

## Úvod – transformace náboženství a nová náboženská hnutí

David Václavík

18. listopadu 1978 ve čtyři hodiny odpoledne zaznělo na druhé straně zeměkoule, v jihoamerické Guyaně, několik výstřelů, které nejen symbolicky znamenaly novou etapu ve studiu náboženství. Obětí střelby byl americký kongresman Leo Ryan a jeho doprovod, který právě opouštěl kontroverzní náboženskou komunitu v guyanském Jonestownu. Útočníky byli členové jonestownské komunity. Leo Ryan a čtyři členové jeho doprovodu střelbu nepřežili. Asi o hodinu si vůdce Jonestownu, Jim Jones, nechal svolat všechny členy své náboženské komunity a následujícími slovy začal katastrofu označovanou jako „Bílá noc“

Poté, co „Bílá noc“ skončila, zůstalo v Jonestownu ležet 914 mrtvých těl a svět oběhla zpráva o tragickém konci náboženské skupiny Svatyně lidu (People's Temple). Reakce byla okamžitá. Na světě se objevilo další nebezpečí, nebezpečí v podobě náboženských kultů a sekt. Na celé události je však kromě výše uvedených skutečností zajímavá ještě jedna věc – totiž to, že akademické a vědecké studium náboženství bylo vystaveno těžké zkoušce míry vlastní angažovanosti a schopnosti zkoumat soudobé náboženské fenomény bez ideologizujícího zkreslení. Přesně vystihl tuto skutečnost americký religionista Jonathan Z. Smith ve své reakci na článek kazatele Billa Grahama „*On Satan and Jonestown*“. Podle Smitha ukázaly události v Jonestownu, že v západním světě hluboce zakořeněná snaha spojovat náboženství a liberalismus, která byla nezřídka zdůvodněním pro etablování studia náboženství na sekularizovaných univerzitách, je zcela nesmyslná (Smith 1982: 110).

V této souvislosti je ovšem zajímavý další Smithův postřeh - totiž, že tato snaha o „civilizaci“ náboženství se odrazila i v užívané terminologii, v níž nový výraz „kult“ označuje „necivilizované“ fenomény odlišné od náboženství. Smith tak poukázal na jeden z velkých problémů studia soudobé náboženské scény, kterým je neukotvená terminologie a obecněji problém používané klasifikace. Nová náboženská hnutí jsou pro mnoho soudobých pozorovatelů jakýmsi *skandalonem*, které se v mnoha ohledech vymyká vžitým představám. Tu o postupném zániku náboženství, jak se snažily namluvit tzv. sekularizační teze. Tu o pozvolném zušlechťování náboženství, které by odpovídalo kulturní implementaci teorie evoluce. Důležité je však to, že právě díky tomuto „vymykání se“ a především díky reakcím na něj má soudobá sociologie náboženství jedinečnou šanci lépe pochopit a poznat mechanismy a východiska, na nichž od svého vzniku v druhé polovině 19. století stavěla, a tím si také lépe uvědomit svoji vlastní pozici. Či jinak řečeno: umožňuje jí to porozumět kontextu své vlastní existence (Václavík 2007: DOPLNIT).

Jedním z největších otazníků spojených s výzkumem nových náboženských je již samotné označení tohoto jevu. Na tento problém upozornil Břetislav Horyna, který se ve své studii *Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe* oprávněně ptá, co si pod označením „nová“ religiozita představit. Na první pohled se nabízející diferenciaci od tzv. „staré“, „tradiční“ či „konvenční“ religiozity v sobě skrývá velké nebezpečí simplifikace založené na neoprávněném předpokladu genetické (či genealogické) odvoditelnosti „nové“ religiozity od starších a známých vzorů či předloh (Horyna 1994: 15 - 23). Tato odvoditelnost je podle Horyny často spojena s komparativní diferenciací pomocí charakteristiky *jiný než...*, která předpokládá obeznamenost s tím, vůči čemu je daný náboženský jev či skupina jiná. Tento mnohdy nepřiznaný předpoklad je ovšem velmi ošidný, protože předpokládá nejen existenci jednoznačně definované čisté formy nějaké náboženské tradice, ale i to, že náboženské novotvary jsou vždy považovány za čisté odvozeniny určité náboženské tradice. V důsledku této skutečnosti jsou pak nová náboženská hnutí zkoumána a členěna poněkud paradoxně bez ohledu na otázku *proč vznikla a proč právě v této podobě*. Ve své podstatě je totiž naprostá většina genealogických klasifikací založena na ahistorickém přístupu aplikovaném religionistickou fenomenologií a díky tomu s ní sdílí i její největší nedostatek, kterým je opomíjení historické neopakovatelnosti a především ignorování historicko-sociálního kontextu (srov. Paden 2002: 97).

Na druhou stranu může pojetí „nových“ náboženských hnutí jako odchylujících se novotvarů narážet i na fakt, že mnohá tzv. nová náboženská hnutí se odvolávají na starobylý původ

a považují se za přímé pokračovatele starých tradic. Příkladem by v tomto případě mohla být hnutí jako Sóna Gakkai či ISKCON, známé spíše jako hnutí Haré Kršna. Obě se odvolávají na stará učení a považují se za jejich přímé pokračovatele – Sóna Gakkai za následovníka náboženského reformátora Ničirena (1222-1282) a ISKCON za autentickou podobu jednoho z mnoha bhakti-jógových směrů, jehož kořeny jsou v 15. století.

Samozřejmě je možné namítnout, že kupříkladu praxe a podoba hnutí Haré Kršna v mnohém posouvá tradiční bhakti-jógu směrem k západnímu konzumentovi. Při podrobnějším srovnání nebudou ale rozdíly zřejmě o nic větší než v případě srovnání katolicismu v pojetí současného papeže a v pojetí jihoamerického rolníka, přičemž v tomto případě by skeptiků zpochybňujících katolicismus jednoho či druhého bylo podstatně méně.

Někteří autoři se proto raději pokoušejí uchopit adjektivum „nová“ nikoli s ohledem na substanciální podobnost či nepodobnost s některým tradičním hnutím či denominací, ale s poukazem na institucionalizaci daného hnutí či proudu (srov. Chryssides 1999: 12n). Výrazem institucionalizace přitom nejčastěji myslí vytvoření organizované skupiny, která má vnitřní sociální kohezi. Spory jsou v tomto případě vedeny o vymezení časového zlomu, který odděluje „stará“ hnutí od „nových“. Kupříkladu podle významné britské socioložky náboženství Eileen Barkerové jsou tímto předělem padesátá léta 20. století, kdy se objevilo velké množství skupin „poskytujících odpovědi na některé otázky týkající se základních náboženských, duchovních a filozofických problémů“ (Barkerová DOPLNIT: 51). Někteří další autoři, například Gordon J. Melton, považují za zlomové období především šedesátá a sedmdesátá 20. století (Melton – Moore 1982). Z tohoto úhlu pohledu je pak hnutí jako Haré Kršna považováno za nové náboženské hnutí, protože jeho vznik je možné datovat do první poloviny šedesátých let 20. století.

Zajímavý způsob, jak se vypořádat s problematikou „novosti“ některých náboženských novotvarů, navrhl ve své studii *Cultural Genetics* William Sims Bainbridge (Bainbridge 1985: 157 - 198). Některé formy nových náboženských hnutí chápe především jako vhodný materiál pro výzkum vzniku nového náboženského fenoménu ne nepodobný některým organismům, s nimiž ve svých výzkumech pracuje biologie (Bainbridge 1985: 157)

Výhodou náboženských novotvarů je podle Bainbridge především jejich relativní jednoduchost v porovnání s ostatními sociokulturními institucemi. Zároveň v sobě obsahují základní vlastnosti těchto institucí, které je tak možné zkoumat v raném stádiu vývoje. Bainbridge tímto svým přístupem kombinuje niebuhrovský přístup ke klasifikaci náboženských skupin s velkou inspirací religionistiky, kterou byla již od počátků této disciplíny biologie. Je totiž přesvědčen, že je možné vytvořit dostatečně verifikovatelnou metodiku (strukturně podobnou metodice přírodní vědy), na jejímž základě by bylo možné vysvětlit jeden ze základních problémů studia náboženství a obecněji i studia kultury a společnosti – fenomén náboženské potažmo kulturní a sociální změny. Je přesvědčen, že *kulturní genetiku* může věrohodně vysvětlit vznik nových náboženských fenoménů.

K tomu je ovšem nezbytné podle Bainbridge vyjasnit především tři základní věci či mechanismy. Jednak, proces reprodukce a „dědičnosti“, v rámci kterého jsou kulturní elementy přenášeny z jedné generace do generace další. Pak, musí být identifikováno signifikantní měřítko stability v tomto procesu předávání. A zároveň, musí být vyjasněna role procesu, pomocí kterého se objevuje v těchto mechanismech objevuje změna. S ohledem na tyto tři základní problémy se pak Bainbridge pokusil popsat základní mechanismy a procesy náboženské změny vedoucí ke vzniku náboženských novotvarů.

V této souvislosti se Bainbridge věnuje především základnímu procesu vzniku náboženského novotvaru a navrhuje jej s odkazem na biologii chápat buď jako štěpení (*fission*) nebo jako sporulaci (*sporulation*). Tradiční koncept schizmatu používaný především v souvislosti s vznikem náboženských sekt považuje za nevhodný především proto, že je až příliš spojen s jedním typem nových náboženských skupin (sekty). Také vyhovuje, protože jako teoretický koncept vede k mnoha zmatkům a nepřesnostem, které jsou dány jeho ideologizujícím podtextem (Bainbridge 1985: 160). Koncepty štěpení a sporulace naopak považuje za hodnotově neutrální a metodologicky dobře zakotvené.

Štěpení popisuje Bainbridge na příkladu náboženského hnutí, jehož jednotlivé organizace dělí značná geografická distance. Pokud v tomto hnutí neexistuje silný vůdce, autorita, která by byla schopna fakticky řídit takto roztroušené organizace a skupiny, mohou tyto skupiny s ohledem na sociokulturní kontext, v němž existují, postupně procházet určitou inovací. Ta nakonec vede ke vzniku samostatného náboženského hnutí. Vznik nového hnutí tak není dán napětím s mateřskou organizací, které je typické pro schizma, ale je dán spíše existencí distancí a bariér – geografických, sociálních, kulturních, které mohou vést k izolovanému vývoji jednotlivých skupin a organizací, jehož výsledkem je vznik náboženského novotvaru.

Druhý typ procesu vzniku náboženského novotvaru je v mnoha ohledech univerzálnější. Jeho základním charakteristickým rysem je princip přenosu části „kulturní a sociální informace“ z jedné náboženské skupiny do druhé a tím i její postupnou modifikaci. Nejde tedy o proces, který by měl okamžité účinky, ale spíše o proces, kterým se vytváří vhodný potenciál pro vznik nového náboženství.

Za nejjednodušší variantu sporulace považuje Bainbridge inserci, kdy zakladatelé náboženských hnutí postupně začleňují do svého systému myšlenky a aktivity svých „konkurentů“. Začleňování těchto prvků je chápáno nikoli jako výpůjčka, ale spíše jako aplikace něčeho, co je univerzálně platné a zároveň správně interpretované či používané pouze v náboženském a myšlenkovém kontextu zakladatele hnutí.

Dalším typem sporulace je transdukce, která je poněkud pozvolnější. Bainbridge tímto pojmem označuje proces přenosu znalostí a návyků z jedné skupiny do druhé prostřednictvím jedinců, kteří přecházejí z jedné skupiny do druhé. Pokud v nové skupině získá daný jedinec významné postavení, je schopen iniciovat proces modifikace, který může vyvrcholit až vznikem nového náboženského systému.

Subtrakce je proces, který je spojen s kombinací starších, v mnoha ohledech umdlévajících prvků a nových dynamických prvků, které slouží jako jakýsi katalyzátor. V mnoha náboženských systémech totiž existují prvky, které se postupem času stávají nefunkčními anachronismy, o jejichž původním významu již většina členů a sympatizantů téměř nic neví. V kombinaci s novými elementy či přístupy se však tyto anachronické entity mohou stát důležitými stavebními kameny nového systému s centrální úlohou (Bainbridge 1985: 172).

Další významnou formou procesu transformace náboženského hnutí je podle Bainbridge substituce. Je založena především na kompletní výměně některých prvků. Jde přitom o proces typický zejména pro relativně jednoduché náboženské systémy, které jsou ještě relativně nestabilní a proto mohou připustit takovou radikální změnu.

Poslední formou, o níž se Bainbridge zmiňuje, je translace. Tento proces je na rozdíl od předchozích dáván do souvislosti s psychologií a Bainbridge jím označuje takovou změnu, při níž jsou prvky vytvořené v nějakém kontextu a situaci aplikovány na kontext a situaci jinou, a to takovou, v níž by za normálních okolností existovat nemohly. Translace tak neznamená pouze prosté přenesení něčeho někam, ale také výraznou inovaci, díky níž přenesené může v novém kontextu existovat (Bainbridge 1985: 177).

I když můžeme s mnoha Bainbridgovými tvrzeními polemizovat či nesouhlasit, stejně jako můžeme být skeptičtí k jeho redukcionismu, s nímž se snaží uvádět paralely mezi „biologickou“ a „kulturní“ realitou. Nicméně musíme připustit, že naopak v mnoha ohledech podkryl základní problémy genealogických klasifikací, které hledisko vývoje a změny vnímají lineárně a často i značně ideologicky. Znatelné je to zejména v případě těch typologií, které pracují s optikou ortodoxie a heterodoxie a s pojmy jako je schizma. Zároveň s tím Bainbridge jednoznačně ukázal, že proces náboženské změny nemůže být založen na představě „jednoho“ mateřského hnutí, od něhož se díky špatné či posunuté interpretaci odštěpují náboženské novotvary, ale že tento proces může mít mnoho podob a pohnutek.

Z výše uvedených postřehů je zřejmé, že fenomén nových náboženských hnutí je pro sociologii náboženství skutečně velkou výzvou s velkým potenciálem. Zároveň s tím, je však výzvou, která v sobě nese velké nebezpečí ideologizace. Těžko bychom našli téma, které je diskutováno tak často i mimo odborné kruhy a je oblíbeným námětem médií všeho druhu. Stěží

bychom také našli téma, které tak výrazně polarizuje odborné i laické debaty. Na důvod této polarizace upozornila v jedné ze svých studií Eileen Barkerová (Barkerová 1995). Podle ní Barkerová je při studiu nových náboženských hnutí třeba striktně rozlišovat mezi interpretacemi založenými na primárním výkladu sociální reality a těmi, které spočívají na sekundárním výkladu. První z nich vznikají jako důsledek přímé i nepřímé interakce jednotlivých hnutí a jejich členů s jejich sociálním okolím. Druhé jsou výsledkem popisu hnutí, který vznikl činností různého typu odborníků. Těmi nejsou jen akademičtí pracovníci (sociologové, religionisté), ale rovněž různí terapeuti, právníci nebo média, díky čemuž je obraz nových náboženských hnutí mnohdy značně zkreslený. Jde o jednu z mnoha konsekvencí toho, že sekundární výklad sociální reality vždy odráží zájmy konkrétních vykladačů.

Nejde však o nic negativního. Koneckonců samotná sociální realita není neměnná, ale je to vyvíjející se proces závisející na svém uznání ze strany jedinců a jejich skupin. Pro výzkum náboženských skupin je proto mnohem důležitější uvědomit si tento fakt jako nezbytnou podmínku a chápat tak jednotlivé metodologické přístupy a jejich výsledky především jako konstrukty.

Literatura: