- 1 William Martin, *The Kingdom of the Cults*, Minneapolis: Bethany House 1965; Steven Hassan, *Combatting Cult Mind Control*, Rochester: Park Street Press 1990; David Hunt – Thomas A. McMahon, *The Seduction of Christianity*, Eugene: Harvest House 1985; Zdeněk Vojtíšek, *Netradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudemus 1999.
- 2 Srov. např. George D. Chryssides, *Exploring New Religions*, London – New York: Cassel 1999; Lorne L. Dawson, *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press 1998; Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity 2001; Irving Hexam – Karla Poewe, *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*, Boulder – Oxford: Westview Press 1997; Dušan Lužný, *Nová náboženská hnutí*, (Religionistika 3), Brno: Masarykova univerzita 1997.
- 3 Etymologicky je pojem sekta odvozován od lat. *sequi* – „následovat“, nebo *sectare* – „oddělovat se od něčeho“. Již v prvních staletích našeho letopočtu se můžeme setkat s tímto výrazem, který byl používán jako latinský ekvivalent řeckého výrazu *hairesis* – „volba“, pro označení odstěpeneckých skupin, jež se vymezovaly vůči ortodoxní linii, a byly proto považovány za nepřátelské a nebezpečné. Toto pojetí najdeme nejen v křesťanství ale také v rabínském judaismu, který tímto pojmem označoval všechny proudy a směry, jež se negativně stavěly proti rabínskému pojetí židovství a především proti jeho interpretaci tradice. Tuto rétoriku přejala všechny velké křesťanské denominace. Katolická církev například až do 2. vatikánského koncilu (1962-1965) označovala všechna ostatní vyznání, a to jak křesťanská, tak nekřesťanská, jako sekty. Naopak pojem církev (lat. *ecclesia* z řec. *ekklésia* – „shromáždění“) byl chápán jako výsostně a exkluzivní označení pravověrné ortodoxní skupiny, které jediná má v kontextu křesťanské dogmatiky právo na spásu – *Extra ecclesiam nulla salus*.

Může se mluvit o Jonesově hnutí jako o kultu, ale bylo by velkým omylem identifikovat ho jakýmkoli způsobem s křesťanstvím. Je pravda, že vycházel z náboženského pozadí, ale to, co dělal, a to, jak myslel, nemůže mít spojitost s žádným pohledem a učení jakékoli legitimní formy historického křesťanství. Byli jsme svědky působení falešného mesiáše, který používal pláště náboženství, aby zakryl zmatenou mysl naplněnou směsicí pseudonáboženství, politických ambicí, chlípčnosti, finanční nečestnosti a dokonce snad i vraždy ... Zdá se, že pan Jones byl otrokem dábelské supernaturální síly, kvůli které odmítl být svobodný.⁴

Ne nadarmo se proto mnoho popularizujících prací na téma nová náboženská hnutí věnuje vymezení terminologického vztahu mezi pojmy náboženství, nová náboženská hnutí, sekta či kult.⁵ S podobnou intencí jsou používány i některé další typologické pojmy jako například kvazináboženská hnutí⁶ nebo paranáboženská hnutí.⁷

Na druhou stranu je třeba říci, že i některá náboženská hnutí řazená do proudu nových náboženských hnutí sama označení náboženství odmítají. Příkladem mohou být hnutí jako *Brahma Kumaris*⁸ či *Subud*,⁹ která chá-

4 Cit. dle Jonathan Z. Smith, „The Devil in Mr. Jones“, in: id., *Imaginig Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982, 108.

5 Srov. např. Eileen Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków: Nomos 1997, 51.

6 Koncept kvazináboženství vytvořil americký sociolog Arthur L. Greil pro označení takových náboženských aktivit a skupin, které by bylo možné na základě vytvořených definic chápat jako náboženské, ale které samy sebe nechápu jako náboženství nebo nejsou za náboženské považovány svým okolím. Greil podobně jako další autoři poukazuje na to, že tyto skupiny jsou ve své podstatě založené na základním myšleném rozdílu mezi posvátným a profánním, ale toto rozdělení není na první pohled zřejmé. Spolu s Davidem Rudým navrhli v souvislosti s konceptem kvazináboženství označovat některé náboženské skupiny jako Identity Transformation Organization (ITO), protože mnoho skupin, které se snaží „změnit“ člověka, má některé společné rysy, a to bez ohledu na to, zda jde explicitně o náboženské skupiny. Jako příklad uvádějí v této souvislosti některé podobnosti mezi různými skupinami hnutí New Age, Scientologií, alternativními ekologickými organizacemi a komerčními skupinami spojenými s tzv. multi-level marketingem. Srov. Arthur L. Greil, „Exploration along the Sacred Frontier: Notes on Para-Religion, Quasi-Religion and Other Boundary Phenomena“, in: David G. Bromley – Jeffrey K. Hadden (eds.), *The Handbook on Cults and Sects in America*, Greenwich – London: JAI Press 1993, 153-172.

7 Pojem paranáboženství je starší a do jisté míry navazuje na Eliadeho kritiku soudobé společnosti, kterou spojuje především s kritikou tzv. pseudonáboženství. Srov. Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, 144-149. Za paranáboženské jsou pak většinou označovány údajně zjevně nenáboženské fenomény, které však mají s náboženskými jevy některé společné znaky. Mezi ně patří například určité vyjádření konečného problémů lidské existence. Na rozdíl od „zjevně“ náboženských jevů však paranáboženství v sobě neobsahuje víru v nadpřirozeno. Jako příklady paranáboženství bývají uváděny humanismus, masový sport či ateismus. Srov. D. Lužný, *Nová náboženská hnutí...*, 24.

8 Náboženská skupina založená v roce 1936 Dadou Lekhrajem (1876-1969). Dada Lekhraj byl původně bohatým klenotníkem, který prožil ve starí několik náboženských vizí, na jejichž základě nabytí dojmu, že je prostředníkem boha Šivy. Přisuzuje významnou roli ženám, které považuje za nositelky vlastností, jež podporují duchovní

pou sama sebe spíše jako duchovní hnutí ukazující cestu zdokonalení a spásy skrze individuální osvícení. Pojem náboženství pojímají spíše jako označení něčeho překonaného a příliš spojeného se západní mentalitou. Vedle těchto hnutí čerpajících svoji inspiraci především z orientálních myšlenkových a náboženských tradic se označení náboženství vyhýbají také některé proudy odkazující ke křesťanství či jiným biblickým náboženstvím. Takovou skupinou jsou třeba *Svědkové Jehovovi* považující pojem náboženství za označení falešného učení skupin a církví, které se odmítají podříditi jedinému správnému výkladu Boží zvěsti. Tím je pochopitelně především jejich výklad. Podle Svědků Jehovových nereprezentuje jejich skupina žádné náboženství, ale Boží Pravdu. V tomto kontextu je třeba vnímat také samotný název skupiny.¹⁰

I v těchto případech je odmítnutí pojmu náboženství motivováno především ideologickými důvody, mezi něž je třeba počítat zejména pokles

růst. Jde především o trpělivost, toleranci a laskavost. Po Lekhrajově smrti se do čela hnutí postavily dvě ženy – Dadi Prakashmani a Dadi Janki. Učení hnutí je založeno na přesvědčení, že lidstvo bude jednou žít v dokonalé společnosti zbavené nešvarů, jakými jsou drogy, násilí či sex. Lekhraj proto doporučoval nejenom naprostou abstinenci, která se týkala jak alkoholu, tak tabáku a dalších návykových látek, ale také celibát. Členové hnutí jsou vedeni k praktikování rážža jógy, které podle Brahma Kumaris vede k nastolování *sat jogy* – zlatého věku. V současnosti se k hnutí Brahma Kumaris hlásí asi 450 000 členů.

- 9 Duchovní hnutí založené v Indonésii v roce 1932 Pakem Subuhem (1901-1987). Název Subud je akronymem pro *Susila, Budhi, Dhama*, což znamená „vnitřní síla“. Hnutí vychází především z islámu, ale vstřebává mnohé neislámské prvky. Základní myšlenkou je koncepce tzv. *latihanu* – zvláštního druhu duchovního cvičení, jehož autorem byl Subuh. Samotné hnutí nemá žádné oficiální vyznání a Subuh dokonce tvrdil, že nikdy neučil nic nového a zvláštního. Nicméně mezi členy a příznivci hnutí jsou překlady Subuhových přednášek a esejů velmi rozšířené a těší se značné úctě. Základy Subuhova učení je možné shrnout do tzv. teorie „sedmi mocí“. Mezi ně patří materiální síla, vegetativní síla, animální síla, lidská síla, síla úplného člověka, síla slitování a síla nejvyššího Pána. Podle Subuhovy teorie lze pomocí techniky *latihan* přecházet z jedné úrovně-síly do druhé. V současnosti existuje na světě asi 390 skupin hnutí Subud s 12 000 členy.
- 10 Toto hnutí, které v roce 1874 založil Charles Taze Russel (1852-1916), se nejprve jmenovalo Společnost síónská strážní věž (*Zion's Watchtower Society*). V roce 1884 Russel v přímé návaznosti na tuto společnost založil Biblickou a traktátní společnost Strážní věž (*Watchtower Bible and Tract Society*). Russelův nástupce v čele hnutí Joseph Franklin Rutherford pak v roce 1931 prosadil přejmenování společnosti na Svědky Jehovovy. Důvodem byla, vedle potřeby odlišit se od ostatních „dědiců“ Russelovy Biblické a traktátní společnosti, snaha o potvrzení vlastní výjimečnosti a ideové čistoty založená na přesvědčení, že právě Svědkové Jehovovi jsou jediným legitimním dědicem biblické zvěsti. V interpretaci Svědků Jehovových jsou ostatní křesťanské skupiny chápány jako ďábelské výtvary, v lepším případě jako důsledky lidské dezinterpretace. Více k dějinám skupiny např. James M. Penton, *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses*, Toronto: Toronto University Press 1985; James A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy*, Oxford: Blackwell 1975.

kredibility náboženství v kontextu západní kultury,¹¹ a pak také některé teologické interpretace navazující zejména na dialektickou teologii Karla Bartha, která přísně rozlišuje mezi zjevenou vírou, považovanou za jedinou Bohem inspirovanou, a náboženstvím, které je podle něj lidským výtvorem.¹²

Vedle těchto implikací pojmů sekta, kult a církev existuje hodnotově neutrální přístup, který pomocí nich vyjadřuje především různé typy náboženských aktivit s ohledem na dominantní formy sociální organizace, jež jsou s těmito aktivitami spojené.¹³ Jde o přístup, který využívá zejména sociologie náboženství a který tzv. teorii církve a sekty (*church-sect theory*) chápe především jako teoreticko-konceptuální rámec pro interpretaci forem náboženských organizací. Na počátku tohoto sociologického pojetí, které je jedním z nejvýznamnějších příkladů teorie středního dosahu, stojí tři významné postavy – Max Weber, Ernst Troeltsch a Richard Niebuhr.

