

4 ● POJEM SEKTÁŘSTVÍ V KONTEXTU PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Právě tak jako porozumění dynamice vývoje náboženských skupin (3. kapitola) je pro pastoračního poradce v oblasti sekt a sektářství důležité i pochopení dynamiky vývoje lidské religiozity. Tato dynamika má své zákonitosti, které se zde pokoušíme stručně popsat pomocí stupňů víry a pomocí konceptu zralé víry. Ačkoliv existuje několik prací, které se v rámci vývojové psychologie zabývají stupni víry a vývojem religiozity,¹ dáváme na tomto místě přednost orientaci podle studie,² kterou publikoval James W. Fowler roku 1981 a kterou pak rozvinul v dalších svých pracích. V této kapitole zpočátku (4.1) vyjdeme právě z Fowlera a jeho koncepci doplníme o charakteristiky dospělé religiozity, jak je formuloval Gordon W. Allport.³

Dynamické pochopení lidské religiozity otevře pastoračnímu poradci jiný - psychologický - pohled na otázku sekt, než byl navržen ve 3. kapitole. V části 4.2 také bude moci být uveden pojem „sektářství“. Tímto pojmem se pak zabývá část 4.3 a umožní tak pastoračnímu poradci pochopit okolnosti konverze do sektářského společenství i důvody setrvání v něm. Jako poslední v této kapitole pak část 4.4 pojednává o dalších skupinách, které se obvykle nenazývají „sekty“, ale v nichž se vyskytuje sektářství podobné jako v sektách.

4.1 Vývoj religiozity a duchovní zralost

Zásahu na zkoumání vývoje lidské religiozity má již Sigmund Freud (1856-1939) svými inspirativními vhledy do mechanismů psychosexuálního vývoje. Na Freuda navazují další teoretikové psychického vývoje.⁴ Studie Erika H. Eriksona (1902-1995), především „Dětství a společnost“,⁵ jsou výsledkem výzkumu souvislostí vývoje individua a jeho společenského okolí⁶ a obsahují i několik podnětů, které vycházejí ze souvislostí tohoto vývoje s náboženstvím. Eriksonova konceptu osmi životních stádií, prací Jeana Piageta (1896-1980) o kognitivním vývoji a o dalších tématech vývojové psychologie⁷ a prací Lawrence Kohlberga (1927-1987) o mravním vývoji⁸ využil James W. Fowler (*1940) k formulaci teorie „stupňů víry“.⁹

Fowler zdůrazňuje, že vývoj religiozity probíhá v kontextu biologického, kognitivního, emocionálního a morálního vývoje.¹⁰ V souladu s Piagetem a Kohlbergem pak předpokládá vývoj ve skocích (stupních), které se uskutečňují tehdy, pokud je rovnovážný stav porušen krizí. Nerovnováha (disonance), která krizi provází, může být odstraněna přechodem na vyšší stupeň. Na základě svých dlouholetých výzkumů rozčleňuje vývoj lidské religiozity do sedmi stupňů,¹¹ jimiž ovšem - podobně jako u Kohlbergových stupňů morálního vývoje - nemusí projít zdaleka každý člověk.

Fowler přiznává, že byl z různých stran kritizován pro nevhodnost pojmu „víra“, ale přesto trvá na tom, že „neexistuje jiný koncept, který by držel pohromadě různé navzájem provázané dimenze, které se týkají lidského poznání, hodnot, závazků a jednání, o nichž všech musíme uvažovat současně, pokud chceme porozumět vytváření a udržování smyslu lidské existence“.¹² V tomto konceptu víry jako komplexu, který umožňuje člověku nacházet smysl života, Fowler navazuje na teologické dědictví Paula Tillicha (1896-1965) a H. Richarda Niebuhra (1894-1942). Umožňuje mu zobecnit vývoj víry pro každé náboženské přesvědčení, a dokonce i pro ta přesvědčení, která se deklarují jako nenáboženská či protináboženská.

V pojetí víry vychází Fowler z Wilfreda Cantwella Smitha (1916-2000),¹³ který odlišuje tři často směřované pojmy - víra, náboženství a náboženské přesvědčení.¹⁴ Fowler shrnuje Smithův přístup do několika bodů, z nichž první a nejdůležitější říká, „víra, spíše než náboženské přesvědčení nebo náboženství, je nejzákladnější kategorie lidského hledání vztahu k transcendenci. Zdá se, že víra je obecný, univerzální rys lidského života, pozoruhodně podobný na všech místech přes značnou různost forem a obsahů náboženské praxe a přesvědčení.“¹⁵

Nultým stupněm je pro Fowlera **nediferencovaná víra**. Jedná se o rané stadium, které se vymyká možnostem empirického výzkumu. Fowler předpokládá, že „v předstupu, nazvaném nediferencovaná víra jsou semena důvěry, odvahy, naděje a lásky nerozlišitelně smíchána a zápasí s pocíťovanými hrozbami opuštění, rozporů a depri- vací v okolí dítěte“.¹⁶

Přechod k prvnímu stupni víry souvisí s rozvojem myšlení a jazyka dítěte a s používáním symbolů. Tento první stupeň je typický pro děti ve věku tří až sedmi let: „**Intuitivně projektivní víra** je fantazijní, imitativní fáze, v níž dítě může být silně a trvale ovlivněno příklady, postoji, činy a příběhy viditelné víry primárního okruhu dospělých.“¹⁷

Teprve rozvoj konkrétních myšlenkových operací umožní dítěti přeložit svou zkušenost do příběhu. Školní děti, pro něž je druhý stupeň **mýticko-literární víry** typický, proto vnímají především prostřednictvím vyprávění a příběhů. „Mýticko-literární víra je stupeň, na němž člověk přebírá příběhy, přesvědčení a závazky, které symbolizují jeho příslušnost ke komunitě. Přesvědčení provázejí doslovné interpretace, jakými jsou morální pravidla a postoje. ... Epizodickou kvalitou intuitivně-projektivní víry nahrazuje více lineární, více vyprávěcí konstrukce souvislosti a smyslu. Příběh se stává hlavním způsobem, jak zážitkům poskytnout jednotu a hodnotu. Význam je ale vyprávěním „jak nesen, tak i 'zajat'“;¹⁸ konkrétní myšlenkové operace nedokáží oddělit příběh od jeho významu.

Tento druhý, mýticko-literární stupeň víry je především „stupněm školního dítěte (ačkoli někdy nalezneme tuto strukturu jako dominantní i v adolescenci a v dospělosti).“¹⁹ Na druhém stupni je egocentrické pojetí sebe-vědomí rozšířeno o vnímání existence druhého člověka a jeho potřeb. Díky tomuto recipročnímu vnímání se vyvíjí silný smysl pro spravedlnost. Člověk ale ještě není schopen z této reciproční perspektivy odstoupit podobně, jako není schopen vystoupit z proudu příběhů a reflektovat je.

K tomu, aby tato reflexe nastala, se musí přímočarost příběhů zhroutit, což se většinou stane s rozvojem formálních myšlenkových operací. Právě abstraktní myšlení člověku umožní spatřit proud příběhu jakoby ze břehu. Krach doslovnosti a jednoznačnosti bývá také způsoben konfliktem mezi různými, navzájem rozpornými příběhy (Fowler uvádí jako příklad rozpor biblické zprávy o stvoření a evoluční teorie).²⁰ Schopnost hledět na svět perspektivou druhého člověka postupně umožní hledání smyslu a významu spíše v mezilidských vztazích než v příbězích. Tím je otevřena cesta ke třetímu stupni - synteticky konvenční víře.

Předpokladem pro **synteticky konvenční stupeň víry** je schopnost vidět sebe očima druhého. „Se schopností formálních myšlenkových operací vytvářet hypotézy,“ říká Fowler, „se může vynořit komplexní schopnost vytvářet hypotetické obrazy sebe samého, jak mne vidí ostatní. To je samozřejmě mechanismus, jímž se přítel nebo první láska stává mým zrcadlem.“²¹ Toto „zrcadlo“ nejenom odráží obraz člověka, ale člověk na obraz v zrcadle reaguje, a to ať už přizpůsobením nebo odmítnutím. Ve věku dospívání (pubescence), který je nejnižší věkovou kategorií, na níž lze do tohoto stupně víry vstoupit, a také v následujícím období adolescence, se rozšiřuje okruh reciprocit z rodiny na vrstevníky, představitele populární kultury apod. Všechna tato „zrcadla“ přispívají k formování osobnosti toho, kdo do nich „hledí“, do té míry, že se snaha naplnit očekávání druhých může stát - jak Fowler připomíná - až tyranií.²² Na jiném místě Fowler říká, že na tomto stupni je „já konstituováno svými vztahy a svými rolami: 'Já jsem moje vztahy; já jsem moje role,“ připomíná.²³

Hledání vlastního postavení, identity, je snazší, pokud se - jak píše Marie Vágenerová²⁴ - „dospívající jedinec může uspokojivě vymezit příslušností ke skupině, tzv. skupinovou identitou, která mu pomáhá překonat nejistotu v procesu osamostatňování. ... Tímto způsobem se snižuje individuální zodpovědnost a zvyšuje se pocit sebevědomí, sebejistoty a moci, které by jedinec jinak velmi pravděpodobně nedosáhl.“

Jiný psycholog, Pavel Říčan, ovšem upozorňuje, že „hledání identity mívá náboženskou povahu“.²⁵ Navíc „hledání smyslu života a orientace ve světě se v tomto období vyznačuje potřebou takového obrazu světa, který by umožňoval vytyčit jasný směr a vykročit... K této konstelaci patří mravní rozhodnost, především v posuzování a odsuzování, ale také v nárocích na sebe sama...“²⁶ To všechno jsou faktory, které činí věk pubescence a adolescence typickým prostředím pro zážitek konverze.²⁷ V něm se završuje „spontánní tendence adolescentů, případně mladých dospělých, kteří postupně překonávají dětskou mentalitu a duševně i duchovně se 'stavějí na vlastní nohy', tíhnou k dospělosti...“²⁸ Konverze je tak výslednicí hledání identity, opory skupiny, ochoty ke konformitě, snahy o osamostatnění apod.

Okolnosti konverze a její důsledky se samozřejmě velmi liší. Někdy se v odborné literatuře odlišuje rychlá a postupná konverze,²⁹ přičemž rychlá bývá některými autory považována za důsledek „vymytí mozku“ (tato metafora je zde diskutována ve 2. kapitole) nebo za důsledek psychické manipulace (v části 4.3). Rychlé konverze ovšem mohou být také nástrojem vyjádření protestu proti životnímu stylu rodiny

nebo společnosti a počátkem tzv. radikálních odchodů.³⁰ V následující části této kapitoly uvidíme, že přitažlivým cílem radikálních odchodů jsou právě nová náboženská hnutí díky svému protestnímu postoji ke společnosti.³¹

Třetí stupeň shrňme Fowlerovými slovy: „Na třetím stupni synteticky konvenční víry se perspektiva člověka rozšiřuje za hranice rodiny. O pozornost si říká řada sfér: rodina, škola nebo práce, vrstevníci, ulice, média a snad i náboženství. Víra musí poskytnout koherentní orientaci uprostřed této komplexní a různorodé škály zájmů. Víra musí syntetizovat hodnoty a informace; musí poskytovat základnu pro identitu a životní postoj.“³²

„Třetí stupeň typicky nastává a rozvíjí se v adolescenci,“ pokračuje Fowler na stejném místě, „ale pro mnoho dospělých se stává trvalým rovnovážným stavem. ... Je to stadium konformity v tom smyslu, že je přesně naladěno na očekávání a soudy lidí, kteří jsou pro člověka významní, a že člověk ještě nemá dost pevné pochopení vlastní identity a autonomních soudů, aby mohl vytvořit a udržovat nezávislou perspektivu. ... Na třetím stupni má člověk 'ideologii', více či méně konsistentní svazek hodnot a přesvědčení, ale ještě ho nevystavil zkouškám a v určitém smyslu si není vědom toho, že ho má. ... Autorita je umístěna do vykonavatelů tradičních autoritativních rolí (pokud jsou vnímány jako osobně hodnotné), anebo do souhlasu oceňované skupiny bezprostředních vztahů.“³³

Mnoho dospělých může být - podle dlouhodobých Fowlerových výzkumů - nejspíše přiřazeno ke třetímu stupni. Jedním z důvodů rozšíření třetího stupně je to, že čtvrtý stupeň **-individuálně reflexivní víra**, - vyžaduje kritickou reflexi dosavadního systému víry, získaného na třetím stupni a zpevněného vazbou na náboženskou skupinu a její autority. Tato reflexe přináší novou kvalitu, ale „z mnoha důvodů se lidé vyhýbají nebo vzdorují pozvání k tomu, aby jejich přesvědčení a hodnoty byly více vědomé a aby více vědomá byla i jejich odpovědnost za ně. Spíše se znovu utvrzují ve své závislosti na vnější autoritě ...“³⁴

A dokonce - Fowler dále připomíná - ani „relativizace zděděných pohledů na svět a hodnotových systémů“³⁵ nemusí vždy znamenat přechod ke čtvrtému stupni víry, pokud člověk zůstává v zajetí spoléhání na externí zdroje autority. A naopak: ani opuštění konsensuálních nebo konvenčních autorit nemusí umožnit přechod na čtvrtý stupeň, pokud toto opuštění neprovází kritická sebereflexe vlastního hodnotového systému.

Předpokladem výše zmíněné reflexe vlastní identity je, že si člověk připustí konflikt mezi externí autoritou, která se velmi silně rozvinula na třetím stupni, a nově vznikající a vyvíjející se zvnitřnou autoritou. Totiž, řečeno Fowlerovými slovy, „na tomto stupni se očekávání a soudy těch, které člověk považuje za důležité, postupně stanou zvnitřnou částí vlastní osobnosti.“³⁶ Pokud dojde ke konfliktu mezi externí a zvnitřnou autoritou, rozvine se „perspektiva třetí osoby“ (oproti perspektivě, která vidí sebe očima druhého, typické pro synteticky konvenční stupeň) tak, že člověk je schopen vidět sám sebe v síti svých konvenčních vztahů z perspektivy vnějšího pozorovatele. Jak již ale bylo řečeno výše, tento krok je náročný, protože „přerušit

tuto síť poukazem na kvalitativně novou autoritu jedincova života a kritickým zkoumáním sdílených přesvědčení a hodnot je jak pro onu osobu, tak pro její okruh vztahů jako opuštění komunity.³⁷

Nové je na autoritě její umístění uvnitř člověka. Fowler píše: „V tomto kvalitativně novém druhu autority a odpovědnosti za sebe a za svůj pohled se jedinec začíná ptát: Kdo tedy jsi, když nejsi definován tím, že jsi dcera toho a toho, syn toho a toho, anebo manželka či manžel toho a toho? Jedinec se vyrovnává s otázkou: Kdo jsi, když nejsi definován svou rolí v zaměstnání nebo kruhem přátel? Zatímco dříve bylo já derivátem jeho rolí a vztahů, nyní je konstituováno tak, že *má* role a vztahy, ale zcela se neidentifikuje ani s jedním z nich.“³⁸

Nárokům disonancí, které by mohly člověka přivést na vyšší stupeň v každé oblasti jeho osobnostního vývoje, je ovšem možné se bránit. Řadu mechanismů, jak snížit disonanci, a jak se tedy vyhnout krizi, která je předpokladem přechodu na vyšší stupeň vývoje, popsal Leon Festinger v knize „Kognitivní disonance“ z roku 1957.³⁹ Mechanismy překonání duchovní krize, způsobené krachem očekávání náboženské skupiny s typickým konvenčním usuzováním, už dříve ukázal na případu skupinky, která se roku 1954 shromáždila kolem Dorothy Martinové na základě její předpovědi katastrofální záplavy a slibu záchrany na kosmických lodích.⁴⁰ Nechť člověka opustit konvenční uvažování a konvenční morálku ostatně ukazuje i kniha Ericha Fromma s výstižným názvem „Strach ze svobody“.⁴¹

Čtvrtý stupeň víry - individuálně reflektující víra - je podle Fowlera⁴² vyznačen dvojitým vývojem. Za prvé je to vývoj vlastního já, které si dříve udržovalo svou identitu díky kruhu těch, kteří jsou pro člověka významní. Tato identita už nemá nadále být definována souhrnem rolí člověka v mezilidských vztazích, ale je od ostatních oddělena. Tyranie ostatních je silně omezena: jejich soudy zůstávají významné, ale autorita se na čtvrtém stupni víry přesunula dovnitř osoby. Za druhé vývoj na čtvrtém stupni víry přináší dostatek síly ke kritické reflexi vlastní identity a vlastního obrazu světa.

Přechod na čtvrtý stupeň se uskutečňuje v mladší dospělosti, ale často se objeví až po třicítce nebo čtyřicítce, a - jak již bylo řečeno - mnozí dospělí ho dokonce neprožijí vůbec. Koreluje s kognitivní úrovní v mladé dospělosti (od asi 20 do 35 let), pro niž je charakteristické postformální myšlení. Jak shrnuje Marie Vágnerová,⁴³ postformálně uvažující člověk „je realistický, uvědomuje si mnohoznačnost většiny problémů a připouští relativitu různých názorů i časové omezení jejich platnosti. To znamená, že akceptuje kognitivní nejistotu.“ Ze schopnosti žít s kognitivní nejistotou vyplývá menší vázanost na bezpečí, kterou dříve dodávala víra na synteticky konvenčním stupni a bezvýhradná akceptace skupiny.

Také morální vývoj zpravidla dospívá - slovy Lawrence Kohlberga - od konvenčního usuzování k postkonvenčnímu. Konvenční morální úsudek „se zakládá na přejímání dobrých a správných rolí, dodržování konvenčního pořádku a toho, co očekávají druzí“⁴⁴ a je typický pro mravně schematické a konformní prostředí. Pro postkonvenční morální úsudek se ovšem toto řízené prostředí stává do značné míry

již neuspokojujícím. Postkonvenční morální hodnocení se totiž „zakládá na hodnotách a principech, které jsou platné a použitelné nezávisle na autoritě skupin či osob, jež tyto principy zastupují, a nezávisle na vlastní identifikaci s těmito skupinami.“⁴⁵

Kritické vidění individuálně reflektivního stupně je překonáno na pátém stupni, který Fowler nazývá **spojující víra**. Tento stupeň se podle Fowlera zřídka vyskytuje před dosažením středního věku. Víra na pátém stupni je schopna vidět svět z různých stanovisek současně a být s těmito stanovisky v dialogu tak, že nechává promlouvat jedno s druhým spíše, než aby je interpretovala. Přijímá, že pravda má více rozměrů, a je si vědoma toho, že každý pokus o její vyjádření je omezující. Nevzdává se své tradice, ale je otevřená rozhovoru. Je schopna smiřovat zdánlivé protiklady a vytvářet prostředí, v němž i ostatní mohou kultivovat svou identitu.

„Člověk se na přechodu ke spojující víře,“ říká Fowler, „začíná smiřovat s napětím, které přináší skutečnost, že k pravdě je nutné se přibližovat z mnoha různých směrů a úhlů pohledu. Součástí úcty k pravdě je to, že víra musí vydržet napětí mezi těmito mnohonásobnými perspektivami a odmítnout je tak nebo onak potlačovat. V tomto smyslu se víra počíná smiřovat s dialektickými dimenzemi zkušenosti a se zdánlivými paradoxy: Bůh je jak imanentní, tak transcendentní, jak všemohoucí, tak omezující sám sebe, jak svrchovaný nad dějinami, tak ten, kdo byl inkarnován a ukřížován.“⁴⁶

Jiným ústředním rysem spojující víry, pokračuje Fowler, je její orientace na to, co je cizí. Protože si je vědoma relativity místa, jazyka a kultury, v níž je vyjadřována jeho vlastní víra, člověk na spojujícím stupni víry „se učí přistupovat s principiální otevřeností k cizím pravdám o jiných náboženstvích a kulturních tradicích.“⁴⁷ Jak již bylo naznačeno, neznamená to rozplynutí vlastního ne dost ukotveného přesvědčení, ale naopak jistotu, „že výsledkem může být nová hloubka a usměrněné vnímání pravd své vlastní tradice.“⁴⁸

Já na pátém stupni zůstává, podle Fowlera,⁴⁹ rozděleno mezi své spojující poslání a snahu zachovat své bytí. Šestý (resp. sedmý, pokud počítáme i předstupeň) a poslední stupeň, stupeň **univerzální víry**, překonává toto napětí. Stává se inkarnací „imperativů absolutní lásky a spravedlnosti“ a zbavuje se všech sebeobraných mechanismů. Tento stupeň se vyskytuje zřídka; bývá dosažen především lidmi, kteří překračují lidská měřítka normality. Stávají se proto často obětí nepochopení.

Všemi stupni jsme sledovali proces vývoje vlastního já - „od adualismu dítěte a primární víry a egocentrismu intuitivně projektivního stupně jsme na každém dalším stupni sledovali stále se rozšiřující sociální perspektivu. Postupně se okruh 'těch, kdo jsou významní' pro jedincovu víru a jáství, rozšiřoval, až na spojujícím stupni dosáhl daleko za hranice společenské třídy, národa, rasy, ideologické příslušnosti a náboženské tradice. V univerzální víře dochází tento proces završení. ... Zdá se, že u těch lidí, kteří přecházejí od spojujícího do univerzálního stupně víry, vidíme pohyb, při němž já vstupuje za sebe do nové kvality účasti a zakotvení v Bohu nebo v Principu Bytí.“⁵⁰ Ti nemnozí lidé, kteří dosahují tohoto šestého stupně víry, uzavírá Fowler, „žijí tak, jako by království Boží bylo mezi námi již skutečností. Vytvářejí tak ve světě zóny osvobození a vykoupení, které nás ostatní stejně tak ohrožují, jako osvobozují.“⁵¹

Fowlerovy stupně víry se staly inspirací pro další psychology a terapeutů. Z nich je u nás patrně nejznámější psychiatr Morgan Scott Peck (*1936), a to díky svým knihám, přeloženým i do češtiny.⁵² Peck rozlišuje čtyři stádia duchovního růstu, která nazývá „chaoticko-antisociální“, „formálně-institucionální“, „skepticko-individuální“ a „mysticko-komunitní“.⁵³ Z našeho hlediska je nejdůležitější, že Peckův formálně-institucionální a skepticko-individuální stupeň zhruba odpovídá Fowlerově synteticky konvenční, resp. individuálně reflektivní víře. Rozdíly mezi těmito dvěma nejdůležitějšími stádii Peck rozvíjí množstvím příběhů a postřehů; k Fowlerovi ovšem nic zásadního nepřidává.

Podobně Peck s Fowlerem souhlasí v tom, že stupně, stádia či fáze duchovního vývoje se týkají všech lidí, ať je jejich náboženská příslušnost jakákoli, anebo ať jsou dokonce bez této příslušnosti. Zajímavé je, že kvalitu náboženství podle Pecka ukazuje schopnost některých z nich oslovit lidi na různých stupních duchovního vývoje: „Ze zkušenosti se domnívám, že ... postup spirituálního vývoje platí ve všech kulturách a pro všechna náboženství. Opravdu, zdá se mi, že jedna vlastnost je charakteristická pro všechna velká náboženství - křesťanství, buddhismus, taoismus, islám, judaismus i hinduismus - a to jejich schopnost promlouvat k lidem jak II., tak IV. fáze vývoje. Proto se nejspíš staly velkými náboženstvími. Jako by jejich slova měla dvě odlišná vysvětlení. Vezměme si jeden příklad z křesťanství: 'Ježíš je můj spasitel'. Ve II. fázi je to často vysvětlováno tak, že Ježíš je cosi jako královna víl, která mě vytáhne z bryndy, pokud nezapomenu vzývat její jméno. A to je pravda. Přesně to udělá. Ve IV. fázi je 'Ježíš je můj spasitel' vysvětlováno jako 'Ježíš mně svým životem a smrtí naučil, jak ho mám následovat, abych došel spasení'. A to je také pravda. Dvě naprosto odlišná vysvětlení, dva naprosto odlišné významy a obě je pravda.“⁵⁴

Zatímco Fowler se po vzoru Eriksona spíše soustředil na otázku krizí, které člověka mohou (ačkoli nemusí) podnítit k přechodu na vyšší stupeň duchovního vývoje, Peck pokládá důraz spíše na to, že „všichni z nás si uchováváme známky z předešlých stádií stejně, jako si uchováváme naše zakrnělé slepé střevo. Někde dole v žaláři mé osobnosti se skrývá úlomek z prvního stádia - Scott Peck, zločinec - ačkoli ho nemám v úmyslu pustit ven. Ovšem jen proto, že o jeho existenci vím, mohu zhruba každý týden na mříž jeho kobky přidat další zámek.“⁵⁵

Z hlediska pastorační péče je ovšem výhodnější a patrně i bližší skutečnosti nechápat duchovní vývoj jako cestu po schodech (zjednodušeně podle Fowlera) ani jako hlídání příznaků překonaných fází v žaláři (zjednodušeně podle Pecka), ale spíše jako soustředné kruhy. Kolem středu, v němž je umístěno Já, je rozvíjen náš duchovní potenciál. Kdo jednou v duchovním vývoji pronikl do vzdálenějšího bodu od středu, může se pohybovat v celém prostoru kruhu, který je tímto bodem určen. Ve svých lepších chvílích přebývá až na okraji kružnice, v krizových situacích (ohrožení, nejistoty, zmatků) může své dosavadní limity buď překročit a rozvinout svůj potenciál, anebo se stáhnout blíže ke středu, a zvolit tedy jednání podle sice již překonaných, ale stále živých modelů.

Model postupného rozšiřování duchovního potenciálu nám také pomůže snáze se vyrovnat se skutečností, že stupně víry nejsou (a patrně ani nemohou být) jasně definovány a ohraničeny, a to navzdory tomu (anebo právě proto), že Fowler a jeho žáci provedli řadu exaktních výzkumů. Pro praxi pastoračního poradenství v oblasti sekt a sektářství je tedy vhodné doplnit obraz duchovního vývoje o jiné velké téma vývojové psychologie, a totiž o téma zralé (dospělé) víry.

Již dlouho před průlomovým dílem Piageta (a tedy i Kohlberga a Fowlera) se jeden ze zakladatelů psychologie náboženství, filozof William James (1842-1910) zabýval otázkou zdravé a nemocné náboženské duše ve svých přednáškách z let 1901 a 1902, které pak vyšly v knize „Druhy náboženské zkušenosti“ (1903).⁵⁶ Podobné téma rozpracovali i další autoři; mezi nimi se velkého ohlasu dočkal především profesor psychologie na Harvardově univerzitě Gordon W. Allport (1897-1967).

Allportovo úsilí bylo namířeno především na otázku náboženské orientace, tedy k odlišení zvnitřnělého a vnějškového náboženského prožívání. Zatímco vnějškové náboženství se lehce stalo a doposud stává terčem kritiky obce psychologů pro schopnost generovat psychické obtíže, a dokonce i nemoci, Allport chtěl obhájit zvnitřnělou, zralou religiozitu jako prospěšnou pro růst osobnosti. Přitom se pokusil stanovit znaky zralé víry a on i jeho studenti a pokračovatelé provedli řadu výzkumů, v nichž prokázali diametrální odlišnost psychických i sociálních důsledků v případech vnější a zvnitřnělé religiozity.⁵⁷

Při stanovení charakteristik zralé víry se Gordon Allport⁵⁸ pokouší postupovat co možno objektivně, a tak vychází „ze tří primárních cest vývoje, které jsou otevřeny každému člověku ve směru jeho růstu: cesta rozšiřování zájmů (expandující já), cesta odstupu a vzhledu (objektivizující já) a cesta integrace (sjednocující já).“⁵⁹ Dochází k šesti znakům zralé víry („náboženského sentimentu“), které ale - jak zdůrazňuje - „nejsou ničím jiným než speciální aplikací testů osobnostní zralosti pro náboženskou oblast.“⁶⁰

Zralá víra je podle Allporta nejprve diferencovaná, tj. schopná sebereflexe a sebekritiky. Ale nejenom to. Diferencovanost znamená i rozlišování komponentů víry (takových jako jsou např. otázka svobody, modlitba, dobré skutky) a schopnost uspořádat tyto komponenty do systému, v němž mají místo racionální i emocionální vyjádření víry a který koresponduje se systémem hodnot daného člověka.

Druhým znakem zralé víry je podle Allporta její autonomie. Zatímco nezralá víra je zmítána např. touhou po sebeospravedlnění nebo po uspokojení tělesných potřeb, zralá víra je sama o sobě motivem. „Zralá víra není poháněna a řízena výhradně impulsy, strachem, přáním; zralá víra má naopak tendenci spíše řídit a usměrňovat tyto motivy k cíli, který není již více určován pouhým vlastním zájmem.“⁶¹ Tím Allport nepopírá, že víra může vyrůstat z tělesných motivů, zralá víra je ale natolik dynamická, že nad těmito motivy postupně přebírá kontrolu a stává se „funkčně autonomní“.⁶² Zatímco nezralá víra je spíše sluhou jiných motivů,⁶³ zralá víra má svou vnitřní sílu, takže Allport může říci, že „nejdůležitější ze všech rozdílů mezi nezralým a zralým náboženským citem spočívá v této základní odlišnosti jejich dynamického charakteru.“⁶⁴

Třetí charakteristikou zralé víry je podle Allporta konzistentnost mravních postojů, které tato víra vytváří. Nezralá víra je schopna vyvolat „mravní bouře“,⁶⁵ ale není schopna stálého, vyrovnaného vlivu, který znamená dlouhodobou změnu v mravní orientaci svého nositele. Allport ovšem přiznává, že vztah mezi osobním náboženstvím a mravností je velmi složitý.

Čtvrtým rysem je chápající charakter zralé víry, který vytváří základ pro toleranci. „Člověk ví, že život jeho samotného neobsáhne všechny možné hodnoty a všechny aspekty smyslu. Také jiní lidé mají své želízko v ohni pravdy. Zralé náboženství vyjádří přesvědčení, že „Bůh je“, ale jen nezralé náboženství trvá na tom, že „Bůh je přesně to, co říkám, že je.“⁶⁶

Zralá víra je ovšem schopná nejenom pochopit jiné hodnoty a výsledky jiného tázání po smyslu, ale také zakomponovat různé druhy lidské zkušenosti do smysluplného rámce. Allport tuto integraci přirovnává k práci tkalce, který zpracovává různá vlákna do pestrého harmonického celku. Příkladem úkolu, který v tomto smyslu stojí před zbožným moderním člověkem, je Allportovi věda a její výsledky. „Je na moderním člověku, tkalci, aby vzal vlákno vědy a svázal ho s hodnotami a smyslem. Žádná vlákna nesmí být zavržena...“⁶⁷ Nebo jinými slovy (jak Allporta interpretuje Holm⁶⁸), zralý náboženský sentiment se „neutíká ... k primitivním řešením, která znásilňují realitu“, ale je schopen integrovat různé výklady reality do harmonického celku.

Šestá znakem zralé víry je podle Allporta její heuristický, nadějný charakter. Zralá víra si připouští pochybnosti, ale přesto může „jednat celým srdcem, aniž by měla absolutní jistotu“.⁶⁹ Hledí vpřed a její hnací silou je naděje, která je ochotná i riskovat. Zralá víra je „fungující hypotéza“. Její nositel „ví, že pochybnost, která se jí týká, je stále teoreticky možná“.⁷⁰

Na Allportovy testy vnější a zvnitřněné religiozity⁷¹ navázaly desítky psychologů a téma náboženské orientace a jejích důsledků se stalo hlavním tématem psychologie náboženství až do devadesátých let 20. století. Mezi Allportovými pokračovateli se o syntézu a novou formulaci dosavadních přístupů roku 1990 pokusila Vicky Geniaová.⁷² Pátý stupeň v jejím schématu je nazván „transcendentní víra“ a určen deseti kritérii:

1. transcendentní vztah k něčemu většímu;
2. životní styl včetně morálky je konzistentní s duchovními hodnotami;
3. oddanost bez absolutní jistoty;
4. otevřenost duchovně rozdílným hlediskům;
5. zralá víra není nakloněna egocentrismu, magickému myšlení a antropomorfickým představám Boha;
6. zralý duchovní pohled sestává jak z racionálního, tak emocionálního komponentu;
7. zájem o společnost a humanitární péče;
8. zralá víra zkvalitňuje život a umožňuje růst;
9. smysl a cíl života;

10. zralá víra není závislá na zvláštním dogmatu, souboru činností nebo na náboženské struktuře.⁷³

Některé další podněty k tématu zdravé (křesťanské) víry, které jsou dobře známy i u nás, přinesl německý pastorační psycholog Walter Rebell. Stanovil tato kritéria duševně zdravé víry:⁷⁴

1. Zdravá víra přispívá k rozvoji osobnosti;
2. podporuje harmonické vztahy s druhými lidmi;
3. vyznačuje se otevřením pro životní skutečnosti;
4. nevzbuzuje strach;
5. uschopňuje k pluralitní toleranci;
6. udržuje si postoj hledání;
7. má individuálně rozdílnou míru tvůrčí síly;
8. dává prostor pro humor a slavení.

Isidor Baumgartner tato kritéria cituje a staví s nimi do kontrastu „nábožensky vadné postoje“. Mezi nimi najdeme řadu těch, s nimiž se ve zvýšené míře setkáváme v nových náboženských hnutích, zvláště těch, o nichž hovoříme jako o sektách. Baumgartner jmenuje „například:

- zarputilý zápas o bezhříšnou svatost;
- nenávisť vůči jinak smýšlejícím;
- přehnaný strach z Božího soudu, trestu a konce světa;
- bludné náboženské myšlenky;
- duchovní nátlak (zákonictví);
- náboženské výklady budoucnosti (výpočty konce světa);
- náboženské blouznění;
- přemrštěný strach z prohřešení;
- náboženská touha po moci a uplatnění;
- umrtvování těla přehnanou askezí;
- útěk před světem;
- neschopnost lásky;
- popírání života;
- okultní praktiky aj.⁷⁵

Téma zdravé a nezdravé víry či stupňů víry by samozřejmě mohlo být dále rozvíjeno.⁷⁶ Ale po rychlém seznámení se základy Fowlerova a Allportova konceptu a s několika dalšími podněty shrneme tuto část kapitoly konstatováním, že pro pastoračního poradce v oblasti sekt a sektářství je důležité mít v rozhovoru s každým typem klienta na paměti dynamiku vývoje lidské religiozity. Jak říká již výše (ve 2. kapitole) citovaný Eugene Kelly, „vývojová perspektiva v porozumění duchovnosti a náboženství připravuje poradce na to, aby přistoupil ke klientově religiozitě nikoli jako ke statickému souboru internalizovaných přesvědčení, ale jako ke stále pokra-

čujícím transformacnímu procesu s potenciálním významem pro celkový vývoj klientovy osobnosti.“⁷⁷

Skutečnost, že lidská víra může nabývat různé kvality a že se během života dynamicky rozvíjí, poskytuje základ pro pastorační optimismus i pro nepředpojaté pochopení role, kterou v životě člověka může sehrát náboženská skupina, zvláště ta se sektářskými rysy. Z tohoto hlediska je nejdůležitější pochopení rozdílu mezi třetím a čtvrtým stupněm víry (podle Fowlera) a obtíží při přechodu mezi těmito stupni. Následující část se proto věnuje problematice nových náboženských hnutí a sektářství právě pod tímto zorným úhlem.

4.2 Nové náboženské hnutí z hlediska vývoje religiozity

Charakteristiky nového náboženského hnutí (jak byly popsány v části 3.3) ukazují, že náboženská skupina v tomto postavení ve společnosti je velmi příhodná pro duchovní život na třetím stupni ve vývoji religiozity,⁷⁸ který Fowler popisuje jako synteticky konvenční víru (viz výše 4.1).

Bezprostřední vztahy, početní omezenost a především společný intenzivně prožívaný zájem objevit novou cestu spasení, projít ji a příp. nabídnout dalším lidem, vytvářejí ideální rámec pro to, aby člověk získal „zrcadla“, která mu v této fázi jeho kognitivního vývoje umožní sebepochopení. Společné úsilí pod tlakem kairofilního učení, sdílené hodnoty a vzájemná blízkost členů skupiny dávají naději, že tato zrcadla budou pro daného člověka velmi příznivě nakloněna, a že v nich tedy bude moci spatřit sebe v podobě, která se blíží ideálu.

Je jistě možné hovořit u nových náboženských hnutí (zvláště některých) o tzv. bombardování láskou a podezírat jejich členy ze záměrného vytváření láskyplného prostředí za účelem získání nových konvertitů, ale daleko jednodušší vysvětlení zdánlivě až nepřirozeně láskyplného prostředí je právě vzájemné nastavování pozitivních obrazů. Takové prostředí samozřejmě stěží uspokojí člověka na nižším kognitivním stupni (a na mýticko-literárním stupni víry) a patrně bude velmi kriticky reflektováno člověkem na čtvrtém stupni Fowlerovy stupnice; ale pro třetí stupeň (a zvláště pro přechod na něj) je velmi lákavé.

Pro pozitivní obraz sebe sama je dále žádoucí, aby tento obraz nebyl zpochybňován jinými „zrcadly“. To je velmi dobře možné zajistit odstíněním jakýchkoli jiných vlivů, a tedy tím, co bylo v části 3.3 popsáno jako výlučnost nového náboženského hnutí, podepřená jeho šibbolety, uzavřenost před disonantními informacemi, ostré hranice mezi „my“ a „oni“ apod. Ostatně i plošné odsuzování nejbližších příbuzných a přátel jakož i odsuzování předešlého způsobu života a (často i rituálně provedený) rozchod s ním jsou snadno vysvětlitelné právě jako neochota znepokojovat se „zrcadly“, která by mohla přinést jiný než ideální obraz.

Touto základní charakteristikou „zrcadlového“ vnímání sama sebe na tomto stupni kognitivního a duchovního vývoje je snáze pochopitelná i charismatizace vůdcovské

osobnosti a předání nezvykle vysoké míry osobních rozhodovacích pravomocí do jejích rukou. Právě s vůdcovskou osobností je „vzájemné nastavování zrcadel“ nejvíce účinné a nejvíce působící na sebepojetí a sebepochopení jednotlivce. Přisoudit tomuto vůdci charisma pak zákonitě znamená přisoudit odraz tohoto charismatu i sobě. A čím větším světlem bude takto charismatisovaný vůdce obklopen, tím větší a silnější odlesk dopadne i do „zrcadla“ jednotlivce. Síla jeho autority je pak dána jeho mocí stimulovat jednotlivce pomocí míry „světla“, dopadajícího do jeho „zrcadla“. Pokud je sebepojetí jednotlivce závislé na jeho obrazu v „zrcadlech“ (jak tomu je na tomto třetím stupni víry), není překvapující jeho závislost na vůli charismatizovaného vůdce.

Na pozadí potřeb synteticky konvenční víry pochopíme i konformitu, která je pro příslušníky nových náboženských hnutí typická. Projevuje se ve dvou znacích, jimiž se často nová náboženská hnutí také charakterizují: ve fundamentalismu⁷⁹ a v nekritickém nadšení (entusiasmu).⁸⁰ Projevem nekritického entusiasmu je totální nasazení, které podřizuje všechny životní potřeby touze pracovat ve prospěch víry (anebo skupiny, již víra spojuje). Extrémním případem konformního jednání, v němž se fundamentalismus a nekritický entusiasmus setkávají, je pak fanatismus.

Fundamentalismus je - jak výstižně napsal orientalista Luboš Kropáček - „pojmem s rozostřenými obrysy“.⁸¹ Kvůli jeho inflačnímu populárnímu používání je těžko nalézt přijatelnou definici, ale s Kropáčkovou minimální charakteristikou lze jistě souhlasit: „Fundamentalismus se zakládá na strohém přesvědčení o majetnictví pravdy. Vyznačuje se neústupností, nesnášenlivostí a tvrdostí srdce.“⁸²

Jistě, že příčinou fundamentalistického postoje u jednotlivce je jeho (momentální nebo trvalá) neschopnost vyrovnat se s vícerozměrností pravdy, právě tak je ale fundamentalismus srozumitelnou a jasně viditelnou vstupenkou do společnosti. Právě v otázkách učení, které jsou v tom kterém dějinném období diskutovány (v určitých obdobích to může být např. doslovná závaznost svatých písem, v jiném období něco jiného), může jednatel velmi přesvědčivě „své“ náboženské skupině dokázat svou loajalitu a svou příslušnost k ní.

Konformita se projevuje i společně sdíleným entusiasmem, který vede nejen k nekritickým postojům, ale i k nereflektované míře nasazení. Totální nasazení sice může být formou protestu lidí, kteří se nechtějí spokojit se životem, jenž nevyžaduje příliš mnoho úsilí, ale často je spíše projevem touhy zavděčit se příslušníkům nového náboženského hnutí a zasloužit si jejich přijetí a schválení. Jak velmi dobře ukazuje Rosabeth Kanterová,⁸³ míra nasazení je určena mechanismy ztrát a odměn, přičemž ztráty jsou na straně jednotlivce a jeho vazeb mimo skupinu, odměny na straně skupiny a posílení jednotlivcovy příslušnosti k ní.

Touha podat důkaz vlastní loajality nebo zkouška loajality jejích příslušníků ze strany náboženské skupiny mohou vést až k projevům fanatismu. Právě ve fanatismu se setkává entusiasmus s fundamentalismem a motivy sebepotvrzení s motivy vyjádření posílení skupinové identity prostřednictvím loajality. Günter Hole definuje fanatismus jako „osobnostní strukturou spoluurčené, na **omezené** obsahy a hodnoty vztažené osobní přesvědčení s vysokým stupněm identifikace, které je udržováno

nebo sledováno se značnou **intenzitou, stálostí a důsledností**. Trvá neschopnost dialogu a kompromisu s jinými systémy a lidmi, se kterými se bojuje jako s vnějším nepřítelem nasazením všech prostředků a v souladu s vlastním svědomím.⁸⁴

Nová náboženská hnutí (jejichž některé charakteristiky jsme v předchozích odstavcích znovu připomněli) jsou tedy typickým, ačkoli pochopitelně zdaleka ne jediným místem, na němž je možné realizovat třetí stupeň víry podle Fowlerova konceptu (synteticky konvenční víru). Mohou se proto stát cílem mladých lidí, jimž se rozšiřuje obzor, doposud vyplněný převážně rodinným prostředím, ale i starších lidí, kteří po nějakém životním otřesu trpí rozbitím základních představ a hledají souhlas skupiny pro to, aby si mohli vytvořit nové a syntetizovat je.

Zdá se, že v posledních desetiletích se podíl mladých lidí na celkovém počtu těch, kdo nová náboženská hnutí tvoří, zvětšuje.⁸⁵ Důvodem je patrně to (jak píše Erikson), že „adolescence a stále zdlouhavější výuka na střední škole a gymnáziu může ... být považována za psychosociální *moratorium*: období sexuálního a kognitivního zrání s dosud schvalovaným odkladem definitivních závazků. Zajišťuje relativně volný prostor pro experimentování s rolemi.“⁸⁶ Prostředí nového náboženského hnutí tak může mladému člověku poskytnout „odklad vlastního řešení dospělosti“.⁸⁷ Jak ovšem upozorňuje Řičan (s výslovným odkazem na „sekty“), „někdy je obtížné odlišit adolescentní moratorium, po němž vývoj bude moci normálně pokračovat, od povahového vyhraňování směrem k psychopatii.“⁸⁸

Hodnotnou poznámku, kterou je možno vztáhnout na situaci, kdy prostředí synteticky konvenční víry vyhledávají lidé, kteří jsou starší než mladí dospělí, učinil Erik H. Erikson ve svých úvahách o totalitarianismu:⁸⁹ „Musíme tedy předpokládat psychologickou potřebu totality bez dalšího výběru či změny, a to i tehdy, když tato totalita znamená opuštění velmi žádané celistvosti.“⁹⁰ Řečeno jednou větou: pokud člověk z důvodu náhodných nebo vývojových změn ztratí esenciální celistvost, restrukturalizuje sebe a svět tím, že se uchýlí k tomu, co můžeme nazvat *totalismem*. Zdůrazňme, že by bylo moudré zdržet se toho, abychom toto považovali za pouhou regresi nebo infantilní mechanismus. Je to alternativní či primitivnější způsob, jak se vyrovnat se zážitkem, a proto má - přinejmenším v přechodových stádiích - jistou hodnotu pro přizpůsobení se a pro přežití. Patří to k normální psychologii.“⁹¹

Pastorační poradce tedy jistě může ocenit prostředí nového náboženského hnutí, neboť je schopno poskytnout lidem na určitém stupni kognitivního a duchovního vývoje anebo v určité životní situaci možnost stabilizace a růstu.⁹² Zřetelným příkladem tohoto pozitivního působení nových náboženských hnutí jsou lidé, kteří bojují se závislostí a jimž prostředí synteticky konvenční víry prospívá.

Tento chápavý postoj k novým náboženským hnutím jako ke společenstvím synteticky konvenční víry je dobré si podržet i při rozvažování o motivech, které vedou ke konverzi do nich. Rozsáhlá literatura o konverzích do nových náboženských hnutí často zdůrazňuje relativní deprivaci konvertitů.⁹³ Při vzniku nových náboženských hnutí v 19. století jistě hrála roli především ekonomická deprivace,⁹⁴ snad skutečně v tom smyslu - jak napsal Pope, - že „sekty nahrazují společenský status

náboženským statutem“.⁹⁵ Glock a Stark rozlišují ekonomickou, sociální, fyzickou,⁹⁶ etickou a psychickou deprivaci a dokazují, že na základě těchto deprivací vznikají různé typy náboženských skupin: sekty, církve, uzdravovací hnutí, reformní hnutí, resp. kultury.⁹⁷ Oba - Glock i Stark - v dalších pracích deprivací teorii rozvíjejí.⁹⁸

Deprivací teorie je samozřejmě třeba brát v úvahu, ale vždy je dobré změnit perspektivu od deprivované „oběti“ nového náboženského hnutí k člověku, jež krize (disonance či nerovnováha) dovedla na třetí stupeň víry. Důvodem náhlých konverzí do nových náboženských hnutí a radikálních rozhodů s dosavadním způsobem života totiž není ani tak příklon k jakékoli doktríně, ale spíše srozumitelné a s autoritou komunikované odpovědi na adepty současné existenciální otázky⁹⁹ a autentický způsob života a kvalita společenských vztahů, které konvertité v těchto protestních náboženských skupinách (alespoň zpočátku) nacházejí.¹⁰⁰

Lze proto souhlasit s Bainbridgem, když říká, že „sociologie náboženství před desítkami let předpokládala, že to mohou být jen zvláštní a intenzivní frustrace spolu s extrémní relativní deprivací, které mohou motivovat k připojení ke skupině s vysokým napětím vůči společnosti. Nyní se ale mnoho vědců ze společenských oborů domnívá, že relativní deprivace není vůbec nutná pro vstup do náboženských společností, které jsou kulturně nové. Možná to je tak, že v minulosti byla nová náboženství považována za tak deviantní, že jen velmi neobvyklé motivace byly dostatečné k tomu, aby člověk odmítl vůli společnosti a připojil se k některému z nich nebo ho založil. Ale v moderní pluralistické společnosti, kde novinky všeho druhu jsou pro různé skupiny atraktivní, je relativně jen malá společenská sankce za připojení k novému náboženství. V takových kosmopolitních podmínkách může být otázka napětí a deprivace nedůležitá.“¹⁰¹

Pokud oproti deprivaci zdůrazňujeme u konvertitů do nových náboženských hnutí hlavně jejich touhu po víře na třetím, synteticky konvenčním stupni, neříkáme tím, že jejich konverze byla uvědomělá, plně informovaná a dobrovolná v nejširším smyslu slova. Konvertité do nových náboženských hnutí jsou zajisté často vystaveni psychické manipulaci. Ale psychická manipulace (jak o ní bude pojednávat část 4.3) není všemocná metoda (ačkoli někdy nabývá velmi sofistikovaných podob), nýbrž je účinná především v případě toho, kdo se (jistě neuvědoměle) nachází v nerovnovážném stavu a komu tato manipulace slibuje poskytnout rovnováhu.

Fowlerovy stupně víry nám dovolují nejen lépe pochopit okolnosti konverze do nového náboženského hnutí a setrvání v něm v entusiastickém a fundamentalistickém modu, ale jsou užitečné i pro pochopení dalšího vývoje, který jedinec v rámci nového náboženského hnutí prožívá. Je totiž pravděpodobné, že v novém náboženském hnutí se časem vyskytnou lidé, kteří jsou připraveni k přechodu na čtvrtý stupeň víry, individuálně reflexivní stupeň. Jistě to nebudou všichni (různé náboženské skupiny se velmi liší v prostoru pro růst, který svým příslušníkům poskytují), ale je pravděpodobné, že někteří ano. Duchovní vývoj jednotlivce, který ho na práh tohoto čtvrtého stupně přivedl, probíhá v kontextu jeho biologického, kognitivního, emocionálního a morálního vývoje (tedy v kontextu, který jsme naznačili na začátku této kapitoly). Několik typických součástí tohoto kontextu zde uvedeme.

Biologický vývoj se u jednotlivých příslušníků nového náboženského hnutí může projevit např. tak, že postupně ztratí energii pracovat do úmoru pro naplnění poslání nového náboženského hnutí. Svědectví jejich příslušníků o misijní činnosti nebo fyzické práci v rozsahu 14 - 18 hodin denně nejsou výjimečná,¹⁰² a to ani v případech, kdy takové vypětí trvá několik měsíců a není přerušeno volnými dny. Takové nasazení není možno udržet stále a - pokud nemá dojít k „vyhoření“ z únavy - musí být časem vystřídáno jinou formou zapojení do aktivit náboženské skupiny. Pokud nejsou ti, jejichž energie ochabla, donuceni nové náboženské hnutí opustit (jak se v některých extrémních případech děje), díky nim nevyhnutelně vzniká uprostřed nového náboženského hnutí enkláva menšího nasazení.

Stejně tak v kognitivním vývoji může dojít ke změně místa některých hodnot, např. ochoty věnovat pracovní nasazení bez nároku na odměnu nebo jen s minimálním kapesným. Nezištnost a obětavost příslušníků nových náboženských hnutí navíc může být konfrontována s nepřiměřeným komfortem ve vyšších patrech nově vznikající hierarchie nebo s nevhodným využitím těch prostředků, které jim byly odepřeny. Výsledkem pak může být zájem o ty „pozemské“ záležitosti, které zpočátku odsuzovali jako neduchovní a nepodstatné, např. o zdravotní a duchodové pojištění.

Důležitější změna hodnot bývá spojena s touhou po rodinném životě. Tato změna životních priorit v důsledku stoupajícího věku - zdá se - zaskočila např. zakladatele hnutí Hare Krišna, indického duchovního učitele Prabhupádu. Ačkoliv své následovníky vedl k celibátnímu, tzv. brahmačárínskému stavu a ačkoliv tento stav je např. v české pobožce tohoto hnutí silně doporučován, podle kvalifikovaných odhadů dnes minimálně 80% příslušníků tohoto hnutí vstupuje do manželství.¹⁰³

Mravní vývoj přináší více společenské odpovědnosti, např. odpovědnosti za staré rodiče či za výchovu a vzdělání dětí. Od všeobjímající touhy pomoci celému lidstvu, která se v novém náboženském hnutí ale zpravidla nedostane za hranice proklamací, se vlivem morálního vývoje u jednotlivců může přesunout těžiště k záležitostem okamžité a konkrétní pomoci.

Všechny tyto a jistě mnohé další změny ve vývoji člověka korespondují s jeho duchovním vývojem. Jak už bylo řečeno výše, tento vývoj se může dostat do rozporu s prostředím, které předpokládá a vyžaduje konformitu. Řada příslušníků nových náboženských hnutí je proto po určité době sama opouští, neboť toto náboženské prostředí osobnostně a duchovně „přerostou“. Později také bude připomenuto, že to bývají zejména ti, jimž okolí laskavým a chápajícím přístupem tento vývoj usnadní.

S výjimkou tzv. efektu otáčivých dveří (zmíněného v části 3.5) má takový jednotlivcův vývoj vliv i na celé nové náboženské hnutí, a to zvláště v případě, pokud v něm tento jednotlivec setrvává. Není neobvyklé, že se k novému náboženskému hnutí připojí nezrálá osobnost s téměř infantilní religiozitou, vospěje uprostřed něho a buď ho opouští jako nedostačující, nebo svým setrváním tím více přispěje k jeho změně. Nevyhnutelným důsledkem přebývání více takových jednotlivců v novém náboženském hnutí je totiž jeho denominalizace. Součástí tohoto procesu je poskytnutí prostoru k duchovnímu (ale i kognitivnímu, emocionálnímu a morálnímu) růstu.

Ovšem stejně jako ve 3. kapitole z hlediska sociologie náboženských skupin musíme i z hlediska vývojové psychologie připustit, že proces denominalizace není pro nové náboženské hnutí automatický ani snadný. Získávání prostoru pro individuálně reflektivní víru v prostředí nového náboženského hnutí totiž do značné míry postupuje proti skupinovému zájmu. Jak připouští již mnohokrát výše citovaný Fowler, „v mnoha ohledech náboženské instituce 'fungují nejlépe', pokud jsou tvořeny lidmi, jejichž většinu lze nejspíše popsat třetím stupněm,“¹⁰⁴ tedy synteticky konvenční vírou.

Velmi tedy záleží na náboženské skupině, zda odolá pokušení snažit se 'fungovat nejlépe' za cenu omezení možností duchovního vývoje svých příslušníků. „Zda člověk *opravdu* učiní krok do individuálně reflexivního stupně, záleží v kritické míře na charakteru a kvalitě ideologické skupiny,“ říká Fowler¹⁰⁵ a pokračuje: „Mnohé náboženské skupiny ... prosazují konvenčně pojatý systém víry, když posvěcují setrvávání v závislosti na vnější autoritě a odvozené skupinové identitě třetího stupně víry.“¹⁰⁶

Z jiné strany tak přicházíme k paralelnímu konstatování jako ve 3. kapitole. Tam jsme shledali nebezpečí nikoli v samé existenci nových náboženských hnutí, ale v překážkách, které jsou někdy jimi samotnými nebo většinovou společností kladeny na jejich cestě ke společensky respektované denominaci. Podobně není nic znepokojivého na roli nových náboženských hnutí, kterou hrají při poskytování Fowlerova třetího stupně duchovního vývoje a pokud dříve či později vytvoří prostor pro duchovní růst svých příslušníků na čtvrtý stupeň a snad i na vyšší stupeň. Znepokojivá situace může nastat tam, kde takové hnutí svým příslušníkům brání v dosažení individuálně reflexivního stupně víry (podle Fowlera) a v dosažení zdravé náboženské orientace (podle Allporta a dalších). Toto bránění jde ruku v ruce s omezováním jejich kognitivního, emocionálního a morálního vývoje. Pravděpodobným důvodem této menšiny nových náboženských hnutí v bránění přirozenému vývoji svých příslušníků je to, že tento vývoj považuje za ohrožující z hlediska efektivity svého fungování či z hlediska postavení svého vůdce či vůdců.

Toto pojetí do určité míry koresponduje s běžnými psychologickými definicemi tzv. sekt, ale díky Fowlerově teorii duchovního vývoje míří přece jen poněkud jinam. Psychologické definice totiž zdůrazňují především autoritářské, ba až totalitní prostředí tzv. sekt, manipulovatelnost a závislost členů, vysoký stupeň soudržnosti sekty v důsledku konformity, angažovanost jejích členů, vědomí jejich odlišnosti od okolí apod. Chybí jim ovšem nadějný dynamický rozměr, který vyplývá ze skutečnosti, že třetím stupněm duchovní vývoj nemusí končit.

Jako příklad psychologických definic můžeme uvést amerického psychiatra Marca Galanteru, který ovšem raději než pojem sekta (resp. kult) používá pojem „charismatická skupina“.¹⁰⁷ Ve své známé knize „Sekty: víra, uzdravování a donucování“¹⁰⁸ z roku 1989 uvádí čtyři psychologické elementy, které sekty charakterizují. Podobně a snad poněkud výrazněji, je připomíná o několik let později takto: „Existují čtyři aspekty, které se zdají být konstitutivními charakteristikami charismatických skupin. Tyto rysy

se objevují v náboženských skupinách, politických skupinách a v mnoha jiných institucích, které udržují autoritu prostřednictvím příbuzných postupů skupinové psychologie. Členové takových skupin typicky (a) lnou ke konsenzuálnímu věroučnému systému, (b) udržují si vysokou míru sociální soudržnosti, (c) jsou silně ovlivněni normami skupinového chování a (d) přisuzují charismatickou nebo božskou moc skupině nebo jejímu vedení.¹⁰⁹

Také francouzský psychiatr Jean-Marie Abgrall hovoří o donucování. Vytváří dokonce zvláštní kategorii „koercitivní (donucovací) sekta“.¹¹⁰ Jeho dělení na „sektu“ a „koercitivní sektu“ ukazuje, že si je vědom skutečnosti, že nikoli každá náboženská skupina, veřejností označovaná jako sekta, používá donucovací mechanismy. Ve shodě s tím, co bude řečeno v následující části této kapitoly, Abgrall tvrdí, že „hlavním nástrojem donucování je pak psychická manipulace“.¹¹¹

Psycholog Michael D. Langone, který se dlouhodobě věnuje tzv. sektám ve výstupovém poradenství (více o něm v 2.2), dochází k následující definici: „Sekta je skupina nebo hnutí, které do významné míry (a) vykazuje velkou nebo nepřiměřenou oddanost nebo zbožnou úctu některé osobě, myšlence nebo věci; (b) používá metody reformy myšlení k tomu, aby přesvědčila, řídila a socializovala členy (tj. integrovala je do zvláštního skupinového vzorce vztahů, víry, hodnot a činností); (c) systematicky vytváří v členech stavy psychické závislosti; (d) využívá členy k plnění záměrů vůdce a (e) způsobuje psychickou újmu členům, jejich rodinám a jejich společenství.“¹¹²

V českém prostředí je slyšitelné především pojetí Prokopa Remeše, podle něhož je sekta totalitní náboženská skupina.¹¹³ V dřívější práci nazývá sektu informační „virózou“, „která narušuje individuální identitu člověka.“¹¹⁴ Informačními „virými“ Remeš rozumí balíky „vysoce agresivních informací“. Pro výkon své totality či pro narušení individuality člověka používá sekta mentální programování (o tomto pojmu se zmíníme ještě v části 4.3). Výsledkem programování je absolutní závislost na vůdci sekty. V tomto bodě Remeš odkazuje na polského filosofa J. M. Bocheňského, podle něhož jsou sekty „náboženské nebo parareligiózní společenství, která se vyznačují tím, že jejich příslušníci považují vůdce *sekty*, svého guru za bezpodmínečnou autoritu, zároveň epistémickou i deontickou. ... výroky guru jsou považovány za božské zjevení, jeho příkazy za absolutně zavazující svědomí atd.“¹¹⁵

Silnou autoritu a pevně sjednocující doktrínu zdůrazňuje i psychologka Marie Vágnerová ve „Psychopatologii pro pomáhající profese“.¹¹⁶ Nejprve uvádí definice z hlediska teologie, sociologie a kulturní antropologie. „Z pohledu sociální psychologie,“ uzavírá odstavec o definicích, „jde o totalitním způsobem organizované skupiny s pevnou ideologií“.¹¹⁷ Na dalších stranách pak hovoří o motivech vstupu do sekty, vzniku závislosti, okolnostech odchodu apod., tedy o tématech, která jsou zmíněna i v následujících částech této práce.

Olomoucká psychologka Jaroslava Králová píše, že „sektu lze chápat jako skupinu izolující se od nějakého hnutí nebo společnosti vůbec a hlásající dogmaticky určité názory. Na čele stojí většinou silná charismatická osobnost. Vyžaduje se absolutní poslušnost vůdci a vedení.“¹¹⁸

Uvedená (a mnohá další) psychologická pojetí dobře ukazují na znaky, které se obvykle přisuzují skupinám, označovaným jako sekty. Tato pojetí jsou ovšem - podle našeho názoru - velmi statická. Konstatují autoritářství a závislost, ale neberou v úvahu, že na určitém stupni vývoje osobnosti není závislost na autoritě neobvyklá ani škodlivá. Rovněž nevysvětlují skutečnost, že někteří lidé v této závislosti dlouhodobě (a často s velkou mírou osobní spokojenosti) zůstávají. Všímají si - jistě správně - spíše toho, že kvůli mechanismům radikalizace, popsaným zde ve 3. kapitole, může tato závislost nabýt až sociálně patologických, a dokonce společensky nebezpečných rozměrů, ale pomíjejí skutečnost, že závislost je v určitých situacích přirozená, a dokonce prospěšná.

V koncepci, kterou navrhuje v této kapitole a která chápe, že některé náboženské skupiny brání svým příslušníkům v dosažení duchovní zralosti a vyšších stupňů Fowlerovy škály, je naproti tomu prostor pro zachycení dynamiky vývoje osobnosti. Není totiž možné zapomenout, že i tzv. sekty odpovídají na náboženské potřeby, které je možné uspokojit právě na třetím stupni duchovního vývoje a na korespondujících stupních kognitivního, emocionálního a mravního vývoje. „Zdá se, že sekty poskytují - přinejmenším na čas - uspokojení ... ideologického hladu stejně tak jako úlevu od vnitřního zápasu s nejednoznačností,“ správně připouští Ungerleider s Wellischem¹¹⁹ a upozorňují tak pastoračního pracovníka na nutnost chápat též pozitivní roli, kterou může skupina, označená jako sekta, hrát.¹²⁰ Problém totiž není ve vytváření podmínek pro dosažení třetího stupně Fowlerovy škály (to může být velmi pozitivní), ale v tom, že některá skupina nedovoluje svému členu tento stupeň překročit. Tomuto překročení brání navzdory škodám, které to může přinést - u jednotlivce v jeho osobnostním vývoji, u celé skupiny tím, že pak je nutné ji stále radikalizovat (část 3.5).

Výhodou psychologických definic sekty je ovšem to, že nám umožňuje odstoupit od sociologické definice (která pracuje s náboženskými skupinami) a všimnout si, že znaky, jimiž se obvykle sekta definuje, nalezneme i v jiných náboženských, a dokonce i nenáboženských skupinách. Spíše tedy než o sektě bychom měli na poli vývojové a sociální psychologie hovořit o sektářství jako o fenoménu, jehož doménou je samozřejmě prostředí nových náboženských hnutí, ale který se může vyskytovat i mimo ně (část 4.4).

Sektářství pak můžeme definovat jako používání psychických a sociálně psychických donucovacích mechanismů v rámci skupiny nebo v její prospěch, které směřuje k vytváření a udržování závislosti na vnější autoritě nebo - jinými slovy - k vytváření a rozvíjení mechanismů, podporujících konformitu. Totéž případně můžeme vyjádřit s přihlédnutím k Piagetovi, Kohlbergovi a Fowlerovi takto: sektářství je takový tlak, vyvíjený skupinou nebo jednotlivcem v jejich prospěch, jehož účelem je zajmout jiného jedince na stupni formálního uvažování, konvenční morálky a synteticky konvenční víry a zabránit mu v rozvoji postformálního uvažování, v přijetí postkonvenčního morálního usuzování a v přechodu na individuálně reflexivní stupeň víry. Tento tlak je účinný především tehdy, je-li podpořen nějakou nezpochybnitelnou,

transcendentní autoritou. Proto se sektářství primárně vyskytuje v náboženských společnostech. Setkáme se s ním ale všude tam, kde skupina usiluje o dosažení ideálu např. v oblasti politiky, umění, aktivit mládeže, humanitární pomoci, a dokonce i v obchodním styku (4.5). Zatímco o sektářství jako takovém pojednává následující část této kapitoly, o šíři jeho výskytu se zmiňujeme v části, která tuto kapitolu uzavírá.

4.3 Nástroje vzniku a udržování závislosti

Psychické a sociálně psychické donucovací mechanismy, které jsou základem výše uvedeného návrhu pro pastorační poradce, jak uchopit pojem „sektářství“, jsou v odborné literatuře nazývány a schematizovány velmi rozdílně. Velmi záleží na tom, z jaké zkušenosti autoři vycházejí a jakou sílu a míru nebezpečnosti těmto mechanismům přiřkládají.

Ve 2. kapitole jsme se zmínili, že pro velmi hrubou podobu těchto donucovacích mechanismů, sloužících v zájmu komunistické převýchovy, použil psychiatr Robert Jay Lifton označení „reforma myšlení“, „psychologie totalitarismu“ a metaforu „vymývání mozků“. V téže kapitole jsme ukázali, že tato metafora nadále žila vlastním, ne vždy užitečným životem mimo oblast politických názorů a že byla používána jako těžká zbraň v zápase západní společnosti s vlnou nových náboženských hnutí hlavně v 70. a 80. letech minulého století.

Podle Liftona je možné rozpoznat ideologický totalitarismus podle osmi kritérií, která „v kombinaci mohou vytvořit atmosféru, jež dočasně aktivizuje nebo osvěžuje, ale která současně představuje nejzávažnější z lidských hrozeb.“¹²¹ Prvním je řízené prostředí, jež vzniká „izolací od ostatních lidí, psychickým nátlakem, geografickou polohou a nedosažitelností dopravních prostředků a někdy i fyzickým násilím. Nejčastěji po sobě následuje řada programů, například semináře, přednášky, skupinové mítinky, které jsou čím dál tím náročnější a odbývají se v stále rostoucí izolaci, čímž se účastníkům znemožňuje odchod, a to jak z fyzických, tak psychologických důvodů.“¹²²

Druhým kritériem ideologického totalitarismu je pro Liftona tajemná manipulace, jíž se vytváří aura „vyššího účelu“ kolem manipulujících institucí a díky níž se jednotlivci považují za „vyvolené nástroje“ pro vykonávání „vyššího poslání“. Tím vzniká situace, kdy jsou „každá myšlenka nebo čin, které zpochybňují vyšší účel, považovány za důsledek nějakého nižšího účelu, např. snahy držet se zpátky, být sobecký nebo malicherný v protikladu k velkému, prvořadému účelu. Stejný tajemný imperativ způsobuje očividné extrémy idealismu a cynismu ... dokonce i takové činy, které se mohou zdát extrémně cynické, mohou být nahlíženy jako činy, které mají rozhodující význam pro 'vyšší účel'.“¹²³

Třetím kritériem je požadavek čistoty, neboť ideologický totalitarismus podle Liftona vyžaduje u jednotlivce dosažení mravní dokonalosti. Tento nespílitelný požadavek vytváří prostředí viny a hanby, v němž jsou lidé snadno ovladatelní. Úlevu od břemene viny a hanby přináší jedině veřejné vyznávání, v němž se viník zcela

poddá pod moc totalitně řízené skupiny nebo její vedoucí složky a zcela jako nahý se jí odevzdá. Úleva, kterou vyznání přinese, má i velmi praktický důsledek (a na tomto místě Lifton cituje Camuse): „Čím více se obviňuji, tím větší mám právo vás soudit.“ Vzniká tak prostředí obnažování a ztráty lidské důstojnosti. Jako čtvrté kritérium ideologické totality proto Lifton uvádí kult vyznávání.

Pátým kritériem je existence posvátné vědy, tedy soustavy dogmat, posvěcené jakoby vědeckým přístupem ke skutečnosti s množstvím odborných termínů a jakoby vědeckých důkazů. Šestým kritériem je pak frázovitý jazyk: „Silně zjednodušená řeč je plná stereotypů a otřelých frází, ale právě v tom spočívá její psychologický vliv. Protože každý životní problém ... lze redukovat na jediný soubor zásad, ... lze předstírat vlastnictví pravdy a také v ně věřit.“¹²⁴

Zásada „nauka je víc než člověk“ je podle Liftona sedmým kritériem toho, jak rozpoznat ideologický totalitarismus. Tato zásada „se uplatní, kdykoli se vyskytne rozpor mezi tím, co si jednotlivec myslí, a tím, co by si podle nauky či dogmatu myslet měl. Totalitní prostředí totiž předpokládá, že člověk musí dospět k pravdě dogmatu a té pravdě pak podříditi vlastní zkušenost. Opačná zkušenost a její doznání se okamžitě kvalifikuje jako vina; anebo ... ostatní to odsoudí způsobem, kterým se pocit viny rychle navodí. Postiženému se dá jasně najevo, že pochybnosti jsou pouze výrazem jeho špatných stránek.“¹²⁵

Osmé a poslední psychologické téma, které ukazuje k ideologickému totalitarismu, Lifton nazývá „rozdílení existence“. Týká se toho, co je v menší či větší míře dobře známo z jakékoli malé skupiny: rozdělování lidstva na „my“ a „oni“. V extrémních případech nabývá podoby „existence“ versus „neexistence“ a nutí příslušníky totalitně řízené skupiny k maximálnímu přizpůsobení ve strachu, aby nebyli vytěsněni za hranici, která symbolizuje život a smrt a v některých případech (nezapomeňme, že Lifton má na mysli primárně komunistickou ideologii v Číně) je pro život a smrt skutečně rozhodující.

Jak bylo řečeno již ve 2. kapitole, Liftonova „reforma myšlení“ se stala jedním z úhelných kamenů teorie výstupového poradenství. Jeden z hlavních představitelů tohoto typu poradenství, Steven Hassan, vysvětloval mechanismy, s nimiž se v nových náboženských hnutích setkával, také pomocí teorie kognitivní disonance Leona Festingera.¹²⁶ Festingerův zájem se týkal především toho, jakým způsobem se člověk vyrovnává s vnitřními konflikty, které jsou způsobeny vzájemně si odporujícími elementy poznávání (kognicemi). Jedním ze závěrů, který z Festingerova sběru dat a z jejich interpretace vyplývá, je, že napětí, které člověk pocítí, pokud je přinucen změnit své chování (např. na vojně nebo ve válce), způsobí změnu v jeho myšlení i cítění tak, aby toto napětí pokleslo na přijatelnou míru.

Hassan tedy v inspiraci Liftonem a Festingerem hovoří o čtyřech složkách psychické manipulace: řízeném chování, řízeném myšlení, řízených emocích a řízených informacích. Na základě práce Edgara Scheina¹²⁷ pak Hassan aplikuje tři stupně psychické manipulace na problematiku nových náboženských hnutí. Prvním stupněm je tzv. „rozmrazení“, které znamená silný otřes identitou manipulovaného člověka. Ve

chvíli oslabení mu pak - podle tohoto konceptu - má být implantována nová identita (stupeň „změna“). V závěrečné fázi má tato identita být pomocí manipulativních technik opět „zmrazena“.

Synonymem reformy myšlení (a pohříchu také náhražkou za pojem „vymývání mozku“) v oblasti náboženství (a samozřejmě především nových náboženských hnutí) se stalo několik dalších pojmů, kterým různí autoři dávají přednost: Mark Galanter hovoří o donucování,¹²⁸ jiný psychiatr, Francouz Jean-Marie Argyle, o donucovacím přesvědčování,¹²⁹ Langone a jiní autoři¹³⁰ v jím editované knize dávají přednost pojmu ovládání mysli,¹³¹ později¹³² Langone navrhl a popsal tentýž proces jako syndrom DDD („oklamání“, „závislost“ a „hrůza“),¹³³ několik autorů raději hovoří o mentálním programování,¹³⁴ či o sektářské indoktrinaci.¹³⁵ Jsou používány i další výrazy. Tyto koncepce mají společný více či méně explicitně vyjádřený předpoklad, že potenciální konvertité jsou vystaveni zvláštním technikám, vůči nimž jsou v podstatě bezmocní.

Tyto techniky sestavuje řada autorů do různě dlouhých seznamů (patrně po vzoru Liftonových osmi kritérií, na jejichž základě má být zřejmé, zda daná skupina provádí „vymývání mozku“). Jeden takový seznam uvádějí Margaret Singerová a Louis J. West jako prvky sektářské indoktrinace (mezi prvky jsou např. izolace, degradace, kontrola informací apod.). Předpokládají, že výsledkem takového programu je, že „psychický stav člena se může postupně zhoršit. Stane se neschopným komplexního a racionálního uvažování, jeho odpovědi na otázky se stanou stereotypními, je mu zatěžko provést i nejjednodušší rozhodnutí bez pomoci, jeho úsudky o událostech ve vnějším světě jsou narušené. Zároveň může dojít k takové redukci vhledu, že není schopen rozeznat, do jaké míry se změnil.“¹³⁶

Jiným výrazem sloužícím k popisu techniky náboru do sekty, je mentální programování. „Slovník psychologie“ Raymonda J. Corsiniho¹³⁷ vysvětluje mentální programování těmito slovy: „Techniky, používané k indoktrinování osob společenskými, náboženskými nebo politickými postoji, a tím k opuštění dřívějších přesvědčení. Může ho provázet násilné uvěznění a spánková deprivace, hypnóza a látky, které vyvolávají změny mysli. Často se nazývá vymývání mozků.“

V České republice používá koncept mentálního programování již výše zmíněný psychiatr a psychoterapeut Prokop Remeš.¹³⁸ „Pravé myšlení“ od „programovaného pseudomyšlení“ odlišuje na základě tří znaků, které formuloval Milton Rokeach:¹³⁹ Prvním průvodním znakem programovaného pseudomyšlení je dvojí myšlení, tedy existence „kontradiktorních přesvědčení v rámci jednoho myšlenkového systému“. Druhým znakem je „konformnost s autoritou navzdory veškeré evidenci, svědčící o opaku“, kdy se nikoliv kognitivní struktury přizpůsobí realitě, ale realita kognitivním strukturám. Posledním znakem pseudomyšlení „jsou rychlé a snadné proměny evidencí“, kdy např. na základě sdělení duchovní autority je člověk ochoten podepřít tento nový „fakt“ pomocí argumentů, které až dosud podpíraly opačný názor. Vedle pseudomyšlení Remeš uvádí i příklady pseudocitu a pseudovůle.¹⁴⁰

Mezi pokusy popsat mechanismy donucování jinými slovy než nepřiměřeným výrazem „vymývání mozku“ musíme zmínit i snahu určit jejich důsledky psychiat-

rickými diagnózami. Conwayová a Siegelman roku 1978 navrhli pojem „informační nemoc“ pro „poruchu vědomí, způsobenou nikoli bakteriemi, drogami nebo fyzickým zneužitím, ale manipulací informacemi, které naplňují každý smyslový senzor nervové soustavy“.¹⁴¹ Ve svém pozdějším článku tito autoři říkají: „Výzkum v neurofyziologii potvrdil, že od narození se v mozku vytvářejí a udržují cesty přenosu informací stálým proudem informací nervovým systémem. Naše nálezy jdou ještě dále a naznačují, že stejné cesty mohou být změněny nebo poškozeny náhlým bombardováním novými informacemi nebo zážitky.“¹⁴²

Podobně také psychiatr Louis J. West se pokouší popsat konverzi do sekty i případy výše zmíněného stockholmského syndromu (2.1) jako disociativní poruchy, které vedou k vytvoření pseudo-identity.¹⁴³ Vychází přitom z vyšetřování Patty Hearstové (také 2. kapitola) a ze své klinické praxe péče o odpadlíky z nových náboženských hnutí a sekt. Také psychiatr Ungerleider a psycholog Wellisch ve svém výzkumu zaznamenali řadu psychických obtíží, které vykazují členové sekt, ale - jak uvádějí - „z testů jejich intelektového, osobnostního a mentálního stavu nevyplývala žádná data, která by ukazovala na jejich neschopnost ani na omezenou schopnost činit zdravé úsudky a právní rozhodnutí o jejich osobě či majetku.“¹⁴⁴

Ovšem psychické a sociálně psychické donucovací mechanismy, které směřují k vytváření a udržování závislosti na vnější autoritě není nutné spatřovat v tak vyhraněné podobě, jak jí odpovídají pojmy reforma myšlení, ovládnání mysli, mentální programování, informační nemoc a další výše zmíněné. Své poněkud dramatické vidění situace totiž tito autoři většinou podírají existencí zvláštních technik, jakými je podávání omamných látek nebo hypnóza.¹⁴⁵ Omamné látky se ale v nových náboženských hnutích vyskytují jen velmi výjimečně a není ani prokázáno, že by hypnotické stavy byly v tzv. sektách častější nebo hlubší než v jiných náboženských společnostech.

Na cestě k méně dramatickému popisu okolností náboru do nového náboženského hnutí a do sekty Rossova a Langone ve výše zmíněné knize „Sekty. Co by měli rodiče vědět“¹⁴⁶ uvádějí pojem sektářská manipulace: „Manipulace jsou neetické (tj. podvodné, násilné) přesvědčovací taktiky, které sekty používají na svých členech, potenciálních konvertitech anebo na celé společnosti a které zahrnují kromě jiného také falešné sliby, zkreslení, potlačení pochybností, skupinový nátlak, techniky, které potlačují rozum, izolaci od vlivu mimo sektu a řízení denních aktivit.“

Tato definice je podobná té, kterou přijala Nadace americké rodiny (AFF) na konferenci roku 1985: „Sekta: ... skupina nebo hnutí, které vykazuje velkou nebo nadměrnou oddanost některé osobě, ideji nebo věci, a používá neetické manipulativní techniky přesvědčování a ovládnání mysli (např. izolace od dřívějších přátel a rodiny, zneschopnění, používání zvláštních metod ke zvýšení sugestibility a podřízenosti, účinné skupinové tlaky, řízení informací, zbavení individuality nebo kritického úsudku, vytvoření totální závislosti na skupině, vytvoření strachu ji opustit atd.), které jsou určeny k dosahování cílů vedoucích skupiny, ke skutečnému nebo možnému poškození členů, jejich rodin nebo komunity.“¹⁴⁷

Je ovšem možné silně pochybovat o tom, že v sektách je člověk vystaven nějakým jiným mechanismům než v dalších oblastech běžného života. Proto se také další autoři pokoušejí vidět nábor do nových náboženských hnutí a sekt v kontextu jiných společenských dějů. Hovoří pak o mechanismech vyhovění,¹⁴⁸ skupinové dynamice¹⁴⁹ nebo prostě jen o psychické manipulaci. K názoru, že při náboru do nových náboženských hnutí a sekt není možné mluvit o ničem jiném než o případné psychické manipulaci, se přikláníme i v této práci.

Kontroverze kvůli nešťastnému pojmu „vymývání mozku“ ovšem způsobily ještě jeden - podle našeho názoru - extrém. Někteří psychologové a psychiatři na té straně, která proti „vymývání mozku“ vystupuje, odmítají vidět v konverzi do nových náboženských hnutí a sekt cokoli nestandardního a hovoří jen o kombinaci několika faktorů: tlaku vrstevníků, hraní sociálních rolí, odcizení, nudy apod. Ačkoli jistě souhlasíme s tím, že žádné speciální techniky „vymývání mozku“ ani „ovládání myšlení“ neexistují, přece jen jsou okolnosti náboru do nových náboženských hnutí a sekt (z pochopitelných důvodů - viz výše v této kapitole v závěru části 4.2) deviantním společenským jednáním. Pojem psychická manipulace tuto deviaci naznačuje a jeví se proto jako nejvhodnější.

Příkladem onoho v předchozím odstavci zmíněného extrému je psychiatr Joel Fort. Ten jistě oprávněně kritizuje snahy obhájců Patty Hearstové (2.1) omluvit její kriminální činy údajným „vymytím mozku“. Nejenom že tuto metaforu odmítá, ale nenachází v okolnostech konverze Patty nic jiného než kombinaci výše zmíněných faktorů: „Intenzivní, ale nijak jedinečný tlak ze strany vrstevníků, imitace modelů rolí, všeobecné odcizení, odmítnutí rodiny a konzervatismu a nuda - to vše hrálo roli v dobrovolné konverzi Patty Hearstové k 'teologii' S. L. A.¹⁵⁰ Zdáli se jí [únosci - pozn. Z. V.] oddaní, idealističtí, okouzující a cílevědomí, protože předtím postrádala směr a společenské zakotvení. Ačkoli konverze Patty byla rychlejší než mnoho jiných konverzí, nebyla náhlá ani neznamenala celkovou transformaci nebo obrácení, jak byla obecně vykreslována v médiích a některými autory, kteří byli jen povrchně seznámeni s fakty v tomto případě. *Všichni kriminálníci, všichni členové S. L. A. a šířeji - všichni lidé mají své postoje a chování (ať už pro-společenské, anebo proti-společenské) formovány a tvarovány širokou škálou sil ze strany svého okolí.*“¹⁵¹

Myšlenku rovnocennosti zkušeností Patty Hearstové a členů některých náboženských skupin na jedné straně a zkušeností ostatních lidí při jejich socializaci ovšem odmítáme jako extrémní stanovisko. Zdaleka ne všechny techniky, které jsou do pojmu „psychická manipulace“ (jak bude vysvětlen níže) zahrnuty, je možno vysvětlit jako součást skupinové dynamiky nebo jiných běžných tlaků. Psychická manipulace zahrnuje i případy masivního ovlivňování, které nemohou být ve fungující společnosti považovány za normální. A navíc - výsledek psychické manipulace (zvláště v náboženském prostředí, jak bude ukázáno níže) v mnoha případech překračuje rámec toho, co společnost chápe jako běžné nebo alespoň přijatelné chování.

Výše zmíněný pojem psychická manipulace se zdá být díky dvěma poměrně úspěšným populárně odborným knihám¹⁵² dobře známým výrazem i v českém

prostředí. Jeho výhodou je, že vyhovuje nejen pro otázku sekt, ale i pro další srovnatelné situace v mezilidských vztazích, reklamě, obchodu, politice apod. Pojem psychická manipulace používá také psycholožka Marie Vágnerová ve své poměrně rozsáhlé kapitole „Náboženství a sekta“ knihy „Psychopatologie pro pomáhající profese“ (1999).¹⁵³ „Z hlediska sociální psychologie,“ píše, „je psychická manipulace působení na kognitivní, emotivní a konativní aspekty lidské psychiky, které postupně vede k proměně osobnosti manipulovaného jedince (a tím ke změně jeho prožívání, uvažování a chování).“¹⁵⁴

Pojem psychická manipulace ve smyslu definice Marie Vágnerové je používán i v této práci. Ani zde není zastáván názor, že by sekty používaly nějaké zvláštní jedinečné techniky.¹⁵⁵ Naopak, jsme přesvědčeni, že s obdobnou psychickou manipulací se setkáváme v denně. V běžném životě jsme ale také schopni ji odhalit jako deviantní společenské chování a čelit mu. Psychické manipulaci podléháme jenom v situaci, kdy jsme oslabeni (např. matka alergického dítěte, která není uspokojena jeho léčbou, může podlehnout manipulativnímu nátlaku prodejce předražených vysavačů, který na ni zapůsobí rozbořením vzorku prachu z koberce v dětském pokoji). A toto podlehnutí většinou nemá trvalé následky, neboť v kontaktu s jinými lidmi a v jiných životních situacích manipulativní jednání, jehož se na nás někdo dopustil, - alespoň zpětně - odhalíme.

Psychická manipulace v oblasti náboženství ovšem má některá specifika, která činí situaci vážnější. Předně je mezi nimi skutečnost, že v oblasti náboženství (narozdíl třeba od obchodu či od politiky) nebývá jednání, které by bylo zjištěné na náš úkor nebo jinak nás ohrožující, očekáváno. V oblasti náboženství je očekáváno jednání bona fide, takže - jak říká Vágnerová, - „pokud jsou manipulátoři považováni za přátele, člověk se jim nebrání, protože věří v jejich dobrý úmysl.“¹⁵⁶ Je ovšem třeba upozornit na to, že náboženští manipulátoři ve své naprosté většině opravdu mají „dobrý úmysl“ a společenskou problematičnost svého jednání si neuvědomují.

To nás přivádí ke druhému specifiku manipulace v oblasti náboženství: náboženské záležitosti jsou často považovány za natolik důležité a transcendingující tento svět, že se vymykají běžným a očekávaným normám společenského jednání. Není výjimečná manipulace s fakty ve jménu náboženství, přizpůsobování reality za účelem postavení náboženství do lepšího světla, případy tzv. „zbožné lži“ apod.

Třetím specifikem je absence objektivních kritérií, která by prokázala víru jako důsledek manipulace. Zatímco lze celkem snadno získat objektivní posouzení poměru kvality a ceny koupeného vysavače (pokud zůstaneme u příkladu, uvedeného výše), a tím tedy i základ pro odhalení manipulace, jakékoli posouzení v oblasti náboženství je podstatně méně důvěryhodné. Zatímco v praktickém životě je mnohem těžší vyhnout se evidencím o vlastním omylu, v oblasti náboženství je možné žít bez pochybností o kvalitě vlastních úsudků snadněji. V této oblasti člověk snadno podléhá „názorovému stereotypu, že jeho rozum je schopen jej před nebezpečnými vlivy ochránit“.¹⁵⁷

Posledním specifikem manipulace v oblasti náboženství, které zde jmenujeme, jsou její dlouhodobé, v některých případech až trvalé důsledky. Spíše než v jiných

oblastech života může totiž v náboženských skupinách být manipulace komplexní a může nabýt mnoha podob. A nejspíše právě v oblasti náboženství se manipulovaný člověk rád a nevědomě stane manipulátorem, takže síť, která se kolem něho tímto způsobem vytváří, ho může zcela izolovat od toho prostředí, které by mu mohlo poskytnout užitečnou reflexi.

Dříve než se budeme věnovat podrobněji příkladům psychické manipulace, je třeba znovu zdůraznit, že při styku libovolného člověka s manipulující náboženskou skupinou záleží daleko více na jeho momentálním psychickém stavu a společenském postavení, a tím na jeho ochotě podlehnout manipulaci, než na schopnostech členů manipulující skupiny.¹⁵⁸ Psychická manipulace je deviantní, ač běžné společenské chování, jemuž dospělý člověk za normálních okolností odolá. Pokud mu podléhá, podléhá do jisté míry - řečeno s vědomím značné neurčitosti významu tohoto slova - dobrovolně.

Tím samozřejmě nijak psychickou manipulaci neospravedlňujeme. Ale, jak říká Eileen Barkerová o manipulativních technikách náboru, „oklamání“¹⁵⁹ by mělo být odlišeno od 'vymývání mozku' nebo od 'ovládání mysli'. Pokud jsou lidé obětmi ovládání mysli, pak jsou považováni za *neschopné* činit rozhodnutí, zda se k hnutí připojí nebo ne - rozhodnutí je učiněno za ně. Pokud je to naopak oklamání, oč se zde jedná, konvertité jsou zcela schopni *učinit* rozhodnutí - ačkoli by patrně učinili jiné rozhodnutí, kdyby jejich volba spočívala na přesnějších informacích.¹⁶⁰ Slovo „oklamání“ velmi příhodně používá i jeden z dokumentů římskokatolické církve.¹⁶¹

Z velmi podobných důvodů a navíc z hlediska křesťanské teologie kritizují nejen teorii „vymývání mozku“, ale i koncepty ovládání mysli a další podobné Robert a Gretchen Passantinovi v článku v časopise „Cornerstone“.¹⁶² Ačkoli se nejedná o odborný časopis,¹⁶³ článek vzbudil ohlas především mezi křesťanskými pracovníky se zájmem o oblast sekt a sektářství (článek byl zmíněn již ve 2. kapitole). Passantinovi zastávají podobnou pozici, jakou nalezneme u Barkerové a jaká je prezentována i v této práci: „Věříme, že údaje, které jsou zde [tj. v jejich článku - pozn. Z. V.] uvedeny, ukazují, že lidé se připojují k sektám, zůstávají v nich a opouštějí je na vlastní odpovědnost, i když jejich rozhodnutí mohou být ovlivněna nebo způsobena oklamáním, tlakem, citovým nátlakem a dalšími prostředky.“¹⁶⁴

Kritika údajné existence techniky ovládání mysli, ústředního pojmu výstupového poradenství, se ze strany Passantinových týká několika oblastí. Předně Passantinovi vyčítají výstupovým poradcům logické smyčky v jejich argumentaci: pokud na základě výstupového poradenství příslušník sektu opustí, považují to výstupoví poradci za důkaz toho, že jeho mysl byla dříve podrobena ovládání. Pokud v sektě setrvá i navzdory výstupovému poradenství, je to pro výstupové poradce důkazem toho, že jeho mysl je dosud ovládána. Podobnou smyčku vytváří uvažování, že nedostatek důkazů o existenci techniky ovládání mysli (např. neexistence spánkové ani jiné deprivace v mnoha sektách) je důkazem pro to, že techniky ovládání mysli jsou ještě jemnější a účinnější.¹⁶⁵

Jako argumenty v kritice výstupového poradenství a předpokladu ovládnání mysli používají Passantinovi dále zjevnou nízkou úspěšnost náboru a naopak vysoký stupeň odpadlivosti během prvního roku členství. Pokud by techniky ovládnání mysli byly skutečně tak účinné, jak se domnívají zastánci hypotézy o jejich existenci, musely by působit na daleko větší část těch, kdo prošli nábořem do sekty. A pokud by byly účinné, nebylo by pro většinu konvertitů tak snadné sektu do roka od konverze bez jakékoli vnější pomoci zase opustit.

Passantinovi dále upozorňují na to, že hypotéza ovládnání mysli vede v americké společnosti k protináboženským náladám a že odporuje křesťanské víře v osobní odpovědnost každého člověka za svá rozhodnutí před Bohem.¹⁶⁶ Z příslušníků sekt tvoří oběti, z nichž je výstupovým poradenstvím snata odpovědnost za jejich rozhodnutí. Ale „realita je taková,“ shrnují Passantinovi, „že lidé, kteří mají velmi reálné duchovní, citové a společenské potřeby, hledají jejich naplnění a smysl pro svůj život. Protože jsou špatně vybaveni pro to, aby rozpoznali falešná evangelia tohoto světa, činí ubohá rozhodnutí ohledně své náboženské příslušnosti. Ano, ubohá rozhodnutí, ale nicméně rozhodnutí, za něž jsou osobně odpovědní.“

Nová náboženská hnutí (a zdaleka nejen ta, jak uvidíme v části 4.4) poskytují množství příkladů oklamání (řečeno s Barkerovou, Passantinovými a dalšími) či psychické manipulace (což je pojem, který je používán zde). Následující odstavce některé z nich zmiňují.

Klasickým příkladem takového oklamání je snaha vytvořit přátelské svazky s potenciálním konvertitou dříve, než se tento konvertita dozví, do jaké skupiny je pozván. Tato praxe je typická pro následovníky Son-Mjong Muna (Církev sjednocení), kteří ve Studijních centrech nebo pod hlavičkou CARP (Asociace studentů pro výzkum Principu) dlouho odmítají přiznat jinou než studentskou bázi svých organizací. Podobných příkladů jsou ale desítky: od Nové Akropolis, esoterické společnosti na základech učení H. P. Blavatské, která vystupuje jako kulturní asociace, až po křesťanské iniciativy, které pořádají výuku angličtiny nebo prázdninové kempy, aniž by udávaly své náboženské zázemí.

Mnohokrát citovaným příkladem psychické manipulace (a také často demonizovaným jako nástroj „vymývání mozku“) je tzv. bombardování láskou,¹⁶⁷ tedy obklopení potenciálního konvertity neobyčejně vstřícným prostředím, které mu velmi ztíží možnost odmítnutí konvertovat. Tento tlak ze strany přátelských osob se ovšem nemusí týkat jen pozitivních emocí. Častým případem manipulace je také vyvolání obav (z vlastní neschopnosti, z trestu, ze světové katastrofy), za nímž následuje řešení, které se - pochopitelně - znejistělému člověku těžko odmítá. Příkladem je známý oxfordský test schopnosti,¹⁶⁸ jímž přátelský člen týmu Dianetického centra (a tím tedy pravděpodobně zároveň i příslušník Scientologické církve) nejprve pozvedne adeptovo sebevědomí deklarací jeho mimořádných budoucích možností, aby v následujícím okamžiku srazil jeho pozitivní očekávání konstatováním jeho současného totálního selhání. Může se při tom spolehnout na to, že většina lidí se v jakémkoli

dostatečně obecném popisu své osobnosti (a zvláště jejích selhání) „najde“ a potvrdí ho jako pravdivý.¹⁶⁹

Název „Oxfordský test schopností“, který jistě u většiny neinformovaných vyvolává asociace s renomovanou univerzitou, nás ostatně upomíná na fakt, že některé zde připomínané příklady psychické manipulace mají své blízké obdoby ve sférách médií, obchodu či reklamy. I tyto obdoby jsou často nazývány pejorativně jako „klamavá reklama“ apod., a dokonce někdy s nadsázkou i jako „vymývání mozku“, a i jim se za normálních okolností dokáže jejich potenciální „oběť“ bránit.

K manipulaci láskou a strachem, zmíněné v předminulém odstavci, se vraťme ještě citátem z již dříve citované práce Prokopa Remeše: „Obecným znakem totalitních náboženských skupin je skutečnost, že kladou velký důraz na indukci dvou polárních emocí - strachu a lásky. Lásky k organizaci, která je podporována projevy přátelství, uvolněnosti, zájmu, optimismu a emoční podpory ... a strachu ze světa ležícího mimo ni. Ten je podporován zprávami líčícími katastrofické vize budoucnosti... Obě emoce jsou v těchto skupinách zažívány velice intenzivně, a tak neudivuje, že vůle velké části věřících se dostává do absolutní podřízenosti jejich působení. V sektách není třeba nic přikazovat, není třeba nic zakazovat. Většina lidí dělá s horlivostí to, co se jim naznačuje jako správné, a vyhýbá se tomu, co považuje za špatné.“¹⁷⁰

Na roli pozitivních emocí upozorňuje také již dříve zmíněná evangelikální encyklopedie psychologie a poradenství v hesle „vyhovění“.¹⁷¹ Jmenuje dva způsoby techniky několikanásobné žádosti: v prvním případě manipulující nejprve požádá o nepatrnou službu, projeví vděčnost a obdiv (a vzbudí tak pozitivní emoce) a vzápětí podá další, podstatně náročnější žádost (např. návrh zúčastnit se náboženské náborové akce), která by jinak byla jednoznačně odmítnuta. Druhým typem této techniky několikanásobné žádosti je naopak podat nejdříve návrh, který má malou naději na vyplnění (encyklopedie uvádí týdenní pobyt s náboženskou skupinou), a po odmítnutí využít pocitu viny, které u dotyčného odmítnutí vyvolalo, a podat méně náročnou žádost (např. onen návrh k účasti v náborové akci).

Na stejném místě jsou popsány i techniky, které využívají smysl pro spravedlnost. Naději na vyhovění budoucí žádosti zvyšuje např. nezasloužený dárek, jímž se obdarovaný cítí být zavázán, a proto povinen vyhovět nabídce manipulátora. Stejně jako v předchozích dvou technikách, i zde může být účinek kladné emoce nahrazen účinkem vlastní výčitky. Je například těžké odmítnout společnou modlitbu se zahraničními misionáři (typické je v tomto směru chování mormonských misionářů), kteří se dlouho a se zjevnou námahou pokoušejí v cizím jazyku předat svou zvěst, protože takové odmítnutí vyvolává pocit nespravedlnosti i neslušnosti vůči nim.

Způsob mormonské misie, rozvržené do šesti kroků (tzv. diskusí), které po malých krůčcích vedou adepta mormonismu k vlastní, po misionáři opakované modlitbě a nakonec k přijetí návrhu na křest, nám připomíná fakt, že prvky psychické manipulace jsou - zvláště v oblasti náboženství - zřídka osamělé. Tvoří naopak většinou řetězce, které člověku umožňují z manipulativního prostředí vystoupit, i když s každým dalším vyhověním je takové rozhodnutí stále těžší a těžší. Pravděpodobně právě tyto

řetězce vedou řadu badatelů k přesvědčení, že se jedná o jakési sofistikované technologie, jejichž dráhu není možné opustit. Ale třeba právě příklad náborové manipulace mormonské církve, na jehož vrcholu od církve odpadá až polovina pokřtěných, ukazuje stálou, i když jistě ztíženou možnost svobodného rozhodování.

Velmi dobře popisuje takový propracovaný řetězec manipulací John Lofland, spoluautor jedné z prvních studií¹⁷² ze samého počátku vlny nových náboženských hnutí v 60. letech minulého století a autor velmi vlivné sociologické monografie ze stejné doby.¹⁷³ Skupinu, kterou popisuje, nechce jmenovat (nazývá ji v textu proto DP a mění i další jména), ale zjevně se jedná o Církev sjednocení (munisty). Ve své pozdější studii¹⁷⁴ Lofland nejprve zmiňuje, jak je potenciálnímu konvertitovi zpočátku zatajena identita skupiny (viz několik odstavců výše), aby mohl snadněji přijmout pozvání na víkendový seminář. „Víkendový seminář ... poskytl řešení pro dva dřívější a hlavní problémy. Za prvé: účinné opouzdření adepta umožnilo postupné odhalení ideologie v řízeném prostředí, tedy v prostředí, kde všechny pochybnosti mohly být vytaženy na světlo a odmítnuty. Za druhé: mohly být vytvořeny citové svazky bez rušivého vlivu lidí, kteří jsou mimo skupinu.“

„Opouzdření“¹⁷⁵ budoucího konvertity pak Lofland popisuje jako proces, jenž postupuje v pěti hlavních liniích:

„1. *Zajetí pozornosti.* Všechny denní chvíle byly předem naplánovány aby, zajaly účastníkovu pozornost. Program byl naplněn od půl osmé ráno do 11 hodin večer. Dokonce i na cestě do koupelny doprovázel adepta jeden určený 'kamarád', stín, který na své 'duchovní dítě' dohlížel.

2. *Zaměření na kolektiv.* Denní program byl maximálně naplněn kolektivními aktivitami: společné jídlo, cvičení, práce v zahradě, přednášky, hry, liturgické prozpěvování nebo odříkávání, provolávání hurá, tanec, modlitba, zpěv atd. Těmito způsoby byla pozornost zaměřena ven a ke skupině jako jednomu celku.

3. *Jediný zdroj informací.* Adepti nebyli fyzicky omezováni, ale byli od opuštění semináře silně odrazováni. K dispozici nebyly noviny, rádio, televize nebo snadno dostupný telefon. Farma [místo konání víkendového semináře - pozn. Z. V.] byla daleko od osídlení. Polovina z asi padesáti účastníků semináře byli již členy DP, takže to byli oni, kdo určovali výběr témat rozhovorů a toho, co v nich bylo řečeno.

4. *Únava.* Přednášky trvaly několik hodin denně, ale fyzické a společenské tempo bylo jinak docela intenzivní. Práce na zahradě mohla být rychle vystřídána uspořádáním závodů a hry jako vybíjená se hrály za bouřlivého vzrušení. Sobotní odpoledne pravděpodobně končilo vyčerpáním ... Mírnou úroveň sexuálního vzrušení poskytovala častá poplácání a objetí mezi příslušníky opačného pohlaví. Jídlo bylo spartánské a čas na spánek určen.

5. *Logické, souhrnné poznatky.* V tomto prostředí byla ideologie DP systematicky a pečlivě odkrývána od základních a relativně nevýrazných principů ... ke komplexním ... Pokud člověk přijal předpoklady, od nichž se začínalo, a pokud ho nevyvedly z míry nápady, řečené ad hoc, systém se mohl zdát zcela logický. Souhrnnost systému kombinovaná s jednoduchostí zjevně zanechala dojem na značný počet lidí, kteří se

s ním seznámili v kontextu Farmy. ...¹⁷⁶ Účinek těchto nových poznatků mohl být ještě větší u těch účastníků, kteří uposlechli radu „vydat se cele“, „vložit do toho všechno, co máš,“ a kteří se programu účastnili s plným nasazením.

V následující části své studie ovšem Lofland pokračuje: „Ale hlavní prvek tohoto procesu byl hlubší než kterýkoli z předcházejících. Vše, co bylo doposud zmíněno, jen částečně vedlo účastníka do pozice, v níž byl otevřen tomu, co bylo klíčové: pocitu, že je milován, a touze 'společně roztát'¹⁷⁷ (pojem pochází z oné skupiny) v milujícím, zahrnujícím a obalujícím objetí kolektivu.“¹⁷⁸ V dalších odstavcích Lofland popisuje komplex toho, co jsme výše zmínili jako „bombardování láskou“.

Vliv skupiny, o němž píše Lofland, je obvykle větší, než jsme jako lidé ochotni si připustit. Ve skupině je jednotlivci většinou zatěžko odolat tlaku na konformní chování, a tedy např. nepřipojit se ke společné pokloně guruovi, společné modlitbě nebo k jakékoli jiné společné náboženské akci. „Když se všichni lidé kolem nás chovají stejně a tak, jak se od nich očekává, je pro nás těžké kriticky zhodnotit jejich počínání anebo se odchýlit od toho, co se v té situaci očekává od nás,“ píše psychologové Andersenová a Zimbardo¹⁷⁹ a upozorňují, že tomuto „společenskému programování“ jsme vystaveni všichni od dětství a jsme za něj pozitivně odměňováni.

Konformitu, tedy přizpůsobení se normám společenství, jehož je jednotlivec součástí, zkoumal již začátkem 50. let Solomon E. Asch. V experimentu zjistil, že pouze 24% pokusných osob dokázalo odpovědět na jednoduchou otázku správně, když byli součástí skupiny, v níž všichni ostatní odpovídali nesprávně. Naopak v kontrolním testu, při němž pokusné osoby nebyly vystaveny tlaku skupiny, byly nesprávné odpovědi naprosto výjimečné.¹⁸⁰ Otázku tlaku skupiny a konformity zpracovávala po Aschovi řada psychologů¹⁸¹ a také z jejich prací je zřejmé, jak snadno může být jedinec manipulován, a tedy oklamán.

O manipulaci hovoříme zvláště tehdy, když je zmíněný tlak na splnění očekávání skupiny uměle zvyšován a využíván. Příkladem takového chování může být situace při křesťanské misijní akci evangelisty Billyho Grahama z roku 1974.¹⁸² V rozhodování tehdy pomáhal potenciálním konvertitům velký počet těch, kteří přicházeli do přední části sálu po výzvě k „obrácení“ a „přijetí Ježíše“. Noví konvertité ovšem nemohli předpokládat, že v tomto strhujícím počtu je mnoho (snad většina) těch, kteří již křesťany jsou a na určené místo přicházejí jako „poradci“. Ačkoli již byli tito poradci konvertování, svým příkladem strhávali nerozhodné a váhající. Podobná situace se opakovala i při misijní akci ProChrist roku 1998,¹⁸³ která byla prostřednictvím satelitu přenášena do celého světa. I na těchto příkladech je vidět, jak je manipulativní jednání běžné a zdaleka ne ve všech případech uvědomělé a záměrné.

Podobný záměrný a oklamávající tlak ke konformnímu chování se nemusí týkat jen rozhodovacích, ale také poznávacích procesů. V náboženském prostředí se může stát, že je uveden palčivý problém, jehož řešení vyžaduje intelektuální námahu. Namísto ní je ale nabídnuto jednoduché řešení, jehož přijetí je nejen pohodlné, ale přináší i schválení skupinou a další emocionální odměny. Této kratší cestě je těžko vzdorovat zvláště tehdy, pokud je současně požadována „otevřenost“, „odstranění všech

předsudků“, nutnost „podívat se na svět z jiného úhlu“, „stát se dítětem“ a s důvěrou „nasávat mléko“ apod. Záludnost tohoto prvku psychické manipulace spočívá v tom, že přijetí řešení je natolik lákavé, že ho jedinec může přijmout zcela za své a za výsledek svého vlastního odpovědného poznávacího procesu. Toto přesvědčení vedoucí představitelé některých náboženských skupin (pověstní jsou v tomto směru přednášející Scientologické církve) rádi podporují výzvami, jako např. „Nevěřte mi“, o nichž pravděpodobně vědí, že budou mít přesně opačný účinek.

Od potřeby vyhovění, konformního chování a nechuti vyvolávat konflikt je už velmi blízko k poslušnosti autoritě. Pokusy, šokující svými výsledky, ale i překračující normy psychologických experimentů, prováděl od 60. let 20. století americký psycholog Stanley Milgram.¹⁸⁴ Prokázal, že nejméně polovina pokusných osob (podle okolností experimentu) je ochotna jít až k hranici ohrožení cizího života, pokud je jejich jednání zaštitěno autoritou. Ochota uposlechnout autoritu klesala, pokud byly odstraněny vnější znaky autority (vědecké prostředí, bílý plášť), nebo pokud autorita nebyla osobně přítomna. Můžeme se jen domýšlet, oč je tlak na uposlechnutí autority silnější v náboženské oblasti, v níž jsou vnější znaky autority zpravidla ještě značně posíleny charismatizací (3.3).

Vytváření manipulativního prostředí může napomoci také to, že nový konvertita se ve skupině ocitá v roli dítěte. Zajímavé myšlenky ohledně dětského chování ve skupině přináší Christopher Edwards, když popisuje prostředí, které se stalo tímto chováním typické - Církev sjednocení.¹⁸⁵ „Dětské chování je bohatě odměňováno chválou, potleskem, úsměvy a intenzivními pohledy plnými souhlasu směrem k novicovi. Charakteristiky dospělého chování, včetně odstupu, stanovení kontextu, individuálního rozhodování nebo individuální interpretace nejsou vedoucími skupiny povzbuzovány. Vedoucí s úsměvem odkládají otázky a slibují, že budou nakonec zodpovězeni. ... Jak jsem přijímal závislejší, dětštější roli ve skupině, začal jsem důvěřovat vnímání skupiny více než svému vlastnímu vnímání. Věřoucný systém ospravedlňoval toto chování doktrínou, že noví členové skupiny se více otevřou Boží pravdě, pokud budou důvěřovat jako děti a nechají myšlení za sebou.“

Zvláštní účinnost tlaku ke konformnímu chování můžeme pozorovat v těch případech, kdy manipulovaný člověk není pouze pasivním napodobitelem konání ani pouhým příjemcem myšlenek jiných lidí (ačkoliv je považuje za vlastní), ale přímo tvůrcem toho, co od něj okolí očekává. Vyznávání vlastních vin či vydávání svědectví o duchovních a jiných zážitcích jsou nevědomky strukturována přesně podle očekávání příslušníků skupiny a velmi účinně tak pomáhají přeměnit individuální chápání reality do modelu, který je určen skupinou. Pokud člověka očekávání skupiny přivede k disonanci mezi vlastními slovy a realitou, jak byla dosud vnímána, pak tím, co se přizpůsobí a tuto disonanci zmírní, je pochopitelně způsob vnímání.¹⁸⁶ Účinnost této „vlastní tvorby“ zážitků, které jsou považovány za natolik „vlastní“, že jsou nezpochybnitelné, potvrzuje v posledních letech epidemie tzv. syndromu falešné paměti.¹⁸⁷ Objevuje se u klientů některých nábožensko-terapeutických hnutí (např. scientologie), některých laických terapeutů (kineziologie, reinkarnační terapie,

vyvolávání vzpomínek na sexuální či satanistické zneužití v dětství¹⁸⁸) i některých duchovních (kteří provádějí exorcismus na základě údajné demonizace v dětství).

Cesta k této vlastní tvorbě podle očekávání okolí bývá připravena náboženskými argumenty, které dodají zvláštní váhu právě probíhajícímu času, právě přítomnému místu, roli právě daného vůdce, okolnostem apod. Jak jsme se již zmínili výše, zacházení s takovými argumenty nazývá Lifton „tajemnou manipulací“¹⁸⁹ a říká, že vůdci totalitních skupin se považují za obdarované tajemnou mocí, která „nejenom ospravedlňuje ... manipulace, ale činí z nich povinnost“.¹⁹⁰ Za touto tajemnou mocí je podle Liftona např. vědomí 'vyššího principu', který pak ospravedlňuje jakékoli činy nebo jakýkoli nátlak, a který naopak přísně odsuzuje jakoukoli pochybnost a vzdor.

Úspěšný nábor tak může vést k naprosté změně chování a návyků konvertity, takže někteří autoři pak hovoří o dvou osobnostech - skutečné a sektářské.¹⁹¹ Jak upozorňují Rossova a Langone,¹⁹² „výměně předešlého životního stylu, slovníku, zájmů a hodnot“ napomáhají výzvy jako „Staň se dítětem“ (o ní jsme se zmínili již výše), „Staň se naprosto mírumilovným“, „Odpoj se od materiálního světa“ atd. Rossova a Langone pokračují: „Tento dramatický rozchod s minulostí může zpočátku způsobit konvertitům velký stres. Ti se pak cítí být roztrženi mezi svým minulým a současným životem, vláčení protichůdnými závazky a nejistí, jaká je jejich pravá identita. Pokud jejich konformní chování k víře a praktikám sekty pokračuje, stres často poklesne a nakonec dřívější přesvědčení, životní styl, a dokonce dřívější zážitky se zdají být vzdálené, částečně zapomenuté a v podstatě oddělené od každodenního vědomí.“¹⁹³ Tento mechanismus - jak bylo uvedeno již dříve - nazývá Steven Hassan¹⁹⁴ podle E. H. Scheina „rozmrazení“ - „změna“ - „opětovné zmrazení“.

Psychická manipulace může pokračovat i po náboru. Její role je pak posílení skupinové soudržnosti, zvýšení výkonu skupiny a prevence odpadlictví. Jednou z technik, jimž se musíme věnovat na předním místě, je vedení k přerušování styků s blízkými lidmi mimo skupinu. Tito lidé totiž znamenají pro příslušníka skupiny autoritu, jejich stanoviska mohou být rozdílná od postojů skupiny. Již ve 3. kapitole jsme zmiňovali negativní nálepkování rodičů a dalších blízkých osob, které vedlo k radikalizaci některých nových náboženských hnutí. Na tomto místě ještě připojme, že příslušníci náboženských skupin mohou být manipulováni naznačováním, že jsou duchovně pokročilejší než jejich manželský partner, který je strhává zpět a brání jim v duchovním rozvoji. Tímto způsobem byly např. rozbity některé dlouhodobé manželské a předmanželské vztahy příslušníků komunit Parsifala Imanuele.

Náboženské skupiny, které používají psychickou manipulaci, mohou naopak stát o to, aby vytvořily manželské páry pouze ze svých příslušníků. Manželská a rodičovská role, kterou se tak mladí manželé budou učit ve skupině, podstatně přispěje k jejich konformitě. Pokud je vztah mezi manželi založen především na jejich společné příslušnosti ke skupině (pokud např. vůdce partnery vybírá), je eliminováno na minimum „nebezpečí“ rebelie takové dvojice a do značné míry zajištěna její konformita. Vybíráním manželských partnerů jsou velmi dobře známi následovníci Son-Mjong

Muna (3.3), ale podobná praxe je překvapivě častá i v méně exotických skupinách. Může mít podobu doporučení duchovního učitele (v některých hinduistických skupinách), rady sborového staršího (v mnoha křesťanských pentekostálních skupinách), „následování Ježíše“ (v učednických skupinách), pastýřské péče (v mnoha jiných křesťanských skupinách) apod.

Jiným prostředkem psychické manipulace je to, co by Festinger patrně nazval „řízeným prostředím“, ale co můžeme také méně dramaticky označit jako naplnění volného času. „Je časté a typické, že počáteční nadšení nového člena je podchyceno do množství aktivit, které naplní jeho veškerý volný čas a dříve či později mu postupně zabráni věnovat se dřívějším zájmům - vzdělání, sportu, kultuře i přátelům. Tyto aktivity nebývají sice deklarovány jako povinné, bývá však naznačeno, že neúčast by byla na škodu nejen pro něj, ale i pro vztahy s jeho novými přáteli ... Nový člen je tak vlastně laskavým chováním vmanipulován do časově náročného životního stylu, z jehož tempa lze jen těžko slevit bez mučivých výčitek 'vychladnutí', opuštění počátečního nadšení či 'zrady'. Přemíra akcí a aktivit, které zpočátku vypadaly jako dobrovolné a inspirující, se časem stává vlastně povinností, jež je splňována spíše kvůli jiným lidem, zejména těm, kdo ... přišli později a počáteční nadšení ještě neztratili.“¹⁹⁵ Příkladem takového naplnění času může být Pražské společenství Kristovo. Cíl „imitovat Ježíše“ je dosahován stálým dohledem tzv. vedoucího v učednictví nad denními aktivitami jeho učedníka. Ty, které vedoucí označí jako „neužitečné“, získávají znamení činnosti, která není v souladu s Boží vůlí, a která tedy má být v zájmu duchovního růstu opuštěna. Tímto způsobem je prováděn dohled nad celou šíří života učedníka.

Konformitu zvyšuje také jazyk, který skupina vytváří a používá. K manipulaci slouží dvojitým způsobem: jednak bývá frázovitý a schematický, s omezenou slovní zásobou, takže myšlení nerozvíjí, ale spíše omezuje a uzavírá do předem daných kategorií a schémat. Členové skupiny nacházejí emocionální odměnu při jeho používání, protože je jedním z hlavních znaků příslušnosti. Výsledkem tohoto prosazování frázovitého jazyka je pro vnějšího pozorovatele dojem, že všichni příslušníci skupiny myslí stejně (jsou „programovaní“).

Druhý způsob, jímž jazyk slouží k manipulaci, je vytvoření vlastního slovníku, zvláště prostřednictvím redefinice obecně známých pojmů. Tím se řeč příslušníků skupiny stane méně srozumitelná a oni si pochopitelně více rozumí s těmi, kdo sdílejí stejné pojmy a kdo těmto pojmům rozumějí stejně, než s těmi, jejichž myšlení těmto skupinovým jazykovým konceptům neodpovídá. Tak se jazyk stává nástrojem rozdělení na „my“ a „oni“, jak jsme o něm hovořili ve 3. kapitole. Extrémním příkladem takového zneužití jazyka je novořeč, sestávající ze stovek pojmů, jež svým následovníkům definoval (a běžně užívané pojmy redefinoval) zakladatel scientologie L. R. Hubbard.¹⁹⁶

Nástrojem psychické manipulace se mohou stát i vyžadované důkazy o loajalitě členů ke skupině. Extrémním případem je jistě rituál „bílých nocí“, jimiž zajišťoval věrnost svých následovníků Jim Jones, vůdce Svatyně lidu (3. kapitola). Podobně ale mohou sloužit i jiné oběti: oběti času (mnohahodinová kázání, čekání na příchod

vůdce), pohodlí, spánku, jídla, finančních prostředků, individuálních preferencí (jednotným oděvem, stravou, vykonáváním nechtěné práce) apod.

Nakonec ještě musíme mezi manipulativními technikami zmínit vyvolávání strachu z následků odchodu ze skupiny. Tento strach může být dlouhodobě budován neobjektivně negativním líčením prostředí mimo manipulující náboženskou skupinu (zdůrazňující např. vysokou kriminalitu, rozvodovost a všeobecný mravní úpadek). Takovému líčení jsou často vystaveni např. svědkové Jehovovi, kteří si pak často nedokáží představit věrné manželství či spořádanou rodinu mimo své náboženské společenství. Svědkové ostatně mohou posloužit za příklad i toho, jak bývá negativně až katastroficky líčen další život těch, kteří ze společenství odešli. Veřejně i v soukromí jsou sdělovány nadsazené příběhy o selhání a neúspěších těchto „odpadlíků“. Tím je „dokázána“ nejenom špatnost světa mimo náboženské společenství, ale i dodatečně vysvětlen odchod, neboť odejít mohl - podle myšlení členů skupiny - jen ten, kdo byl již dříve mravně narušený. U svědků Jehovových také můžeme zůstat při doplnění téměř samozřejmého faktu, že strach je vzbuzován i prostřednictvím líčení budoucích trestů z Boží strany, které za odpadnutím nutně následují.

Kolekce způsobů psychické manipulace, kterou jsme předložili na předcházejících stranách, není a nemůže být uzavřená. Některé vyjmenované způsoby se překrývají a některé nejsou souměřitelné s jinými. Kolekce slouží k získání představy o psychické manipulaci, která vytváří sektářství. Řadu těchto způsobů je možné nalézt i mimo prostředí nových náboženských hnutí, a to jednak v renomovaných náboženských společnostech (manipulativní způsoby při misijních akcích s velmi známým a v celých Spojených státech uznávaným misionářem Billy Grahamem již byly zmíněny výše), jednak ve skupinách, které nejsou explicitně náboženské. Této otázce se budeme věnovat v další části této kapitoly.

4.4 Sektářství mimo nová náboženská hnutí

Sektářství jsme zde výše (4.2) vymezili jako používání psychických a sociálně psychických donucovacích mechanismů, které vede k vytváření a udržování závislosti na skupině. Došli jsme k závěru (4.3), že nejvhodnějším označením pro tyto mechanismy je pojem psychická manipulace v tom smyslu, jak ho definuje Marie Vágnerová: tedy jako působení na kognitivní, emotivní a konativní aspekty lidské psychiky, které postupně vede k proměně osobnosti manipulovaného jedince. Objasnili jsme také specifika manipulace v náboženském prostředí a vysvětlili, že nejvhodnějším místem existence sektářství je nové náboženské hnutí. Předběžně jsme výše také upozorňovali na to, že se sektářstvím se setkáváme i v jiných skupinách a že také některé nenáboženské skupiny jsou (z určitého hlediska oprávněně) v obecné mluvě často označovány jako sekty.

Sektářství se vyskytuje také v náboženských skupinách, které se řadí k jinému ideálnímu typu než nové náboženské hnutí (podle typologie popsané v části 3.1).

Také v typu „církve“ či „denominace“ dochází k případům psychické manipulace, a to nejčastěji ve stejných situacích jako u nového náboženského hnutí: při misii, v uzavřených společenstvích a při práci s mladými lidmi (pro něž je aktuální třetí stupeň Fowlerovy stupnice - viz 4.1).

Je záležitostí diskuse, zda je možné nazvat některé části etablovaných náboženských společenství sektami. Na sousloví „sekta v církvi“, které se stalo obvyklé ve druhé polovině 90. let minulého století jak v médiích, tak i v akademických kruzích,¹⁹⁷ reagoval vídeňský římskokatolický arcibiskup, kardinál Christoph Schönborn velmi odmítavě.¹⁹⁸ Stejně stanovisko u nás hájí teolog a pastorační pracovník a dlouholetý ředitel Pastoračního střediska při Arcibiskupství pražském Msgre. Aleš Opatrný.¹⁹⁹ Ale přesto některé části římskokatolické církve (např. Opus Dei, neokatechumenátní hnutí, hnutí charismatické obnovy) jsou opakovaně za sekty označovány.²⁰⁰ V České republice se diskuse o sektách v církvi vedla především v druhé polovině 90. let 20. století v souvislosti se skupinou Filadelfia (též Metanoia) kolem kněze Vladimíra Mikulíci²⁰¹ a v souvislosti s působením Koinonie Jana Křtitele v Plzni,²⁰² tedy v obou případech částmi římskokatolické církve.²⁰³ K téže církvi se hlásila i skupina, která si dala název Děti Nejsvětějšího Srdce Ježíšova a jejíž působení v letech 1997-2003 bylo považováno za vážný problém olomoucké arcidiecéze.²⁰⁴ Liberecký sbor Jednoty bratrské, který si v 90. letech minulého století vybudoval zvláštní, samostatné postavení v rámci své církve, působil na veřejnost tak, že byl často označován za sektu.²⁰⁵

Narozdíl od diskutabilní existence sekt v církvích a dalších etablovaných náboženských společnostech je existence sektářství v nich nepochybná: „Je potřeba říkat, že sektářské chování se může vyskytnout i v církvi,“ říká římskokatolický kněz a pastorační pracovník Aleš Opatrný²⁰⁶ a v jedné své publikaci i několik případů „sektářského chování v církvi“ uvádí.²⁰⁷ Jiní autoři (Müller, Štampach) také poukazují na to, že je třeba počítat se „sektářským potenciálem uvnitř církve“²⁰⁸ nebo se „sektářskými tendencemi“ v církvích a s „lidmi se sektářsky laděnou mentalitou.“²⁰⁹ Religionista Ivan O. Štampach pokračuje tvrzením, že „některá nová společenství a hnutí v tradičních církvích vedle nesporného přínosu vykazují i sklon k integrismu, biblickému literalismu, k nepozornosti a neúctě k jiným školám a směrům uvnitř dané církve, k jiným vyznáním a vůči duchovním a etickým proudům současnosti.“²¹⁰

Také dokument několika papežských sekretariátů „Fenomén sekt a nových náboženských hnutí“²¹¹ přiznává, že v římskokatolické církvi existuje „duch sektářství, tj. postoj nesnášenlivosti a nátlakem vyvíjená propagace.“ Na konferenci „Sektářství v církvích“²¹² přednášející referovali o sektářství (anebo tendencích k němu) v římskokatolické církvi, Jednotě bratrské, Církvi bratrské, Bratrské jednotě baptistů i různých křesťanských misijních organizacích. Časopis Církve bratrské „Bratrská rodina“ publikoval sérii článků s názvem „Znaky sekty v Církvi bratrské?“²¹³

Ohledně projevů sektářství ve svém středu mají církve naději v podobném smyslu jako pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství, popisované v této práci (hlavně v částech 4.1a 4.2), totiž ve smyslu vývoje a dosažení duchovní zralosti. Např. již

zmíněný dokument „Fenomén sekt a nových náboženských hnutí“ nadějně říká, že „křesťanské skupiny, v nichž převažuje sektářský duch, se mohou vyvíjet díky prohloubení své formace a díky kontaktům s ostatními křesťany, a tak dospět k 'církvnějším' postojům.“²¹⁴ Kardinál Schönborn dokonce - zdá se - sektářské rysy až obhajuje: „Prvky jako agresivní získávání členů nebo intolerance ještě samy nedokazují, že jde o sektu. Může to být prostě nezralost, z níž komunita vyrostle jak prohlubováním své křesťanské formace, tak stykem s jinými křesťany. Úkol *sentire cum ecclesia*, smýšlet s církví, klade nárok na obě strany: komunita se musí učit chápat své charisma jako jedno z mnohých; ostatní, kteří nemají přímý přístup k jejímu způsobu života, se mají učit vidět v něm jeden z darů Ducha svatého církvi.“

Vědomí nebezpečí sektářství v církvi i shovívavost k sektářským projevům vyjadřuje metafora, jíž pastorační pracovník Aleš Opatrný zakončuje sborník svých úvah na téma „sektářství“: „Katolická církev je podobná botanické zahradě, nikoliv monokultuře, ovšem s vnitřním řádem, ředitelem a s vedoucími úseky. Ale plevel nepatří ani do botanické zahrady, ani do monokultury a o jeho rozlišení a likvidaci se mají starat pracovníci zahrady. Nedělají-li to, mají být upozorněni - jak vedením, tak návštěvníky. Měli by ovšem také rozeznat plevel od alergenů. Ty totiž mohou některým okolodoucím návštěvníkům vadit, ale to neznamená, že mají být ze zahrady vykořeny.“²¹⁵

Etablovaná náboženská společenství vytvořila (právě proto, že jsou již etablovaná) mechanismy, jak sektářství zabránit nebo jak ho eliminovat. Ani uzavřené komunity (jako např. řeholní společenství) v rámci církvi nemívají se sektářstvím problémy, neboť mají jasná a předem definovaná pravidla, neliší se od celku věroučně a chápou samy sebe jako pouhou součást církve.²¹⁶ Výhodou pro etablovaná společenství jsou jisté propracované řády, existence kontrolních mechanismů a hlavně ochota k sebereflexi (např. ve smyslu diskuse o sektářství v církvích). Ovšem výše zmíněný případ komunity kněze Vladimíra Mikulici nebo případ neomezeného narůstání sektářství v Jednotě bratrské až do rozkolu této církve v letech 1998 a 1999²¹⁷ ukazují meze shovívavého přístupu. Jsou také důkazem toho, že problematika sektářství v církvích je velmi aktuální.

Pokud tvrdíme, že etablovaná náboženská společenství (ideálního typu církev a denominace) postupem času vytvořila mechanismy, které brání psychické manipulaci, musíme se zároveň ptát, proč některá nová náboženská hnutí takové mechanismy nevytvořila. Částečně jsme tuto otázku zodpovídali poukazem na výhodnost práce se skupinou, jejíž členové jsou vůči jejím normám zcela konformní (4.2). Ještě další perspektivu ale umožní poukaz na napětí mezi menšinovou skupinou a většinovou společností, jak jsme o něm hovořili v téměř celé 3. kapitole.

Napětí s většinovou společností, které prožívá každé nové náboženské hnutí, způsobuje, že jeho potenciální konvertité musejí překonat relativně vysokou překážku, která je dána protestem nového náboženského hnutí, jeho kulturní a společenskou deviací. Překonat tuto bariéru znamená větší či menší míru nepochopení a snad i odsouzení ze strany většinové společnosti. Proto je pochopitelné, že stávající členové

nového náboženského hnutí používají nestandardní, deviantní přesvědčovací mechanismus - psychickou manipulaci. A protože každá skupina ve vysokém napětí se společností je nestabilní (je v menšině a je ohrožována), musí také používat techniky psychické manipulace k tomu, aby své příslušníky udržela.

Jakmile toto napětí poklesne (díky vývoji, popsanému ve 3. kapitole a na začátku této kapitoly), prvky psychické manipulace se postupně vytrácejí a nové náboženské hnutí se stává denominací. Vůdcové nových náboženských hnutí, která používají psychickou manipulaci, nemusejí být mravně zkaženými lidmi tak, jak se někdy tvrdí.²¹⁸ Nejsou spíše dostatečně odpovědní, aby se dokázali manipulativního chování odříci; pravděpodobně proto, že toto chování je na první pohled výhodné. Jak ale bylo podrobně popsáno v části 3.5, jiná situace nastává, pokud je psychická manipulace záměrná za účelem radikalizace skupiny.

Ačkoliv je tedy sektářství časté mezi novými náboženskými hnutími, tato problematika se - jak jsme viděli výše - částečně týká i typů církev a denominace. Sektářství ovšem překračuje i oblast explicitního náboženství a týká se i skupin, které jsou náboženské pouze implicitně. To znamená, že - podle religionisty Jacquesa Waardenburga - „jejich význam vnímají zainteresované osoby jako náboženský nevědomě“.²¹⁹ Tyto nevědomě náboženské skupiny Odilo I. Štampach²²⁰ nazývá „kvazireligiózní“. Píše o nich, že „se nehlásí k náboženství, ale mají nepřiznané některé prvky vlastní alespoň některým náboženstvím (dogmata, kult, obřady)“. Nevědomě také plní alespoň některé funkce, tradičně připisované především náboženství - poskytují smysl života a jeho cíl, návod, jak ho dosáhnout, i společenství lidí se stejnou nadějí, která je přesahuje.

Za typická implicitní (kvazireligiózní či parareligiózní) nová náboženská hnutí je možné považovat některé politické strany, obchodní společnosti založené na pyramidovém způsobu náboru spolupracovníků (tzv. multi-level marketing), některé ekologické i jiné organizace aktivistů, některé psychoterapeutické školy a zařízení, ale třeba i některá sdružení mládeže. Zvláště politická scéna může do jisté míry připomínat scénu náboženskou: „...odštěpené politické skupiny často vykazují charakteristiky sekty ve vztahu k dominujícím politickým organizacím církevního nebo denominačního typu.“²²¹

Můžeme jistě souhlasit s biologem a poučeným pozorovatelem společnosti Stanislavem Komárkem, že „každé politické hnutí evropského novověku nese ve větší či menší míře parareligiózní rysy“.²²² Projevuje se také v některých skupinách ekologického hnutí, takže religionista Dušan Lužný může hovořit o „zeleném náboženství“.²²³ „Hnutí Zelených mělo od počátku silný parareligiózní náboj,“ pokračuje Stanislav Komárek, „typické jsou zejména rysy analogické evropským předkřesťanským přírodním náboženstvím ... Velmi výrazná paralela existuje i k představě o 'čistých' a 'nečistých' pokrmech judaismu a islámu, teorie a praxe výživy vyžadující neúprosné konzumaci biologicky 'čisté' stravy, ...“²²⁴

Někteří, patrně extrémní ekologičtí aktivisté se k náboženskému pohledu na svět sami hlásí: „Ekologie... se dnes stává - troufám si to aspoň tvrdit - jedním z nových

náboženství naší doby,“ říká aktivista Libor Kysučan v článku pro časopis „Poslední generace“. „Vyzná-li dnes někdo před světem 'jsem ekolog', vyvolává jeho sdělení zcela jiné konotace než pouhé nezúčastněné konstatování 'jsem pracovník toho a toho výzkumného ústavu, úředník toho a toho ministerstva'. Jde tu o cosi víc než o pouhou vědeckou pravdu - znamená to zároveň přihlásit se k určitému souboru hodnot, k jistým ideálům.“²²⁵

Tendence k sektářství můžeme mezi ekologickými aktivisty shledat zvláště v apokalyptickém líčení budoucnosti a v extrémním případě americké skupiny Earth First! dokonce i v násilném boji proti těm, kdo jsou označeni jako ničitelé Země.²²⁶ Mírným ohlasem ekologického milenialismu byl u nás např. název časopisu hnutí Duha „Poslední generace“²²⁷ (do roku 1997) a některé články v něm nebo v dalších ekologických časopisech. Manipulativně v sektářském duchu působí také vyhledávání nepřátel (takzvaných „lobby“), jejich demonizace, černobílé vidění světa, přísně rozděleného na „my“ a „oni“, fundamentalismus ve vztahu ke stravovacím a jiným návykům apod.

I hnutí ekologických aktivistů je ovšem schopné vývoje (paralelního k vývoji nového náboženského hnutí, jaký byl popsán zde v části 3.4). K němu patří např. i reflexe, k níž dospěl náš přední ekologický myslitel Jakub Patočka. Ve výše zmíněném časopise, jehož titul byl ovšem změněn na „Sedmá generace“, varuje před fanatismem a katastrofismem. Zároveň je ovšem omlouvá jako projevy zoufalství, způsobené „těžkými časy“, v nichž se ekologické hnutí podle něj ocitlo.²²⁸

Skutečnost, že v některých implicitně náboženských skupinách můžeme mluvit o sektářství, nechávají často religionisté, psychologové a sociologové náboženství stranou. Jeden z hlavních představitelů výstupového poradenství (2.2), Steven Hassan, má ovšem ve své klasifikaci tzv. destruktivních kultů také komerční kulty: „Komerční kulty věří v dogma hrabivosti. Ve snaze zbohatnout podvádějí a manipulují lidi, aby pracovali za nízkou mzdu nebo zadarmo. Existuje mnoho pyramidových či několikaúrovňových organizací (multi-level marketing, MLM), které slibují velké zisky, ale ve skutečnosti ze svých obětí ždímají peníze. ... Úspěch závisí na získávání nových lidí, kteří zase získávají další.“²²⁹

Poslední věta citátu z Hassanovy publikace míří k nejdůležitějšímu (ale zdaleka ne jedinému) oklamání zájemce o vstup do pyramidového systému multi-level marketingu. V těchto systémech je produkt, s nímž se obchoduje, totiž pouhou zástěrkou.²³⁰ Přímý prodej produktů je dokonce někdy považován za chybu.²³¹ Skutečný úspěch je možný jen tehdy, pokud účastník získá větší počet dalších prodejců a vybuduje síť těch, kteří jeho prostřednictvím do podniku investují. Takové získávání prodejců se neobejde bez řetězce psychické manipulace, v němž je každý účastník manipulován a zároveň se učí co nejúčinněji manipulovat těmi, které chce získat nebo které již získal.

Psychická manipulace, jejíž postupy včetně výslovných lží jsou bez nejmenších skrupulí doporučovány v interních příručkách,²³² přibližuje tento obchodní systém sektářství. Kvazináboženský rozměr je skryt ve slibech vyřešení finančních problémů, rajského bezpracného života, znovunabytí zdraví apod. Zároveň bývá silně odsuzován

dřívější způsob života, jakýkoli jiný způsob výdělečné činnosti apod.²³³ Motivační semináře jsou v systému MLM často koncipovány jako bohoslužba se svědectvími o uzdravení a zbohatnutí, se zpěvy, skandováním jména firmy, kázáním, morálním apelem apod. Zkušenost takového semináře přirovnávají někteří účastníci k intenzivnímu náboženskému prožitku. Způsoby psychické manipulace bývají velmi propracované a manipulace je tedy záměrná (narozdíl od mnoha nových náboženských hnutí, kde můžeme předpokládat spíše spontánní jednání). Je to patrné i v tom, že při seminářích firem, používajících MLM, je dbáno, aby efekt manipulace nebyl ničím umenšen, např. ani dočasným opuštěním místnosti. Vnější pozorovatelé, kteří přicházejí do styku s jednotlivými příslušníky systému MLM nebo kteří se účastnili motivačních seminářů, pak hovoří o firmách, které systém MLM používají, jako o sektách.²³⁴ Ovšem v kontextu této kapitoly můžeme připustit spíše pojem sektářství jako plně vystihující.

Ideové kořeny multi-level marketingu jsou v tzv. pozitivním myšlení, směru na pomezí esoterického náboženství a psychoterapie. Pozitivní myšlení sdílí s ostatními proudy hnutí Nového myšlení „silnou víru v možnosti člověka tvořit nebo alespoň výrazně ovlivňovat materiální realitu prostřednictvím síly svého myšlení“.²³⁵ Ve skupinách ovlivněných Novým myšlením (ať už jsou pod vedením terapeuta nebo v rámci různých kursů pozitivního myšlení, Silvovy metody či tzv. hnutí lidského potenciálu²³⁶) se často objevuje psychická manipulace v kombinaci s předáváním a rozvíjením náboženského obrazu kosmu. Psychoterapeutické skupiny²³⁷ a skupiny účastníků různých kursů pro sebezdokonalení se tak mohou stát sektářským prostředím. Zvláště silným pokušením pro terapeuty i jejich klienty je v tomto ohledu tzv. syndrom falešné paměti (zmínili jsme se o něm výše v části 4.3). Tvorbu falešných zážitků nalezneme v tzv. reinkarnační terapii, scientologii, kineziologii, holotropním dýchání i v dalších metodách.

Existence sektářství mimo nová náboženská hnutí znovu ukazuje, že tato hnutí nedisponují žádnými zvláštními metodami (např. metody vymývání mozku) ani nevytvářejí zvláštní psychické poruchy. Sektářství je jev, který se vyskytuje v každé skupině, kde jde o vyšší cíl (náboženský nebo alespoň náboženství nahrazující), kde jsou lidé ve jménu tohoto cíle ochotni s druhými manipulovat a kde se najdou ti, kdo na tuto manipulaci přistoupí.

4.5 Shrnutí

Pastorační poradenství v otázkách sektářství vychází ze základních znalostí duchovního vývoje, který jde ruku v ruce s vývojem biologickým, kognitivním, emocionálním, sociálním či morálním. Pastorační poradenství v tomto bodě navazuje na poznatky vývojové psychologie a psychologie náboženství. Jako výhodné se pro poradenství jeví zvláště modely psychologů Jamese W. Fowlera (stupně duchovního vývoje) a Gordona W. Allporta (duchovní zralost).

Vědomí zákonitostí duchovního vývoje umožňuje pastoračnímu poradci rozpoznat, že nová náboženská hnutí jsou ideálním prostředím pro rozvinutí víry na určitém vývojovém stupni. Konverze do prostředí nových náboženských hnutí je pak možné pochopit nikoli jen jako následek deprivace nebo manipulace, ale jako jeden ze způsobů, jak tento stupeň duchovního vývoje realizovat. Nová náboženská hnutí se ovšem vedle této své víceméně přirozené a pozitivní funkce mohou stát i brzdou dalšího duchovního vývoje jednotlivců, pokud se v nich vyvinou nástroje k vytváření a udržování závislosti. Toto omezování duchovního (a nakonec i celkově osobnostního) vývoje jednotlivce za pomoci donucovacích mechanismů je pak možné nazvat sektářstvím; ostatně právě tyto psychické a sociálně psychické manipulativní metody většinou způsobují, že nová náboženská hnutí jsou veřejností paušálně odsouzena jako tzv. sekty.

Pastorační poradce využívá znalostí vývojové psychologie nejen k porozumění otázkám duchovního vývoje, ale i k porozumění novým náboženským hnutím a jejich konfliktu s většinovou společností. Sektářství ovšem nachází i mimo jeho „ideální oblast“ nových náboženských hnutí - v etablovaných náboženských komunitách a nakonec i v životě celé společnosti. Pohled na sektářství v tomto širokém vývojově psychologickém a společenském kontextu mu umožňuje přistupovat ke klientům pastoračního poradenství v otázkách sektářství s nadějí a pozitivním očekáváním, a pomoci tak uvolňovat jejich potenciál pro obnovení duševní rovnováhy a pro vyřešení problémů, kvůli nimž ho vyhledali.

Poznámky

- 1 Např. REBELL, W., *Psychologisches Grundwissen für Theologen*, Chr. Kaiser, München 1992, 2. vydání (1. vydání 1988), str. 59-61, a další.
- 2 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, Harper & Row, San Francisco 1981.
- 3 ALLPORT, G. W., *The Individual and his Religion*, The Macmillan Company, New York 1953.
- 4 Stručně o nich referuje Kocourková, J., in: HORT, V., HRDLÍČKA, M., KOCOURKOVÁ, J., MALÁ, E. a kol., *Dětská a adolescentní psychiatrie*, Portál, Praha 2000, str. 27-34.
- 5 ERIKSON, E., *Dětství a společnost*. Přeložil Jan Valeška. Argo, Praha 2002. Od téhož autora česky dále vyšlo: ERIKSON, E., *Mladý muž Luther: studie psycho-*

analytická a historická. Přeložil Michal Černoušek. Psychoanalytické nakladatelství, Praha 1996; ERIKSON, E., *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Lidové noviny, Praha 1999.

- 6 O finální Eriksonově teorii osmi vývojových stadií obsáhle referuje: ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství*, ...str. 279-299.
- 7 Např. PIAGET, J., *Six Psychological Studies*, Random House, New York 1967. Česky vyšlo: PIAGET, J., *Psychologie inteligence*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1970; další vydání Portál, Praha 1999.
- 8 Především KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development I, II*, Harper&Row, New York 1981, resp. 1984. Česky o Kohlbergově disertační práci z roku 1958 a na ní navazujícím bádání: HEIDBRINK, H., *Psychologie morálního vývoje*, Portál, Praha 1997 na str. 68-118.

- 9 O Fowlerových stupních víry referuje: HOLM, N. G., *Úvod do psychologie náboženství*, Portál, Praha 1998, str. 87-88.
- 10 Vývojový přístup k otázkám lidské religiozity představuje ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství...* str. 150-174.
- 11 Anglické názvy pro předstapen a pro šest stupňů víry znějí takto: Undifferentiated Faith / Primal Faith (pre-stage); Intuitive-Projective Faith (1); Mythic-Literal Faith (2); Synthetic-Conventional Faith (3); Individuative-Reflexive Faith (4); Conjunctive Faith (5); Universalizing Faith (6).
- 12 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ... str. 92.
- 13 SMITH, W. C., *The Meaning and End of Religion*, MacMillan, New York 1963; SMITH, W. C., *Belief and History*, University Press of Virginia, Charlottesville 1977; SMITH, W. C., *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- V češtině referuje o Smithově pojmu „víra“ GEBELT, J., Personalizace religionistiky. Dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha, *Theologická revue* 2004, 75 (1), str. 69-70.
- 14 Angl. faith, religion, belief.
- 15 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ...str. 14.
- 16 Tamtéž, str. 121.
- 17 Tamtéž, str. 133.
- 18 Tamtéž.
- 19 Tamtéž, str. 149.
- 20 Tamtéž, str. 150.
- 21 Tamtéž, str. 152-153.
- 22 Tamtéž, str. 154.
- 23 FOWLER, J. W., *Faith Development and Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1987, str. 66.
- 24 VÁGNEROVÁ, M. *Vývojová psychologie. Dětství, dospělost, stáří*. Portál, Praha 2000, str. 244.
- 25 ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství...* str. 292.
- 26 Tamtéž, str. 291-292.
- 27 Z mnoha definic konverze vybíráme velmi jednoduchou: „Konverzí se míní změna k více náboženským přesvědčením, chování a oddanosti“ (... „more religious belief, behaviour and commitment“) - ARGYLE, M., *Psychology of religion. An Introduction*, Routledge, London 2000, str. 19. Stejná publikace obsahuje i popis tří základních teorií konverze.
- 28 ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství...* str. 292.
- 29 Popis základního rozdílu a východisek, která autory ke stanovení tohoto rozdílu vedou, obsahuje kapitola „Konverze“ in: LUŽNÝ, D., *Nová náboženská hnutí*, Masarykova univerzita, Brno 1997, str. 101-110.
- 30 Přelomovou prací na téma radikálních odchodů se stala: LEVINE, S., *Radical Departures. Desperate Detours to Growing Up*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, London 1984.
- 31 Podobně jako mohou být cílem radikálního odchodu např. extrémní politická uskupení, ekologické aktivity apod.
- 32 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ... str. 172-173.
- 33 Tamtéž.
- 34 Tamtéž, str. 162.
- 35 Tamtéž, str. 179.
- 36 FOWLER, J. W., *Faith Development and Pastoral Care*, str. 68.
- 37 Tamtéž, str. 69.
- 38 Tamtéž, str. 69-70.
- 39 FESTINGER, L., *The Theory of Cognitive Dissonance*, Tavistock Publications, London 1962, první vydání 1957.
- 40 FESTINGER, L., RIECKEN, H. W., SCHACHTER, S., *When Prophecy Fails, A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper & Row Publishers, New York 1966, první vydání 1956.
- 41 FROMM, E., *Strach ze svobody*. Přeložila Vlastimila Žihlová, Naše vojsko, Praha 1993.
- 42 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ...str. 182.
- 43 VÁGNEROVÁ, M., *Vývojová psychologie. Dětství, dospělost, stáří*, Portál, Praha 2000, str. 372.
- 44 HEIDBRINK, H., *Psychologie morálního vývoje*, Portál, Praha 1997, str. 73.
- 45 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ...str. 182.

- 46 FOWLER, J. W., *Faith Development and Pastoral Care...* str. 72.
- 47 Tamtéž, str. 73.
- 48 Tamtéž.
- 49 FOWLER, J. W., *Stages of Faith, ...* str. 200.
- 50 FOWLER, J. W., *Faith Development and Pastoral Care...* str. 75.
- 51 Tamtéž, str. 77.
- 52 Vedle dále uvedených jsou to: PECK, M. S., *Meditace*. Přeložil Jan Jařab, Martin Bergl a Marta Krupičková, Votobia, Olomouc 1995; PECK, M. S., *Lidé lži. Psychologie lidského zla*, Votobia, Olomouc 1996; PECK, M. S., *Postel u okna*. Přeložila Silvie Vlková, Votobia, Olomouc 1996; PECK, M. S., *V nebi jako na zemi*. Přeložila Irena Palová, Alpress, Frýdek-Místek 1997; PECK, M. S., *Svět, který čeká na zrození: návrat k civilizovanosti*. Přeložila Michaela Marková, Argo 2003.
- 53 PECK, M. S., *Dále nevyšlapanou cestou*, Votobia, Olomouc 1994, str. 107-120 a 221-223; PECK, M. S., *V jiném rytmu*, Votobia, Olomouc 1995, str. 140-152. Myšlenka duchovního růstu (ovšem bez rozpracování do fází) prostupuje třetí část (str. 161-204) knihy: PECK, M. S., *Nevyšlapanou cestou. Nová psychologie lásky, tradičních hodnot a duchovního růstu*. Přeložil Jan Jařab, třetí české vydání: Argo, Praha 1996. - Peckovy myšlenky, uvedené především v knihách *Dále nevyšlapanou cestou* a *V jiném rytmu* se opakují i v PECK, M. S., *Nevyšlapaná cesta nekončí. Duchovní růst ve věku úzkosti*. Přeložila Stanislava Pošustová-Menšíková, Argo, Praha 2001.
- 54 PECK, M. S., *V jiném rytmu...* str. 146.
- 55 PECK, M. S., *Dále nevyšlapanou cestou...* str. 119.
- 56 JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: study in human nature*, Longmans, Green, and Co., New York 1903, česky *Druhy náboženské zkušenosti*, Melantrich, Praha 1930.
- 57 Angl. „extrinsic“, resp. „intrinsic religiosity“.
- 58 O Allportově přínosu referuje: HOLM, N. G., *Úvod do psychologie náboženství*, Portál, Praha 1998, str. 103-106.
- 59 ALLPORT, G. W., *The Individual and his Religion*, The Macmillan Company, New York 1953, str. 53.
- 60 Tamtéž, str. 57.
- 61 Tamtéž, str. 63.
- 62 Tamtéž, str. 64.
- 63 Zdá se, že alespoň v tomto bodě by bylo možno vést hranici mezi nezralou a zralou vírou tam, kde je hranice mezi Fowlerovým synteticky konvenčním a individuálně reflexivním stupněm víry. Zatímco na synteticky konvenčním stupni může být (nepřiznaným) motivem víry možnost přistoupení k žádané náboženské skupině (a víra je tedy nezralá), na individuálně reflexivním stupni se víra stává autonomním motivem (a je tedy zralá). Ilustrativní příklad podává Řičan: „Například chlapec se začne učit na housle, aby si udržel přízeň rodičů, kteří uspokojují jeho četné potřeby, případně aby se proslavil, ale časem si *zamiluje hudbu pro ni samu*, hra se stane autonomním motivem. - ŘIČAN, P., *Psychologie náboženství*, Portál, Praha 2002, str. 116.
- 64 ALLPORT, G. W., *The Individual and his Religion, ...* str. 63.
- 65 Tamtéž, str. 65.
- 66 Tamtéž, str. 69.
- 67 Tamtéž, str. 70.
- 68 HOLM, N. G., *Úvod do psychologie náboženství...* str. 105.
- 69 ALLPORT, G. W., *The Individual and his Religion, ...* str. 72.
- 70 Tamtéž.
- 71 ALLPORT, G. W., Behavioral Science, Religion, and Mental Health, *Journal of Religion and Health*, 1963, 2, str. 187-197.
- 72 Na Slovensku o této práci informovala: KINTLEROVÁ, T., Fenomén siekt a zrelosť religiozity z pohľadu psychológie náboženstva, in: MORAVČÍKOVÁ, M., VALOVÁ, E. (eds.), *Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkví*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2000, str. 187-194.
- 73 GENIA, V., The Spiritual Experience Index: A Measure of Spiritual Maturity, *Journal of Religion and Health*, 30 (4), 1991, str. 337-347.

- 74 REBELL, W., *Psychologisches Grundwissen für Theologen...* str. 169-172. Rebella cituje BAUMGARTNER, I., Psychologie a víra - orientace a podněty k diskusi, *Teologické texty* 5, 1996, str. 154. Kriteria přetiskuje KAŠPARŮ, M., *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*, Cesta, Brno 2002, str. 12.
- 75 BAUMGARTNER, I., Psychologie a víra, ... str. 155. I tento seznam postojů cituje KAŠPARŮ, M., *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky* ... str. 12.
- 76 Jinou významnou prací v oblasti vývoje religiozity jsou stupně náboženského úsudku, které vypracoval švýcarský psycholog Fritz Oser: OSER, F. K., GMÜNDER, P., *Der Mensch-Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütesloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988. V literatuře, dostupné v češtině, o Oserových stupních vývoje náboženského usuzování referuje HOLM, N. G., *Úvod do psychologie náboženství*, Portál, Praha 1998, str. 88-89.
- 77 KELLY, E. W., Jr., *Spirituality and Religion in Counseling and Psychotherapy*, ... str. 75.
- 78 Jak je uvedeno výše, tento stupeň víry je nejčastěji dosahován v adolescenci, příp. již v pubescenci. Přímo do adolescence klade psycholožka Marie Vágnerová problém tzv. sekt a velmi dobře charakterizuje, čím je sektářství pro adolescenta atraktivní:
 „Někteří adolescenti, zklamaní svými rodiči, vrstevníky a nakonec i hodnotami společnosti ... se stávají členy různých **náboženských sekt**. Členství v takové skupině může uspokojovat různé potřeby - potřebu citové jistoty, příslušnosti k nějaké skupině, potřebu silné autority či potřebu trvalých hodnot a přesahu vlastního života, event. i jiné. Akcentované ideály takových skupin, jako je *'jediná a absolutní pravda'*, *'záchrana před špatností a zkažeností světa'* nebo opačně *'záchrana světa před zkázou'*, jsou atraktivní, protože jsou jednoznačné ve svém vyjádření pozitivního cíle. Jsou výlučné, a tím saturují potřebu intimity, nahrazují podobně fungující přátelské a partnerské vztahy.
- Bezvýhradná poslušnost, kterou vůdcové sekt vyžadují, **naprosté respektování jejich norem a hodnot je odměněno skupinovou identitou, která bývá považována za privilegium**. Respektování pravidel slouží jako prostředek k uchování vlastní privilegovanosti. Uspokojení, které může po určitou dobu plynout z omezování vlastních potřeb, odpovídá adolescentní tendenci k askezi ... Ze subjektivního hlediska by mohlo být **členství v sektě výrazem potřeby psychosociálního moratoria**, odkladu vlastního řešení dospělosti. Takoví lidé po určité době, v níž osobnostně dozrají, ze sekty odcházejí. ...
 L. Yablonsky ... považuje **členství v sektě za přitažlivé proto, že jedince zbavuje zodpovědnosti**. Nejenom, že nemusí, ale ani nemůže o ničem samostatně rozhodovat, protože mu to sekta nedovolí. Osvobození od tlaku norem rodiny či společnosti spočívá v tomto případě jenom v jejich nahrazení jinými, většinou ještě tvrdšími. Nicméně jde o určitou změnu, která může být předstupněm dalšího osamostatňování.“ - VÁGNEROVÁ, M., *Vývojová psychologie* ... str. 273-274.
- 79 Za jednu z hlavních charakteristik sekt považuje Ivan O. Štampach fundamentalismus. Fundamentalismus pojímá jako „jednoduchý, přímočarý přístup k pramenům, k posvátným spisům (bibli, koránu, védám) nebo věrouce. Věřoučné prameny se čtou nekriticky, nepřihlíží se ke stylu řeči a dobovému určení.“ - ŠTAMPACH, O. I., *Sekty a nová náboženská hnutí. Naděje a rizika*, Oliva, křesťanské nakladatelství, pro Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 1994, str. 4.
- 80 Psychiatr Günter Hole chápe nadšení jako něco pozitivního. Pokud ale víme o „destruktivitě ideálu“ (řečeno slovy W. Schmidbauera), pak „musí být i nadšení podrobováno stále kontrole. Nemůžeme a nesmíme si dovolit naivitu v zacházení s tímto pocitem bez kritické instance v nás nebo mimo nás.“ - HOLE, G., *Fanatismus. Sklon k extrému a jeho psychologické kořeny*, Portál, Praha 1998, str. 47.

- 81 KROPÁČEK, L., *Islámský fundamentalismus*, Vyšehrad, Praha 1996, str. 11. Kniha obsahuje na str. 11-19 stručný vývoj pojmu „fundamentalismus“ a současnou distribuci tohoto pojmu.
- 82 KROPÁČEK, L., *Islámský fundamentalismus...* str. 31.
- 83 KANTER, R. M., *Commitment and Community*, Cambridge:Harvard University Press, 1972.
- 84 HOLE, G., *Fanatismus...* str. 27.
- 85 Pro náboženská hnutí, která začala působit v 60. a 70. letech 20. století, se v němčině vžilo označení „Jugendreligionen“, „náboženství mládeže“.
- 86 ERIKSON, E. H., *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Přeložil Jiří Šimek, NLN, Praha 1999, str. 73.
- 87 VÁGNEROVÁ, M., *Vývojová psychologie ...* str. 274.
- 88 ŘÍČAN, P., KREJČÍŘOVÁ, D. a kol., *Dětská klinická psychologie*, Grada Publishing, Praha 1995, str. 45.
- 89 ERIKSON, E. H., *Identity: Youth and Crisis*. W. W. Norton & Company Inc., New York 1968, str. 74-90.
- 90 V předchozím odstavci Erikson rozlišuje totalitu a celistvost takto: „Celistvost má konotace souboru částí, dokonce docela rozdílných částí, které vstupují do užitečného sdružení a organizace. ... Na druhou stranu totalita evokuje tvar, v němž jsou zdůrazněny absolutní hranice: je dáno určité libovolné rozdělení a nic, co patří dovnitř, nesmí být ponecháno vně a nic, co musí být vně, není tolerováno uvnitř.“- Tamtéž, str. 80-81.
- 91 Tamtéž, str. 81.
- 92 Jako tzv. přechodový objekt oceňuje sektu psycholožka Alena Halamová: „Zkusme se zaměřit na obraz náboženské skupiny coby přechodového objektu. V sektě zažívá jedinec velmi často pocit naprosté závislosti na božství a současný pocit všemohoucnosti, který z této fúze vyplývá. Náboženský rozměr nového života zaplňuje prázdnotu, kterou člověk intenzivně pociťuje. V příbězích klientů, s kterými jsem se setkala, však vystupovalo nové náboženské společenství vždy též jako podpora v situaci odloučenosti. Podobně jako děti vzhledem ke

svým hračkám, i moji klienti spojovali svá náboženská společenství s fantaziemi o 'matce', tedy s fantaziemi o přijetí, blízkosti, péči a vedení. Na jedné straně se u nich objevovala silná touha po pasivitě a pasivním přijímání péče, na druhé straně touha po pevném rádu, který je ochrání před destruktivními impulsy vlastního nitra.

Při opouštění rodiny, ať už k němu dochází z jakýchkoliv důvodů, jsou důležité 'přechodové objekty', které dovolí, aby separace dítěte proběhla zdravým způsobem. Pokud je však náboženská konverze spojena s konfliktním odchodem z rodiny a se zpochybňováním výjimečnosti dané náboženské skupiny ze strany rodičů, záhy se u dítěte začínají objevovat silné výčitky, úzkosti a pocity viny s přesvědčením, že odchod ublížil a zničil biologickou matku. Tyto pocity úzkosti a až sebevražedných pocitů viny však většinou nevedou k návratu dítěte do náručí zhroutených rodičů. Separací postoj sám vyplývá z mocné a ontogeneticky zdravé potřeby zničit rodičovskou kontrolu a závislost na nich, a tak 'neřešitelné řešení' tohoto konfliktu se někdy může prolomit do duševní nemoci nebo sebevražedného pokusu.

V poradně Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů se rodičům dává důležité doporučení: Neuzavírat cestu návratu, pečovat o sebe a pěstovat vlastní život tak, aby rodiče byli schopni samostatně emočně fungovat. To je důležité nejen pro ně samé, ale i pro dítě, jemuž okolnosti života rodičů dávají ujištění, že destruktivní síly v člověku nemusejí být všemocné a život je silnější než působení destrukce. Toto ujištění mu pak pomáhá překonat úzkost a pocity viny ze separace a vymanit se z depresivní pozice.

V příbězích, o kterých jsem hovořila, se neudržitelné situace vnitřního napětí vyhrotily v sebevražedné pokusy. Jsou však i jiné možnosti. Jednou z nich je psychotické zhroucení, kdy se člověk vrací k původnějším psychickým obránám. Psychosa sama o sobě se stane překážkou znemožňující separaci, a tak na

- chvíli vyřeší vnitřní konflikt.“ - HALAMOVÁ, A., *Sekta jako přechodový objekt*, in: LOJDA, M. (ed.), *Náboženská skupina ako potenciálny zdroj závislosti*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2004, str. 78-80.
- 93 Diskusi shrnuje WINTER, J. A., *Continuities in the Sociology of Religion*, Harper and Row, New York 1977, str. 139-173; nověji Dawson: kapitoly „Who Joins New Religious Movements and Why?“ a „Are Converts to New Religious Movements 'Brainwashed'?“ in: DAWSON, L., *Comprehending Cults*, Oxford University Press 1998, str. 72-127.
- 94 Např. TROELTSCH, E., *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1912; NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, Henry Holt and Company, New York 1929. Klasickou studií v tomto směru je: POPE, L., *Millhands and Preachers*, Yale University Press, New Haven 1942.
- 95 POPE, L., *Millhands and Preachers...* str. 137.
- 96 Zajímavou studií různých typů fyzické deprivace je možno nalézt v češtině in: ŠULC, J., DVOŘÁK, J., MORÁVEK, M., *Člověk na pokraji svých sil*, Avicenum, Praha 1984, str. 87-132.
- 97 GLOCK, C. Y., STARK, R., *Religion and Society in Tension*, Rand-McNally, Chicago 1965, str. 242-259.
- 98 Viz např. GLOCK, C. Y., *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*, in: LEE, R., MARTY, M. (eds.), *Religion and Social Conflict*, New York, Oxford University Press, 1964; LOFLAND, J., STARK, R., *On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, *American Sociological Review*, 30, 1965, str. 862-875; myšlenku etické deprivace přijímají např.: ANTHONY, D., ROBBINS, T. R., *The Meher Baba Movement: Its effect on postadolescent youthful alienation*, in: ZARETSKI, I., LEONE, M. (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton 1974.
- 99 Psycholog Michael D. Yapko se v jedné ze svých knih (které jsou zaměřeny na poněkud jinou problematiku) dotkl otázky konverze do nových náboženských hnutí těmito výstižnými slovy: „Mohli bychom ... se ptát, jak se stalo, že mladý muž, který vyrůstal na farmě na americkém Středozápadu, opustí školu a skončí jako oddaný Kršný. V zázemí tohoto muže není nic, co by ho disponovalo k výběru právě hnutí Hare Kršna. Je ale ve věku, kdy je snadno ovlivnitelný a kdy hledá odpovědi na nejtěžší otázky života: 'Jaký je smysl mého života?' 'Proč jsem zde?' 'Co mne učiní šťastným?' 'Čemu věřím o životě a smrti?' A tak jednoho dne jde do Kršnova společenství na pozvání jednoho přítele, který se o to zajímá. A hle, potká lidi, kteří říkají věci, jež vyhovují jeho potřebě porozumět sobě samému a nalézt účel života. Nestane se ihned členem, ale začne chodit na stále více jejich přednášek a setkání. Naučí se, co si má myslet, nosit, jaké mít vztahy, modlit se, přispívat a dělat všechno ostatní 'správným' způsobem, tj. Kršnovým způsobem. Po čase - ale rychleji než tomu kdokoli druhý může porozumět - se hluboce ponoří do života s Kršnou.“ - YAPKO, M. D., *Suggestions of Abuse*, Simon & Schuster, New York 1994, str. 132.
- 100 Např. Saul Levine (zabývá se ovšem radikálními odchody obecně, nejen odchody do nových náboženských hnutí) říká: „Dospělým se daří udržovat své systémy víry nějakým způsobem oddělené od každodenních záležitostí... Vytvořit tuto takřikajíc psychologickou odluku církve od státu vyžaduje vysoký stupeň sebehodnocení. ... [Na druhou stranu - pozn. Z. V.] děti žádají od víry mnoho. Chtějí, aby všechno dávalo smysl a bylo spravedlivé, chtějí, aby ony samy i jejich rodiče byli dokonale dobří. Součástí dospělosti je ovšem smířit se s nedostatkami lidí, které člověk miluje, a se světem samotným.“ A členové radikálních skupin se zdají být tak „oddaní, cílevědomí a silní“, mají plány a vůli je uskutečnit. To je obzvláště přitažlivé. - LEVINE, S.,

- Radical Departures, Desperate Detours to Growing Up*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., San Diego, London 1984, str. 54-56.
- Levine také uvádí mezi možnými příčinami dříve nebývalý tlak společnosti na formaci identity adolescentů, pocit konvertitů, že před konverzí nikam nepatřili, jejich nízké sebevědomí, hledání Odpovědi (Levine ovšem připomíná, že touha po Odpovědi je nevyhnutelným důsledkem intelektuálního dospívání), nejistotou, závislost na očekávání ze strany rodiny. - Tamtéž, str. 32, 34, 36, 37, 47. Jiný motiv - pozoruhodný pro pastorační poradenství - vnáší do diskuse např. leták vydaný dánským Dialog Centrem (autor není uveden, ale text nese známky teologického přístupu tamního profesora Johannese Aagaarda): „Mnohé napovídá, že identita člověka má mnoho co dělat s jeho religiozitou, tj. s religiozitou v nejširším smyslu slova. Krátce: stáváš se tím, čemu věříš. V tomto spojení samozřejmě slovo *věřit* neznamená 'předpokládat existenci něčeho' - nestaneš se duchem jenom proto, že věříš v duchy. Víra znamená poddání se něčemu nebo důvěru v něco. Předchozí výrok tedy správně zní: stáváš se tím, čemu se - na základě své víry - poddáváš a čemu důvěřuješ. - Pokud nemáš nic, čemu se poddat a čemu důvěřovat, tvůj život se stává mělký a prázdný, a mělkost a prázdnota volají po něčem, pro co žít. Lidé se mohou stát tak zoufalými v hledání smyslu života, že dobrovolně přijmou jakýkoli smysl a za jakoukoli cenu.“
- 101 BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, London 1997, str. 176-177.
- 102 Např. v rozhovoru dne 1. 12. 1995 potvrdila Sheila Silvermanová, bývalá sekretářka Bhagwana Radžníše (Rajneeshe, později zvaného Osho), že v komunitě Radžníšpúram v americkém Oregonu bylo obvyklé spát pouze 4 hodiny denně. Zbylý čas dne byl věnován především práci, popř. duchovnímu programu.
- 103 TATTVA-DARŠÍ DÁS, FÁREK, M., *Několik bodů k zamyšlení. Co by měl člověk vědět, než se rozhodne zapojit do hnutí Haré Kršna*, podzim 2000 [citováno 1. 12. 2004], Vaišnava, bhakti-jóga s lidskou tváří - Haré Krišna inspirace, dostupný na World Wide Web: <http://vaisnava.cz/vypis.php3>.
- 104 FOWLER, J. W., *Stages of Faith*, ... str. 164.
- 105 Tamtéž, str. 178.
- 106 Tamtéž.
- 107 Galanter říká: „Protože termín *sekta* [angl. „cult“ - pozn. Z. V.] typicky označuje deviantní náboženskou orientaci a je často používán pejorativně, používám místo něj pojem *charismatická skupina*. To dovoluje vzít v úvahu kromě náboženských skupin také různá politická a nenáboženská hnutí, která používají skupinovou psychologii v podobě, kterou nacházíme v náboženských sektách.“ - GALANTER, M., *Cults and Charismatic Groups Psychology*, in: SHAFRANSKE, E. P. (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, American Psychological Association, Washington 1996, str. 270.
- 108 GALANTER, M., *Cults: Faith, Healing, and Coersion*, Oxford University Press, New York, Oxford 1989, str. 5.
- 109 GALANTER, M., *Cults and Charismatic Groups Psychology*, ... str. 270.
- 110 ABGRALL, J.-M., *Mechanismus sekt*, Karolinum, Praha 2000, str. 13.
- 111 Tamtéž.
- 112 LANGONE, M. D., Introduction, in: LANGONE, M. D. (ed.), *Recovery from Cults*, ... str. 5.
- 113 REMEŠ, P., „Mentální programování“ a totalitní náboženské skupiny, *Propsy* 4 (6), 1998, str. 4.
- 114 REMEŠ, P., Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství, *Religio* 2 (1), 1994, str. 25.
- 115 BOCHEŇSKI, J. M., *Stručný slovník filosofických pověr*, Aeterna, Praha 1993, str. 110.
- 116 VÁGNEROVÁ, M., *Psychopatologie pro pomáhající profese*, Portál, Praha 1999.
- 117 Tamtéž, str. 378.
- 118 KRÁLOVÁ, J., Psychologická manipulace sekt, *Forum scientiae* 1 / 1996.

- 119 UNGERLEIDER, J. T., WELLISCH, D. K., Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming, *American Journal of Psychiatry* 136:3, 1979, str. 279-282. Přetištěno in: BROMLEY, D. G., RICHARDSON, J. T. (eds.), *The Brainwashing / Deprogramming Controversy: Social, Legal and Historical Perspectives*, Studies in Religion and Society, vol. 5, 1983, str. 205-211.
- 120 Pozitivní úlohu přiznává např. slovenský psycholog Michal Stríženec: „Niektoré sekty prispievajú k psychickej stabilizácii (uľahčujú napr. prekonanie drogovej závislosti). - STRÍŽENEC, M., Človek a viera: Psychológia náboženstva, in: VÝROST, J., SLAMĚNÍK, I. (eds.), *Aplikovaná sociální psychologie I. Člověk a sociální instituce*, Portál, Praha 1998, str. 177.
- 121 LIFTON, R. J., *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, Norton & Company, New York 1963, str. 420.
- 122 LIFTON, R. J., *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age*, Basic Books, New York, 1987. Citováno podle: Hassan, S., *Jak čelit psychické manipulaci ...* str. 258.
- 123 LIFTON, R. J., *Thought Reform and the Psychology of Totalism ...* str. 422.
- 124 LIFTON, R. J., *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age ...* str. 261.
- 125 Tamtéž, str. 261.
- 126 FESTINGER, L., *The Theory of Cognitive Dissonance*, Tavistock Publications, London 1962, první vydání 1957; FESTINGER, L., RIECKEN, H. W., SCHACHTER, S., *When Prophecy Fails, A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper & Row Publishers, New York 1966, první vydání 1956.
- 127 SCHEIN, E. H., *Coercive Persuasion*, W. W. Norton, New York 1971.
- 128 Angl. „coercion“. Např. v knize GALANTER, M., *Cults, Faith, Healing, and Coercion*, Oxford University Press, Oxford 1989. V českém vydání knihy RUSHKOFF, D., *Manipulativní nátlak. Proč tak snadno uposlechneme druhé?* Přeložila Gabriela Chudašová. Konfrontace, Hradec Králové 2002 je pojem „coercion“ vhodně přeložen jako „manipulativní nátlak“.
- 129 ABGRALL, J.-M., *Mechanismus sekt*. Přeložila Mílada Hanáková, Karolinum, Praha 1999. Původní vydání Payot & Rivages, 1996.
- 130 ZIMBARDO, P., ANDERSEN, S., Understanding Mind Control: Exotic and Mundane Mental Manipulation, in: LANGONE, M. D. (ed.), *Recovery from Cults, ...* str. 104-125.
- 131 Angl. „mind control“.
- 132 LANGONE, M. D., Assessment and Treatment of Cult Victims and their Families, in: Keller, P. A., Heyman, S. R. (eds.), *Innovations in Clinical Practice: Source Book*, Volume 10, Professional Resource Exchange, Inc., Sarasota 1991, str. 264-266.
- 133 Angl. „deception, dependency, and dread“. DDD syndrom sloužil původně jako popis podstaty reformy myšlení, která byla prováděna během Korejské války. Inicialy znamenaly původně „debility, dependency, dread“. - FARBER, I., HARLOW, H., WEST, L. J., Brainwashing, conditioning, and DDD, *Sociometry* 20, str. 271-285.
- 134 Angl. „mind control programming“.
- 135 Angl. „cult indoctrination“.
- 136 WEST, J. L., SINGER, M., Cults, Quacks, and Nonprofessional Therapies, in: KAPLAN, H. I., FREEDMAN, A. M., SADOCK, B. J. (eds.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, III, Williams & Wilkins, Baltimore 1980, str. 3248-3249, citováno podle: TOBIAS, M. L., LALICH, J., *Captive Hearts, Captive Minds*, Hunter House, Alameda 1994, str. 45.
- 137 CORSINI, R. J., *The Dictionary of Psychology*, Bruner/Mazel, Philadelphia, London 1999, str. 598.
- 138 REMEŠ, P., „Mentální programování“ a totalitní náboženské skupiny, *Propsy*, ... str. 4.
- 139 ROKEACH, M., *The Open and Closed Mind*. Více bibliografických údajů Remešova práce neobsahuje.

- 140 REMEŠ, P., Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství, *Religio* 2 (1), 1994, str. 25.
- 141 CONWAY, F., SIEGELMAN, J., *Snap-ping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*, Lippincott 1978, citováno podle: ANDRES, R., LANE J. R., *Cults & Consequences*, Jewish Federation Council of Greater Los Angeles, druhé vydání 1989, str. 3-6.
- 142 CONWAY, F., SIEGELMAN, J., Information disease. Have Cults Created a New Mental Illness? *Science Digest*, January 1978, str. 88.
- 143 WEST, J. L., MARTIN, P. R., Pseudo-Identity and the Treatment of Personality Change in Victims of Captivity and Cults, in: LYNN, S. J., RHUE, J. W. (eds.), *Dissociation: Clinical and Theoretical Perspectives*, ... str. 268-288; WEST, J. L., SINGER, M., Cults, Quacks, and Non-professional Therapies, in: KAPLAN, H. I., FREEDMAN, A. M., SADOCK, B. J. (eds.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry* ... str. 3248-3249.
- 144 UNGERLEIDER, J. T., WELLISCH, D. K., Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming, ... str. 281.
- 145 Např. Remeš říká, že „používání hypnotických praktik v náboženském životě sekt není ničím výjimečným“ (REMEŠ, P., „Mentální programování“ a totalitní náboženské skupiny, *Propsy*, ... str. 4).
- 146 ROSS, J. C., LANGONE, M. D., *Cults. What Parents Should Know*, ... str. 84.
- 147 The American Family Foundation, Cultism: A Conference for Scholars and Policy Makers, *Cultic Studies Journal* 3 (1), 1986, str. 119-120.
- 148 Angl. „compliance“.
- 149 Tyto dva pojmy uvádí „Bakerova encyklopedie psychologie a poradenství“. Autor hesla „vyhovění“ R. L. Basset připouští, že „odpovědnější pohled na tyto otázky by nás dovedl k uznání, že existují křesťané, kteří v nejlepším vůli používají manipulativní techniky k prosazování Božího království (BENNER, D. G., HILL, P. C. (eds.), *Baker Encyclopedia of Psychology & Counseling*, 2. vydání, Baker Books, Grand Rapids 1999, str. 237).
- 150 „Symbiotická osvobozená armáda“.
- 151 FORT, J., What is 'Brainwashing' and Who Says So?, in: KILBOURNE, B. K., *Scientific Research and New Religions. Divergent Perspectives*. American Association for the Advancement of Science, San Francisco 1985, str. 60.
- 152 NAZARE-AGA, I., *Nenechte sebou manipulovat*. Přeložila Hana Prousková. Portál, Praha 1999; RUSHKOFF, D., *Manipulativní nátlak. Proč tak snadno uposlechneme druhé?* Přeložila Gabriela Chudašová. Konfrontace, Hradec Králové 2002. Rushkoff cituje z knihy: CIALDINI, R. B., *Influence: The Psychology of Persuasion*, William Morrow, New York 1993. Cialdiniho schematizace problému na několika místech ukazuje na inspiraci Robertem J. Liftonem.
- 153 VÁGNEROVÁ, M., *Psychopatologie pro pomáhající profese*, Portál, Praha 1999.
- 154 Tamtéž, str. 383.
- 155 Souhlasíme tedy s výzvou Thomase Ungerleidera: „Odmítněme tento koncept vymývání mozku nebo násilného přesvědčování, tohoto strašáka, který nás vede jen do konfliktu jednoho s druhým. Přiznejme ale enormní sílu skupinového tlaku na všechny z nás, zvláště na mladé. Ale nikdy se neuchylme k bdění nad spravedlností jako senátor Joe McCarthy pomocí křiku, že účel ospravedlňuje prostředky.“ - UNGERLEIDER, T., Summary: Researching the Researcher, in: KILBOURNE, B. K., *Scientific Research and New Religions*, ... str. 179.
- 156 VÁGNEROVÁ, M., *Psychopatologie pro pomáhající profese*, ... str. 383.
- 157 Tamtéž.
- 158 Proti Hassanovi, který tvrdí, že „v kultu se může ocnout kdokoli, bez ohledu na rodinné prostředí. Rozhodujícím činitelem není rodina, nýbrž schopnost náboráře.“ Nebo na jiném místě: „Průměrný člověk nemá proti nim šanci. O psychické manipulaci nemá představu. Neví, jak různé kulty pracují.“ - HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci* ..., str. 114, resp. 71.
- 159 Angl. „deception“.
- 160 BARKER, E., *New Religious Movements*, ... str. 17.

- 161 Dokument *Fenomén sekt a nových náboženských hnutí jako pastorační výzva* hovoří o technikách a metodách, které „jsou často kombinací lásky a oklamání“. Dokument vydal Sekretariát pro jednotu křesťanů, Sekretariát pro nekřesťany, Sekretariát pro nevěřící a Papežská rada pro kulturu, Vatikán, 3. 5. 1986, citováno podle: WEST, L. J., *Persuasive Techniques in Contemporary Cults: A Public Health Approach*, in: GALANTER, M. (ed.), *Cults and New Religious Movements. A Report of the American Psychiatric Association*, American Psychiatric Association 1989.
- 162 PASSANTINO, R. a G., *Overcoming the Boundage of Victimization*, *Cornerstone* 22, 1994, str. 31-44.
- 163 Časopis *Cornerstone* je určen křesťanským, především evangelikálními čtenáři a je podporován Evangelikální církví Smlouvy (Evangelical Covenant Church).
- 164 Tamtéž, str. 33.
- 165 Tamtéž, str. 33-34.
- 166 To ostatně přiznává i Hassan, jehož Passantinovi citují: „Proč je veřejnost vůči psychické manipulaci zlobných kultů tak shovívavá? Především proto, že souhlas s předpokladem, že nemorální psychická manipulace může postihnout kohokoli, odporuje prastaré filozofické zásadě (z níž vycházejí současné zákony), že člověk je *tvor rozumový - animal rationale*, schopný vše zvládnout a odpovědný za veškeré své činy. Takový světový názor nepřipouští představu o psychické manipulaci.“ - HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci ...*, str. 71-72.
- 167 Např. GALANTI, G.-A., *Reflections on „Brainwashing“*, in: LANGONE, M. D. (ed.), *Recovery from Cults*, ... str. 98.
- 168 Dříve: oxfordský test osobnosti, angl.: „Oxford Capacity Analysis“.
- 169 Tohoto faktu využívají také věštcí budoucnosti, kontaktéři se záhrobím apod. Viz např. DUTTON, D. L., *Technika čtení osudu*, in: *Okultismus a věda. Překlad souboru článků „Investigating the Paranormal“ z časopisu Experientia*. Nakladatelství Stanislav Libovický, Praha 1994.
- 170 REMEŠ, P., „Mentální programování“ a totalitní náboženské skupiny, ... str. 5.
- 171 BENNER, D. G., HILL, P. C. (eds.), *Baker Encyclopedia of Psychology & Counseling*, ... str. 236-237.
- 172 LOFLAND, J., STARK, R., *Becoming a World-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective*, *American Sociological Review* 30, 1965, str. 862-874.
- 173 LOFLAND, J., *Doomsday Cult*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966.
- 174 LOFLAND, J., „Becoming a World-Saver“ Revisited, in: RICHARDSON, J. T. (ed.), *Conversion Careers ...* str. 10-23.
- 175 Angl. „encapsulating“.
- 176 LOFLAND, J., „Becoming a World-Saver“ Revisited, in: Richardson, J. T. (ed.), *Conversion Careers ...* str. 14-16.
- 177 Angl. „melt together“.
- 178 LOFLAND, J., „Becoming a World-Saver“ Revisited, in: RICHARDSON, J. T. (ed.), *Conversion Careers ...* str. 16.
- 179 ZIMBARDO, P., ANDERSEN, S., *Understanding Mind Control: Exotic and Mundane Mental Manipulations*, in: LANGONE, M. D. (ed.), *Recovery from Cults*, ... str. 106.
- 180 ASCH, S. E., *Effects of group pressure on the modification and distortion of judgements*, in: GUETZKOW, H. (ed.), *Groups, leadership and men*, Carnegie Press, Pittsburg 1951. Podle: HAYESOVÁ, N., *Základy sociální psychologie*. Přeložila Irena Štěpaníková, Portál, Praha 1998. V této knize je na str. 52-54 komentář k Aschovým experimentům.
- 181 Přehled podává: NAKONEČNÝ, M., *Sociální psychologie*, Academia, Praha 1999, str. 220-225.
- 182 BROMLEY, D. G., SHUPE, A. D., *Strange Gods. The Great American Cult Scare*, Beacon Press, Boston 1981, str. 123-124.
- 183 Osobní rozhovor s účastníkem.
- 184 MILGRAM, S., *Obedience to authority*, London, Tavistock 1973. Podle: HAYESOVÁ, N., *Základy sociální psychologie*, Portál, Praha 1998. V této knize je na str. 54-58 komentář k Milgramovým experimentům. - Tyto experimenty popisuje a komentuje také ABGRALL, J.-M., *Mechanismus sekt*, ... str. 108-110.

- 185 EDWARDS, C., The Dynamics of Mass Conversion, in: KASLOW, F., SUSSMAN, M. B. (eds.), *Cults and the Family*, Marriage & Family Review 4 (3/4), The Faworth Press, New York, 1982, str. 35-36.
- 186 Mechanismy překonání disonance mezi vzájemně si odporujícími kognicemi viz: FESTINGER, L., *The Theory of Cognitive Dissonance*, Tavistock Publications, London 1962 (první vydání 1957).
- 187 Angl. „false memory syndrom“.
- 188 Více o tom: YAPKO, M. D., *Suggestions of Abuse. True and False Memories of Childhood Sexual Trauma*, Simon & Schuster, New York 1994; PENDERGRAST, M., *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*, Upper Access Books, Hinesburg 1996 (2. vydání); VAN TIL, R., *Lost Daughters. Recovered Memory Therapy & People It Hurts*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge 1997.
- 189 Angl. „mystical manipulation“. V češtině se ujal překlad „mystická manipulace“, ale slovo „mystický“ v češtině více než v angličtině odkazuje k mystice, o niž se ale Liftonovi ani dalším anglicky píšícím autorům nejedná. Překládáme proto „tajemná manipulace“, abychom zdůraznili transcendentnost sil, o něž se tento typ manipulace údajně opírá.
- 190 LIFTON, R. J., *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, ... str. 422.
- 191 Např. HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci ...*, str. 109. Viz též 1.2.
- 192 ROSS, J. C., LANGONE, M. D., *Cults. What Parents Should Know*, ... str. 25.
- 193 Tamtéž.
- 194 HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci ...*, str. 101-108.
- 195 VOJTÍŠEK, Z., *Netradiční náboženství u nás*, Gaudeamus, Hradec Králové 1999, str. 20.
- 196 Ilustrativní je v tomto smyslu: HUBBARD, L. R., *Modern Management Technology Defined. Hubbard Dictionary of Administration and Management*, Church of Scientology of California, Los Angeles 1976.
- 197 U nás např. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů uspořádala 21. 5. 1999 konferenci na téma „Sektářství v církvích“. Články na toto téma vyšly v Lidových novinách (28. 2. 1998) a v měsíčníku Perspektivy (příloze Katolického týdeníku) 3 / 1998.
- 198 SCHÖNBORN, Ch., Existují sekty uvnitř katolické církve?, in: MÜLLER, J. (ed.), *Sekty z pohledu církví v Evropě. Sborník přednášek*, Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství pražském, Praha 1998.
- 199 OPATRŇÝ, A., *Sekty jako pastorační problém i úkol...* str. 26-27.
- 200 OPATRŇÝ, A., Sektářské tendence v římskokatolické církvi, přednáška na konferenci „Sektářství v církvích“, Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 21. 5. 1999.
- 201 Problematickému působení tohoto kněze se věnoval zvláště novinář *Příbramského deníku* Jindřich Hásek (22. 11. 1995, 5. 12. 1995, 10. 6. 1996 a 19. 7. 1996). Značnou reakci vyvolal také článek Marcely Kašpárkové „Tvrzení proti tvrzení“ v časopise *AD* 3/1996. V závěru působení tohoto kněze v římskokatolické církvi shrnul mediální zájem článek KOUBEK, J., VOJTÍŠEK, Z., Proti sektářství nejsou imunní ani katolíci, *Lidové noviny*, 22. 1. 2000.
- 202 DVOŘÁKOVÁ, M., Italský misionář zatím nesmí na Moravu, *Lidové noviny*, 26. 2. 2000; DVOŘÁKOVÁ, M., Oáza modlitby na Plzeňsku, *Dingir* 2000, 3 (1), str. 13-14.
- 203 Problematickým společenstvím v římskokatolické církvi se věnovala postupová práce BÁRTA, J., *Skupiny s výraznými sektářskými rysy v římskokatolické církvi*, Institut ekumenických studií, Praha 1997.
- 204 Popis skupiny je hlavní částí práce: ŠTURSA, L., *Děti Nejsvětějšího Srdce Ježíšova. Popis a možnosti interpretace radikálního hnutí v katolické církvi*, diplomová práce, Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2004. Vývoj skupiny je zachycen v sérii článků: BRZOBOHATÝ, L., ŠTURSA, L., Děti Ježíšova Srdce, *Dingir* 5 (2), 2002, str.

- 12-14; Titíž, Neposlušné Děti Ježíšovy, *Dingir* 6 (1), 2003, str. 9-11; Titíž, Nevzpytatelné cesty Páně, *Dingir* 6 (4), 2003, str. 117-119.
- 205 VOJTÍŠEK, Z., *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, Portál, Praha 2004, str. 79.
- 206 VOJTÍŠEK, Z., I mezi křesťany jsou lidé, kteří prahnou po „závislosti“. Rozhovor s P. Alešem Opatrným, *Lidové noviny*, 22. 1. 2000. - Podobně: „... existují věřící s určitými trvalými sektářskými sklony, kteří mají tendenci vtiskovat malým i větším společenstvím mentalitu izolované, exkluzivní, případně povýšené sekty.“ - OPATRŇ, A., *Pastorace ...* str. 124.
- 207 OPATRŇ, A., *Sekty jako pastorační problém i úkol...* str. 27-28.
- 208 MÜLLER, J., Náboženská situace a (nové) náboženské proudy v Evropě, in: MÜLLER, J. (ed.), *Sekty z pohledu církvi...*, str. 10.
- 209 ŠTAMPACH, I. O., *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*, Portál, Praha 1998, str. 170.
- 210 Tamtéž.
- 211 Sekretariát pro jednotu křesťanů, Sekretariát pro nekřesťany, Sekretariát pro nevěřící, Papežská rada pro kulturu, *Fenomén sekt a nových náboženských hnutí*, citováno podle: *Sekty a nová náboženská hnutí. Dokumenty...* str. 75.
- 212 Konference Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů, 21. 5. 1999.
- 213 VOJTÍŠEK, Z., Znak sekty v Církvi bratrské? (1) - (3), *Bratrská rodina. Časopis Církve bratrské*, 1999, 58 (6,7 - 10), str. 176-177, resp. 208-209, resp. 238-239.
- 214 Sekretariát pro jednotu křesťanů, Sekretariát pro nekřesťany, Sekretariát pro nevěřící, Papežská rada pro kulturu, *Fenomén sekt a nových náboženských hnutí*, citováno podle: *Sekty a nová náboženská hnutí. Dokumenty...* str. 75.
- 215 OPATRŇ, A., *Sekty jako pastorační problém i úkol...* str. 30.
- 216 Tyto tři charakteristiky jako znaky rozdílu řeholního společenství od sekty jmenoval Aleš Opatrný ve svém příspěvku „Sektářské tendence v římskokatolické církvi“ na konferenci „Sektářství v církvích“ 21. 5. 1999.
- 217 VOJTÍŠEK, Z., Rozdělení dokonáno, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 11-12.
- 218 Např. psychiatr Abgrall se domnívá, že vedle guruů, kteří jsou psychopati, existují už jen ti, kdo jsou „prostě podvodníci, individua 'řízená' finančními či politickými zájmy...“ - ABGRALL, J.-M., *Mechanismus sekt...* str. 45.
- 219 WAARDENBURG, J., *Bohové zblízka*, Ústav religionistiky FF MU a nakladatelství Georgetown, Brno 1997, str. 123.
- 220 ŠTAMPACH, O. I., *Náboženství v dialogu...* str. 39.
- 221 MCGUIRE, M. B., *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, 1997, str. 147.
- 222 KOMÁREK, S., *Sto esejů o přírodě a společnosti*, Vesmír 1995, str. 106.
- 223 LUŽNÝ, D., Nová náboženská hnutí, *Sociologický časopis* 4/1994; citováno podle: BREZINA I., Zelené náboženství I., *Dingir* 1999, 2 (4), str. 8.
- 224 KOMÁREK, S., *Sto esejů o přírodě a společnosti ...* str. 106.
- 225 KYŠUČAN, L., Křesťanství a (versus) ekologie, *Poslední generace* 1996, 5 (6); citováno podle: BREZINA I., Zelené náboženství I., *Dingir* 1999, 2 (4), str. 8.
- 226 LANDES, R. A., *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, Routledge, New York a London 2000, heslo Earth First!, str. 132.
- 227 Grafika ruky s palcem směřující k zemi u titulu „Poslední generace“ nenechávala čtenáře na pochybách o zaměření časopisu na katastrofický milenialismus.
- 228 PATOČKA, J. Ekologické hnutí v těžkých časech, *Sedmá generace* 1998, 7 (5), str. 12-18.
- 229 HASSAN, S., *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů ...* str. 69.
- 230 Příkladem je firma Herbalife. Je typem tzv. letadla třetího stupně: „Systém pracuje s reálným zbožím a pomocí nekalých praktik typu 'front and inventory loading' (volně přeloženo: 'cpaní zásob nově přichozím') vytváří obrat nekrytý spot-

- řebou. Nově přichozí za svůj vstupní vklad získá zboží, které má svoji reálnou hodnotu, ale v množství, které není schopen ani spotřebovat, ani prodat. Zatímco většina nově přichozích končí tím, že prodává (s vidinou astronomických zisků) získané zásoby hluboko pod nákupní cenou, pobírají špičky pyramidy tučné provize z docíleného 'obratu'." - HRADECKÁ, J., *Multilevel marketing a pyramidové hry. Paralely a rozdíly*, diplomová práce na Fakultě podnikohospodářské, VŠE Praha, 2003, str. 107.
- 231 Přímý prodej místo budování sítě uvádí mezi nejčastějšími chybami multi-level marketingová firma Akuna: „Znamená to, že sponzor nenaučil svoje partnery také budovat síť. Tento způsob práce nemá s MLM nic společného.“ - HRADECKÁ, J., *Multilevel marketing a pyramidové hry...* str. 89.
- 232 Příkladem může být pozvání na plán podnikání z příručky firmy Amway *Systém Na Úspěch*: „Příklady na pozvání. 1. 'Ahoj Vašku, volám jen tak narychlo, protože jsme pozvaní na večeři. Chtěl jsem se tě zeptat, jestli by jste s Danou chtěli koupit to auto, o kterém jsi mi povídal?' a nebo 'dát zálohu na ten pěkný dům' a nebo 'se co nejrychleji zbavit té půjčky na stereo.' 'Víš co, dobře poslouchej, jsem přesvědčený, že jsem našel něco co by vám pomohlo toho dosáhnout. Jak jsem říkal, teď odcházíme a tak rozhodně nemů-
- žeme dnes o tom hovořit po telefonu, ale velmi rád bych se s vámi setkal v pondělí večer a všechno spolu prodiskutujeme. Vyhovuje vám to? Mohli by jste u mně být v 19:45?'" - *Systém Na Úspěch*, bibliografické údaje nejsou uvedeny. Distributoři Amway jsou smluvně zavázáni nepoužívat jiné než firmou schválené materiály - *Amway. Váš vlastní podnik*, str. 23.
- 233 NETÍK, K., *Amway, aneb Náboženství pro třetí tisíciletí?*, ročníková práce, Fakulta sociálních věd UK, Praha 1998, 6. kapitola, bez paginace.
- 234 Např. BREZINA, I., *Sekty dealerů, Reflex 23 / 1995.*
- 235 VOJTÍŠEK, Z., *Encyklopedie ...* str. 252.
- 236 Více o těchto směrech: VOJTÍŠEK, Z., *Encyklopedie ...*, str. 255-258, resp. 261-263, resp. 264-267.
- 237 O podobnosti psychoterapie a nových náboženských hnutí (např. co do sociální skupiny klientů, cílů i metod) referovali např. KILBOURNE, B., RICHARDSON, J. T., *Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society, American Psychologist*, 1984, 39 (3), str. 237-251. - Už roku 1978 ale psychiatr Marc Galanter a jeho spolupracovník tvrdili, že „existují jasné paralely mezi náboženským přístupem Mise božského světla a tradiční psychoterapií.“ - GALANTER, M., BUCKLEY, P., *Evangelical religion and meditation: psychological effects, Journal of Nervous and Mental Disease*, 1978, 166 (10), str. 689.