

Typy náboženských skupin

David Václavík

Většina sociologických pokusů o klasifikaci náboženských skupin má své kořeny v sociologii Maxe Webera. Součástí Weberova úsilí o vysvětlení vlivu náboženství na utváření společnosti, jehož vrcholem byla studie *Protestantská etika a duch kapitalismu* (Weber 1998a: 185 - 246), bylo také vytvoření analytické metody, která by umožňovala vyřešit metodologické dilema dané tím, že Weber chápal na jedné straně sociologii jako nestrannou vědeckou disciplínu a na straně druhé jako disciplínu, která je s jistou mírou experimentální přesnosti schopna empatické interpretace. Výsledkem byla komparativní metodologie používající jako nástroj tzv. ideální typ, který byl chápán jako mentální konstrukt založený na relevantních empirických komponentech, vytvořený a explicitně používán badatelem za účelem přesné komparace specifických entit jeho zájmu (Christiano – Swatos – Kivisto 2002: 94).

V tomto kontextu používal Weber také pojmy *sekta* a *církev*, které chápal primárně jako příklady ideálních typů umožňujících dvěma nebo více náboženským organizacím se vzájemně srovnávat. Jinými slovy řečeno: ve Weberově pojetí nebyly pojmy sekta a církev chápány jako taxony, *vůči kterým* by se jednotlivé náboženské skupiny porovnávaly, ale jako ideální taxony, *kterými* byly náboženské skupiny porovnávány.

Základním Weberovým hlediskem při konstituci pojmů sekta a církev jako ideálních typů byl především aspekt členství. Z tohoto hlediska byla církev chápána jako inkluzivní organizace. Členství v ní sociálně askribováno již při narození, což znamená, že členství v takovéto skupině není spojeno s vědomým výběrem. Není to žádná „výběrová“ skupina několika vyvolených, ale naopak shromáždění kajících se hříšníků, kteří hledají odpuštění. Kromě toho jsou s církví jako nositelem spásy spojené svátosti (Weber 1998b: 292 - 296), které Weber chápe jako dědictví přenositelné z generace na generaci, na kterém se mohou podílet nejenom dospělí členové dané skupiny, ale také jejich děti. Viděno z jiného úhlu to také znamená, že hlavní způsob, kterým církve rozšiřují svoji symbolickou moc, jsou právě svátosti. Nepokřtěné dítě je tak vyloučeno z pospolitosti, stejně jako je postižen konkubinátní vztah. Neméně významnou roli při fungování církve hraje podle Webera také tradice, která je chápána jako významný zdroj posvátné autority a naopak aureola posvátného legitimizuje tradici. Díky tomu jsou církve značně konzervativní.

Sektu chápe Weber jako exkluzivní sociální skupinu (Weber 1998a: 192), kdy členství není dáno narozením, ale je výsledkem volby dospělého jedince. Tato volba není ovšem spojená se samozřejmým přijetím případného adepta. Naopak sekta má přísná kritéria pro vstup členů, mezi kterými hrají důležitou roli především dodržování předepsaných norem a vysoký stupeň identifikace se s danou skupinou a jejím posláním, který je spojován požadavkem aktivní participace. Důležitým faktorem je také pocit jisté vyvolenosti, který je členům sekty společný.

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

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

Další významnou typologií vytvořenou za použití pojmů sekta a církev byla typologie německého teologa Ernsta Troeltsche, kterou rozpracoval především v díle *Sociální učení křesťanských církví* (Troeltsch 1931). Troeltsch v mnoha ohledech navázal na myšlenky a koncepce svého kolegy Maxe Webera, ale na rozdíl od něj se pokoušel pomocí typologie sekta-církev popsat vztah mezi náboženskou zkušeností a různými druhy sociálního učení. Z tohoto důvodu Weberovo vymezení nepřijal úplně, ale naopak ho značně inovoval a to ve třech základních bodech. Za prvé

přesunul důraz z formy organizace na náboženské chování. Za druhé akcentoval pojem *přizpůsobení se* (akceptace) jako základní hledisko diferenciacce mezi různými náboženskými styly, které byly reprezentovány pojmy sekta a církev. A za třetí dvojici weberovských taxonů doplnil o třetí a vytvořil tak typologii náboženského chování opřenou o tři základní typy: sektářské, církevní a mystické.