Typologie sekta-církev u Maxe Webera: Ideální typy

Většina sociologických pokusů o klasifikaci náboženských skupin má své kořeny v sociologii Maxe Webera. Součástí Weberova úsilí o vysvětlení vlivu náboženství na utváření společností, jehož vrchol představuje studie *Protestantská etika a duch kapitalismu*,¹⁴ bylo také vytvoření analytické metody, která by umožňovala vyřešit metodologické dilema dané tím, že Weber chápal na jedné straně sociologii jako nestrannou vědeckou disciplínu a na straně druhé jako disciplínu, která je s jistou mírou experimentální přesnosti schopna empatické interpretace. Výsledkem byla komparativní metodologie používající jako nástroj tzv. ideální typ, který byl chápán jako mentální konstrukt založený na relevantních empirických komponentech, vytvořený a explicitně používaný badatelem za účelem přesné komparace specifických entit jeho zájmu.¹⁵

V tomto kontextu používal Weber také pojmy *sekta* a *církev*, které chápal primárně jako příklady ideálních typů umožňujících srovnání dvou ne-

11 Srov. např. Richard Towler, *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, London: Constable 1974, 156-157.

12 Celé toto pojetí je rozpracováno především in: Karl Barth, *Römerbrief*, Bern: Bäschlin 1919. Srov. Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: Oikúmené 1993, 17-25.

13 L. L. Dawson, *Comprehending Cults...*, 29.

14 Max Weber, „Protestantská etika a duch kapitalismu“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka, Praha: Oikúmené 1998, 185-246.

15 Kevin J. Christano – William H. Swatos – Peter Kivisto, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press 2002, 94.

bo více náboženských organizací. Jinými slovy, ve Weberově pojetí nebyly pojmy sekta a církev chápány jako taxony, *vůči kterým* by se jednotlivé náboženské skupiny porovnávaly, ale jako ideální taxony, *kterými* byly náboženské skupiny porovnávány.

Max Weber chápal ideální typ jako jeden ze základních prostředků popisu reality v sociálních vědách a zároveň jako metodologickou pomůcku, která se nebude muset přizpůsobovat žádnému specifickému kulturnímu klasifikačnímu systému:

Z toho, co bylo až doposud řečeno, jako výsledek plyne, že smysl nemá takové „objektivní“ pojednání kulturních procesů, ve kterém by ideálním cílem vědecké práce byla redukce empirična na „zákon“. Touto redukcí není proto, že by, jak se často tvrdívalo, kulturní nebo třeba duchovní procesy „objektivně“ probíhaly méně zákonitě, nýbrž proto, že (1) poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jedním z rozličných pomocných prostředků, jež naše myšlení k tomuto účelu potřebuje, a proto, že (2) žádné poznání *kulturních* procesů není myslitelné jinak než na základě významu, který pro nás má individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých *jednotlivých* vztazích. V jakém smyslu a v jakých vztazích tomu tak je, nám ale neodhalí žádný zákon, neboť o tom rozhodují ideje hodnot, s ohledem na něž „kulturu“ v jednotlivém případě vždy pozorujeme.¹⁶

Weber byl přesvědčen, že povaha každé sociální skutečnosti je jednoznačně nesamozřejmá, stejně jako je nesamozřejmá povaha pojmů, pomocí kterých tuto skutečnost uchopujeme. Za tyto pojmy považoval právě tzv. ideální typy, které z jeho hlediska umožňovaly kontrolovatelný přechod od různotvarosti a rozmanitosti skutečnosti, od kontingence pouze empirické současnosti následnosti jevů k teorii o těchto faktech a fenoménech.¹⁷ Ideální typy jsou tak pro Webera jediným vhodným prostředkem k poznání skutečnosti nějaké kultury či sociální skutečnosti, případně jsou základem pro komparaci jejich různých částí. Jde tedy o jednoznačně heuristický prostředek, čemuž odpovídá i způsob, kterým jsou ideální typy vytvářeny.

Ideální typ není totiž vytvořen ani žádným zprůměrnováním pozorovaných sociálních jevů, ani jednoduchou deskripcí nejobecnějších pozorovatelných rysů fenoménů reálného světa. Jde spíše o to, co sociolog nachází ve své mysli s ohledem na reálný svět, a to pomocí výběru těch elementů, které jsou nejvíce racionální. Za ideální typ, kupříkladu nějakého náboženského společenství, je také možné považovat konstrukt, který zahrnuje ty aspekty daných náboženských společenství odpovídající „specifickému zájmu“ badatele. Hierarchizací jejich významu získáme racio-

16 Max Weber, „Objektivita' sociálněvědního poznání“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka, Praha: Oikúmené 1998, 35.

17 *Ibid.*, 74.

nálně koherentní koncept. Výsledkem je jednotný myšlenkový obraz, který se ve své úplnosti a čistotě v reálném světě nikdy a nikde nevyskytoval:

Je to 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 poměřována a s nímž je srovnávána kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu. Podobné pojmy jsou útvary, v nichž za použití kategorie objektivní možnosti konstruuje souvislosti, které naše fantazie, orientovaná a vycvičená na skutečnost, posoudí jako adekvátní.¹⁸

V tomto kontextu mají ideální typy charakter něčeho relativně trvalého a zároveň něčeho, co přeci jen podléhá dlouhodobým historickým změnám, ale přitom nám garantuje bezespornost naší klasifikace. To pak také znamená, že vytváření ideálního pojmu je zároveň způsobem našeho učení se o reálném světě. Konstruováním ideálních typů,¹⁹ které nemají nic společného s žádnou dokonalostí v axiologickém smyslu, ale spíše s dokonalostí v logickém smyslu, se vlastně učíme, jak tento svět funguje. Dokonce se můžeme učit ještě víc, když budeme porovnávat ideální typ s pozorovanou realitou. V našem příkladu s náboženstvím by to konkrétně znamenalo, že budeme pozorovat, jak se zkoumaná náboženství liší od ideálního typu náboženství, a budeme tak postupně docházet k poznání nikoli toho, co náboženství je, ale toho, co by náboženství bylo, kdyby plně odpovídalo racionalizované charakteristice ideálního typu.

Díky těmto charakteristikám se Weberova koncepce ideálního typu vymyká také koncepci druhu, jak byla vytvořena především díky aristotelské logice. I ta je založena na abstraktní redukci, kdy průnikem specifických vlastností charakteristických pro skupinu nějakých entit získáme obecnou charakteristiku společnou pro druh. Právě v tom však spočívá hlavní rozdíl mezi ideálním typem a druhem – ideální typ nevzniká jako zprůměrování charakteristik entit nějaké skupiny. Ideální typ spíše než ke společné „druhové“ charakteristice odkazuje k tomu, co je specifické.²⁰

I přes své nesporné metodologické výhody v sobě skrývá metodologická koncepce ideálního typu mnohá úskalí a problémy. Na prvním místě je potřeba zmínit zejména nebezpečí záměny této metodologické pomůcky s realitou samotnou. Ta většinou vede k pokušení znásilnit realitu, abychom potvrdili reálnou platnost naší myšlenkové konstrukce. Jak ale dů-

18 *Ibid.*, 46-47.

19 Weber mluví o ideálních typech nejen v souvislosti s „velkými“ pojmy a koncepty, jakými jsou například kapitalismus, panství či náboženství, ale zmiňuje se také o ideálních typech nevěstinců. *Ibid.*, 51.

20 *Ibid.*, 53.

razně opakoval již Max Weber, ideální typy jsou pouhými myšlenkovými konstrukty, jejichž vztah k empirické skutečnosti toho, co je bezprostředně dáno, je v každém jednotlivém případě problematický.²¹

Základním Weberovým hlediskem při konstituci pojmů sekta a církev jako ideálních typů byl především aspekt členství. Z tohoto hlediska byla církev chápána jako inkluzivní organizace. Členství v ní je sociálně askribováno již při narození, což znamená, že členství v takovéto skupině není spojeno s vědomým výběrem. Není to žádná „výběrová“ skupina několika vyvolených, ale naopak shromáždění kajících se hříšníků, kteří hledají odpuštění.

Kromě toho jsou s církví jako nositelkou spásy spojené svátosti,²² které Weber chápe jako dědictví přenositelné z generace na generaci, na němž se mohou podílet nejen dospělí členové dané skupiny, ale také jejich děti. Viděno z jiného úhlu to také znamená, že hlavní způsob, kterým církev rozšiřují svoji symbolickou moc, jsou právě svátosti. Nepokřtěné dítě je tak vyloučeno z pospolitosti, stejně jako je postižen konkubinátní vztah.

Neméně významnou roli při fungování církve hraje podle Webera také tradice,²³ která je chápána jako významný zdroj posvátné autority, a naopak aureola posvátného legitimizuje tradici. Díky tomu jsou církve značně konzervativní.

Sektu chápe Weber jako exkluzivní sociální skupinu,²⁴ kdy členství v ní není dáno narozením, ale je výsledkem volby dospělého jedince. Tato volba není ovšem spojená se samozřejmým přijetím případného adepta. Naopak sekta má přísná kritéria pro vstup členů, mezi kterými hrají důležitou roli především dodržování předepsaných norem a vysoký stupeň identifikace s danou skupinou a jejím posláním, který je spojován s požadavkem aktivní participace. Důležitým faktorem je také pocit jisté vyvolenosti, který členové sekty sdílejí.

V tomto kontextu pak může být sekta pojímána jako protestní skupina vymezující se vůči etablovanému okolí. Weber tento rozměr sekty rozebírá zejména s odkazem na vznik protestantské reformace, která se vytvářela na pozadí nesouhlasu s laxností, morální nejednoznačností a pokrytectvím.

21 *Ibid.*, 55.

22 Srov. např. Max Weber, „Cesty ke spáse a jejich vliv na způsob života“, in: id., *Sociologie náboženství*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998, 292-296.

23 K Weberovu pojetí tradice viz též Max Weber, „Základní sociologické pojmy“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka, Praha: Oikúmené 1998, 169-172.

24 Srov. např. M. Weber, „Protestantská etika...“, 192.

Specifickým výrazem protestu je také způsob financování sekt. Sekta by měla být v této logice podle Webera ekonomicky závislá především na dobrovolných příspěvcích svých členů, a nikoli na podpoře státu, s níž nechce být nijak spojována.²⁵ Weber proto mimo jiné charakterizuje sektu také jako apolitické sdružení, které dává důraz na odluku státu a církve.

Jisté rozdíly mezi sektou a církví vidí Weber také v případě náboženské praxe a náboženského prožitku. Kromě výše uvedeného důrazu na svátosti, který je typický pro církev, se obě skupiny od sebe liší důležitostmi, kterou přikládají emocionálnímu zážitku a intelektuálnímu výkladu.²⁶ Sekta na rozdíl od církve preferuje emocionální prožívání bohoslužeb, vytváření atmosféry vzájemné sounáležitosti spojené s častými náboženskými zážitky bez jakékoli potřeby jejich intelektuálního vysvětlení.

Troeltschova typologie sekty a církve

Další významnou typologií vytvořenou za použití pojmů sekta a církve byla typologie německého teologa Ernsta Troeltsche, kterou rozpracoval především v díle *Sociální učení křesťanských církví*.²⁷ Troeltsch v mnoha ohledech navázal na myšlenky a koncepce svého kolegy Maxe Webera, ale na rozdíl od něj se pokoušel pomocí typologie sekta-církev popsat vztah mezi náboženskou zkušeností a různými druhy sociálního učení. Z tohoto důvodu Weberovo vymezení nepřijal úplně, ale naopak ho značně inovoval, a to ve třech základních bodech: (1) Přesunul důraz z formy organizace na náboženské chování. (2) Akcentoval pojem *přízpůsobení se* (akceptace) jako základní hledisko diferenciacce mezi různými náboženskými styly, které byly reprezentovány pojmy sekta a církve. (3) Dvojici weberovských taxonů doplnil o třetí, a vytvořil tak typologii náboženského chování opřenou o tři základní typy: *sektářský*, *církevní* a *mystický*.²⁸

Další rozdíly je možné spatřit i v pojetí „sociologické metody“. To, co Troeltsch označoval za „sociologickou formulaci“ teologických otázek,

25 Alain Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity 2001, 34.

26 Problematice intelektualismu v náboženství se Weber věnuje v samostatné studii. Srov. Max Weber, „Intelektualismus a náboženství“, in: id., *Sociologie náboženství*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998, 230-247.

27 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. Velký význam měl anglický překlad, který vyšel poprvé v roce 1931. Srov. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillan 1931. Zásadní Weberova díla vyšla v anglickém překladu až mnohem později, a to teprve v roce 1949. Srov. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe: Free Press 1949.

28 K. J. Christano – W. H. Swatos – P. Kivisto, *Sociology of Religion...*, 94.

bylo často mylně zaměňováno s Weberovým důrazem na „sociologické řešení problémů“, v kontextu jeho tzv. konkrétní sociologie.²⁹

V Troeltschově pojetí představovala církev instituci, která se identifikuje se stávajícím společenským řádem a spolu s privilegovanými sociálními skupinami se snaží o udržení stávajícího společenského řádu. K tomu církvi slouží různé legitimizační nástroje jako například eschatologická teologie.³⁰ Církev tak v Troeltschově pojetí reprezentuje především typ konformistické organizace, která se snaží samu sebe etablovat jako mocensky významnou organizaci snažící se do svého vlivu zahrnout co možná největší počet lidí. S ohledem na tento primární cíl je církev nucena přizpůsobovat se svému okolí, a rezignovat tak na některé své původní zásady a principy. Velmi často je v této souvislosti zmiňováno zejména ustupování od rigidních a striktních morálních zásad, které byla schopna dodržovat pouze malá skupina věřících.

Sektu chápe Troeltsch naopak jako relativně malou, sociálně marginální skupinu etablovanou pomocí inherentní polarizace mezi okolní majoritní společností a náboženským přesvědčením dané skupiny. Tato polarizace je založena na přesvědčení, že normy okolní společnosti jsou překážkou pro plné a autentické rozvinutí původního náboženského učení. V Troeltschově interpretaci, která je zaměřena především na křesťanské skupiny, to znamená zejména nemožnost plně aktualizovat požadavky křesťanské etiky. Jinými slovy, sekta se nachází vůči stávajícímu sociálnímu řádu v opozici, a to tím, že realizuje vlastní nábožensko-etické ideály.

Podobně jako u Webera i v Troeltschově pojetí je sekta skupinou, do níž její členové vstupují na základě dobrovolného rozhodnutí; je exkluzivisticky založená, což ovšem Troeltsch chápe jako důsledek její hodnotové orientace.

Třetí typ představují mystické skupiny. Ty jsou jakousi víceméně kompromisní variantou mezi církví a sektou, pro niž je charakteristický především důraz na radikální náboženský individualismus.³¹ Troeltsch mystické skupiny pojímá jako syntézu individuálního náboženského postoje a konfliktu mezi náboženstvím a společností. Dobře tento charakter mystických skupin vystihl americký sociolog náboženství Michael Hill:

29 Srov. William H. Swatos, „Church-Sect Theory“, in: id. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek: Altamira Press 1998, 91. Více informací k Weberovu pojetí konkrétní sociologie viz Miloš Havelka, „Max Weber a počátky sociologie náboženství“, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, 81-84.

30 Srov. Michael York, *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, London: Rowman & Littlefield 1995, 238.

31 E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches...*, 377.

Mysticismus je [u Troeltsche] popisován v termínech vzrůstajícího individualismu, ve kterém je jen málo pochopení pro organizované členství a v rámci kterého se zdůrazňuje důležitost svobody pro výměnu myšlenek. Izolovaný jedinec zde získává na nejvyšší důležitosti. ... V kontrastu k ostatním formám náboženských skupin nemají tyto skupiny ani svatost institucí typu církev, ani radikalismus sekt. ... Postupně se tento třetí typ, domnívá se Troeltsch, stane převládajícím typem. To potom znamená, že vše směřuje k vytváření volných sdružení s lidmi, kteří myslí podobně ...³²

Hill v této souvislosti také upozorňuje na to, že kategorií mystických skupin anticipuje Troeltsch pozdější kategorii kultu,³³ která se v sociologické diskusi začíná objevovat teprve ve třicátých letech 20. století.³⁴ I tento fakt potvrzuje názor mnoha badatelů, podle nichž je právě Troeltschova klasifikace základním metodologickým rámcem pro další používání pojmu sekta, církev a popřípadě kult ve vědeckém výkladu náboženství, především pak v popisu náboženských skupin.³⁵

V této souvislosti je dobré připomenout, že Troeltschovo východisko bylo především teologické, což je zřejmé již z volby hlavního klasifikátoru, hlediska přizpůsobení se světu. To, co je vnímáno jako přizpůsobení a co nikoli, je posuzováno především s ohledem na teologizující představu původní podoby náboženského učení, v Troeltschově případě křesťanství.

Pojetí sekty a církve u Richarda Niebuhra

Na Troeltschovo vymezení úzce navázal Richard H. Niebuhr, který ve své práci *Sociální zdroje denominalismu*³⁶ dále jeho typologii rozvedl. Niebuhrovou inovací byla především implementace principu vývoje a změny. V pojetí Webera i Troeltsche byly sekta i církev kategoriemi hlavně ahistorickými – diskretními ideálními typy. V Niebuhrově pojetí jsou naopak vnímány více jako dva póly kontinua, v němž probíhá vývoj

32 Michael Hill, *Sociology of Religion*, London: Heinemann 1973, 55-56.

33 *Ibid.*, 56.

34 Prvním, kdo použil pojmu kult k označení typu náboženské skupiny, byl Howard Becker, který doplnil Weberovu dichotomickou dvojici církev-sekta o denominaci a kult. Ten má v Beckerově pojetí velmi blízko k Troeltschově konceptu mystické skupiny. Podobně jako mystická skupina je i kult podle Beckera typický zejména svým individualismem a důrazem na osobní prožitek transcendentna. Srov. Howard Becker, *Systematic Sociology on the Basis of Beziehungslehre and Bildungslehre of Leopold von Wiese*, New York: Wiley 1932, 621-628.

35 Srov. M. York, *The Emerging Network...*, 239; Rodney Stark – William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press 1985, 21.

36 Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Meridian 1929.

všech náboženských skupin. Niebuhr odmítl klasifikovat náboženské skupiny pouze s ohledem na to, zda se více či méně podobají jednomu z obou základních typů. Jeho snahou bylo analyzovat dynamiku vývoje jednotlivých náboženství, a to s ohledem na proměnu náboženských skupin. Ty se v jeho pojetí vyvíjely právě v rámci pomyslného kontinua, jehož dva póly tvořily sekta a církev.

V této perspektivě byla sekta nazírána jako nestabilní typ náboženské organizace, která má tendenci se v průběhu času transformovat do podoby církve. Svoji roli přitom sehrávají především nové generace členů, kteří se do sekty již narodili, respektive byli svými rodiči vychovávaní s ohledem na normy prosazované sektou. Tyto nové generace podle Niebuhra nevnímají tak aktuálně potřebu napětí mezi normami a hodnotami, na nichž staví jejich náboženská skupina a okolní společnost, ale naopak mají snahu se do této společnosti integrovat.³⁷

Vzhledem ke své podstatě mají sektářské typy organizací hodnotu pouze pro jednu generaci. Děti, které se narodí první generaci dobrovolných členů, začínají vytvářet ze sekty církev dávno předtím, než dosáhnou věku zrčenlivosti ... Zřídka kdy se druhá generace drží odsouzení [okolní společnosti], které zdědila po svých otcích. Tím, jak generace střídá generaci, se izolace od světa stává stále více problematictější.³⁸

Ve stejné době popsal obdobný proces, tentokrát v souvislosti s asimilací, Robert E. Park.³⁹ Podle Parka probíhá asimilace ve dvou na sebe navazujících krocích. První krok, který by bylo možné označit jako izolaci, spočívá v tom, že příslušníci etnické či kulturní minority, která nemá žádný blízký vztah k dominantní kultuře, se pokoušejí zachovat si v hostitelské kultuře vlastní sociální a kulturní identitu, kterou považují za opěrný bod své existence. Proto mají tendenci k vytváření etnických enkláv, které jim toto úsilí výrazně usnadňují.

Po jisté době takové izolované koexistence je však na minoritu vyvíjen vědomý i nevědomý tlak (sociální, ekonomický, politický) k přijetí kulturních a sociálních norem a hodnot dominantní společnosti. Tomuto tlaku podléhají především mladší generace, které se nehodlají smířit s omezenými možnostmi danými etnickou a kulturní separací. Původní zápas za přežití, jehož důsledkem tato izolace byla, se tak mění v zápas za uznání a lepší životní podmínky.⁴⁰

37 Srov. L. L. Dawson, *Comprehending Cults...*, 34.

38 R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism...*, 19-20.

39 Srov. Robert E. Park – Ernest W. Burgess – Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago: University of Chicago Press 1925.

40 David Václavík, *Etnické a kulturní minority ve střední Evropě I: Základní problémy*, Liberec: Technická univerzita 2001, 25-26.

Dalším významným mechanismem, který se podle Niebuhra podílí na přeměně sekty v církve, je zlepšování sociálního statusu jejich členů. V Niebuhrově pojetí jde zejména o důsledek efektivity „pracovní etiky“, kterou s odkazem na Maxe Webera spojuje především s protestantismem. Díky této pracovní etice, založené na vnitrosvětské askezi,⁴¹ se někteří členové sekt stávají ekonomicky velmi úspěšnými, čímž vzrůstá i jejich sociální prestiž. Důsledkem zlepšení ekonomického, a tím i sociálního postavení členů sekty je pak celkem logicky i tendence k větší sociální integraci do okolní společnosti, která je spojována s postupnou kontaminací hodnot či životního stylu ze strany majoritní společnosti. Niebuhr byl totiž přesvědčen, že vysoká míra napětí mezi systémy hodnotových orientací skupiny a okolní majoritní společnosti je záležitostí pouze nižších sociálních tříd.⁴²

Tímto pojetím Niebuhr výrazně pozměnil pohled na příčinu vzniku náboženských skupin a náboženského schizmatismu. Zpochybil tezi, že hlavním důvodem schizmatismu jsou teologické či dogmatické nesrovnalosti, a považoval denominacionalismus (v jeho pojetí proces vzniku náboženských skupin) za produkt třídního konfliktu. V tomto kontextu je také třeba číst jeho úvahy o postupném přechodu sekt do církví v souvislosti se sociálním a politickým etablováním jejich členů.

Postupné otvírání se vůči okolní společnosti s sebou přináší i zájem nových konvertitů, a tím i zvětšování počtu členů a sympatizantů. To podle Niebuhra musí nutně vést k zavádění profesionalizace duchovní služby, rutinizaci původní charizmatičnosti a postupné byrokratizaci celé skupiny.⁴³

Vedle toho ovšem poukazoval Niebuhr také na to, že tato transformace není vždy lineární a hladká, protože pro některé členy transformující se skupiny může být opouštění původních zásad, zvláště děje-li se masivně či je-li příliš zřejmé, nepřijatelné nebo přinejmenším problematické. To může ve svém důsledku vést k narůstání napětí mezi skupinou a těmito kritiky, které je schopné přerůst až do stavu, kdy se skupina kritiků odštěpí a založí novou sektu.

V Niebuhrově logice je tento proces v podstatě nekonečný, protože i takto odštěpená sekta bude po čase tendovat k tomu, aby se stala církví.

41 Tento pojem Weber používá v souvislosti s charakteristikou „protestantské etiky“, která je orientována na svět a vůči světu. V rámci vnitrosvětské askeze je svět sice chápán jako druhořadá záležitost, ale přesto je jako Boží stvoření jediným místem či materiálem, na kterém může člověk prokázat pomocí racionálně etického jednání své náboženské charizma. Jako předmět takového jednání se svět stává povoláním, které je třeba naplnit. Srov. M. Weber, *Sociologie náboženství...*, 278-280.

42 Srov. např. Rodney Stark – Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press 2000, 259.

43 Srov. A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World...*, 36.

To může vést k růstu napětí uvnitř skupiny a novému schizmatu a tak znovu a znovu.

Na Troeltschovo a Niebuhrovo vymezení sekty a církve jako kategorií popisujících typy náboženských skupin, a případně i dynamiku jejich vývoje, navázali v druhé polovině 20. století mnozí další badatelé, kteří se pokoušeli tyto kategorie dále specifikovat, a případně do větších podrobností analyzovat kontinuum mezi nimi. K významným inovacím patří v tomto ohledu především koncepce Milтона J. Yíngera, Rodneyho Starcka, Williama S. Bainbridge a Bryana Wilsona.

Yíngerova typologická inovace

Milton J. Yínger vycházel ve své typologii především z Troeltschova modelu založeného na hledisku náboženského chování:

Na základě dvou základních kritérií – stupně inkuzivity členů dané pospolitosti a stupně funkce sociální integrace jako kontrastu s funkcí osobní potřeby – může být popsána šestistupňová klasifikace.⁴⁴

Troeltschovu typologii považoval za nedostatečnou, protože nebyla s to odlišit a adekvátně popsat celé spektrum náboženských skupin. Yínger proto postupně vytvořil typologii, která nejdříve obsahovala čtyři základní kategorie⁴⁵ a v konečné rozvinuté podobě šest základních kategorií s dalšími pěti specifikacemi.⁴⁶ Důvodem tohoto rozšíření základních hledisek, jimiž se Yínger řídil, byl především zřetel na míru sociální interakce:

Rozšíření [hlediska] s ohledem na ty skupiny, které přijímají nebo odmítají sekulární hodnoty a struktury společnosti. ... Rozšíření [hlediska] na ty, které jako organizace integrují jistý počet [lokálních] jednotek do vlastní struktury, rozvíjí profesionální zaměstnaneckou strukturu a vytváří byrokracii.⁴⁷

Yínger tak rozlišuje základní náboženské skupiny na základě tří hlavních kritérií, kterými jsou míra inkuzivity, míra akceptace či odmítání sekulárních hodnot a míra profesionálního personálu a byrokracie. S ohledem na ně pak Yínger rozeznává základní typologické kategorie – *univerzální institucionalizovanou církev, univerzální rozptýlenou církev, eklésii, denominaci, etablovanou sektu, sektu a kult*.

44 Milton J. Yínger, *Religion, Society and the Individual*, London: Macmillan 1957, 142-143.

45 Srov. Milton J. Yínger, *Religion in the Struggle for Power*, Durham: Duke University Press 1946.

46 Srov. Milton J. Yínger, *The Scientific Study of Religion*, London: Macmillan 1970.

47 *Ibid.*, 257.

Univerzální institucionalizovaná církev a univerzální rozptýlená církev jsou kategorie, s nimiž Yinger začal pracovat až relativně pozdě. V jeho původních typologiích se objevuje jediná kategorie, a to univerzální církev. Hlavním důvodem, proč Yinger nakonec tuto kategorii rozdělil na dvě, bylo především to, že v původním vymezení šlo o kategorii značně vágní, která v jistém slova smyslu subsumovala všechny ostatní typy.⁴⁸ V novém návrhu již Yinger kategorii církve specifikuje. Tuto specifikaci zakládá zejména na rozdílné organizační struktuře obou těchto typů, kterou poměřuje s ohledem na úroveň byrokratizace či náboženské profesionalizace. V konečném hledisku pak tato inovace znamená, že za univerzální institucionalizovanou církev považuje takovou náboženskou skupinu, kde jsou základní funkce a instituce společnosti a náboženské skupiny téměř identické, a je proto jen velmi těžké rozlišit, které hodnoty, normy či vzorce chování jsou náboženské a které nikoli.⁴⁹ Univerzální rozptýlená církev je sice rovněž spojena s univerzalistickými nároky, relativní otevřeností vůči společnosti a poměrně velkou mírou konformity, ale přeci jen její instituce nejsou identické s institucemi okolní společností a nejsou tak komplexní.

Další typ, eklésia, je značně blízký univerzální institucionalizované církvi. Na rozdíl od ní však podle Yingera nebyla eklésia s to tak úspěšně integrovat původní sektářské tendence.

Denominace⁵⁰ je podobně jako eklésia či oba typy univerzální církve obvykle okolní společností respektovaná náboženská skupina. I ona je vůči okolní společnosti otevřená a do značné míry se jí také přizpůsobuje. V tomto ohledu Yingerovo pojetí denominace připomíná Troeltschovo vymezení církve.⁵¹ Základní rozdíl však spočívá především v hledisku dobrovolného a vědomého vstupu a rovněž ve větší míře tolerance vůči ostatním náboženským skupinám, která je u církve i u sekty relativně malá.

Následuje etablovaná sekta, která představuje jakýsi přechod mezi denominací a sektou. Etablovaná sekta je svým zaměřením méně exkluzivistická než sekta jako taková a s ohledem na to se i více přizpůsobuje okolnímu sekulárnímu světu. Oproti denominaci však není natolik tolerantní vůči ostatním náboženským skupinám. V rámci této kategorie

48 *Ibid.*, 257.

49 Srov. s Durkheimovým pojetím „jednoduché morální komunity“. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press 1995, 209-210.

50 Pojem denominace v souvislosti s typologií náboženských skupin poprvé použil Howard Becker. Denominace u něj znamená samostatnou kategorii, která představuje zapojení sekty ve vyšším stadiu vývoje do sekulárního světa. Jde tedy o náboženskou skupinu, která ztratila svoji původní animozitu vůči okolnímu světu. Touto novou kategorií Becker doplnil původní Niebuhrůvo kontinuum vývoje náboženských skupin.

51 Srov. M. York, *The Emerging Network...*, 244.

Yinger ještě rozlišuje dvě další subkategorie. Jsou jimi vlastní etablovaná sekta a laická etablovaná sekta, které se liší znovu především mírou profesionalizace a rozvoje byrokratické struktury, mnohem méně rozvinuté u druhé ze zmíněných.

Klasifikační kategorii sekty charakterizuje Yinger v přímé návaznosti na Troeltsche a popisuje ji jako kategorii, která zahrnuje konfliktní náboženské skupiny, obvykle existující pouze krátkou dobu a preferující izolaci a striktní odmítání církevních či jiných mainstreamových praktik.⁵² I v případě této skupiny Yinger dále rozeznává tři podskupiny, vymezené typem reakce na stav daný napětím mezi náboženskou skupinou a jejím okolím. Tyto klasifikační podskupiny tvoří akceptační sekty, agresivní sekty a odmítavé sekty.⁵³

Akceptační sekty nevznikají na základě nějakého striktního odmítání okolní společnosti, do konfliktu s touto společností se dostávají v důsledku inovací, které jejich učení a rituální praxe přináší. Ani vztah agresivních sekt k okolní společnosti není tak jednoznačný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Yinger poukazuje na to, že také v tomto případě napětí mezi sektou a společností není dáno apriorním odmítáním společnosti jako takové, ale spíše tím, že agresivní sekta se odmítá smířit s postavením, které ve společnosti má. Teprve třetí typ, který představují odmítající sekty, je spojen s apriorním odmítáním okolního světa, včetně existujících náboženských skupin. Výsledkem tohoto striktního odmítnutí je pak zdůrazňování vlastních hodnot a praktik a především tendence k izolacionismu a „útěku“ z tohoto světa, který může mít i symbolickou podobu.⁵⁴ Proto také Yinger do této skupiny řadí i náboženská hnutí, která kladou velký důraz na trans či jiné extatické stavy spojené s dočasným „útěkem“ z tohoto světa.

Poslední kategorií v Yingerově typologii je kult,⁵⁵ který je považován za antipod univerzalistické církve.⁵⁶ Jde o malou, krátce existující skupinu,

52 *Ibid*, 274.

53 Yinger jako jedno z důležitých hledisek používá Weberovu typologii náboženského chování rozlišující mystické, prorocké a asketické způsoby náboženského chování (blíže viz M. Weber, *Sociologie náboženství...*, 163-177, 265-309). Na jejím základě vytváří Yinger klasifikační schéma, které vymezuje sektu podle toho, zda je participčně orientovaná (akceptační sekta), mocensky orientovaná (agresivní sekta) nebo hodnotově orientovaná (odmítavá sekta).

54 M. J. Yinger, *The Scientific Study of Religion...*, 277.

55 I první použití pojmu kult v souvislosti s typologií náboženských skupin je spojováno s dílem Howarda Beckera. Becker použil výraz kult k označení čtvrtého typu náboženských skupin, který představuje extrémní formu sekty, pro niž je typické především zdůrazňování soukromé a osobní dimenze s mystickými prvky. V tomto ohledu má Beckerovo pojetí kultu velmi blízko k Troeltschově konceptu mystické skupiny. Srov. H. Becker, *Systematic Sociology...*, 621-628.

56 M. J. Yinger, *The Scientific Study of Religion...*, 278.

převážně lokálního charakteru a soustředěnou kolem charismatického vůdce. K dalším charakteristikám patří značná inovativnost a synkretistický charakter. S ohledem na tyto skutečnosti je pak za kult označovaná taková náboženská skupina, která je v mnoha ohledech blízká charakteristice sekty, ale zásadním způsobem se odlišuje od převládající náboženské tradice. Jinak řečeno, kult vzniká nikoli v důsledku sociálního konfliktu mezi náboženskou skupinou a okolní společností, ale kvůli ostrému napětí mezi danou náboženskou skupinou a tradičním náboženským systémem.⁵⁷

Yinger podobně jako Niebuhr však svoji klasifikaci nechápal staticky, ale předpokládal, že se v rámci jím popsaného kontinua jednotlivé skupiny vyvíjejí. Na rozdíl od Niebuhra však nepovažoval tento vývoj za lineární. Dobře je tento fakt vidět zejména při analýzách možného vývoje sekt.

I v případě vývoje a změny jednotlivých typů přihlížel Yinger k intencím a základním východiskům konkrétních náboženských skupin. V tomto kontextu pak například bral v úvahu, zda určitá skupina řazená mezi sekty dává důraz na nějakou individuální obnovu svých členů založenou na odstraňování jejich konkrétních nedostatků či hříchů, nebo zda jde o skupinu, která klade důraz na změnu celého sociálního řádu, jenž považuje za primárně nepřátelský. V prvním případě se bude daná sekta vyvíjet směrem k denominaci, v druhém případě spíše k etablované sektě nebo z ní vznikne izolovaná komunita.⁵⁸

V některých případech považoval Yinger za možný dokonce i jakýsi regres, který by kupříkladu u eklésie mohl znamenat přeměnu v denominaci.⁵⁹ I zde hraje roli zejména konkrétní kontext, který určuje míru napětí či pravděpodobnost úspěšného začlenění.⁶⁰

Typologie Rodneyho Starka a Williama S. Bainbridge

Další vlivnou a hojně využívanou typologií založenou na pojmech sekta a církev je typologie Rodneyho Starka a Williama S. Bainbridge. Východisky pro jejich typologii, kterou poprvé představili v roce 1979,⁶¹ by-

57 Srov. M. York, *The Emerging Network...*, 247.

58 M. J. Yinger, *The Scientific Study of Religion...*, 272.

59 *Ibid.*, 265.

60 Velmi zajímavá je v této souvislosti Yingerova poznámka o tom, že v kontextu současné americké společnosti má charakter univerzální církve to, co Robert N. Bellah označil jako občanské náboženství (srov. R. N. Bellah, „Civil Religion in America“, *Daedalus* 96, 1967, 1-21), a „tradiční“ univerzalistické církve, jako například katolická církev, se stávají sektami. Srov. M. J. Yinger, *The Scientific Study of Religion...*, 271.

61 Rodney Stark – William S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults“, *Journal for Scientific Study of Religion* 18/2, 1979, 117-133.

la kritika weberovské koncepce ideálního typu a pojetí sekty, církve a kultu, jehož autorem je Benton Johnson.⁶²

Za základní nedostatek, a tím i největší problém spojený s koncepcí ideálního typu, považují oba autoři především chybný předpoklad, že je Weberovo pojetí ideálního typu metodologicky totožné s obdobnou koncepcí používanou v přírodních vědách (např. s fyzikální koncepcí ideálního plynu). Přírodní vědy pracují s ideálním typem jako s příkladem jednoduchého kontinua, podle kterého je možné měřit empiricky doložitelné i čistě hypotetické příklady. V případě Weberova pojetí to však možné není. Hlavním důvodem je zejména fakt, že Weber, stejně jako jeho následovníci, kteří s touto koncepcí dále pracují, označuje za *koreláty* to, co je ve skutečnosti *atributem*. Jsou to totiž atributy, co tvoří součást definice (!), pomocí níž jsou ideální typy vymezovány. Díky této záměně dochází k mnoha nejasnostem a zmatkům, kdy výsledek je vlastně jen proliferací nových subkonceptů nebo typů a někdy se dokonce zdá, že každý nový empirický případ se musí stát jedinečným typem, který je v klasifikaci nepoužitelný.⁶³

Jedním z důsledků této metodologické nedůslednosti je podle Starka a Bainbridge i stav, kdy velmi narůstá počet nových typologií, které jsou často velmi „bohaté“ na různé typy a subkategorie a trpí velkým problémem, totiž neschopností utřídit adekvátně a vypovídajícím způsobem množství empirický dat, jež jsou v souvislosti s novými náboženskými hnutími k dispozici. Vezmeme-li kupříkladu v úvahu hypotetickou typologii založenou na pěti základních charakteristikách církve a pěti dichotomických charakteristikách sekty, pak můžeme získat až 32 logicky možných typů skupin, přičemž ve 30 z nich se budou prolínat charakteristiky jak církve, tak sekty. Stark s Bainbridgem se pak oprávněně ptají, zda skupina, které přísluší charakteristiky A a B typické pro církev, ale již postrádá charakteristiky D, C a E, je církví, nebo nikoli.⁶⁴ Tato otázka je nejenom oprávněná, ale hlavně poukazuje na jeden ze základních problémů metodologie opírající se o ahistorickou generalizaci, totiž na fakt, že v reálném světě jsou pravidlem a normou nikoli „čisté“ typy, ale spíše různé kombinace a přechody.

Proto Stark s Bainbridgem odkazují spíše k niebuhrovskému pojetí, respektive k jeho modifikaci, kterou vytvořil Benton Johnson. Johnsonův

62 Srov. např. Benton Johnson, „A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology“, *American Sociological Review* 22, 1957, 88-92; id., „Church and Sect Revisited“, *Journal for Scientific Study of Religion* 10/2, 1971, 24-137.

63 Rodney Stark – William S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults“, in: iid., *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press 1985, 20.

64 R. Stark – W. S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults...“, 22.

přístup je založen na odmítnutí mnoha různých charakteristik a přijetí jediného hlediska – napětí mezi náboženskou organizací a okolním sociokulturním prostředím:

Církev je náboženská skupina, která akceptuje sociální prostředí, v němž existuje.
Sekta je náboženská skupina, která odmítá sociální prostředí, v němž existuje.⁶⁵

Toto hledisko bylo ovšem pojímáno v dynamickém kontextu, díky kterému se měřil především stupeň napětí s okolním sociokulturním prostředím. Právě spojení tohoto hlediska a dynamičnosti kontinua umožňuje definici dalších důležitých konceptů, jako jsou koncepty náboženského hnutí a náboženské instituce. Tyto typologické koncepty jsou založené na dnes již klasické sociologické delimitaci mezi sociální institucí a sociálním hnutím.⁶⁶ V tomto pojetí je sociálním hnutím jakákoli organizovaná skupina, která se snaží buď vyvolat sociální změnu, nebo jí naopak zabránit. Sociální institucí je pak adaptace a petrifikace této sociální změny.

Další výhodou Johnsonovy typologie je podle Starka s Bainbridgem schopnost charakterizovat směr vývoje náboženských hnutí.⁶⁷ Pokud se pohybují v rámci Johnsonova kontinua spíše směrem k akceptování sociokulturního okolí, stávají se církevním hnutím, a naopak v případě odmítání sociokulturního okolí jde o sektářské hnutí. Vzhledem k diferenciaci mezi hnutím a institucí to ovšem neznamená, že kupříkladu církevní hnutí je identické s církví.

Stark s Bainbridgem tyto podněty poprvé zpracovali ve studii „Of Church, Sects, and Cults“⁶⁸ a dále rozvedli ve své dnes již klasické práci *A Theory of Religion*.⁶⁹ Podle jejich typologie je církev chápána jako konvenční náboženská organizace, na rozdíl od sekty považované za deviantní náboženskou organizaci. Výrazem deviantní se přitom myslí „odchýlení se od kulturních norem takovým způsobem, který vyžaduje výjimečné náklady“.⁷⁰

Toto vymezení odpovídá Johnsonovu důrazu na napětí jako hlavní klasifikátor i Starkově a Bainbridgově metodologické koncepci deduktivní

65 Benton Johnson, „On Church and Sect“, *American Sociological Review* 28, 1963, 542.

66 V klasickém sociologickém pojetí je za instituci v zásadě považován každý obecně praktikovaný a v dané kultuře předávaný způsob jednání. Sociální hnutí je pak většinou sociologických teorií chápáno jako veřejné formulování a uplatňování sociálních požadavků vůči mocenským strukturám, které má různé zaměření, formu, intenzitu, druh působení, dobu trvání i důsledky.

67 R. Stark – W. S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults...“, 23.

68 Rodney Stark – William S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults“, *Journal for Scientific Study of Religion* 18/2, 1979, 117-133.

69 Rodney Stark – William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press 1996.

70 *Ibid.*, 124.

teorie, která se zakládá na práci s relativně malým počtem principů, na něž je možné redukovat jakoukoli skupinu komplexních náboženských fenoménů.⁷¹

Vzhledem k tomu, že Stark s Bainbridgem kladou, podobně jako Niebuhr či Johnson, důraz na změnu, hraje v jejich typologii důležitou roli i otázka geneze jednotlivých typů náboženských skupin. V jejich pojetí vzniká církev v důsledku přirozené tendence náboženských organizací existujících v rámci státního uspořádání společnosti. Státně organizovaná společnost vyvolává potřebu existence jedné dominantní náboženské instituce, která má právě charakter církve. Tím je do značné míry vysvětleno, proč je míra napětí, či ve Starkově a Bainbridgově pojmosloví míra deviace, v případě církve tak nízká, a zároveň, proč u skupin existujících mimo církev naopak míra deviace narůstá. Úzké sepětí společnosti a jejích politických institucí také vysvětluje, proč je reakce náboženské skupiny v postavení církve vůči konkurenčním skupinám vyznávajícím stejnou věrouku a používajícím stejnou rituální praxi tak prudká. Hledisko akceptability a normálnosti je totiž mnohdy dáno především sociálními a politickými vazbami.

Vznik sekty je v tomto kontextu spojen především s procesem odštěpení. Dogmaticky i rituálně sdílí sekta se svou „mateřskou“ organizací mnoho a někdy dokonce i většinu hlavních vzorců a představ. Odmítá však sdílet organizační strukturu a případně interpretaci některých dogmat. Důvodem schizmatu, které Stark a Bainbridge chápou jako rozdělení sociální struktury organizace na dvě nebo více nezávislých částí, tak může být i geografická vzdálenost nebo sociální původ členů.⁷²

S ohledem na genezi jednotlivých typů náboženských skupin je pak třeba podle Starka a Bainbridge rozlišovat ještě jeden typ, který nepředstavuje skupiny vzniklé odštěpením, ale skupiny v daném kulturním kontextu zcela nové. Tímto typem je kult, popřípadě kultovní hnutí.⁷³

Tyto neschizmatické a zároveň deviantní náboženské skupiny je možné dále dělit na dva typy. První z nich představují ty náboženské skupiny, které se zakládají na kulturní inovaci. To znamená, že taková skupina je založena na zcela nových principech a pracuje se novými představami, hodnotami, symboly a praktikami, anebo přeznačuje staré takovým způsobem, že získávají zcela nový význam. Druhý typ představují skupiny vzniklé v důsledku kulturního importu. Tyto skupiny tak mohou v jiném kultur-

71 Srov. *ibid.*, 13-24. V rámci této koncepce popisují oba autoři náboženství jako systém obecných kompenzátorů založených na supranaturálních předpokladech. Srov. též William S. Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, New York – London: Routledge 1997, 3-31.

72 R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion...*, 128.

73 *Ibid.*, 124.

ním kontextu dlouhodobě existovat jako etablované náboženské skupiny, kdežto v novém kontextu jsou vnímány jako deviantní import. Jinak řečeno, kult představuje nejenom sociálně deviantní náboženskou skupinu, ale je chápán také jako kulturně deviantní.⁷⁴

Jinou možností, jak dále diferencovat jednotlivé typy kultů, je klasifikace na základě stupně jejich organizovanosti. S jeho pomocí rozeznávají Stark s Bainbridgem tři typy – audienční kultury, klientské kultury a kultovní hnutí.

Výrazem audienční kult je označována taková skupina, která vzniká a existuje především díky vzájemnému setkávání sympatizantů. To má velmi často charakter přednášek či seminářů, na nichž si účastníci vyměňují vlastní zkušenosti, názory, ale také různé materiály, jako jsou knihy nebo časopisy. Typické pro taková setkání je, že nejsou organizována nijak systematicky a že jejich organizátoři nevyvíjejí přílišné úsilí na získávání nových účastníků. Nerozvíjí tedy žádnou promyšlenou propagaci a s ní spojenou misi, ale spoléhají se spíše na předávání informací prostřednictvím osobních kontaktů. Výsledkem těchto setkání není žádné propracované učení ani organizovaná skupina.⁷⁵ Jediným výraznějším tmelícím prvkem je vzájemná sympatie a sdílené přesvědčení o existenci nějakého, člověka přesahujícího jevu. Jiné sociální vazby jsou na velmi nízké úrovni.

Druhým typem jsou klientské kultury, které již předpokládají větší míru aktivní participace svých členů či sympatizantů. Ani v tomto případě však není možné mluvit o plné participaci, alespoň ne u všech členů. Většina z nich je v daném hnutí angažována jen částečně, a to především na úrovni klienta, který od hnutí získává nějaké služby. Není dokonce výjimkou, že někteří členové či sympatizanti jsou členy nebo sympatizanty jiné skupiny.⁷⁶ Dalo by se i říci, že exkluzivní členství by mohlo být vnímáno jako nežádoucí překážka.

Posledním typem jsou kultovní hnutí, která představují náboženskou organizaci poskytující svým členům uspokojení všech náboženských potřeb. Na rozdíl od předchozích typů kultovní hnutí nepřipouštějí žádné volné členství nebo dokonce možnost simultánního členství. Úroveň sociálních vazeb je v případě kultovního hnutí velmi vysoká, stejně jako je vysoká míra angažovanosti v životě celé skupiny.⁷⁷ Tato angažovanost se může projevat například finanční podporou, přípravou společných sezení, participací na rozhodování nebo dokonce přijetím nové identity a životem v komunitě.

74 Srov. R. Stark – W. S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults...“, 26.

75 *Ibid.*, 27.

76 *Ibid.*, 28.

77 Srov. *ibid.*, 29.

Typologie Bryana Wilsona

Poslední významná typologie pracující s pojmy sekta a církev, o které bychom se zde chtěli zmínit, pochází od britského sociologa Bryana Wilsona. Wilson, podobně jako například Stark a Bainbridge, považoval za důležité klasifikovat náboženské skupiny s ohledem na podmínky jejich vzniku a způsob, jakým reagují na vnější prostředí. Přijal tradiční dělení náboženských skupin na dva základní typy – církev a sektu,⁷⁸ avšak navrhl dále specifikovat kategorii sekty. Hlavním měřítkem této specifikace měl být právě charakter reakcí jednotlivých náboženských skupin, označovaných jako sekty, na podněty vnějšího okolí. Jednotlivé reakce Wilson měřil především prostřednictvím otázek týkajících se podstatných záležitostí lidské existence, na něž dává odpověď převážně náboženství. Šlo o otázky typu: „Co mám udělat, abych mohl být spasen?“⁷⁹ Na základě variant možných odpovědí navrhl Wilson dělit náboženské sekty nejprve do čtyř a posléze do sedmi skupin.

První varianta, kterou Wilson představil v roce 1959, rozdělovala sekty na (1) gnostické, (2) introverzionistické, (3) konverzionistické a (4) adventistické.⁸⁰

Jako gnostické sekty označuje Wilson takové náboženské skupiny, které kladou velký důraz na ezoterické učení, případně mysticismus, a jejichž cílem není odmítnutí a rekonstrukce světa jako takového, ale spíše dosažení skrytého poznání či mystického splynutí s transcendentnem. V křesťanském kontextu, na který se Wilson ve své typologii zaměřuje především, se tato tendence odráží kupříkladu v pojetí Krista, který je gnostickými sektami chápán spíše jako ten, kdo ukazuje cestu a ztělesňuje pravdu, než jako spasitel.⁸¹

Introverzionistické skupiny, které Wilson občas označuje alternativním názvem pietistické, jsou naopak charakteristické tím, že okolní svět považují za ztělesněné zlo, v němž nelze dosáhnout spásy. Z tohoto důvodu

78 Wilsonovo vymezení sekty navazovalo především na Maxe Webera, jehož pojetí doplnil o některé inovace, s nimiž přišli například Milton Yinger nebo Howard Becker. Výsledkem byla definice, která sektu vymezovala jako náboženskou skupinu, jež je založena na dobrovolném členství považovaném za exkluzivní záležitost úzce spojenou s osobní (morální) dokonalostí. Pro sektu je podle Wilsona dále typická vysoká míra participace všech členů a neexistence profesionální vrstvy duchovních, stejně jako značné napětí s ostatními náboženskými skupinami a okolní společností. Srov. Bryan Wilson, „An Analysis of Sect Development“, *American Sociological Review* 24/1, 1959, 4.

79 Srov. Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*, London: Weidenfield and Nicolson 1970, 36-40.

80 B. Wilson, *An Analysis of Sect Development...*, 3-15.

81 *Ibid.*, 6.

hledají spásu mimo tento svět a vytvářejí alternativní svět, který představuje náboženská komunita. Příslušnost k takové komunitě je pak považována za nezbytnou podmínku spásy.⁸²

Konverzionistické sekty také vnímají okolní svět jako nepřátelský a ve své podstatě špatný, ale jejich reakce na něj není tak izolacionistická. V jejich pohledu je možné se z tohoto špatného světa dostat a dosáhnout spásy pouze v důsledku změny osobnosti každého jedince. Vyzývají tedy k mravní a náboženské konverzi jedinců, kterou zaručí přijetím norem a hodnot hláсанých danou náboženskou skupinou.

Poslední skupinu představují adventistické sekty. Jejich základní charakteristikou je přesvědčení, že špatný svět, kterým jsou obklopeni, je možné změnit pouze díky supranaturálnímu zásahu, který s sebou přinese nové, lepší hodnoty a potrestá všechny, kteří se podíleli na konstituci a udržování starého světa. Spása je v pojetí těchto skupin dosažena prostřednictvím náhlého, v jistém smyslu slova revolučního, transcendentního zásahu. Z tohoto důvodu označuje Wilson tyto skupiny také jako revoluční sekty.

Ve svých pozdějších pracích Wilson výše uvedou typologii sekt poněkud pozměnil.⁸³ Hlavním důvodem byl zřejmě fakt, že původní typologie vytvořená především pro křesťanský kontext, nebyla schopna adekvátně reagovat na situaci, kdy se jako významná náboženská hnutí objevily na Západě skupiny nekřesťanského původu. Oproti své původní typologii změnil Wilson označení gnostických sekt, které navrhl nazývat sektami manipulacionistickými,⁸⁴ a dále přidal tři nové typy – reformistické sekty, thaumaturgikální sekty a utopistické sekty.

Reformistické sekty jsou podle Wilsona náboženské skupiny, které spojují nápravu okolního špatného světa s postupným prosazováním božích příkazů a principů. Člen takové skupiny považuje sám sebe za vzor pro ostatní a své poslání spojuje s postupnou reformou světa uskutečněnou právě striktním dodržováním bohem inspirovaných zásad. Podle Wilsona představuje tato kategorie jakýsi přechod mezi adventistickým, revolučním postojem a introverzionistickým postojem.⁸⁵

82 Pro tyto skupiny je kromě života v komunitě či silného důrazu na členství často typické také užívání specifických výrazů a v některých případech dokonce i vytváření vlastního etnolektu. Poměrně častá je i skupinová endogamie a s ní spojené formy symbolické separace, jako je například používání specifického oblečení.

83 Srov. Bryan Wilson, „A Typology of Sects“, in: Roland Robertson, *Sociology of Religion: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin 1969, 361-383.

84 Podobně jako v původním vymezení gnostických sekt představují manipulacionistické sekty náboženské skupiny, které jsou relativně pozitivně orientované na okolní svět a spásu či změnu nepříznivého osudu vidí především v uplatňování speciálních technik, tajného učení či „vyšší“ moudrosti. Srov. B. Wilson, „A Typology of Sects...“, 367.

85 *Ibid.*, 369.

Thaumaturgikální sekty se v mnoha ohledech podobají gnostickým či v jiném pojetí manipulacionistickým sektám. I ony dávají důraz především na osobní zkušenost s transcendentem. Rozdíl však spočívá v tom, že za vrchol nepovažují nějakou tajnou nauku samu o sobě, ale především komunikaci s duchovními silami, případně mrtvými, která umožňuje vykonávat zázraky či předpovídat budoucnost. Významný rysem je také to, že členové takových skupin spolu nejsou spojeni příliš silnými sociálními vazbami. V tomto ohledu by thaumaturgikální sekty vykazovaly jisté znaky audienčních kultů. Většinou jim totiž nejde o vytváření nějakého organizovaného společenství, které je nositelem spásy, ale spíše o jakousi veřejnou demonstraci duchovních a spirituálních dovedností.

Poslední skupinu, kterou tvoří utopistické sekty, považuje Wilson za nejkompexnější typ. Tyto sekty jsou definovány především v komparaci s předchozími typy – nejsou tak radikální jako reformistické sekty, sociálně konstruktivnější než konverzionistické sekty apod. Stručně a pozitivně by se daly charakterizovat jako náboženské skupiny, které se snaží změnit stávající společnost pomocí návratu k původním principům, jež byly lidstvu zjeveny nějakou nadpřirozenou mocí a nutně nevyžadují striktní odloučení od okolního světa.

Kritická reflexe typologického použití pojmů sekta a církev

Metodologické využití pojmů sekta a církev a na něm založené klasifikace a typologie náboženských skupin patří k nejčastěji používaným taxonomickým nástrojům sociologického studia náboženství. Vzhledem k tomu, že současný religionistický výzkum nových náboženských hnutí se v mnohém opírá právě o sociologii náboženství,⁸⁶ je logické, že tato klasifikace patří i mezi nejčastěji používané klasifikace při výzkumu soudobé religiozity. I přes nesporné výhody, které má, je třeba upozornit na některé nedostatky a problémy, jež jsou s ní spojené.

První nedostatek vyplývající zejména z původního kontextu používání pojmů sekta či církev je dán tím, že jde o pojmy se silnou hodnotící konotací. V mnoha ohledech to připomíná problém, s nímž je spojeno například využívání jiného taxonomického výrazu – *synkretismus*.⁸⁷ V obou případech je používání často ambivalentní. Nemusí jít přitom jen o čistě

86 Srov. např. D. Lužný, *Nová náboženská hnutí...*, 18.

87 Srov. Luther H. Martin, „Historicism, Syncretism, Comparativism“, in: Iva Doležalová – Břetislav Horyna – Dalibor Papoušek (eds.), *Religions in Contact: Selected Proceedings of the Special IAHR Conference held in Brno, August 23-26, 1994*, Brno: Czech Society for the Study of Religions – Masaryk University 1996, 31-37; Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press 1994.

teologické pojetí. V mnoha, například psychologických analýzách je sekta charakterizována jako náboženská (případně paranáboženská) skupina, která se vyznačuje tím, že její členové považují vůdce sekty za všeobecnou a bezpodmínečnou autoritu, znalce a šéfa, tj. autoritu epistemickou i deontickou. Jinak řečeno, sekta je vysoce autoritativní a totalitně fungující skupina, v jejímž čele stojí vůdce s neomezenou pravomocí.⁸⁸ S ohledem na hodnoty, které vyznává euroamerická civilizace, je celkem pochopitelné, proč i v sekularizovaném diskurzu jsou sekty často vnímány jako bigotní, totalitární a násilnické skupiny. Snaha o hodnotovou neutralitu, která je zřejmá právě ze sociologických teorií, není schopna toto obecné vnímání účinně korigovat. I to je jeden z důvodů, proč se drtivá většina náboženských skupin brání označení sekta a raději se sama označuje jako církev či náboženství bez dalšího určení.

Podobný problém je spojen s pojmem kult, který sice nebyl původně spojován s žádnou výraznější hodnotovou konotací, ale postupem času se zvláště v anglosaském světě stal téměř ekvivalentem výrazu sekta v negativním smyslu slova. Příkladem je hojně citovaná práce jednoho z čelných představitelů tzv. kontrakulturního hnutí Eliho Shapira nazvaná „Destructive Cultism“,⁸⁹ která zpopularizovala použití výrazu kult v negativním smyslu. Podle Shapira je kult především destruktivní forma náboženství, pro niž jsou typické takové jevy jako naprostá poslušnost, separace od okolní společnosti, popírání konvečního vzdělání, pomlouvání rodičů a ostatních autorit a samozřejmě brainwashing. Shapiro sice používá i označení „vlídný kult“ (sic), ale není vůbec jasné, co tímto označením myslí a zda je vůbec vztahuje na fenomén nových náboženských hnutí.⁹⁰

Z těchto důvodů se zhruba od osmdesátých let 20. století stále více sociologů i religionistů kloní k názoru, že by bylo lepší používání pojmu sekta, církev a kult opustit a nahradit je hodnotově neutrálními pojmy, například nová náboženská hnutí nebo menšinová náboženská hnutí.⁹¹

Druhým významným problémem je problém kulturního kontextu. Pojmy jako sekta, církev, denominace či kult jsou jednoznačně zakořeněny v křesťanství. Jejich transponování do jiného kulturně-náboženského kontextu s sebou proto přináší značné komplikace. Ty jsou způsobeny především tím, že všechny výše uvedené kategorie předpokládají, že v daném náboženském systému existují institucionalizované mainstreamové skupiny, které mají dominantní a normotvorné postavení, a vedle nich přísně

88 Prokop Remeš, „Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství“, *Religio* 2/1, 1994, 31.

89 Eli Shapiro, „Destructive Cultism“, *American Family Physician* 15/2, 1977, 83.

90 G. D. Chryssides, *Exploring New Religions...*, 23-24.

91 Srov. např. A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World...*, 55.

oddělené, fyzicky i symbolicky periferní skupiny. To do jisté míry platí o západních náboženských tradicích, především pak o křesťanství, ale například v rámci hinduismu či buddhismu je oddělování jednotlivých náboženských skupin s ohledem na jejich „mainstreamové“ či periferní postavení značně absurdní.

Stejný problém ovšem budeme muset řešit i v případě náboženských novotvarů, které bývají v některých typologiích (například Stark, Bainbridge, Yinger) označovány jako kulty. U většiny z nich není většinou možné určit dominantní či formotvornou závislost na jedné náboženské tradici. Velmi často jde o značně synkretistická hnutí, z nichž některá se dokonce programově odmítají hlásit k jedné „mateřské“ náboženské tradici. Příkladem takového hnutí může být například Scientologie, která bývá v některých přehledech řazena mezi hnutí vycházející z buddhismu. Jak ale přesvědčivě ukázal Roy Wallis, inspirační pozadí Scientologie je mnohem bohatší a vlastně ani není možné určit dominantní vliv.⁹²

Tato hnutí „stojící mimo“ a nemající specifickou náboženskou identitu jsou pro mnoho odpůrců nových náboženských hnutí, ale i pro mnoho badatelů, natolik nejasná a „nečitelná“, že je ochotně zařadí do všeobjímajících a hodnotících kategorií, kterými jsou právě sekta či kult. Ve skutečnosti ale mnoho takových hnutí nevytváří žádnou formu organizace, která by mohla korelovat s vymezením těchto kategorií.⁹³

Někteří autoři proto v případě synkretistických náboženských novotvarů, jako jsou například hnutí New Age či tzv. novopohanství, navrhuji upustit od používání typologie pomocí pojmů sekta, církev a kult. K těmto autorům patří například Luther P. Gerlach a Virginia H. Hineová, kteří si všimli, že mnoho těchto nových náboženských skupin funguje na základě jiných sociálních principů než těch, které předpokládá typologické použití námi rozebíraných pojmů. Těmto hnutím kupříkladu často chybí jasně definované cíle, na nichž by se většina členů shodla. Dále neexistuje žádné směrodatné hledisko, podle něhož by se určovalo členství, a to ani v subjektivním (považovat sám sebe za člena), ani v objektivním (být považován za člena) smyslu slova. Tato hnutí většinou ani nemají žádného vůdce či představeného, který by v rámci daného hnutí rozhodoval, měl zřetelnou pravomoc nad členy hnutí či hnutí formálně zastupoval navenek.⁹⁴ V tomto ohledu jde o příklad polycentricky organizovaných hnutí

92 Srov. Roy Wallis, „The Dynamics of Change in the Human Potential Movement“, in: Rodney Stark (ed.), *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, New York: Paragon House Publishers 1985, 129-157.

93 Srov. M. Hill, *Sociology of Religion...*, 81.

94 Luther P. Gerlach, „Movements of Revolutionary Change“, *American Behavioral Scientist* 14/6, 1971, 821-822.

či společností, která oba autoři označují výrazem SPINová hnutí⁹⁵ a která odmítají jakoukoli snahu o institucionalizaci normativnosti. Na takové skupinky není proto možné aplikovat žádné ze schémat, jimiž klasické koncepce sociologie náboženství popisují typ náboženské organizace, tedy církve, sekta, denominace a kult.⁹⁶

Další námitka úzce souvisí s předchozí. Jde o zpochybnění nároku na časovou či historickou univerzalitu, s níž je velká část typologií užívajících pojmů sekta, církve a kult spojena. V případě Webera či Troeltsche jsme mohli vidět, že v jejich pojetí byla tato typologie chápána především jako nadčasové měřítko, pomocí kterého je možné rozlišit náboženské skupiny bez ohledu na historický kontext, tzn. je možné je stejně úspěšně aplikovat jak na rané křesťanství (Troeltsch), tak na vznik protestantismu (Weber) či na soudobou náboženskou scénu.

Ani niebuhrovská inovace umísťující celou typologii do kontextu dynamického kontinua však nebrala zřetel na možné historické kontexty a na nich založené variace. Stručně řečeno, je ignorován fakt, že společnost a kultura se neustále mění a díky tomu podléhá změnám i náboženství.

Při podrobnějším pohledu zjistíme, že celá tato typologie je vytvořena pro podmínky evropských křesťanských společností, v nichž jsou dominantními náboženskými skupinami církve úzce spojené s národním státem. V případě, že ji přeneseme do podmínek Spojených států, kde konekců našla největší ohlas a byla i nejvíce rozvíjena, již fungovat nebude. I to byl zřejmě jeden z důvodů, proč se právě v americké sociologické diskusi postupně zaváděly nové kategorie jako denominace, které měly tento nedostatek klasické varianty eliminovat.

S nástupem fenoménu nové religiozity a s velkým rozšířením nových náboženských hnutí v průběhu šedesátých let 20. století, přestala být aktuální i většina těchto inovací. Značná část autorů proto soustředila svou pozornost na koncepci kultu a později i tento pojem opouštěla, protože zjistila, že není s to adekvátním způsobem obsáhnout některé skupiny a hnutí, jež mají netradiční strukturu, jako například výše zmiňované hnutí New Age.

Poslední poznámka se týká míry generalizace, na níž je celé typologické používání pojmů sekta, kult a církve založeno. Původní Weberovo či Troeltschovo vymezení základních kategorií sekty a církve bylo relativně úsporné a s ohledem na metodologické hledisko ideálního typu je pojilo se značnou mírou generalizace. Následující pokusy navazující především

95 Termín SPIN je akronymem z angl. *Segmented Polycentric Integrated Network*.

96 Srov. Dušan Lužný, „Normativita v New Age a neopaganismu“, in: Luboš Bělka – Milan Kováč (eds.), *Normativní a žité náboženství*, (Religionistika 9), Brno: Masarykova univerzita, Bratislava: Chronos 1999, 144.

na Troeltschovo vymezení a rozšiřující celou typologii mimo rámec křesťanství značně zvětšily množství charakteristických identifikátorů. Objevilo se totiž množství nového empirického materiálu, kterému původní vymezení již příliš nevyhovovalo. Nově vzniklé typologie se proto vázaly s relativně velkým počtem různých charakteristických znaků. Například často citované vymezení sekty Keitha A. Robertse je založeno na jedenácti definičních znacích.⁹⁷

Vzhledem k tomu, že toto vymezení je chápáno zcela v souladu s weberovským pojetím jako dichotomické k vymezení církve, je třeba se zeptat, spolu se Starkem a Bainbridgem, který z těchto znaků rozhoduje o tom, zda daná náboženská skupina je sektou či nikoli. Případně kolik znaků z oněch jedenácti musí splnit, aby za ni byla považována.

Obdobný problém nastává také v případě další specifikace jednotlivých typů sekt nebo kultů. I v tomto případě se původní vymezení jedné „univerzální“ skupiny ukázalo jako nedostatečné. Větší diferenciaci určitě pomohla přesnějšímu uchopení zkoumaných skupin, ale stejně tak ukázala velkou míru hypotetičnosti, s níž se celá tato typologie potýká. Otázkou ovšem je, zda zmnožování jednotlivých podtypů a specifikací nevede spíše k větším nejasnostem, protože každá nová kategorie, každý nový typ pouze poukazuje na problém přechodových oblastí, které se vždy budou vymykat zobecnování. Není přitom jisté, zda vytváření specifických a nových kategorií celý problém vyřeší, a zda by proto nebylo vhodné přehodnotit základní metodologická východiska, která i jsou v případě této typologie založená především na tzv. monotetickém přístupu.

97 (1) Členství v sektě zakládá volní akt. (2) Členství v sektě se chápe jako exkluzivní. (3) Členy sekty zpravidla charakterizuje víra, že pouze oni jsou chráněni před nebezpečími a negativními jevy okolí. (4) Sekta nemá podobu rozvinuté komplexní organizace. (5) Pro sektu je typická víra, že spásy lze dosáhnout především morální čistotou. (6) Sekty nekladou, nebo jen nepatrně, důraz na roli profesionálního duchovenstva. (7) Pro sektu je příznačný konflikt s okolní společností. (8) V otázkách věrouky je sekta fundamentalistická. (9) V sektě zpravidla převažují členové z nižších sociálních vrstev nebo členové z nějak znevýhodněných skupin. (10) Sektu vyznačuje neformální společná bohoslužba. (11) Nauka sekty obsahuje radikální sociální etiku zdůrazňující rovnost všech osob. Srov. Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Homewood: Dorsey Press 1984, 238.



SUMMARY

Limits and Possibilities of the Implementation of Concepts of Sect, Church and Cult in the Academic Study of Religion

In this article the author concerns with a problematic implementation of such concepts as sect, church and cult in the academic study of religion. The first part is focused on the analysis of classical approaches that are associated with Max Weber, Ernst Troeltsch and Richard Niebuhr. The author studies main theoretical basis of these conceptions – methodological hypothesis of ideal type (Weber), role of religious behavior (Troeltsch) and phenomenon of development (Niebuhr).

The second part deals with innovative interpretations of concepts of sect, church and cult, which emerged during the second half of the 20th century. Main attention is pursued to the conceptions of Milton Yinger, Rodney Stark, William Bainbridge and Bryan Wilson. The author analyzes especially the idea of social tension that is very important trait of these innovative interpretations.

In the third part the author suggests critical reflection of the implementation of concepts of sect, church and cult in the academic study of religion. He refers to the theological origin of these concepts which manifests itself in the interpretation of sect as a destructive religious group with charismatic and authoritarian leader. He also suggests that notion as sect (or cult) is culturally determined and it is not possible to implement it to non-Christian contexts.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita v Brně
Arna Nováka 1
602 00 Brno

DAVID VÁCLAVÍK

e-mail: vaclavikd@mail.muni.cz