V Troeltschově pojetí představovala církev instituci, která se identifikuje se stávajícím společenským řádem a spolu s privilegovanými sociálními skupinami se snaží o udržení existujícího společenského řádu. K tomu církvi slouží různé legitimizační nástroje jako například eschatologická teologie (srov. York 1995: 238). Církev tak v Troeltschově pojetí reprezentuje především typ konformistické organizace, která se snaží samu sebe etablovat jako mocensky významnou organizaci snažící se do svého vlivu zahrnout co možná největší počet lidí. S ohledem na tento primární cíl je církev nucena přizpůsobovat se svému okolí a rezignovat tak na některé své původní zásady a principy. Velmi často je v této souvislosti zmiňováno zejména ustupování od rigidních a striktních morálních zásad, které byla schopna dodržovat pouze malá skupina věřících.

Sektu chápe Troeltsch naopak jako relativně malou, sociálně marginální skupinu etablovanou pomocí inherentní polarizace mezi okolní majoritní společností a náboženským přesvědčením dané skupiny. Tato polarizace je založena na přesvědčení, že normy okolní společnosti jsou překážkou pro plné a autentické rozvinutí původního náboženského učení. V Troeltschově konkrétní interpretaci, která je zaměřena především na křesťanské skupiny, to znamená zejména nemožnost úplně aktualizovat požadavky křesťanské etiky. Jinými slovy: sekta se nachází vůči stávajícímu sociálnímu řádu v opozici a to tím, že realizuje vlastní nábožensko-etické ideály. Podobně jako u Webera i v Troeltschově pojetí je sekta skupinou, do níž její členové vstupují na základě dobrovolného rozhodnutí a je exkluzivisticky založená, což ovšem Troeltsch chápe jako důsledek její hodnotové orientace.

Třetí typ představují mystické skupiny. Ty jsou jakousi více méně kompromisní variantou nacházející se mezi církví a sektou, která je charakteristická především důrazem na radikální náboženský individualismus (Troeltsch 1931: 377). Troeltsch je pojímá jako syntézu individuálního náboženského postoje a konfliktu mezi náboženstvím a společností. Americký sociolog M. Hill v této souvislosti také upozorňuje na to, že kategorií mystických skupin anticipuje Troeltsch pozdější kategorii kultu, která se v sociologické diskusi začíná objevovat teprve ve třicátých letech 20. století (Hill 1995: 56). I tento fakt potvrzuje názor mnoha badatelů, podle nichž je právě Troeltschova klasifikace základním metodologickým rámcem pro další používání pojmu sekta, církev a popřípadě kult ve vědeckém výkladu náboženství, především pak v popisu náboženských skupin (srov. York 1995: 239; Stark – Bainbridge 1985: 21).

Na Troeltschovo vymezení úzce navázal Richard H. Niebuhr, který ve své práci *Sociální zdroje denominálního* (Niebuhr 1929) dále jeho typologii rozvedl. Niebuhrovou inovací byla především implementace principu vývoje a změny. V pojetí Webera i Troeltsche byly sekta i církev kategoriemi hlavně ahistorickými, diskrétními ideálními typy. V Niebuhrově pojetí jsou naopak vnímány více jako dva póly kontinua, v němž probíhá vývoj všech náboženských skupin. Niebuhr odmítl klasifikovat náboženské skupiny pouze s ohledem na to, zda se více či méně podobají jednomu z obou základních typů. Jeho snahou bylo analyzovat dynamiku vývoje jednotlivých náboženství, a to s ohledem na proměnu náboženských skupin. Ty se v jeho pojetí vyvíjely právě v rámci pomyslného kontinua, jehož dva póly tvořily sekta a církev.

V této perspektivě byla sekta nazírána jako nestabilní typ náboženské organizace, která má tendenci se v průběhu času transformovat do podoby církve. Svoji roli přitom sehrávají především nové generace členů, kteří se do sekty již narodili, respektive byli svými rodiči vychovávaní s ohledem na normy prosazované sektou. Tyto nové generace již podle Niebuhra nevnímají tak aktuálně potřebu napětí mezi normami a hodnotami, na nichž staví jejich náboženská skupina a okolní společností, ale naopak mají snahu se do této společnosti integrovat (srov. Dawson 1998: 34).

Dalším významným mechanismem, který se podle Niebuhra podílí na přeměně sekty v církev, je zlepšování sociálního statutu jejích členů. V Niebuhrově pojetí jde zejména o důsledek

efektivitu „pracovní etiky“, kterou s odkazem na Maxe Webera spojuje především s protestantismem. Díky této pracovní etice, založené na vnitrosvětské askezi, se někteří členové sekt stávají ekonomicky velmi úspěšnými, čímž vzrůstá i jejich sociální prestiž. Důsledkem zlepšení ekonomického a tím i sociálního postavení členů sekty je pak celkem logicky i tendence k větší sociální integraci do okolní společnosti, která je spojována s postupnou kontaminací hodnot či životního stylu ze strany majoritní společnosti. Niebuhr byl totiž přesvědčen, že vysoká míra napětí mezi systémem hodnotových orientací skupiny a okolní majoritní společností je záležitostí pouze nižších sociálních tříd (srov. Stark – Finke: 2000: 259).

Tímto pojetím Niebuhr výrazně pozměnil pohled na příčinu vzniku náboženských skupin a náboženského schizmatismu. Zpochybnil, že hlavním důvodem schizmatismu jsou teologické či dogmatické nesrovnalosti a považoval denominacionalismus (v jeho pojetí proces vzniku náboženských skupin) za produkt třídního konfliktu.

Vedle toho ovšem poukazyval Niebuhr také na to, že tato transformace není vždy lineární a hladká, protože pro některé členy transformující se skupiny může být opouštění původních zásad, zvláště děje-li se masivně či je-li příliš zřejmé, nepřijatelné nebo přinejmenším problematické. To může ve svém důsledku vést k narůstání napětí mezi skupinou a těmito kritiky, které je schopné přerůst až do stavu, kdy se skupina kritiků odštěpí a založí novou sektu. V Niebuhrově logice je tento proces v podstatě nekonečný, protože i takto odštěpená sekta bude po čase tendovat znovu k tomu, aby se stala církví. To může vést k nárůstu napětí uvnitř skupiny a novému schizmatu a tak znovu a znovu.

Na Troeltschovo a Niebuhrovo vymezení sekty a církve jako kategorií popisujících typy náboženských skupin a případně i dynamiku jejich vývoje navázali v druhé polovině 20. století mnozí další badatelé, kteří se pokoušeli tyto kategorie dále specifikovat a případně do větších podrobností analyzovat kontinuum mezi nimi.

Jednou z nich je typologie Rodneyho Starka a Williama Bainbridge. Stark s Bainbridgem se odvolávají k niebuhrovskému pojetí, respektive k modifikaci, kterou vytvořil Benton Johnson. Johnsonův přístup je založen na odmítnutí mnoha různých charakteristik a přijetí jediného hlediska - napětí mezi náboženskou organizací a okolním sociokulturním prostředím (Johnson 1963: 542).

Podle jejich typologie je církev chápána jako konvenční náboženská organizace na rozdíl od sekty považované za deviantní náboženskou organizaci. Výrazem deviantní se přitom myslí „*odchýlení se od kulturních norem takovým způsobem, kdy se vyžadují výjimečné náklady*“ (Stark – Bainbridge 1985: 124)

Vzhledem k tomu, že Stark s Bainbridgem dávají podobně jako Niebuhr či Johnson důraz na změnu, hraje v jejich typologii důležitou roli i otázka geneze jednotlivých typů náboženských skupin. V jejich pojetí vzniká církev v důsledku přirozené tendence náboženských organizací existujících v rámci státního uspořádání společnosti, které svým založením vyvolává potřebu existence jedné dominantní náboženské instituce, která má právě charakter církve. Tím je do značné míry vysvětleno, proč je míra napětí (či ve Starkově a Bainbridgově pojmosloví míra deviance) v případě církve tak nízká, a zároveň, proč u skupin existujících mimo církev naopak míra deviance narůstá.

S ohledem na genezi jednotlivých typů náboženských skupin je pak třeba podle Starka s Bainbridgem rozlišovat ještě jeden typ, který nepředstavuje skupiny vzniklé odštěpením, ale skupiny v daném kulturním kontextu zcela nové. Tímto typem je kult, popřípadě kultovní hnutí (Stark – Bainbridge 1985: 124). Tyto neschizmatické a zároveň deviantní náboženské skupiny je možné dále dělit na dva typy. První z nich představují ty náboženské skupiny, které se zakládají na kulturní inovaci. Druhý typ představují skupiny vzniklé v důsledku kulturního importu. Tyto skupiny tak mohou v jiném kulturním kontextu dlouhodobě existovat jako etablované náboženské skupiny, kdežto v novém kontextu jsou vnímány jako deviantní import.

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

Výrazem audienční kultury je označována taková skupina, která vzniká a existuje především

díky vzájemnému střetávání sympatizantů. To má velmi často charakter přednášek či seminářů, na nichž si účastníci vyměňují vlastní zkušenosti, názory, ale také různé materiály jako jsou knihy nebo časopisy. Typické pro taková setkání je, že nejsou organizována nikterak systematicky a že jejich organizátoři nevyvíjejí přílišné úsilí na získávání nových účastníků. Nerozvíjí tedy žádnou promyšlenou propagaci a s ní spojenou misi, ale spoléhají se spíše na předávání informací prostřednictvím osobních kontaktů. Výsledkem těchto setkání není žádné propracované učení ani organizovaná skupina (Stark – Bainbridge 1985: 27). Jediným výraznějším tmelícím prvkem je vzájemná sympatie a sdílené přesvědčení o existenci nějakého, člověka přesahujícího jevu, jiné sociální vazby jsou na velmi nízké úrovni.

Druhým typem jsou klientské kultury. Ty již předpokládají větší míru aktivní participace svých členů či sympatizantů. Ani v tomto případě však není možné mluvit o plné participaci, alespoň ne u všech členů. Většina z nich je v daném hnutí angažována jen částečně a to především na úrovni klienta, který od hnutí získává nějaké služby. Není dokonce výjimkou, že někteří členové či sympatizanti jsou členy nebo sympatizanty jiné skupiny (Stark – Bainbridge 1985: 28). Dalo by se i říci, že exkluzivní členství by mohlo být vnímáno jako nežádoucí překážka.

Posledním typem jsou kultovní hnutí. Ta představují náboženskou organizaci poskytující svým členům uspokojení všech náboženských potřeb. Na rozdíl od předchozích typů kultovní hnutí nepřipouštějí žádné volné členství nebo dokonce možnost simultánního členství. Úroveň sociálních vazeb je v případě kultovního hnutí velmi vysoká, stejně jako je vysoká míra angažovanosti v životě celé skupiny (Stark – Bainbridge 1985: 29). Tato angažovanost se může projevat například finanční podporou, přípravou společných sezení, participací na rozhodování nebo dokonce přijetím nové identity a životem v komunitě.

I přes nesporné výhody, které má metodologické využití pojmů sekta a církev a na něm založené klasifikace a typologie náboženských skupin, je třeba upozornit na některé nedostatky a problémy, které jsou s ní spojené.

První nedostatek vyplývající zejména z původního kontextu používání pojmů jako sekta či církev je dán tím, že jde o pojmy se silnou hodnotící konotací. Nemusí jít přitom jen o čistě teologické pojetí. V mnoha např. psychologických analýzách je kupříkladu sekta charakterizována jako náboženská (případně paranáboženská skupina), která se vyznačuje tím, že její členové považují vůdce sekty za všeobecnou a bezpodmínečnou autoritu, znalce a šéfa, tj. autoritu epistemickou i deontickou. Tedy jinak řečeno; sekta je vysoce autoritativní a totalitně fungující skupina, v jejímž čele stojí vůdce s neomezenou pravomocí (srov. např. Remeš 1994: 31). Snaha o hodnotovou neutralitu, která je zřejmá právě ze sociologických teorií, není schopna toto obecné vnímání účinně korigovat. I to je jeden z důvodů, proč se drtivá většina náboženských skupin brání označení sekta a raději se sama označuje jako církev či náboženství bez dalšího určení. Stejný problém je spojen s pojmem kult, který sice nebyl původně vázán s žádnou výraznější hodnotovou konotací, ale postupem času se zvláště v anglosaském světě stal téměř ekvivalentem výrazu sekta v negativním smyslu slova (srov. Shapiro 1977: 83).

Druhým významným problémem je problém kulturního kontextu. Pojmy jako sekta, církev, denominace či kult jsou jednoznačně zakořeněny v křesťanství. Jejich transponování do jiného kulturně-náboženského kontextu s sebou proto přináší značné komplikace. Ty jsou způsobeny především tím, že všechny výše uvedené kategorie předpokládají, že v daném náboženském systému existují institucionalizované mainstreamové skupiny, které mají dominantní a normotvorné postavení, a vedle nich přísně oddělené fyzicky i symbolicky periferní skupiny. To do jisté míry platí o západních náboženských tradicích, především pak o křesťanství, ale kupříkladu v rámci hinduismu či buddhismu je oddělování jednotlivých náboženských skupin s ohledem na jejich „mainstreamové“ či periferní postavení je značně absurdní.

Další námitka úzce souvisí s předchozí. Tentokrát jde o zpochybnění z hlediska nároku na časovou či historickou univerzalitu, s níž je velká část typologií svázaných s pojmy sekta, církev a kult spojena. V případě Webera či Troeltsche jsme mohli vidět, že v jejich pojetí byla tato typologie chápána především jako nadčasové měřítko, pomocí kterého je možné rozlišit náboženské skupiny bez ohledu na historický kontext, tj. je možné je stejně úspěšně aplikovat jak na rané křesťanství

(Troeltsch), tak na vznik protestantismu (Weber) či na soudobou náboženskou scénu. Ani niebuhrovská inovace umísťující celou typologii do kontextu dynamického kontinua však nebrala zřetel na možné historické kontexty a na nich založené variace. Stručně řečeno je ignorováno to, že společnost a kultura se neustále mění a díky tomu podléhá změnám i náboženství.

Poslední poznámka se týká míry generalizace, na níž je celé typologie založená. Původní Weberovo či Troeltschovo vymezení základních kategorií sekty a církve bylo relativně úsporné a s ohledem na metodologické hledisko ideálního typu je pojilo se značnou mírou generalizace. Následující pokusy navazující především na Troeltschovo vymezení a rozšiřující celou typologii mimo rámec křesťanství značně zvětšily množství charakteristických identifikátorů. Objevilo se totiž značné množství nového empirického materiálu, kterému původní vymezení již příliš nevyhovovalo. Nově vzniklé typologie se proto vázaly s relativně velkým počtem různých charakteristických znaků. Například často citované vymezení sekty Keitha Robertse je založeno na jedenácti definičních znacích (Roberts 1984: 238). Otázkou ovšem je, zda zmnožování jednotlivých podtypů a specifikací nevede spíše k větším nejasnostem, protože každá nová kategorie, každý nový typ pouze poukazuje na problém přechodových oblastí, které se vždy budou vymykat zobecňování (Václavík 2007: **DOPLNIT**).

Zajímavou alternativu vůči výše uvedeným vymezením náboženských skupin vytvořil americký sociolog Roy Wallis. Jeho trianglická klasifikace založená na třech základních typech: (1) nová náboženská hnutí odmítající svět, (2) nová náboženská hnutí přijímající svět a (3) nová náboženská hnutí obývající svět.

První charakteristikou, kterou Wallis přisuzuje novým náboženským hnutím odmítajícím svět, je představa, že stávající společenský řád je založený na principech, které se neshodují a často jsou dokonce v přímém rozporu s božím plánem a božími příkazy (Wallis 1984: 10). S ohledem na tento základní rozměr orientace vůči světu je možné vymezit další definiční znaky, které jsou spojené buď se sebeidentifikací dané náboženské skupiny nebo s další specifikací vztahu k okolnímu sociálnímu prostředí – anticipace blízké a zásadní transformace světa, představa vlastní vyvolenosti, očekávání konečného střetu mezi silami dobra a zla. Tyto charakteristiky se projevují i na životním stylu těchto náboženských skupin, pro které je typická nejenom naprostá podřízenost zákonům a normám skupiny, ale také třeba relativně zřetelné oddělování jednotlivých činností v rámci skupiny, zřejmě zejména v případě odlišování aktivit zaměřených na misie a získávání nových členů a aktivit majících čistě ekonomický charakter.

Přímým opakem předchozího typu jsou nová náboženská hnutí přijímající svět, která ve Wallisově pojetí postrádají velkou část rysů tradičně spojovaných s náboženstvím. Právě tento fakt je dalším dokladem toho, že Wallisova typologie se i přes mnohé podobnosti značně liší od klasických typologií založených na dichotomickém vymezení náboženských skupin pomocí kategorií církev a sekta. Pro nová náboženská hnutí přijímající svět je totiž typické to, že většinou nevytváří žádnou institucionalizovanou organizaci typu církve, nepoužívají žádné kolektivní rituály a často nemají ani rozvinutou teologii či etiku (Wallis 1984: 20n). Náboženské skupiny řazené do tohoto typu nevnímají okolní svět a stávající sociální řád jako nepřátelský a nepřijatelný. Lidstvo není apriori chápáno jako hříšné, zlé či ovládané temnými silami. Ani zlo samotné není vnímáno jako ontologická kategorie, ale spíše jako psychický nedostatek. Cílem nových náboženských hnutí přijímajících svět proto není kosmologický zlom s politickými, sociálními a ekonomickými důsledky, ale spíše uvolnění skrytých sil a možností člověka.

Pomyslným étosem těchto hnutí je individuální sebe-realizace. Tato sebe-realizace není spojena s žádnými asketickými rysy, s žádnou násilnou kontrolou mysli. Pokud se nějaké asketické požadavky objeví, tak většinou pouze v nějakém specifickém kontextu a nebývá pravidlem, že by byly vyžadovány soustavně. Jde především o příkazy týkající se drog či alkoholu. U náboženských hnutí v této typologické skupině nejsou dokonce ani obvyklá žádná specifická morální pravidla či požadavky. Náprava světa, identická v tomto případě s rozvinutím schopností člověka, je spojena zejména se souborem idejí a technik, které mohou jedince přivést k rozvoji jeho schopností. Tyto ideje a techniky mají často jen slabý sakrální charakter, nezdědka jsou dokonce charakterizovány jakoby vědeckým jazykem (hladina alfa, auditing apod.). I z tohoto důvodu jistá část hnutí řazených

do této skupiny odmítá to, že by byly skupinami náboženskými.

Nová náboženská hnutí obývající svět řeší problematiku napětí mezi náboženskou a sekulární artikulací světa úplně jiným způsobem než předchozí dva typy. Pro členy náboženských skupin, které Wallis řadí do tohoto typu, není náboženství primárně spojováno s konkrétní sociální skupinou, ale spíše poskytuje jakousi útěchu či stimulaci vnitřnímu životu věřícího (Wallis 1984: 35). Ve svém vztahu vůči světu jsou tato hnutí spíše neutrálně až indiferentně založená. V žádném případě je není možné spojovat s hnutími, která jsou založená na sociálním a politickém protestu. Pokud se v rámci těchto hnutí nějaký protest či výrazně negativní postoj objevuje, pak je to především vůči etablovaným náboženským institucím a skupinám, které jsou chápány jako duchovně vyprázdněné, zkorumpované a někdy dokonce jako blasfemické. To je zřejmé především na neo-pentekostálním hnutí, jednom z nejvýznamnějších proudů soudobé religiozity, které Wallis do této skupiny řadí. Z jeho řad často zaznívá kritika prázdného formalismu, který je údajně typický jak pro kolektivní obřady, tak individuální náboženský prožitek etablovaných náboženských skupin. Stejně tak je často kritizována strnulá a neautentická atmosféra v těchto skupinách. Oproti takovému formalismu nabízejí tyto skupiny silný náboženský prožitek, spojený s výraznou emocionalitou. Právě to považují za důkaz autenticity svého pojetí, které je podle nich přesným obrazem původní, rozuměj čisté a nezkažené, podoby dané náboženské tradice. V kontextu neo-pentekostálních skupin se tento rys projevuje kupříkladu tzv. dary ducha svatého, mezi které patří glosolálie, dar prorocství, dar uzdravování atd.

V souvislosti s tímto typem nových náboženských skupin je třeba ještě podotknout, že i přes relativně neutrální vztah ke svému sociálnímu okolí, mohou tato hnutí zastávat výrazně kritické pozice vůči některým jeho hodnotovým orientacím. Jde především o kritiku hedonického individualismu, konzumního materialismu, které podle představitelů těchto hnutí vedou k mravnímu úpadku, politickému a etnickému násilí a k ekologické krizi (Wallis 1984: 73 - 85). Svoji vlastní nauku a praxi pak vidí jako možnou cestu, která je schopna tyto negativní projevy napravit či úplně odstranit.

Literatura: