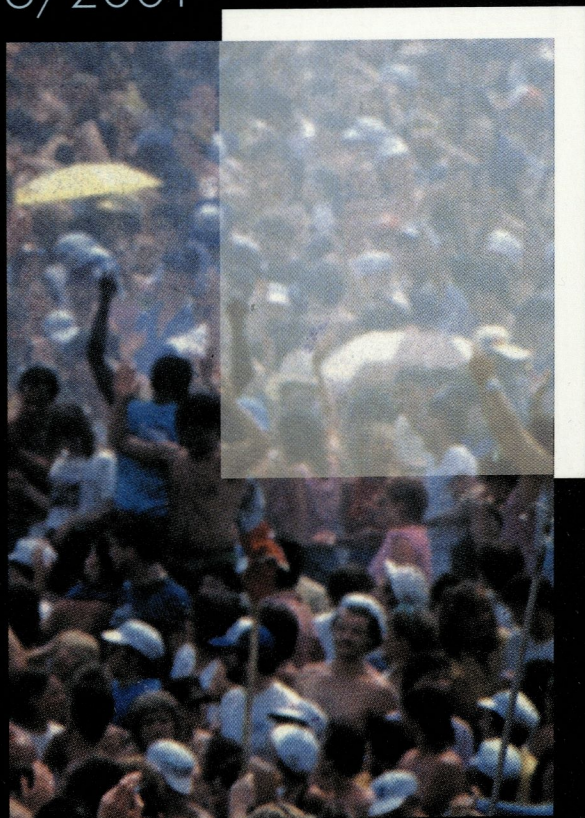


TEORIJA IN PRAKSA

6/2001



DRUŽBOSLOVNA REVIIJA

TEORIJA IN PRAKSA

Družboslovna revija



Let. XXXVIII št. 6
december 2001,
UDK 3,ISSN 0040-3598

USTANOVITELJ IN
IZDAJATELJ/Publisher
*Fakulteta za družbene vede v
Ljubljani*

GLAVNI UREDNIK/Editor
Igor Lukšič

SEKRETARKA/Secretary
Irma Vidmar-Vozelj

OBLIKOVALEC
/Designer
Ismar Mujezinović

IZVEDBA
Epromak

TISK
Tiskarna Jože Moškrič, d.d.

UREDNIKI/Associate Editors
*Ivan Bernik, Anton Grizold,
Marko Lah, Igor Lukšič,
Breda Luthar, Zdenka Šadl*

UREDNIŠKI SVET/Editorial
Advisory Board
*Milan Balažič, Marjan Brezovšek,
Ljubica Jelušič, Maca Jogan, Stane
Južnič, Andrej Kirn, Vlado Mihelj, Jak,
Zdravko Mlinar (predsednik),
Marjan Svetličič, Niko Toš,
Mirjana Ule, France Vreg*

MEDNARODNI UREDNIŠKI
SOSVET/International Advisory
Board
Luigi Graziano
(University of Torino, Italija),
Michael T. Greven
(University of Hamburg, Nemčija),
Stein Kuhnle
(University of Bergen, Norveška),
Arend Lijphart
(University of California, USA),
Philippe Manigart
(Bruxelles, Belgija)
Helmut Willke
(University of Bielefeld, Nemčija),
Peter Dahlgren
(University of Lund, Švedska),
Henry Teune
(University of Pennsylvania, USA)

Članki se referirajo v:

Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts, Sociological Abstracts,
Cobiss, IBZ-International Bibliography of Periodical Literature, IBZ-DC-ROM,
IBZ-International Bibliography of Books Reviews of Scholarly Literature, IBR-CD-ROM

Uredništvo/Editorial board

1000 LJUBLJANA, Kardeljeva pl. 5, tel. 01/5805-147, faks: 01/5805-108

E-pošta: teorija.praksa@uni-lj.si

Teorija in praksa je dostopna na internetu
http://www.uni-lj.si/~fd_tip/index.html

Naročnina za 1. polletje 2001

za študente in dijake 3.000,00 SIT, za druge individualne naročnike 4.000,00 SIT,
za podjetja in ustanove 8.000,00 SIT, za tujino 9.000,00 SIT

Cena tega zvezka v prosti prodaji je 2.000,00 SIT



TEORIJA IN PRAKSA

družboslovna revija

TEORIJA IN PRAKSA

družboslovna revija

Letnik XXXVIII, št. 6, str. 977-1160

Ljubljana, december 2001



NOVA RELIGIJSKA IN DUHOVNA GIBANJA

Izziv sodobni družbi in državi

UVOD	981-983
Eileen BARKER: ZNANSTVENO PROUČEVANJE RELIGIJE?	
SAJ NE MISLITE RESNO!	984-1003
Aleš ČRNIČ: TEORIJA IN PRAKSA DEFINIRANJA RELIGIJE	1004-1016
J. Gordon MELTON: PRANJE MOŽGANOV IN SEKTE:	
VZPON IN PADEC NEKE TEORIJE	1017-1036
Ariana VOLARIČ: ZNANSTVENI POGLEDI NA SPREOBRNITEV	
V ALTERNATIVNE RELIGIJE	1037-1057
James T. RICHARDSON IN Massimo INTROVIGNE: TEORIJE O	
“PRANJU MOŽGANOV” V EVROPSKIH PARLAMENTARNIH IN	
ADMINISTRATIVNIH POROČILIH O “KULTIH” IN “SEKTAH”	1058-1090
Danièle HERVIEU-LÈGER: OBSEDENOST FRANCIJE	
S “SEKTORSKO GROŽNJO”	1091-1097
Massimo INTROVIGNE: VERSKIM MANJŠINAM PRESENETLJIVO	
NAKLONJENO OKOLJE	1098-1102
Eileen BARKER: SPLOŠEN PREGLED DOGAJANJA NA “SEKTANTSKI	
SCENI” V VELIKI BRITANiji	1103-1107
Gregor LESJAK: NOVA RELIGIJSKA IN DUHOVNA	
GIBANJA V SLOVENIJI	1108-1124
Brigitte SCHOEN: NOVE RELIGIJE V NEMČIJI: SEZNANJANJE	
JAVNOSTI TER JAVNA RAZPRAVA	1125-1132
Marat SHTERIN: NOVE RELIGIJE V NOVI RUSIJI	1133-1143
Barbara POTRATA: VERSKE IDEJE, VERSKE PRAKSE:	
SLOVENSKI NOVODOBNIKI IN NJIHOVE PRAKSE	1144-1156



AUTHOR'S SYNOPSES

1157-1158

NEW RELIGIOUS AND SPIRITUAL MOVEMENTS Challenge to the Modern Society and State

INTRODUCTION	981-983
Eileen BARKER: THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION? YOU MUST BE JOKING!	984-1003
Aleš ČRNIČ: THEORY AND PRACTICE OF DEFINING RELIGION	1004-1016
J. Gordon MELTON: BRAINWASHING AND THE CULTS: THE RISE AND FALL OF A THEORY	1017-1036
Ariana VOLARIČ: SCIENTIFIC PERSPECTIVES ON CONVERSION INTO ALTERNATIVE RELIGIONS	1037-1057
James T. RICHARDSON, Massimo INTROVIGNE: "BRAINWASHING" THEORIES IN EUROPEAN PARLIAMENTARY AND ADMINISTRATIVE REPORTS ON "CULTS" AND "SECTS"	1058-1090
Danièle HERVIEU-LÈGER: FRENCH OBSESSION WITH "SECT THREAT"	1091-1097
Massimo INTROVIGNE: ITALY'S SURPRISINGLY FAVORABLE ENVIRONMENT FOR RELIGIOUS MINORITIES	1098-1102
Eileen BARKER: GENERAL OVERVIEW OF THE "CULT SCENE" IN GREAT BRITAIN	1103-1107
Gregor LESJAK: NEW RELIGIOUS AND SPIRITUAL MOVEMENTS IN SLOVENIA	1108-1124
Brigitte SCHOEN: NEW RELIGIONS IN GERMANY: THE PUBLICITY OF THE PUBLIC SQUARE	1125-1132
Marat SHTERIN: NEW RELIGIONS IN NEW RUSSIA	1133-1143
Barbara POTRATA: RELIGIOUS IDEAS, RELIGIOUS PRACTICES: SLOVENIAN NEW-AGERS AND THEIR PRACTICES	1144-1156
 AUTHOR'S SYNOPSES	1157-1158

Pričujoča besedila, kot razmeroma organizirana celota, v Sloveniji prvič vstopajo na zelo specifičen trg konstrukcij realnosti, zbranih ob pojavu novih religijskih gibanj. Njihova prednost pred tekmeci, npr. člani novih religijskih skupin, protisektantskimi gibanji, mediji, državo, terapeuti ali duhovniki, je v uporabi družboslovnih metod. Odprtost za kritiko in empirično preverjanje ter predvsem uporaba primerjalne metode naj bi, morda tudi v naši deželi, pripomogli k bolj uravnoteženemu in bolj uporabnemu mnenju (Barker).

Mreža konstitutivnih dejavnikov (novo)religijske realnosti se z nastankom sodobne pluralistične države, hkratio deinstitutionalizacijo tradicionalnih cerkva in pojavom novih, bolj individualističnih oblik religije, vnovič temeljito preplete in sproži večplastno kontroverzo o vsebnosti pojma religije. Ponazorimo jo lahko s stališči instrumentalnega ekskluzivizma in družboslovnega inkluzivizma. Prvi religijskosti enači s kulturno dobrino, zahtevo konkurenčnih interesnih skupin po posebnih pravicah (ali odrekanju le-teh), ki jih z oznako religije zdaj podeljuje država; drugi se vse bolj naslanja na odprte, dinamične definicije, temelječe na pojavnostnih razsežnostih ali družinskih podobnostih religij (Črnič).

Rodni kraj sodobnega (novo)religijskega instrumentalnega ekskluzivizma, protisektantstva, so Združene države Amerike v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Cerkvenemu protisektantstvu (counter-cult), ki je družbeno artikulirani religijski novum, povečini s stališča krepitve uveljavljene religije okolja, odklonilo kot napačno vero ali nevero, se tedaj pridruži še sekularno protisektantstvo (anti-cult). To je nova religijska in duhovna gibanja razumelo kot družbeno negativen pojav, nevezan na morebitno vsebnost religijskega. Spreobrnjenje in nadaljnje članstvo v novih religijah je pojasnjevalo z uporabo izjemno močnih tehnik socialnega vpliva, ki da novakom odvzame zmožnost svobodne volje in obenem sproža pojav specifičnih psihopatoloških simptomov, ali na kratko, s "pranjem možganov" (brainwashing). Stroka je to, t.i. "hipotezo Margaret Singer", dokončno ovrgla leta 1990, novim religijam očitano psihopatološko simptomatiko pa je povezala z dejavnostjo protisektantskega gibanja, z "odprogramiranjem" (Melton).

Kontroverza o "pranju možganov" je, če sploh kaj, okrepila predvsem interes za preučevanje spreobrnjenja v alternativne religije. Kritika je v minulih dvajsetih letih ponudila obsežen, v domačem okolju doslej netematiziran interdisciplinarni konceptualni in analitični inventar. Aplikacija procesualnega modela na alternativne religije, navzoče v slovenskem kontekstu, pomeni tudi priložnost za razvoj odprtega modela mišljenja (Volarič).

Nove religije so globalni pojav, a svojo očitnost praviloma dolgujejo specifični sekundarni interpretaciji. Povojni razcvet religijske pluralnosti na Japonskem je večjo pozornost raziskovalcev pritegnil šele po začetku "sektantskih vojn" v Združenih državah Amerike. Tamkajšnje korenite, a domorodne religijske inovacije (npr. Cerkev Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni in Jehovove priče) časovno krepko predhodijo pojavu množičnega sekularnega protisektantstva. Postopen preboj 'novih' (azijskih) religij se je v Evropi začel po drugi svetovni vojni, natančneje, po deklaraciji o neodvisnosti Indije (1947) in kitajski revoluciji (1949).

Migranti so svoje religije v Veliko Britanijo, Francijo in na Nizozemsko prinesli prek kolonialnega sistema, Nemčija in Švica pa sta spodbujali priseljevanje zaradi potreb po delovni sili. Hkrati so se iz Azije začeli vračati prvi evropski, novodobni iskalci duhovne modrosti. Sprememba je bila postopna, problemi s priseljenci pa so se osredotočali na etnična in rasna in ne na verska vprašanja. Priseljenci so okrepili versko raznolikost, ki so jo že bili oblikovali domači disidentje, utemeljitelji alternativnih skupnosti v devetnajstem in dvajsetem stoletju. Začenši z nastankom Svedenborške cerkve, so se v Evropi, kot alternativa tradicionalnemu krščanstvu, začele pojavljati številne nove religije. Najopaznejši so bili postmesmeristični magični redovi v Franciji (rožni križarji, neotemplarji, martinisti) ter spiritizem in teozofija. V dvajsetem stoletju je k nastajajočemu pluralizmu prispevala skorajda vsaka država, od Bolgarije (Velika bela bratovščina) do Danske (Martinusov inštitut) in Velike Britanije (gibanje nove dobe, čarovništvo); v ozračju porazsvetljenske verske svobode oživi gnosticizem. Toda "sektantske grožnje" se ovemo šele s posredovanjem drugega vala ameriških novih religijskih gibanj. V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja se v Evropo umakne gibanje Božjih otrok, sledita medijsko odmevna turneja ustanovitelja Združitvene cerkve, častitega Sun Myung Moona, in širitev dejavnosti Scientološke cerkve. Gibanjem v Evropo sledijo protisektanti, najemniki ali pripadniki starševskih skupin, t.i. "odprogramerji", da bi pobegle starejše mladostnike ali odrasle člane proti njihovi volji vrnili družinam. Nekateri svoje usluge ponujajo tudi v novem okolju. Sredi sedemdesetih let so, uporabljajoč ameriško literaturo, besednjak in organizacijski model, začele nastajati evropske protisektantske skupine, med prvimi so bili britanski FAIR (Family Action, Information, and Rescue), francoski ADFI (Association pour la Défense de la Famillie et de L'Individu) in nemški AGPF (Aktion fuer geistige und psychische Freiheit, Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen e.V.). Na tragedijo v Jonestownu (1978) se je odzvala zgolj Francija. Vladna komisija je v svojem poročilu napadla "sekte" kot nevarne skupine, ki da uporabljajo taktike "pranja možganov".

Evropsko protisektantstvo dobi nov zagon v minulih desetih letih. Nasprotnikom novih religijskih skupin je, zaskrbljena predvsem zaradi umorov in samomorov pripadnikov Reda sončnega templja med leti 1994 in 1997 v Švici in Kanadi, prishluhnila država. Poplava uradnih poročil evropskih parlamentarnih in administrativnih organov (Francije, Belgije, Švice, Nemčije, Švedske in Italije) o sektah in kultih, še posebej pa maja letos sprejeti francoski protisektantski zakon, kažejo, da je ameriški kulturni produkt idej o "pranju možganov" in "nadzoru duha" (mind control) še kako živ, in da so te ideje v nekaterih evropskih državah pomagale pri razširjanju moralnih panik o sektah in kultih. Privzeti model konstrukcij realnosti zato vnovič napoti k interakciji konkurenčnih konstrukcij novo-religijskega univerzuma, k vprašanju, kdo pridobi s sprejetjem strokovno diskreditiranih argumentov in nastopom moralnih panik (Richardson in Introvigne).

Morebitni odgovor zahteva predhodni pretres partikularnih zgodovinskih in kulturnih dejavnikov protisektantskega sentimenta po vsej Evropi¹. Lahko prese-
netljivi konsenz francoske javnosti in politike glede skupin, ki so si na žaljiv način prisvojile religijsko bitnost ter sprožajo predvsem pomisleke o javni higieni in izko-

¹ V tem tematskem sklopu izbrane članke tujih avtorjev je v okviru simpozija: 'Nove religije in njihovi politični, pravni in religijski konteksti po svetu' aprila 2001 objavila revija Nova Religio (2) 4.

reninjanju sleparij, poiščemo v jedru ideje o laični državi, t.j. v neustreznosti konfesionalnega okvira, odrejenega samoregulaciji zgodovinskih veroizpovedi in reakciji na kulturno marginalizacijo glavnih religijskih institucij (Hervieu-Leger)? Gre, morda nič maj presenetljivi, do novih religijskih gibanj prijazni odnos v Italiji pojasnjevati s treznim konsenzom, da verske manjšine prav zaradi svoje majhnosti ne predstavljajo posebne nevarnosti; konsenzom, ki ga po eni strani utrjuje živi spomin na fašistično preganjanje verskih manjšin in ga, po drugi, zagotovo dopolnjuje obsežno in kakovostno delo stroke (Introvigne)? Ali je tudi britanska izkušnja načelne sprejemljivosti novih religijskih gibanj v siceršnjem vzorcu zapletene religijske pluralnosti nemara notranje povezana z intenzivnim, kakovostnim delom stroke in opaženo težnjo v minulih desetletjih razvpitih gibanj po denominalizaciji (Barker)? Je torej mogoče, da bi slovenska stroka uspela vsaj opozoriti na prenehanje izhodiščnega razumevanja ustavne kategorije enakopravnosti verskih skupnosti v smislu nediskriminirane afirmacije celotnega verskega področja, na opustitev legalističnega pristopa v urejanju pravnega položaja verskih skupnosti in na posledično marginalizacijo novih religijskih gibanj (Lesjak)? So očitki sociologov o stigmatiziranju novih religijskih gibanj s strani države, npr. o nemškem nadzoru Scientološke cerkve, lahko enostranski in preuranjeni ter je žolčno javno razpravo, vsaj v tem primeru, mogoče ustrezneje razumeti v luči odziva na razmeroma pozitivno pravno obravnavo in sodno prakso (Schoen)? In končno, ali ni notranja narava protisektantskih idej, temelječih na klasičnem ameriškem vzorcu pranja možganov in nadzora duha, še najbolj prepoznavna prek medkulturne izmenjave pojmov, npr. spleta očitkov o spodkopavanju temeljev ruske državnosti in uničevanju narodove istovetnosti (Shterin)?

Kolikor skuša pričujoči zbornik obravnavano in v mnogočem konstitutivno problematiko študija novih religijskih gibanj tudi zamejiti, jo predstaviti metodološko urejeno in tematsko zaokroženo, je zagotovo prav, da ta prizadevanja v sklepu tudi razvežemo. Ne le, ker lahko pojasnjevalno moč zbranega svežnja teorij učinkovito preverjamo z mejnimi pojavi, ampak ker so le-ti, upoštevajoč dinamično, vselej razvijajočo se plat opredelitve religije, njena pglavitna gonilna sila. Tako se enačenje novih religijskih gibanj in "New age-a" ne zdi smiselno. Novodobniki nimajo splošno priznanih "svetih knjig" in referenc niti ne eksplicitno prepoznavnega sistema verovanj in konceptov in tudi ne prepoznavnih skupnih ritualov, osrednje organizacije in voditeljev. Svoja verovanja in prepričanja pridobivajo iz prakse, pogosto pa jih prek praks tudi izražajo in s tem gradijo svojo skupnost (Potrata).

Gregor Lesjak, Aleš Črnič
Gostujoča urednika

ZNANSTVENO PREUČEVANJE RELIGIJE: SAJ NE MISLITE RESNO!¹

Nekateri se že ob samem imenu "Združenje za znanstveno preučevanje religije" (SSSR - Society for the Scientific Study of Religion) stresejo od groze. Za druge predstavlja nekaj, kar že samo po sebi predstavlja religijo: hladnokrvno, objektivno, sistematično in natančno raziskovanje. Ali je ta koncept na nek način nesmiselna šala? Ali mogoče trdimo nekaj pomembnega, ko se označimo kot skupnost učenjakov, ki so predani znanstvenemu preučevanju religije?

Moje osnovno vprašanje je: kako lahko "metode in politika udeležbe" vplivata na meta-vrednote, ki se nahajajo v samem jedru znanstvenega raziskovanja religij? Razpravljala bom o tem, kje se verjetno nahajajo člani SSSR - in kje nekateri od nas že stojimo - na trgu konstrukcij realnosti, ter na kakšen način lahko dejstvo, da delujemo na izjemno tekmovalnem trgu, ogrozi naše zahteve po posebnem "znanstvenem" statusu.

Čeprav upam, da bo to, kar imam povedati, pomembno za širšo množico, je to hkrati zelo osebna zgodba, ki sproža vprašanja, s katerimi sem se srečevala skupaj z ostalimi člani SSSR, in so rezultat naših raziskav novih religijskih gibanj (NRG). Mnogo konstrukcij izhaja iz mojih izkušenj, vendar pa bi večino lahko poiskali tudi v zgodbah, ki so jih povedali drugi. Moj cilj pa ni, da bi pripovedovala anekdote, temveč poskušam sprožiti številna vprašanja za javno razpravo, ki so se jih nekateri že dotaknili, v metodoloških knjigah pa še niso rutinsko obravnavana.

Večina od nas, ki smo bili vključeni v raziskave NRG v približno zadnji četrtini stoletja, smo z veseljem opazili, kako velik je splošni interes za preučevanje religij. Vendar pa so bili mnogi od nas tudi zmedeni in prizadeti, nekateri od nas zelo boleče, zaradi grožnje, da smo z našimi trditvami drugim pokazali, da je naše razumevanje gibanj bolj "znanstveno" - ali pa vsaj bolj uravnovešeno, objektivno in natančno - vsekakor manj pristransko, subjektivno in napačno - kot je njihovo.

To je vodilo k osnovnemu razmišljanju o tem, kako bi naše raziskovanje upravičili. Ali je to, kar delamo, res znanstveno preučevanje religije? Kaj sploh je znanstveno preučevanje religije? Do katere mere in zakaj lahko mi trdimo, da "vemo več" kot nekateri drugi, vključno s tistimi, ki priskrbijo gola dejstva naših raziskav? Prav tako se je potrebno vprašati, kje moramo biti pazljivi, da res priznamo "tisto, o čemer ne smemo govoriti" - vsaj ne kot oseba, ki trdi, da govori kot družboslovec? ...

* Eileen Barker je profesorica sociologije s posebnim poudarkom na preučevanju religije na London School of Economics, Houghton St, London.

¹ To je nekoliko spremenjena različica predsedniškega nagovora na letnem srečanju Združenja za znanstveno preučevanje religije v Raleighu, NC, novembra 1993. Prvič objavljeno v: E. Barker: *Journal for the Scientific study of Religion* 34,1995: 287-310.

Primarne in sekundarne konstrukcije družbene realnosti

Analitično razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi konstrukcijami realnosti je potrebno zaradi razprave same. Prve vključujejo osnovne podatke družboslovja, druge mnenja o prvih. Primarne konstrukcije o NRG so produkt neposrednih in posrednih interakcij med člani gibanja in, do neke mere, med člani in ostalim delom družbe.

Sekundarne konstrukcije so podobe o gibanju, ki jih v javni areni ponujajo sociologi in drugi, vključno s samim gibanjem. So torej bolj zavestne kot primarne, čeprav je lahko zavesten tudi del primarnih konstrukcij, sekundarne pa nikakor niso tudi vedno zavestno premišljene. Vendar pa je potrebno vedeti, da se razlika med primarnimi in sekundarnimi konstrukcijami zabriše, kadar upoštevamo širšo realnost. Torej, če se ukvarjamo s "sektantsko sceno" (kot na primer v tem članku), potem sekundarne konstrukcije, vključno s tistimi, ki jih oblikuje sociolog, vplivajo na spremembe in se morajo upoštevati kot del primarnih konstrukcij te družbene realnosti.

Koncept družbene realnosti je prežet z napetostmi in paradoksi. Apelira na realizem in idealizem, v kolikor ga imamo za objektivno realnost, katere obstoj ne more zanikati noben posameznik kake družbene skupine, kot ne more zanikati obstoja postavljenega zidu. Hkrati pa družbena realnost obstaja le kot skupek idej v glavah ljudi; če je nihče ne bi upošteval (pozitivno ali negativno, zavestno ali nezavestno), sploh ne bi obstajala (Berger in Luckmann, 1966). Z drugimi besedami, čeprav družbena realnost obstaja neodvisno od volje kateregakoli posameznika, lahko obstaja le v primeru, če jo človeški razum konstantno priznava in deluje kot medij, prek katerega se procesirajo kulturne ideje in pojmi ter vloge in pričakovanja, ki izhajajo iz njenega obstoja in se v njem končujejo.

Če gremo po stopinjah Wuthnowa (1987) in kot družboslovci poskušamo ugotoviti, kaj se dogaja, nimamo druge izbire, kot da sebe uporabimo za "medij". Robot se ne more ukvarjati z družboslovjem; ni sposoben razumevanja (*Verstehen*). Ne more pripomoči k našemu razumevanju, kot lahko logika pripomore k razumevanju nečesa, kar že poznamo. Imeti moramo tudi nekaj znanja o pomenu, ki ga imajo določene situacije za posameznika. Sposobni moramo biti razumeti, na kakšne načine lahko situacijo dojamemo.

Seveda pa je drugi ne bodo dojeli na enak način kot mi - niti dve osebi ne bosta dojeli neke situacije na enak način - nikoli nihče od nas ne razume ali dojema situacije enako kot nekdo drug. Vendar pa je - in to je prav tako pomembno - naše dožemanje bolj ali manj deljeno. Če ga ne bi delili z drugimi, ne bi imeli družbe (ne bi bilo možnosti za razvoj družboslovja); če pa bi ga v celoti delili z drugimi, prav tako ne bi imeli družbe, ker ne bi bilo dinamike - nobene težnje k spremembam, pogajanju ali prilagajanju zunanjim okoliščinam.

Te razlike med posameznimi dožemanji družbene realnosti niso slučajne. Variacije so odvisne od dejavnikov, kot so človekove notranje značilnosti, njihove pretekle izkušnje, upanja, strahovi, interesi, domneve, vrednote in pričakovanja ter njihov družbeni položaj, od koder gledajo na realnost, s katero se soočajo. Novi konvertit vidi NRG z ene perspektive, dozorel vodja z druge; perspektiva članov se razlikuje od perspektive nečlanov; različne skupine nečlanov dojemajo NRG v luči določenih svojih interesov.

Ne samo, da ljudje gibanja dojemajo z različnih perspektiv, tudi opisujejo in morda razlagajo jih na različne načine. Zavedno ali nezavedno izbirajo med značilnostmi, ki so jim na voljo. Kaj bo vključeno ali izključeno iz procesa oblikovanja njihovih sekundarnih konstrukcij zopet ni slučajna izbira, temveč nanjo odločilno vplivajo njihovi interesi.

Interesi nekaterih osebno ali profesionalno motiviranih sekundarnih konstrukcij lahko pripeljejo do več kot le pasivnega sprejemanja njihovega dojetanja. V želji, da bi okrepili podobo, ki je že bila zasnovana, se bodo nekateri postavili v položaj, kjer bodo to podobo lahko varovali pred nasprotovanji in/ali priskrbeli dokaze za potrditev le-te. Ostali, ki bi radi preizkusili svoje sekundarne konstrukcije ... pa bodo sistematično poskušali ovreči svoje hipoteze. Da bi to dosegli, se bodo aktivno lotili raziskave, ki vključuje kar se da natančno preiskovanje primarnih konstrukcij.

Vplivanje na spremembe

Ko sem bila študentka, je bil del konvencionalne modrosti metodologije, ki smo se jo učili, tudi to, da morajo biti družboslovci klinično oddaljeni opazovalci, ki opazijo, kaj se dogaja, vendar pa ne dovolijo, da bi te opazke vplivale na podatke. Takšna drža je do neke mere možna, kadar znanstvenik opazuje skozi refleksno steklo, gleda skrivaj posnet film ali bere dnevnike in drug pisni material. Vendar pa skupaj z ostalimi verjamem, da obstaja množica razlogov, ki jih navajam drugje (Barker, 1987), zaradi katerih tak pristop ni le težaven, temveč tudi metodološko neustrezen za raziskavo, ki je potrebna za oblikovanje sprejemljive sekundarne konstrukcije NRG. Nekateri podatke lahko dobimo le tako, da postanemo njihov del in tako igramo vlogo pri oblikovanju družbene konstrukcije realnosti. Rekla bi celo, da je fizično distanciranje od podatkov vredno graje - je razveljavitev družboslovčeve odgovornosti.

Takoj ko se odmaknemo od zadržanosti akademskega sveta in se vključimo v proces, ki ga preučujemo, seveda postavimo v nevarnost svojo prvotno čistost. Večina družboslovcev, ki deluje na tem področju, se zaveda svojega vpliva in ga upošteva pri analizi podatkov. Do kakšne mere lahko udeležba poveča ali zmanjša "znanstvenost" raziskave religije? Preden pa se začnemo ukvarjati s tem vprašanjem, naj navedem nekaj primerov za ponazoritev različnih načinov, kako sem se sama zavedla, da moja raziskava vpliva na spremembe podatkov.

Že sama prisotnost lahko vpliva na spremembe. Ko sem pričela z raziskavo o Združitveni cerkvi v zgodnjih 70., je bila to relativno zaprta skupnost s strogimi mejami, ki so razlikovale "nas" od "drugih". Dejstvo, da je v skupnosti živel nekdo, ki ni bil del "nas", je te meje ogrozilo in oslabilo, hkrati s tem pa tudi prepričanja in dejanja, ki so povezana z občutkom trdnosti skupine (Douglas, 1970).² Že samo

² Medtem, ko sem izvajala opazovanje z udeležbo v Londonskem vodilnem centru Združitvene cerkve, sem občasno naletela na nacionalnega vodjo. Sklenila sva tihi dogovor, da bova najbolje shajala drug z drugim, če razvijeva šaljiv odnos (Radcliffe-Brown, 1950). On me je skoraj neizbežno pozdravljaj z opominom: "Ne pozabi, lahko si samo z nami ali proti nam!", nakar sem jaz vedno odgovorila: "Jaz sem vendar objektivna sociologinja brez vrednot!". Nato sva se oba nekoliko nelagodno zasmejala in povedala kakšno šalo o tem, kdo komu dandanes pere možgane, potem pa sva šla vsak svojo pot.

dejstvo, da lahko outsider neprepustno mejo naredi prepustno, vpliva na skupino in njene člane na več konkretnih načinov. Neko dekle, na primer, skupnosti ni zapustilo, ker bi ji jaz tako svetovala, temveč, kot je sama povedala, jo je moj posebni obstoj - obstoj nekoga, ki lahko živi znotraj in zunaj - pripeljal do ugotovitve, da ji ni treba sprejeti toge odločitve med božjim ali hudičevim načinom življenja, temveč, da obstaja srednja pot, ki ji dovoljuje, da sledi alternativni poti služenja Bogu, brez zanikanja dobrih izkušenj, ki jih je imela znotraj skupnosti.

Hkrati obstaja tudi možnost, da so nekateri člani ostali v skupnosti nekoliko dlje kot bi v primeru, če se ne bi pojavil nek "strokovni tujec" (Barker, 1987). Moja prisotnost je nekaterim pomenila, da je bil med njimi nekdo, ki ni poročal vodstvu niti ni sodeloval z mediji, temveč so mu lahko zaupali svoje strahove in frustracije.

Postavljanje vprašanj (v formalnih intervjujih, splošnih razpravah ali v vprašalnikih), ki jih ni še nihče nikoli postavil, lahko pripelje do nepričakovanega "dviga zavesti". To ponazarjajo besede nekega responenta: "Pripravilo me je do tega, da sem iz predala vzel nekatere stvari in si jih ogledal." Kot so mi povedali, je to včasih pripeljalo do globljega razumevanja teologije, zopet drugič pa je imelo za posledico naraščajoče vznemirjenje in sumničenje vodstva. Občasno je bila kot posledica skupinskega intervjuja vpeljana sprememba, ki je članom ponujala priložnost, da o stvareh, o katerih prej niso govorili, odprto razpravljajo. Predvidevam, da so bile tudi v nekem ameriškem ISKCON templju vpeljane radikalne spremembe po dnevu, ki sem ga tam preživela s skupino ženskih častilk, ki nikoli prej niso delile svojih občutkov o tem, kako jih obravnava moška hierarhija.

Med napredovanjem moje raziskave o NRG sem ugotovila, da postaja moj vpliv na dogajanje bolj zaveden. Najprej so me prosili naj posredujem med člani gibanja in njihovimi starši, ki so tudi predstavljali del mojih podatkov. Dejstvo, da sem lahko razlagala perspektivo gibanja nečlanom (in perspektivo nečlanov članom gibanja), je pomenilo, da je bila komunikacija pogosto povečana, prav tako pa je bilo povečano tudi prilagajanje stališčem ostalih, ko so dosegli in povečali razumevanje tega, kako stvari vidi "druga stran".

"Vplivanje na spremembe" tako ni postalo le rezultat interakcije iz oči v oči s tistimi posamezniki, ki so predstavljali del mojih podatkov. Objavljala sem knjige in članke, pojavljala sem se kot priča v sodnih primerih in dajala izjave v različnih medijih o svojem pojmovanju NRG, kar je pomenilo, da so bile moje ugotovitve predstavljene širši publiki. Kot drugi strokovnjaki, sem tudi sama ponujala alternativno perspektivo, ki je postavljala pod vprašaj mnogo že obstoječih sekundarnih konstrukcij in njihovih samo po sebi umevnih domnev. Na podatke nisem vplivala le v sklopu metodološkega postopka, temveč tudi v sklopu političnega delovanja.

Takoj ko so prišli rezultati moje raziskave v javnost, je postalo vedno bolj jasno, da jih bodo drugi poskušali izpodbijati. V začetku sem navezala stik s protisektantskim gibanjem (PSG) z nekoliko naivnim prepričanjem, da bi glede na to, da se vsi zanimamo za NRG, lahko izmenjali informacije, kar bilo v pomoč njim in meni. Moji poizkusi niso ostali le zavrženi, protisektanti so v polnem obsegu sprožili ad hominem napad na vse, kar sem kdaj povedala ali objavila v javnosti. Ker pa sem pri NRG opravila pomemben, vendar še daleč ne celoten del moje raziskave, sem bila za PSG očitno "na drugi strani." Na presenečenje in/ali v zabavo vseh, ki so me

poznali, so me označili za munija³, scientologinjo, fundamentalistično kristjanko ali ljubiteljico sekt - tisti bolj prijazni pa za nedolžno dušo, ki so jo zapeljala NRG. O tem, kaj sem povedala, so se redko spraševali - razen o izjavah, kar je še bolj nenavadno, za katere sem imela neizpodbitne dokaze. Prvi večji kamen spotike so bili podatki o članstvu, ki sem jih objavila, kar je vznejevoljilo Združitevno cerkev (ki ni želela, da bi se njeni člani ali splošna javnost zavedala občutnega preobrata) in razbesnelo tiste člane PSG, ki so vztrajali (in v nekaterih primerih še vedno vztrajajo), da gibanja uporabljajo tehnike nadzora duha, ki se jim ne da upreti in so nepreklicne - kar bi seveda pomenilo, da se številke članstva Združitvene cerkve vrtijo med sto tisoči, če ne že kar milijoni, vsekakor pa to ni le nekaj sto, o katerih sem poročala.

Premik stran od metodološke k bolj politično-etični vpletenosti v "sektantsko sceno" je postal še bolj izrazit, ko sem prišla do zaključka, da bi se nepotrebnemu trpljenju in nesreči lahko dostikrat izognili, če bi družboslovne konstrukcije NRG lahko bolj ostro nastopile na trgu. Zadnje dejanje pred mojo odločitvijo je bil sestanek skupine za pomoč družinam znotraj PSG, na katerega je bila povabljen nekdanja članica NRG, ki jo imam za resno in pošteno, da bi povedala svojo zgodbo. Kmalu je postalo jasno, da stvari ne potekajo po načrtu. Upirala se je pritiskom s strani skupine, naj pove, kako je trpela, kako so jo zapeljali in kako je bila pod vplivom nadzora duha. Namigovali so na to, da ni res zapustila gibanja in da je odločena, da prevara zbrano družbo. Da bi prilili še malo olja na ogenj, je nekdo vprašal, če ima povedati karkoli, kar bi zbranim staršem pomagalo. Takrat je neka ženska vstala in zakričala: "Tega nočemo poslušati; to so samo laži in prevare. Sploh nič ne pomaga. Nočemo več poslušati." Na tej točki sem si prenehala zapisovati. Zdelo se je, da je treba narediti še kaj več.

Ob podpori britanske vlade in uveljavljenih cerkva sem ustanovila dobrodelno organizacijo INFORM (Information Network Focus on Religious Movements) z namenom, da bi zbirala in skrbela za informacije, ki bodo kar se da objektivne, uravnovešene in v koraku s časom. V sedmih letih, ki so sledila, je pisarno (na London School of Economics) kontaktiralo na tisoče sorodnikov in prijateljev članov NRG, nekdanjih članov, medijev, lokalna in nacionalna uprava, policija, socialni delavci, duhovniki v zaporih, šole, univerze, tradicionalne religije in sama NRG, ki so želeli informacije in pomoč (Barker, 1989a).

INFORM-a nisem ustanovila zato, da bi bil del moje raziskave, vendar pa je vsekakor pripomogel, da sem o "sektantski sceni" izvedela veliko več. Namen organizacije je bil, da uporabi strokovno znanje za pozivanje k oblikovanju alternativnih sekundarnih konstrukcij. Nisem se nameravala spopadati z Resnico v kakšnem ideološkem smislu, želela sem vsaj spodbijati neresnične trditve o NRG (tiste, ki prihajajo s strani NRG ali od drugih). Poleg neposrednega oskrbovanja z informacijami, zainteresirane napotimo k mednarodni mreži strokovnjakov, ki vključuje akademike, odvetnike, zdravnike in terapevte. Dvakrat letno organiziramo celodnevne seminarje o določenih temah (kot npr. Avtoriteta in odvisnost v NRG; Zakonodaja in NRG; Otroci in NRG; Zapuščanje NRG; Spremembe znotraj novih

³ Pripadnik Moonove Združitvene cerkve (op.ur.)

religij) z video projekcijami in predavatelji, med katerimi so akademiki in drugi strokovnjaki, starši članov, nekdanji in sedanji člani. Leta 1993 je štiridnevna konferenca o NRG in novi Evropi privabila več kot 200 udeležencev iz 23 različnih držav. Strokovno izobraženi svetovalci in terapevti se redno srečujejo, da bi izvedeli več o NRG in problemih, ki so z njimi povezani. Na voljo je vrsta literature, od brošur o posameznih gibanjih, do knjige, ki daje informacije in praktične predloge in je bila izdana za notranje ministrstvo pri državnem založniškem zavodu v Veliki Britaniji (Barker, 1989a). Osebe INFORM-a, vzgojitelji in drugi člani mreže predavajo v šolah, na univerzah, v lokalnih cerkvah in v mnogih drugih skupinah.

INFORM sebe ne vidi kot svetovalni center, opozarja pa na možne posledice številnih dejanj, od pridružitve novi religiji, pa do poskusov, da bi kakšnega člana neprostoovoljno odpeljali iz gibanja; koristen je tudi pri posredovanjih med člani in njihovimi družinami. Čeprav nima čarobne palice, s katero bi rešil vse probleme, pa je zanesljivost INFORM-ovih informacij in njegovo znanje o družbenih procesih, ki zadevajo odnos NRG z zunanjim svetom, pomenila, da je bil zmožen vzpostaviti nek odnos z NRG na tak način, da so zdaj mnoga pripravljena sodelovati pri problemih, kot so na primer ponovna povezovanja staršev in otrok ali vračanje denarja, ki so ga pridobili pod pritiskom. Skratka, politika INFORM-a je uporaba sekundarnih konstrukcij v skladu z logiko družboslovja, ki poskuša doseči rešitev problemov z izboljšavami in prilagoditvami, izogiba pa se "povečevanju odklonilnosti" in zaostrovanju problemov.

Smešno bi bilo pričakovati, da organizacija, kot je INFORM, ne bi imela opozicije. Vseeno pa je bila nepričakovana strupenost napadov s strani nekaterih NRG, PSG, nekaterih medijskih sekcij in majhnega števila posameznikov z nasprotnimi interesi. Še v poznih osemdestih se je zdelo, da britanska PSG več sredstev usmerjajo v poskuse, da bi diskreditirali nas, ne pa novih religij. Direktor moje univerze je prejel pisma z namigovanji, da bi bilo za njegove študente boljše, če bi me umaknili s fakultete. Član parlamenta, ki o našem delu ni vedel ničesar, bil pa je skrbno obveščen s strani PSG, nas je v spodnjem domu britanskega parlamenta¹ obtožil kopice neumnosti. Na Downing Street št. 10 (domovanje britanskega premiera, op.p.) je prispela peticija; radijski in televizijski programi, pa tudi številni članki v časopisju, so ponujali javnosti številne senzacije, ki so prikazovale INFORM, še posebej pa mene samo, kot nekaj in nekoga, ki za državo predstavlja veliko nevarnost.

Kakorkoli se morda zdi nenavadno, pa nam je bila negativna reklama na številne načine celo v pomoč - čeprav je vsekakor ne bi priporočila prijateljem. Spodbudila je temeljito preiskavo dela organizacije INFORM s strani notranjega ministrstva, kar je njegovo prvotno triletno financiranje podaljšalo še za tri leta, usluge INFORM-a pa ministrstvo uporablja še danes. Tudi uveljavljene cerkve, večje sekcije bolj odgovornih medijev in nešteti posamezniki so mnenja, da so INFORM-ove uravnovešene informacije, ki jih opozarjajo na potencialne probleme in hkrati pomirjajo nepotrebne strahove, občutno bolj v pomoč kot tiste senzacionalne in enostranske, ki jih priskrbi njegova konkurenca.

¹ Na žalost so člani parlamenta zaščiteni s "poslansko imuniteto" in jih ne moremo tožiti za nekaj, kar so izrekli znotraj parlamenta. Če to ne bi bilo tako, bi INFORM morda lahko na mah rešil vse svoje finančne težave!

Bitka se seveda nadaljuje. Medtem ko na spremembe vplivamo mi, hkrati tudi sekundarne konstrukcije drugih ljudi vplivajo na spremembe v "sektantski sceni" in pri nas. Preden pa se posvetimo metodološkim, etičnim in političnim implikacijam takšne vpletenosti, pa si pogledajmo še preostali del tržišča in primerjajmo sekundarne konstrukcije družboslovja s konkurenco.

Konkurenti

Tabela 1 povzema nekatere osnovne razlike med šestimi idealnimi tipi oblikovalcev sekundarnih konstrukcij: med sociologi in drugimi, ki so vključeni v znanstveno preučevanje religije, samimi člani novih religij, protisektantskim gibanjem, mediji, zakonodajo in terapevti (prve štiri skupine so podrobneje analizirane v Barker 1993a). Izbira tipov temelji na dejstvu, da imajo ti še posebno mesto v konkurenci z družboslovci. Tabela bi lahko še razširili, tako da bi vključevala tudi policijo, socialno službo, duhovništvo, teologe, pedagoge in številne druge kategorije.

Pri tem je potrebno poudariti, da tukaj ne gre zgolj za osebno težnjo k določenim rezultatom, prav tako ni vprašanje, ali so posamezni konstruktorji učinkoviti, neumni, pošteni ali dajejo lažne podatke pri opisovanju novih religij. Ukvarjamo se z vajo v sociologiji znanja, v preiskovanju, kako lahko socio-logika skupinskih ciljev in interesov povzroči sistematčne razlike med različnimi sekundarnimi konstrukcijami.

Sociologija religije

Ožji cilji tistih, ki se ukvarjajo z znanstvenim preučevanjem religije, se od posameznika do posameznika seveda razlikujejo, večina pa se bo strinjala, da želijo predstaviti kar se da natančno, objektivno in nepristransko mnenje. Socialne skupine in podobne pojave poskušajo opisati, razumeti in razložiti kot močne strukture, komunikacijske mreže in sisteme prepričanj, ki članom omogočajo (ali preprečujejo), da počnejo to, kar v drugih družbenih situacijah niso mogli (ali so morali) početi. Družboslovci želijo tudi raziskovati in utemeljiti vrsto različnih zaznavanj posameznih akterjev in hkrati oceniti posledice takšnih razlik. Znotraj družbene realnosti so zakonitosti družboslovja relativne v družbenem prostoru in času na način, kot so zakoni narave le redko. Vendar pa sociološke konstrukcije vključujejo izjave, ki se lahko empirično ovrežejo, kar sovпада z logiko znanosti, da so metode in rezultati raziskav na voljo javnim razpravam: "Pomembno orodje za naš napredek je kritika" (Popper, 1972: 34).

Tabela 1: Konkurenčne logike v sekundarnih konstrukcijah realnosti

sekundarne konstrukcije	interes in/ali namen	metoda	podatki izbrani za vključitev	sistematično izključeni podatki	oblika komunikacije	Razmerje do soc. religije
sociologija religije	Nepristranski & objektivni sociološki opis, razumevanje & razlaga	Primerjava; metodološki agnosticizem; intervju; vprašalnik; opazovanje	Individualni & družbeni nivo; kontrolne skupine; širši kontekst	Ne-empirična evalvacija; transcendentne spremenljivke; definicijska bistvenost	Strokovne publikacije; prek drugih sekundarnih konstrukcij	Učinek raziskovalnih metod; učinek uporabnosti raziskave
NRG	Primarna konstrukcija; dober PR, promoviranje prepričanj	Selektivna presoja primarnih konstrukcij	Lepo obnašanje; nadnaravne trditve	Slabo ogrodje; ezoterična spoznanja	Literatura; pričevanje	Nadzor dostopa; uporaba pozitivnih dokazov
PSG	Opozarja; razkriva; nadzoruje; uničuje	Nekdanji člani; starši; mediji (lahko krožijo)	Zgodbe o grozodejstvih	Lepo obnašanje; spremembe na bolje	Lobiranje; interni časopisi; mediji	Uporaba negativnih podatkov; napad, kadar so podatki pozitivni
mediji	Dobre zgodbe; pridobivanje/ ohranjanje bralcev, gledalcev, in/ali poslušalcev	Intervjuji, kjer je lahek dostop &/ali oseba, pripravljena govoriti; raziskovalno novinarstvo; objave;	Aktualni; relevantni; senzacionalni	Vsakodnevni; 'normalni'; neizjemni	Časopisi, revije, TV, radio; široka publika; neobstoja; težko preverljiva	Bolj zaželena uporaba PSG, v primeru komplemen-tarnih interesov - soc. r. bolj uporabljena, če je kaj novega, zbuja usmiljenje, je seksi &/ali senzacionalno
zakonodaja	"pravica" v skladu s pravnim sistemom države; dobljeni posamezni primeri	Nastopa kot nasprotnik; se sooča; pozitivno vs negativno	Dokazi dveh nasprotnih strani; strokovne priče; pravni predsedani	Nevtralno stališče, nevtralne izjave; za primer nepomembno; nedostopni dokazi	Pravno mnenje; splošno pravo; medijska poročila	Nepristranski strokovnjak ali prodana duša?
terapevti	Pomoč strankam, da si opomorejo in se spopadejo z "realnostjo"	Poslušajo, sprejemajo in/ali oblikujejo strankino pojmovanje realnosti	Posameznikovo dožemanje; pragmatične razlage	Druge različice realnosti	Neposredno s stranko; sodišča; mediji; profesionalni skrbniki	Tekmovalnost nad pomembnostjo 'celote' & strokovnega znanja

Nekateri verjamejo, da je naloga znanosti ta, da išče resnico, vso resnico in samo resnico. S tem se ne strinjam. Nihče nikoli ne govori vse resnice; nihče tudi ne more. Vse sekundarne konstrukcije so sestavljene hkrati iz več in manj kot primarne konstrukcije. Čeprav iščemo samo resnico, v smislu, da smo predani natančnosti in izločanju neresnic iz naših konstrukcij in konstrukcij drugih, družboslovci vseeno izbiramo, kaj bo vključeno v naše konstrukcije, s tem da izločimo nekatere vidike, ki jih drugi vključijo, in vključimo nekatere, ki jih drugi ne.

Družboslovci ne vključujejo in izključujejo le iz metodoloških razlogov, temveč, kar je morda paradoksalno, tudi zato, ker se le na tak način razumevanje primarnih konstrukcij lahko prenaša na druge. Včasih uporabljam primer igralca, ki igra dolgočasneža, da bi ilustrirala, kako pomembno je, da originala ne posnemamo preveč natančno. Igralcu uspeva posredovati bistvo dolgočasneža le tako, da ni dolgočasen. Če torej želimo posredovati bistvo NRG, moramo družboslovci "interpretirati" in "prevesti" primarne konstrukcije, da publika lahko razume, kar se je zdelo nerazumljivo, ko so se z gibanji ukvarjali sami. Raelovci lahko svojim staršem povedo, kaj pomeni biti raelovec, vendar to še ne pomeni, da bodo starši to slišali. Popolnoma brez pomena bi bilo, da bi sociologi preprosto ponovili, kar je ta raelovec povedal in naredil - povedano in storjeno je treba postaviti v širši kontekst. Staršem moramo ponuditi oboje, več in hkrati manj - manj, tako da jim ne povemo tistega, kar se zdi nepomembno (da si ščetkajo zobe vsako jutro) - več, tako da dodamo informacije, ki povežejo to, v kar starši verjamejo in kaj počnejo, z njihovim razumevanjem. Ravno zato pa moramo vedeti, v kaj raelovci verjamejo in kaj počnejo, hkrati pa tudi, kaj so starši sposobni razumeti. Selektivni torej nismo v smislu širjenja neresnic ali prikrivanja le-teh.

Družboslovne konstrukcije tako izključujejo podrobnosti, ki se ne zdijo posebej pomembne. Delna odločitev o tem, kaj je v našem interesu, je odvisna od tega, kaj imamo mi in naša potencialna publika za koristno znanje - bodisi zato, ker verjamemo, da bo pripomoglo k našemu splošnemu razumevanju družbenega obnašanja, ali pa, ker verjamemo, da je lahko praktično uporabno pri realiziranju naših interesov ali interesov družbe.

Nadalje družboslovne konstrukcije izključujejo teološko sodbo. Sociologija religije se ukvarja s tem, kdo kaj verjame v danih okoliščinah, kako lahko prepričanja postanejo del kulturnega okolja in so uporabljena za interpretiranje človekovih izkušenj ter kakšne so lahko posledice vztrajanja pri tem prepričanju; ne more pa zanikati ali potrditi ideološkega prepričanja. Družboslovci morajo ostati metodološki agnostiki. Epistemologija empirične znanosti ne more vedeti ali so Bog, bogovi, hudič, angeli, zlobni duhovi in Sveti Duh delovali kot samostojne spremenljivke; čudeži pa že po definiciji presegajo področje znanosti.

Družboslovci se tudi dogovorijo o pomenih določenih konceptov ali pa v raziskavah uporabljajo idealne tipe (Weber, 1974:92), ne morejo pa trditi, da so te definicije pravilne ali napačne. Trdijo lahko le, da so bolj ali manj uporabne. Seveda so koncepti (podatki) "dani", v smislu, da so del primarnih konstrukcij, naša mnenja pa poročajo o tem, kaj ljudje menijo o konceptih kot je "religija". Opažamo tudi, da razne skupine te definicije uporabljajo, se o njih pogajajo ali z njimi manipulirajo, da bi uresničili svoje interese (Barker, 1994; Douglas, 1966)...

Večina družboslovcev se bo verjetno strinjala, da bi se morali truditi, da bi iz zbirk in analiz podatkov izključili lastne subjektivne ocene.... Vse metodološke knjige pričajo o tem, da obstaja veliko načinov, kako lahko naše vrednote vendarle vstopijo v raziskavo in popačijo rezultate: realnost, ki je predmet naše raziskave, lahko interpretiramo le, če uporabimo lastne subjektivne zaznave; koncepti so lahko obremenjeni z vrednotami; delamo lahko z nepreverjenimi predpostavkami, ki se lahko vpletejo v naše zaznave; in podobno. Vendar pa se poskušamo takšnih ovir zavedati in jim kljubovati z različnimi tehnikami, da bi oblikovali opise, ki so kar se da objektivni, v smislu, da se ukvarjajo s predmetom raziskave, ne pa s subjektivnim mnenjem nas ali drugih.

Družboslovci v mnogo primerih izberejo predmet, ki jih zanima in za katerega menijo, da ga je res potrebno raziskati.... Vsaj v teoriji to ne bi smelo vplivati na rezultate raziskave. Podobno se lahko družboslovci sprašujejo tudi o uporabi rezultatov njihove raziskave - ti naj se, na primer, uporabijo z namenom izboljšati razumevanje in zvišati toleranco drugih... zopet pa je moč ta del, vsaj v teoriji, ločiti od same raziskave.

Samo dejstvo, da imajo ljudje, ki so predmet sociologove raziskave, trdne vrednote, je vsaj teoretično nepomembno za vrednote raziskovalca/-ke, v kolikor le-ta poskuša ugotoviti, do katere mere je to v njegovi/njeni raziskavi sploh aktualno vprašanje.... Na težave pri doseganju zastavljenega cilja lahko seveda opozorimo sami, lahko pa predlagamo, da je cilj mogoče doseči le z uporabo sredstev, ki bi oskrnila naše vrednote ali zastavljene cilje (ali pa bi to bila posledica uporabe takšnih sredstev) (Barker, 1993b; Runciman, 1969)....

Družboslovje ne le izključuje ideoloških, definicijskih in evalvacijskih vprašanj, temveč tudi vključuje interese, ki segajo nad področje kateregakoli NRG, ki je predmet raziskave. Preučevanje primarnih konstrukcij s pomočjo intervjujev, vprašalnikov, opazovanja z udeležbo in raziskavo pisnih virov moramo nadgraditi še s podatki iz dodatnih virov, od katerih so lahko vsi nujno potrebni, pa vendar ne zadostujejo za celotno sliko, ki jo mora oblikovati sociolog (Barker, 1984: 124-33). Pri ljudeh, ki so posamezne člane poznali pred in po vključitvi v gibanje, lahko preverimo, od kod ti člani "prihajajo". Nekdanji člani predstavljajo neprecenljiv vir dodatnih informacij ter hkrati vir za preverjanje verodostojnosti izjav sedanjih članov. Potrebno pa se je tudi zavedati, da noben član (sedanji ali nekdanji) ne more vedeti vsega, kar se dogaja v gibanju. Sociološka konstrukcija NRG zahteva tudi informacije o tistih, ki nimajo nobene povezave z gibanjem. Razlog za to najdemo v temeljni komponenti znanosti - komparativni metodi, ki tako NRG postavi v širši referenčni okvir, kar celotno enačbo uravnovesi. Da pa bi lahko razumeli in preizkusili "katera spremenljivka se s čim spreminja", moramo svojo primarno konstrukcijo primerjati z drugimi primarnimi konstrukcijami, tako da uporabimo kontrolne skupine (čeprav je to v monografijah postalo že prav zastrašujoče redko) in tehnike za testiranje medsebojne odvisnosti, kot je statistična manipulacija podatkov celotnega prebivalstva. Takšna orodja stroke so namenjena vsaj minimalnemu izločevanju napak, ki bi se v nasprotnem primeru pojavljale.

Nove religije

V interesu NRG je, da pridobivajo nove člane in morda politične in finančne ter pravne ugodnosti, tako da na javnem področju predstavljajo sekundarno konstrukcijo svoje primarne realnosti. Kot pri večini organizacij bi tudi od gibanja pričakovali, da bo izbralo tiste vidike, ki ga kažejo v kar najboljši luči in bo skrivalo svoje slabše plati. V nasprotju družboslovcev se NRG opirajo na ne-empirična odkritja, da bi opisali in razložili vsaj del svoje konstrukcije realnosti (na primer, da je Bog odgovoren za odkritja in spreobrnitve in/ali, da so zlobne sile odgovorne za stvari, ki gredo narobe); gibanje si tudi prizadeva širiti resnico svojih teoloških nauk - razen v primeru, če so to ezoterična spoznanja, ki morajo ostati skrivnost.

Nedvomno je NRG privilegirano v smislu dostopa do svoje realnosti - vendar pa bi lahko razpravljali o tem, kako njihova vpletenost vpliva na to, da ne morejo ali ne želijo videti kaj se dogaja z isto mero objektivnosti kot nečlani (Wilson, 1970:ix-xiii). Seveda pa obstajajo tudi člani NRG, kot sta Mickler (1980, 1992) in Jules-Rosette (1975), ki so kot družboslovci opravili izvrstno delo v svojih NRG.

Protisektantsko gibanje (PSG)

PSG vključuje široko množico organizacij, katerih člani so zaskrbljeni starši, nekdanji člani gibanj, profesionalni odprogramerji in "svetovalci ob izstopu". V nekem smislu lahko PSG obravnavamo kot zrcalno sliko NRG. Obe skupini težita k jasnemu razlikovanju med "nami" in "njimi"; ob tem NRG izbirajo le dobre aspekte, PSG pa le slabe. PSG običajno govori o "destruktivnih sektah" in meče v isti koš vsa NRG, kot da so ena sama celota, grehi enega pa hkrati grehi vseh. Vsak dokaz ali argument, ki bi lahko še zapletel ali spodbijal njihovo negativno konstrukcijo (ali na novo vpeljana reformo), pa raje ignorirajo ali odklonijo, kot pa da bi ga zanikali.⁵

Kot lobisti morajo biti protisektanti aktivni ne le pri promoviranju svojih konstrukcij, temveč tudi pri zanikanju in zavračanju drugih konstrukcij ter klevetanju ostalih konstruktorjev.⁶ Sociološke sekundarne konstrukcije se PSG lahko zdijo bolj grozeče od konstrukcij NRG, pri katerih obstaja večja verjetnost, da se bodo skladale z PSG tam, kjer obstajajo jasne meje; pripomorejo lahko celo h krepitvi protisektantskega položaja, tako da se nanj odzivajo na nedvoumno negativen način, zaostrijo proces "povečevanja odklonilnosti" in s tam upravičijo nadaljnje obtožbe PSG.

⁵ Teološko motivirani "kontrasektanti" (countercult), katerih glavni interesi so to, kar sami pojmujejo kot heretična in/ali bogokletna prepričanja gibanj, bolj verjetno uporabljajo lastno hermeneviko Svetega pisma, da bi ovrgli prepričanja NRG (Introigne, 1995). Prav tako kot protisektanti ignorirajo vsakršne pozitivne vidike NRG, kontrasektanti običajno ignorirajo vse točke, kjer se njihovo prepričanje prekriva s prepričanjem NRG.

⁶ Moj kolega je nekoč srečal aktivno protisektantko, ki mu je rekla, da ne delam drugega, kot da hvalim sekte. Precej presenečeno jo je potem vprašal, kaj je brala. "Oh, še na misel mi ne pride, da bi brala kaj od tega, kar je napisala ona!" je odgovorila.

Družboslovci, predstavniki medijev, zakonodaja in terapevti imajo profesionalni interes, da bi njihove sekundarne konstrukcije dosegle smotrne cilje, ne pričakujejo pa, da bodo zaradi svojega dela z NRG pridobili dosti več kot bi zaradi dobro opravljenega dela na kakšnem drugem področju. Če si pogledamo PSG in NRG, lahko vidimo, da večina povprečnih članov svoje delo opravlja na zgolj prostovoljni bazi ali morda z nekaj več dohodka kot so stroški preživljanja, ker verjamejo, včasih precej goreče, da je to, kar počnejo, prav - njihovo poslanstvo je boj proti zlu.

NRG imajo seveda tudi "karizmatične voditelje", PSG pa "vodilne strokovnjake", oboji pa lahko imajo ogromne finančne koristi, ker so bile njihove konstrukcije realnosti sprejete. Zgodbe o bogastvu v rokah Sun Myung Moona, L. Ron Hubbarda ali Bhagwan Rajneesa (s 97 Rolls Royceja in zbirko ur Rolex) so dovolj zgovorne. Manj znano pa je, kaj se dogaja z ogromno količino denarja, ki se uporablja za podporo tez o pranju možganov in nadzoru duha v sekundarnih konstrukcijah PSG. Na eni strani lahko "odprogramerji" in do manjše mere tudi "svetovalci ob izstopu" zaračunavajo deset tisoče dolarjev za svoje usluge; na drugi strani pa tudi "strokovne priče" v sodnih postopkih zaračunavajo strahotno visoke honorarje za podajanje dokazov o pranju možganov. Še najbolj pa lahko vplete ne vsote prikažemo z dejstvom, da sta Richard Ofshe in Margaret Singer pred kratkim poskušala tožiti nekatere člane SSSR in tudi Ameriško združenje sociologov ter Ameriško združenje psihologov za več deset milijonov dolarjev izgube dobička, potem ko je bilo na sodišču sklenjeno, da njuni teoriji o nadzoru duha in pranju možganov nimata zadostne znanstvene podlage. (Končni rezultat je bil ta, da sta morala Singer in Ofshe poravnati precej visoke pravne stroške obeh strani.) Zato tudi ni presenetljivo, da je postalo ob takih vsotah vprašanje nadzora duha eno najostrejših vzrokov spora.

Ostro zastavljena perspektiva PSG o "njih/nas" se odraža v dejstvu, da PSG pogosto deluje pod pretvezo tajnosti. Ne le NRG, tudi družboslovcem je prepovedan dostop do t.i. sestankov odprtega tipa, prošnje za podatke in dokaze, ki bi lahko potrdili izjave v konstrukcijah realnosti PSG pa praviloma zavrnejo. Neki protisektant, ki konstantno trdi, da NRG za pridobivanje novih članov uporabljajo hipnozo, mi noče povedati, o katerih gibanjih govori, češ da mi ne zaupa, ker sem "na drugi strani". Ostale informacije, ki pa menda niso zaupne in bi pričakovali, da jih bo PSG radodarno širila naokoli, pa so ljubosumno varovane. Skrivnostnost je seveda popolnoma razumljiva, kadar zadeva načrtovanje nelegalnih ugrabitev in odprogramiranja.

Na podlagi svojih ciljev, PSG ne poudarja objektivnosti niti ravnovesja v svojih sekundarnih konstrukcijah realnosti - člani pravzaprav pogosto celo odkrito priznajo, da smatrajo uravnovešeno prikazovanje dejstev kontraproduktivno. Nekoč je urednik časopisa, v katerem sem objavila svoj članek, prejel telefonski klic od takratnega predsednika FAIR-a (Family Action Information and Rescue), v katerem je ta protestiral, češ da "je članek Eileen Barker tako uravnovešen in objektivni, da zahteva pravico, da to ravnovesje poruši."

Že v skladu s svojimi principi protisektanti dostikrat zavračajo neposreden stik s primarnimi konstrukcijami kot virom informacij. To opravičujejo s premiso, da so sekte tako rekoč že po definiciji nagnjene k prevaram in verjetno nevarne. Zato

tudi podatki za zgodbe PSG največkrat prihajajo s strani zaskrbljenih staršev, razočaranih nekdanjih članov in negativnih poročil medijev. Pogosto krožijo tudi letaki z objavami "zgodbe o grozodejstvih" s strani PSG, ki zaskrbljene starše opozarjajo na negativne vidike gibanj, katerih člani so njihovi otroci (Shupe in Bromley, 1980). Odprogramerji in "svetovalci ob izstopu" nekdanje člane učijo o tem, da so jim v gibanju oprali možgane, ter da se naj njihova celotna izkušnja interpretira negativno (Lewis, 1986; Solomon, 1981; Wright, 1987). Tudi mediji zgodbe pogosto poiščejo pri PSG, ta pa nato dejstvo, da je bila zgodba objavljena v tisku, izrabijo kot dokaz, da je bila tako tudi neodvisno preverjena. Obstajajo tudi primeri, ko so mediji dodali tudi dokaze, ki so trditve v zgodbi PSG ovrgli. PSG se je nato nedolžno spraševal, zakaj je sploh potrebno odpirati vprašanja, saj ni dima brez ognja - čeprav so ta ogenj zanetili sami...

Nekatere razlike v interesih PSG in družboslovcev je na letnem srečanju FAIR-a leta 1990 jasno navedel takratni predsednik, zdaj že pokojni Lord Rodney: Večina nas je danes tu, ker smo zaskrbljeni zaradi sekt. Ta skrb v večini primerov izhaja iz naših osebnih izkušenj ... Verjamem, da je v večini primerov ta skrb nesebična in motivirana z željo, da bi bilo drugim prihranjeno to, kar smo doživeli mi. Nekateri nas obtožujejo, da smo preveč sentimentalni in pretiravamo z našimi dejanji; nekateri od nas mogoče res, vendar z dobrim razlogom: težko je ostati miren in zbran, če vidiš, da tvoja družina razpada.

So tudi taki - večinoma akademiki - ki te sekte preučujejo trezno in logično: kaj ljudi motivira, da se jim pridružijo, so to svobodni predstavniki, koliko časa povprečni član ostane v sekti in tako naprej. Nič nimam proti takemu pristopu, vendar pa menim, da tisti, ki tak pristop uporabljajo, ne morejo oceniti prisotnega človeškega trpljenja. Nikomur ne želim nič slabega, vendar pa si naj predstavljajo, da sekta zavede nekoga, ki ga imajo radi. Kako nepristranski bodo potem še lahko ostali? Moj naslednji pomislek je ta, da njihovo druženje s sektami le-tem pomaga pri iskanju verodostojnosti. Zakaj bi bili sicer dobrodošli na njihovih sestankih in objavljeni v njihovih časopisih! Dame in gospodje, dejavnosti sekt imate lahko za nesocialne, zmotne in uničujoče za obstoj družine - ali pa tudi ne. Mislim le, da ne moremo sedeti križem rok (FAIR News Autumn, 1990:1).

V nasprotju od nekaterih protisektantov, ki ne želijo imeti opravka z mano, da se ne bi okužili, pa je Lord Rodney sprejel moje povabilo na kosilo v LSE (London School of Economics) in je bil tudi tako prijazen, da me je nekajkrat povabil v Zgornji dom na čaj.... Vsakokrat mi je zagotovil, da se sicer strinja z dejstvi, ki jih navajam, vendar pa ostro ugovarja mojemu "kaljenju vode" s tem, ko vključujem ocene in informacije o gibanjih, ki bi lahko bile razumljene tako, kot da vključujejo gibanja celo nekatere nenevarne vidike. "Ljudje te ne morejo slišati, če tvoje sporočilo ni jasno - vi jih le zmedete," je vztrajal. Do neke mere je imel prav.

Mediji

Glavni interes množičnih medijev je dobra zgodba, ki bo ohranjala zvestobo bralcev, gledalcev in/ali poslušalcev ter, če je možno, pridobila novo publiko. Ne

zanimajo se za prikazovanje vsakdanjih zgodb o tem, kako "običajen" je lahko dan v NRG ali celo, kakšna zadovoljstva lahko nudi svojim članom - razen v primeru, če jih lahko prikaže kot sleparske, neresnične ali senzacionalne. Mediji skoraj vedno delajo na kratek rok - zelo kratek, v primerjavi z meseci in leti, ki jih akademiki porabijo za svoje raziskave. Omejeni so tudi s časom in prostorom za predstavitev svoje zgodbe. Le redko se elektronski mediji osredotočijo na eno samo temo za več kot trideset minut in le redko ji tiskani mediji namenijo več kot le nekaj sto besed.⁷

Zaradi časovnega in prostorskega pritiska člani medijev zbirajo podatke le pri virih, ki so dostopni in priskrbijo dobre citate. "Žaljujoča mati" ali "Človek, ki je prekršil zakon, da bi rešil nemočno žrtev iz krempljev bizarne sekte" nosita veliko močnejšo sporočilno vrednost kot "Pripadnik sekte redno obiskuje svojo mamo," "Muni je vse izpite izdelal z dobrimi ocenami" - ali kot kak akademik, ki je poln dolgoveznih razlag. Mnogi mediji (nikakor pa ne vsi) izjemno neradi povprašajo tudi člane NRG o njihovih pojmovanjih realnosti in so prej pripravljeni odkloniti objave gibanj kot pa informacije, ki jih priskrbi PSG. To se morda zdi presenetljivo tistim, ki so kdaj preučevali NRG in vedo, kako nenavadne izjave lahko dajo tudi člani sami. Ko sem tako ob številnih priložnostih novinarjem ponudila številko katerega od gibanj, so ponudbo zavrnil, češ da tako ne bodo prišli do resnice in da njihovi uredniki od njih pričakujejo uporabo bolj zanesljivih virov.

V nasprotju z družboslovci, medijem ni potrebno delati primerjav, da bi ocenili relativne stopnje negativnih incidentov. Ko torej poročajo o tragediji ali kakšni vrsti zlorabe, v naslovu omenijo, da je bila žrtev ali krivec član/-ica sekte, kasneje v poročilu pa največkrat sploh ne omenijo, da je bil/-a ta član/-ica metodist/-ka. Rezultat tega je, da so take tragedije in zlorabe kljub relativno redkim primerom zato bolj vidne, na ta način pa v javnosti tudi pretirano povezane z NRG.

Logika ciljev in interesov medijev nima posledic le v tem, da se v nasprotju z družboslovjem le redko poglobijo oz. zagotovijo enako ravnovesje, kot ga le-ta zahteva, njihov socialni položaj tudi omogoča, da so njihove sekundarne konstrukcije vplivne (zaradi zelo razširjene cirkulacije in privlačnosti), hkrati pa izjemno težavne za preverjanje in popravljanje. Objavijo lahko pritožbe in popravke, vendar pa ti le redko pritegnejo enako mero pozornosti kot izvirna zgodba. Mnogokrat jo je težko izslediti za ponovno branje; bežno televizijsko poročilo ali zgodba v časopisu ali reviji pustijo vtis še dolgo potem, ko smo jih videli ali vrgli stran, ne ostane pa nam nekaj, kar bi lahko podrobneje raziskali. Le redko pa so navedene tudi reference, s katerimi bi si lahko pomagali. Tudi v bolj uravnovešenih oddajah in člankih nam bolj senzacionalne podobe hitreje in lažje ostanejo v mislih. Le tiste oddaje in zgodbe, ki jih PSG izbere za citiranje, se ohranijo za reciklažo.

⁷ Izjeme so le prave knjige, kot sta mehko vezani izdaji avtorjev Kilduff (1978) in Krause (1978), ki sta izšli le nekaj dni po tragediji v Jonestownu. Knjigi Hounama in Hogga (1984) ter Fitzgeralda (1986), ki sta najprej izhajali v obliki člankov v časopisih in popularnih revijah, vključujeta tudi izjemne poglobljene raziskave.

Zakonodaja

Primarni interes zakonodaje, kot jo zastopata sodnik in včasih porota, je zagotavljanje izvajanja pravice glede na zakon v državi. Zakon ne poskuša predstaviti celotne ali uravnovešene slike primarne konstrukcije, temveč usmerja pozornost k tistim vidikom, ki bi lahko bili relevantni za tožbo. Celotne nekatere informacije (kot na primer predhodne obtožbe), ki bi lahko bile primerne za bolj splošno razumevanje, se izločijo kot nesprejemljiv dokaz. Specifičen interes obrambe in tožilstva je zmaga njihovih strank. Vsaka stran zase poskuša zgraditi podobo realnosti, ki je v prid njihovem položaju in škoduje drugi strani. Čeprav lahko sodnik (ali porota), ob razsojanju o dveh nasprotnih straneh, doseže neko vmesno pozicijo, ni nobenega zagotovila, da je ta pozicija tudi tista prava. Za začetek se lahko vprašamo, vmesna čemu? Sodišče je postavilo startno in ciljno črto, prava pozicija pa je lahko ali pa tudi ne, nekje (kjerkoli) med obema.

Odvetniki uporabljajo "strokovne priče", ki se navadno predstavijo kot predstavniki znanstvene sfere, zato bi, prima facie, od strokovne priče pričakovali, da bo predstavljala sekundarno konstrukcijo realnosti, ki ustreza tisti, ki jo predstavljajo družboslovci, vendar pa to ni vedno tako. Prvi razlog je v tem, da odvetniki povabijo priče, za katere je znano, da zagovarjajo stališče, ki je njim v podporo, še bolj bistveno pa je, da sodišče odloča o tem, katera vprašanja bodo ali ne bodo postavljena.

Če strnemo, je celoten postopek sestavljen iz argumentov za in proti nasprotujočim se verzijam realnosti, od katerih je vsaj ena ali pa sta kar obe, v veliki meri popačeni verziji primarnih konstrukcij. To morda niti ne bi bilo tako pomembno, če bi se proces uporabljal le v sodne namene. Vendar pa obstaja veliko dokazov, da se odločitve v enem primeru uporabljajo tudi v drugih, da bi "dokazali" verzijo realnosti, ki skoraj ni relevantna, celo za določeno vprašanje v sodnem primeru ne (Barker, 1989b: 197-201).

Terapevti

Tako kot pravniki-branilci, želijo tudi terapevti in svetovalci pomagati svojim strankam. Vendar pa terapevti stranki pomagajo, da si sama zgradi novo realnost, s katero bo živela in ob kateri se bo dobro počutila, namesto da bi dokazovali njeno prejšnjo verzijo realnosti, ki bo v javnosti zmagala nad nasprotnimi. Prakse se med sabo seveda zelo razlikujejo. Mnogo terapevtov stranki pomaga doseči bolj jasno razumevanje primarne konstrukcije, katere udeleženec je zdaj ali je bil nekoč. To je praktična konstrukcija, katere center je stranka, ni pa uravnovešena ocena skupine kot celote. Terapevti, ki so se dovolj zanimali za NRG, da so se udeležili svetovalnih seminarjev INFORM-a, pravzaprav ne želijo splošnih informacij (kot na primer podrobno mnenje o gibanju), ko je k njim napotena stranka. Razlog je predvsem v tem, da se jim zdi, da to lahko vpliva na njihov odnos do stranke - na nek način bi bilo izdajstvo, če bi slišali katerokoli drugo stališče in ne le strankinega.

Naj bom pri tem jasna, da to ni kritika tistih terapevtov, ki strankam uspešno pomagajo, da si opomorejo po težkih izkušnjah. Želim le opozoriti na to, da se njihovi cilji razlikujejo od ciljev družboslovcev, zato uporabljajo drugačne metode in vključujejo drugačna znanja. Sekundarna konstrukcija terapevta se lahko razlikuje od družboslovčeve, lahko pa jo tudi dopolnjuje. Konflikt med obema se pojavi takrat, ko svetovalec in terapevt trdita, da poznata določeno gibanje - ali gibanja na splošno - že zato, ker delata s stranko. To postane dostikrat vidno, ko se terapevti pojavijo na sodišču kot strokovne priče, ali če svoje zgodbe predstavijo medijem in/ali na javnih srečanjih. Tudi to ne bi bilo sporno, če bi se zgodbe omejile na opise načinov, kako bi ljudem lahko pomagali, ne pa da trdijo, da so to dokazano natančni in uravnovešeni prikazi primarnih konstrukcij, saj je njihov vir "strokoven". Seveda je strokoven, vendar pa, podobno kot na sodišču, ta stroka primarno ne teži k oblikovanju natančnega in uravnovešenega mnenja.

Dve bistveni situaciji, kjer so svetovalci in terapevti s sociologi nasprotnega mnenja, sta: (a) tako imenovani tezi o pranju možganov in nadzoru duha (glej zgoraj) in (b) izjave o ritualnih satanističnih zlorabah. Preučevanje področja navedenega pod (b) je razkrilo precejšnjo količino dokazov, ki kažejo na to, da terapevti strankam ne pomagajo le pri gradnji njihovih sekundarnih verzij realnosti, temveč si zgradijo svojo, nato pa stranko pod pritiskom prisilijo, da jo sprejme (Mulhern, 1994; Richardson et al., 1991; glej tudi Huston, 1993:9).

Onstran slonokoščene stolpa

Čeprav družboslovje ne more trditi, da je tako "znanstveno" kot naravoslovje, pa je zagotovo bolj znanstveno od svojih tekmecev. Logika njegovega pristopa pri oblikovanju uravnovešenih in natančnih mnenj o NRG je neizmerno superiorna logikam svojih tekmecev. Nediferenciran relativizem, ki ga zastopajo nekateri zagovorniki dekonstrukcionizma in postmodernizma, se mi zdi preprosto smešen. Pravila znanosti (čeprav le ohlapno obravnavana, kot v tem članku) niso le jezikovna igra. So zagotovilo minimalnega, pa čeprav omejenega, epistemološkega statusa. Noro bi bilo razpravljati o tem, da je vse sprejemljivo (anything goes) - nekatere stvari so očitno zmotne, kar lahko empirična opazovanja nazorno prikažejo vsakomur z dobro delujočimi možgani. Nedvomno pa se nekaterih izjav (moralne ocene in trditve o nadnaravnem) ne da empirično preveriti in bi bilo prav tako noro verjeti, da jih lahko ovrmemo ali dokažemo komu, ki je drugačnega mnenja. Take izjave pa segajo izven domene družboslovja. Ne namigujem na to, da ima družboslovje monopol nad Resnico. Daleč od tega. Menim, da bi morale družboslovne metode (odprtost za kritiko in empirično preverjanje, predvsem pa uporaba primerjalne metode) jamčiti za to, da oblikuje bolj uravnovešeno in bolj uporabno mnenje kot tekmeči, ker vidi, kako stvari so in kako bi lahko bile - in ne, ker se odloči, kako naj bodo, temveč ker sprejema odločitve o tem, kako naj bi bile.

Naj se družboslovci ukvarjajo tudi s tem, kako so njihove sekundarne konstrukcije uporabljene in se tako vključijo v primarne konstrukcije širše "sektantske scene", ne le iz metodoloških razlogov (kot smo razpravljali prej), temveč zaradi

svojih etičnih in političnih ciljev? Je takšna vpletenost vprašanje brezbržnosti do znanstvenega preučevanja religije, ji je škodljiva ali je z njo združljiva? Kaj narediti, če tekom naše raziskave pogosto naletimo na nesporazume, napačne informacije in/ali velika popačenja, ki povzročijo nepotrebno trpljenje in so sorodne s predmetom, ki smo ga preučevali z metodami, za katere verjamemo, da so superiorne tistim, ki so povzročile nastanek nepravilnosti? Kaj če ugotovimo, da ljudje, ki trdijo, da imajo strokovno znanje, vztrajajo pri trditvah, da so do določenih zaključkov prišli s pomočjo znanstvene metode, vendar pa o tem ne priskrbijo nobenih dokazov, in sumimo, da ta znanstvena metoda ne pripelje, pa tudi ne more pripeljati, do takih zaključkov? Mar ni naša naloga, da se kot posamezniki in člani stroke borujemo proti omejenosti, izkoriščanju in predsodkom, ali da vsaj popravljamo nepravilne izjave na našem področju? Ali naj naše dvome kar objavimo v JSSR (*Journal for the Scientific Study of Religion*) in upamo, da bo nekdo drug prebral, kar smo napisali, in to uporabil, da bi oporekal alternativnim različicam?

Ničesar ne vem o znanstveni podjetnosti, ki sugerira, da bi se družboslovci na tržišču morali zavzemati za svoje verzije realnosti. Hkrati tudi ne poznam ničesar, kar iz znanosti izhaja in bi tako udeleževanje preganjalo. Tisti od nas, ki se nam je uporaba sekundarnih konstrukcij socioloških proučevanj religije vendarle zdela nujna, menimo, pa če je prav ali ne, da imamo enake pravice kot kdorkoli drug (in ustrežnejše znanje kot mnogi), ne le da promoviramo družboslovno znanstveno perspektivo, temveč da se sprašujemo o sekundarnih konstrukcijah drugih, ko se nam te zdijo netočne in pristranske.

Vendar pa življenje ni tako preprosto. Tekmeci lahko vplivajo na nas takoj, ko ostanemo brez relativne zaščite slonokoščene stolpa. Kot sem že prej namignila, je naša prisotnost ponekod dobrodošla, drugje predstavlja grožnjo. Grožnjo pa predstavlja tudi za nas - ne le neprijetnost ob načinih, kako smo včasih napadeni, temveč bolj zahrbtno grožnjo samim meta-vrednotam in metodam, ki nam lahko dajejo moč nad našimi tekmeci....

Načini, kako različni oblikovalci sekundarnih konstrukcij svoje blago prodajajo, so bistvenega pomena za njihov uspeh ali neuspeh. Prva ovira, na katero naletijo družboslovci, je postavitev stojnice na tržnici na dobrem mestu. Ko družboslovci zaključijo svojo raziskavo, rezultate navadno objavijo v strokovnih knjigah in revijah, ki potem ležijo na prašnih policah in le redki drugi družboslovci se zavedajo njihovega obstoja. Uvrstitev monografije na razstavo knjig letnega srečanja SSSR, celo objava ali recenzija objavljena v JSSR niso dovolj. Te lahko vodijo do internih razprav. Če pa ne dosežemo tudi zunanjih opazovalcev, ne dobimo njihovih dragocenih odzivov, hkrati pa tako najverjetneje tudi ne doprinesemo k spremembam na "sektantski sceni".

Morda bi morali delovati bolj zavedno, kot je naša navada, če želimo, da bodo naše predstavitve relevantne tudi za publiko, ki jo želimo doseči. Ne mislim, da bi morali rezultate ponarejati, da bodo tako postali sprejemljivi. Ravno nasprotno. Menim, da bi morali rezultate predstavljati tako, da bodo razumljeni in opaženi, podobno kot igralec, ki igra dolgočasneža, pa če bodo sprejeti ali ne - morda še posebej takrat, ko sumimo, da ne bodo dobrodošli. Če si podrobneje ogledamo medije in PSG, se lahko naučimo novih lekcij (in se zavedamo pasti). Mediji imajo

daleč največjo publiko in lahko nanjo zelo močno vplivajo, čeprav (ali pa prav zato, ker) so omejeni s kratko življenjsko dobo in težavami pri preverjanju in ponovnem iskanju vsebine. PSG ponuja približno ducat nedvoumnih točk, ki bi jih lahko pripisali katerikoli situaciji, kot prekaljeni politiki pa se tako lahko spretno izmaknejo neugodnim vprašanjem. Sporočilo PSG je bolj popularno - ne le, da so sekte privlačno zlobne v primerjavi z nami ostalimi. S svojimi tehnikami nadzora duha ponujajo preprosto razlago, zakaj ljudje zavračajo "normalno" družbo, da bi sledili "neverjetnim" prepričanjem in živeli "nemogoča" življenja. Še več. Sektam lahko obesimo odgovornost za kakršnekoli težave, ki obstajajo med člani in njihovimi družinami.

Če želimo ohraniti zdravo pamet, moramo uvideti, da nekatere bitke ne bodo nikoli dobljene. Nekateri bodo še naprej vztrajali pri svojih verzijah realnosti, ne glede na dokaze, ki jih ne potrjujejo, zopet drugi (včasih isti ljudje) pa bodo še naprej popačeno prikazovali naše sekundarne konstrukcije. Nikakor pa naših verzij realnosti ne zavračajo vsi posamezniki iz ostalih kategorij. Dva nekdanja člana odbora FAIR sta postala pomembna člana upravnega odbora INFORM-a, številni predstavniki medijev, ki so se prej opirali na PSG, zdaj obsežno uporabljajo vire in mednarodne kontakte INFORM-a. Bolj realistični izziv pa je komunikacija s tistimi, ki se brez zlobnih namenov zanimajo za natančna in uravnovešena mnenja o NRG. Kako naj torej damo na razpolago našo konstrukcijo, ne da bi tvegali integriteto našega mnenja?...

1001

Zaključek

Družbena realnost ni nespremenljiva struktura. Je proces, ki se nenehno pomika naprej in obstaja le, če posamezniki njegov obstoj priznavajo in delujejo kot medij, skozi katerega je procesiran. Čeprav se nekatera dožemanja prekrivajo, pa niti dve osebi ne delita popolnoma enake verzije realnosti. Na vse konstrukcije družbene realnosti bolj ali manj vpliva subjektivno razumevanje (prejšnje izkušnje, vrednote, domneve, upanja, strahovi in pričakovanja), hkrati pa tudi socialni položaj, s katerega zaznavamo socialno realnost. Sekundarne konstrukcije prikazujejo razlike, ki se spreminjajo sistematično in v veliki meri glede na strokovne ali skupinske interese konstruktorjev.

Kot družboslovce nas zanima oblikovanje natančnih in uravnovešenih konstrukcij. Da bi to dosegli, verjamemo, da je za raziskavo pomembna naša povezanost z ljudmi, ki jih preučujemo. To pripelje do zapleta, saj lahko mi vplivamo na naše podatke, pa tudi podatki sami vplivajo na nas. Zaplet pa se lahko še poglobi, če se, kot posamezniki z določenimi vrednotami, aktivno vključimo v tekmovanje na odprtem trgu, kjer drugi poskušajo prodati svoje sekundarne konstrukcije iste primarne realnosti.

... Ne verjamem, da je ideja o znanstvenem preučevanju religije popolnoma nesmiselna. Rada bi potrdila, da je izvajanje socioloških raziskav, vsem svojim težavam navkljub, pomembna in vredna disciplina. Imamo metodo-logiko, ki lahko oblikuje bolj natančna in uravnovešena mnenja o družbeni realnosti od tistih, ki

jih uporabljajo drugi konstruktorji sekundarnih konstrukcij. Kar zadeva "sektantsko sceno" menim, da bi metodološko morali "iti noter", da bi lahko ugotovili, kaj se dogaja, in da politično lahko ali pa celo moramo "vplivati na spremembe". Komunicirati moramo tako, da nas bodo slišali. Ni razloga, zakaj se ne bi borili proti nevednosti in napačnim informacijam, ko jih opazimo. Nobenega razloga tudi ni, zakaj kot državljani ne bi smeli uporabljati ugotovitev družboslovja za boj proti pobožnjaštvu, nepravičnosti in vsem nepotrebnim nadlogam.

Če sprejmemo to poslanstvo, pa moramo biti zelo previdni, da ne gremo z glavo skozi zid in, če metafore še malo pomešamo, ne pustimo političnemu slepcu voditi empiričnega psa. Kot profesionalni družboslovci moramo biti bolj previdni kot prej, se bolj zavedati meta- vrednot in delovati v skladu z njimi. Spoznati moramo, da so morda drugi začeli določevati našo agendo - da smo morda začeli izbirati in ocenjevati glede na kriterije, ki niso v skladu z interesi družboslovja. In kadar predstavljamo in zagovarjamo svojo verzijo realnosti, ne smemo pozabiti, da se na strokovno sposobnost lahko izgovarjamo le znotraj določenega prostora - da je veliko legitimnih vprašanj, ki jih ne moremo in jih tudi ne bi smeli postaviti - kot družboslovci ...

LITERATURA

- Asch, Solomon E. (1959): Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgements. V *Readings in social psychology* (3. izdaja), uredniki Eleanor E. Maccoby et al., 174-183. London: Methuen.
- Barker, Eileen (1984): *The making of a Moonie: Brainwashing or choice?* Ponovno natisnili Gregg Revivals, Aldershot, 1993.
- Barker, Eileen (1987): Brahmins don't eat mushrooms: Participant observation and the new religions. *LSE Quarterly* 1: 127-152.
- Barker, Eileen (1989a): *New religious movements: A practical introduction*. London: HMSO.
- Barker, Eileen (1989b): Tolerant discrimination: Church, state and the new religions. V *Religion, state and society in modern Britain*, urednik Paul Badham, 185-208. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Barker, Eileen (1992): Authority and dependence in new religious movements. V *Religion: Contemporary issues. The All Souls Seminars in the sociology of religion*, urednik Bryan Wilson, 237-255. London: Bellew.
- Barker, Eileen (1993a): Will the real cult please stand up? V *Religion and the social order: The handbook of cults and sects in America*, urednika David G. Bromley in Jeffrey Hadden, 193-211. Greenwich, CT, and London: JAI Press.
- Barker, Eileen (1993b): Behold the New Jerusalem! *Sociology of Religion* 54: 337-352.
- Barker, Eileen (1994): But is it a genuine religion? V *Between sacred and secular: Research and theory on quasi-religion*, urednika Arthur L. Greil in Thomas Robbins, 69-88. Greenwich, CT, and London: JAI Press.
- Barker, Eileen (1995): Plus ça change. V *20 years on: Changes in new religious movements*. Posebna izdaja *Social Compass* 42, urednika Eileen Barker in Jean-François Mayer, 165-180.
- Berger, Peter in Thomas Luckmann (1966): *The Social Construction of Reality*. London: Penguin.
- Bromley, David G. in Anson Shupe (1995): Anti-cultism in the United States. *Social Compass* 42: 221-236.

- Douglas, Mary (1966): *Purity and danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary (1970): *Natural symbols: Explorations in cosmology*. London: Barrie and Rockliff.
- Fitzgerald, Frances (1986): *Cities on a hill*. New York and London: Simon and Schuster.
- Hounam, Peter in Andrew Hogg (1984): *Secret cult*. Tring: Lion.
- Houston, Gaie (1993): The meanings of power. *Self and Society* 21: 4-9.
- Introigne, Massimo (1995): L'évolution du 'mouvement contre les sectes' chrétien 1978-1993. *Social Compass* 42: 237-247.
- Joules-Rosette, Bennetta (1975): *African apostles*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kilduff, Marshall in Ron Javers (1978): *The suicide cult*. New York: Bantam.
- Krause, Charles A. (1978): *Guayana massacre: The eyewitness account*. New York: Berkley Books.
- Lewis, James R. (1986): Restructuring the 'cult' experience. *Sociological Analysis* 47:151-9.
- Mickler, Michael L. (1980): *A history of the Unification Church in the Bay Area: 1960-74*. MA thesis. Graduate Theological Union, University of California, Berkley.
- Mickler, Michael L. (1992): *The politics and political influence of the Unification Church*. Paper given at SSSR Washington, DC.
- Mulhern, Sherrill (1994): Satanism, ritual abuse, and multiple personality disorder: A sociohistorical perspective. *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* 42: 265-88.
- Popper, Karl (1972): *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1950): On joking relationships. *Africa* 13: 195-210.
- Richardson, James T., Joel Best in David G. Bromley, uredniki (1991): *The satanism scare*. New York: de Gruyter.
- Runciman, W.G. (1969): Sociological evidence and political theory. V *Philosophy, politics and society*, 2. Serija, urdnika Peter Laslett in W.G. Runciman, 34-47. Oxford: Blackwell.
- Shupe, Anson D. in David G. Bromley (1980): *The new vigilantes*. Beverly Hills: Sage.
- Solomon, Trudy (1981): Integrating the "Moonie" experience. V *In Gods we trust*, urednika Thomas Robbins in Dick Anthony, 275-294. New Brunswick, NJ, and London: Transaction.
- Weber, Max (1947): *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press.
- Wilson, Bryan, urednik (1970): *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Wright, Stuart (1987): *Leaving cults: The dynamics of defection*. Washington, DC: SSSR.
- Wuthnow, Robert (1987): *Meaning and moral order: Explorations in cultural analysis*. Berkley: University of California Press.

TEORIJA IN PRAKSA DEFINIRANJA RELIGIJE

Povzetek: *Definicij religije ne uporablja zgolj akademsko okolje, temveč tudi širša javnost, politika in sodstvo ter različne verske skupnosti. Med tem ko so strokovne (družboslovne) definicije praviloma odprte in zajemajo večino delujočih novih religijskih gibanj, so na drugi strani popularne definicije občutno ožje in dovoljujejo le malo odstopanja od prevladujočih krščanskih oblik religije. Institucionalne definicije pa običajno iščejo pravo mero med strokovnimi in popularnimi definicijami. Kljub očitni nezmožnosti oblikovanja univerzalne veljavne definicije, družboslovci ne bi smeli odstopiti od ambicije definiranja religije, pri čemer bi veljalo upoštevati pragmatičen pristop, ki izhaja predvsem iz koristnosti določene definicije v določenem kontekstu.*

Ključni pojmi: *religija, definicije, nova religijska gibanja, sekte*

Znanstveno preučevanje religij nujno temelji na metodološkem agnosticizmu, saj ne more empirično niti dokazati niti ovreči temeljnih religijskih konceptov, kot so npr. obstoj boga/bogov, pekla, nebes, vstajenja, reinkarnacije, posmrtnega življenja ipd. Religijo pojmuje kot človekovo dejavnost in jo razume kot še eno izmed socialnih aktivnosti (kot npr. umetnost). Religija je specifična človekova proizvodnja¹ in se, podobno kot vsaka druga človekova dejavnost, s spremembami družbe spreminja. Tako bi težko trdili, da religija iz modernih oz. postmodernih družb izginja. V sodobnih zahodnih družbah smo priča le novim načinom izražanja religioznosti, ki so posledica sprememb v samih družbah. Tu se v zadnjih desetletjih religija restrukturira in repozicionira. Višja izobrazbena stopnja prebivalstva, povečana geografska in socialna mobilnost ter izpostavljenost medijem množične komunikacije vse bolj otežujejo ali onemogočajo kontrolo religijskih institucij nad upo-

* Mag. Aleš Črnič, mladi raziskovalec v Centru za preučevanje kulture in religije Inštituta za družbene vede ter asistent na Fakulteti za družbene vede.

¹ Ideja o religiji kot o družbenem konstrukt se pojavi že v antični Grčiji: Ksenofanes (okrog 580-480 pr.n.št.) naj bi bil prvi, ki je sklepal, da človek ustvarja bogove po lastni podobi. Podobno so razmišljali sofisti in nekateri drugi predsokratiki (npr. Demokrit, Prodik, Kritij, Anaksagora). Sorodno pojmovanje religije, ki ga zasledimo v antičnem Rimu (Lukrecij, Gal Petronij), pa se konča v 4. stol. z zmagovitim nastopom krščanstva, tako da šele z renesanso in reformacijo v razumevanju religije znova prevlada hermenevtika dvoma (Smrke, 2000: 21-23). Tudi v sodobnem pojmovanju religije vsaj od nemškega filozofa Ludwiga Feuerbacha dalje religija velja za človekovo tvorbo (človek je tisti, ki ustvarja boga ali bogove po svoji podobi, in ne obratno).

rabo religijskih simbolov. V taki situaciji je religija neredko predmet večjih družbenih nesoglasij in nasprotij, saj postaja manj predvidljiva.

Religija naenkrat ni več nekaj samo po sebi umevnega, prav tako pa ni več definirana izključno s prevladujočo, tradicionalno religijo danega okolja. Pomemben argument za takšno razumevanje najdemo v razcvetu novih religijskih gibanj (v nadaljevanju NRG), ki so produkt normalne kulturne aktivnosti ljudi, po svoji vsebini in strukturi pa odražajo stanje zahodnih družb ob začetku tisočletja, ki jih bistveno določa neizogibna pestrost in izjemna raznolikost svetovnih nazorov. V družbenih razmerah, ko NRG postajajo globalne kulture (Hexam in Poewe, 1997), ki "se širijo po svetu in prevzemajo lokalno barvo ter hkrati vsebujejo tako globalne, metakulturne, kot tudi tipično lokalne kulturne dimenzije" (Ibid: 41), tudi religijsko dejavnost opredeljuje predvsem princip izbire. Vsak posameznik se, podobno kot pri drugih dejavnostih, odloča za religijske izbire na temelju stroškov in koristi, kakor v svoji celoviti teoriji religije kot racionalne izbire pojasnjujeta Rodney Stark in William S. Bainbridge (1987).

Opisana situacija dobiva še dodatno dimenzijo v postsocialističnih deželah Srednje in Vzhodne Evrope, kjer si po padcu berlinskega zidu večinske cerkve neredko prizadevajo pridobiti vplivne družbene pozicije podobne tistim, ki so jih imele pred vzponom komunizma oz. socializma, hkrati pa na enkrat ponovno odprto duhovno področje intenzivno vstopajo tudi množice NRG (večinoma tista iz ZDA in Zahodne Evrope, kot tudi peščica novih, bolj ali manj izvirnih in unikatnih)².

Tako je v družbenih razmerah, ki jih pomembno določata deinstitutionalizacija religije in bolj ali manj množičen pojav novih, bolj individualističnih oblik religije³ (kot je npr. new age), potrebno znova prevetriti načine definiranja religije, saj je administrativno in pravno določanje pojma religije vse pogostejše povezano z resnimi konflikti.

Različni družbeni akterji definiranja religije

Ko govorimo o administrativnem in pravnem določanju pojma religije, s tem v prvi vrsti mislimo na določanje pogojev, pod katerimi neka skupina lahko pridobi status religije in s tem povezane ugodnosti. Status religije namreč v večini pravnih sistemov zagotavlja določeno zakonsko zaščito, različne davčne ugodnosti, dostop do javnih medijev ipd.

Posledično religija postane "kulturna dobrina", za katero se spopadajo različne interesne skupine. Religija postane zahteva določene skupine po družbenem statusu in z njim povezanimi ugodnostmi, ki jih zagotavlja status religije (Introvigne, 1999).

² Za analizo družbenega položaja NRG in njihovega odnosa z večinskimi cerkvami v Srednji in Vzhodni Evropi glej Barker, 2001.

³ Da bi v raziskovanje zajeli tudi religijske pojave izven prevladujočih, uveljavljenih religij in etabliranih cerkev, so preučevalci religije oblikovali nove izraze kot npr. "nevidna religija" (Luckmann, 1997). V zadnjem času se za opis sodobne religioznosti uporabljajo različne oznake, kot so npr. bricolage, mix-and-match, do-it-yourself religion, religion a la carte ipd.

Definiranje religije tako ni omejeno zgolj na akademsko sfero, saj imajo lahko definicije zelo konkretne in resne praktične posledice za posameznike kot tudi za določene skupine in institucije. Pod določenimi pogoji namreč definicije dobijo politično težo v smislu vplivanja na razmerja moči. Zato definicije niso nekaj zgolj teoretičnega, temveč lahko odločilno vplivajo tudi na vlogo, pomen in meje religije v javnem, družbenem življenju (Beckford, 1999).

Poleg akademikov definicije religije uporabljajo (in tudi proizvajajo) različni družbeni akterji. Pri opredeljevanju vloge religije v družbi (npr. v šolstvu in drugih javnih ustanovah) jih lahko uporablja politika. Pri odločanju o upravičenosti do statusa religije jih lahko uporablja sodstvo. Uporabljajo jih tudi sama NRG pri svojih prizadevanjih za pridobitev legalnega statusa religije, ki jim omogoča družbeno delovanje in določene, s statusom povezane, ugodnosti⁴. Prav tako jih v utrjevanju svojih pozicij v družbi in v izražanju odnosa do konkurenčnih NRG uporablja jo uveljavljene cerkve, v borbi proti NRG pa tudi protisekantska gibanja.

Pri različnih akterjih definiranja religije so opazne različne tendence. Družboslovci običajno uporabljamo široke definicije religije, da bi z njimi v analizo zajeli čim več religijskih pojavov. V razmerah povečane konkurence med različnimi religijskimi entitetami pa politika in sodstvo na podlagi kriterija avtentičnosti, pristnosti, religijo pojmujejo ožje. To uradno pojmovanje se pogosto približa popularnemu razumevanju religije, ki je izrazito kulturno pogojeno in je kot tako praviloma nenaklonjeno novim načinom izražanja religioznosti. Religijo definira s terminologijo etabliranih, uveljavljenih religij (na Zahodu je to krščanstvo v svojih različnih oblikah), ki jih kot take privilegira nasproti NRG. Podobno pojmujejo religijo uveljavljene cerkve, še ožje in izrazito ekskluzivistične definicije pa uporabljajo protisekantska gibanja. Tako lahko jasno razločimo razlike med strokovnimi definicijami, ki jih proizvajamo in uporabljamo družboslovci, popularnimi definicijami, ki jih proizvaja in uporablja širša javnost, ter institucionalnimi definicijami religije, ki jih proizvajajo in uporabljajo različna politična telesa, sodišča ipd.

Institucionalne definicije religije

Čeprav pravna regulativa (ustave in zakoni) demokratičnih držav praviloma zagotavlja svobodo religijskega delovanja, pa ne vsebuje eksplicitnih definicij religije. Kljub temu morajo pogosto pri svojem delu uradni organi (politika, sodstvo) na nek način izoblikovati vsaj delovne definicije religije. Zato sodišča pri različnih sodnih postopkih, ki zadevajo religijo, neredko za mnenje povprašajo strokovne

⁴ Omeniti pa velja, da se nekatere skupine in organizacije otepajo statusa religije, saj jim le-ta z določenimi pravnimi omejitvami onemogoča nekatere aktivnosti, kot je npr. delovanje v šolah ipd. Tako je npr. Transcendentna meditacija Mahariši Maheš Jogija na sodišču v New Jerseyu (neuspešno) dokazovala, da ni religijska organizacija, temveč zgolj meditacijska tehnika in jo je kot tako dovoljeno poučevati tudi v javnih šolah. Oznaki "religija" se izogibajo tudi Brahma Kumaris in Ananda Marga (glej Barker, 1989: 146). Podobno so na Slovaškem po glasnih protestih rimskokatoliške in evangeličanske cerkve ter nekaterih staršev v šolskem letu 2001/2002 opustili nameravano uvajanje joge - najprej v okviru telesne vzgoje, kasneje pa kot izbirni predmet - v osnovne šole. Glavni argument je bil, da gre v primeru mednarodnega društva Swamija Mahešvaranande Joga v vsakdanjem življenju za tujo, hindujsko religijsko dejavnost.

izvedence, se pravi družboslovce. Vendar pa praksa kaže, da so rezultati tovrstnih postopkov zelo različni. Včasih prevlada strokovno mnenje⁵, pogosto pa so institucionalne odločitve oblikovane na temelju popularnih definicij religije, na katere pomembno vplivajo množični mediji in protisektantske skupine.

Kot primer navedimo kontroverzen odnos raznih uradnih institucij in javnosti do Scientološke cerkve⁶. Leta 1993 je ameriška davčna služba (Internal Revenue Service, v nadaljevanju IRS) vsem podružnicam Scientološke cerkve v ZDA odobrila davčne olajšave, ki pripadajo religijskim organizacijam. Vendar se je to zgodilo šele po 25 letih ostrih pravnih razprav in javnih prerekanj, v katerih so scientologiji oporekali status religije z argumenti, kot so odsotnost religijskih obredov in molitve, zaračunavanje storitev Scientološke cerkve, ki naj bi bila po finančni strukturi podobna multinacionalkam, svobodno članstvo scientologov v drugih verskih skupnostih, domnevna kriminalna dejanja številnih scientologov ipd. Po mnenju kritikov naj bi bila Scientološka cerkev organizacija, ki pod religijsko krinko sledi predvsem poslovnim ciljem. A s tem, ko je IRS scientologiji priznala religijski status (in tako upoštevala prevladujoče strokovno mnenje), se je končal dolgoletni spor med ameriško vlado in Scientološko cerkvijo.

Izjemno nestrpnih reakcij javnosti so bili v 90. letih deležni scientologi v Nemčiji⁷. Mnogi člani vlade so javno obsodili scientologijo, podmladek Krščansko demokratske zveze je organiziral bojkot filmov Toma Cruisa in Johna Travolte, ki pripadata Scientološki cerkvi. Protiscientološko razpoloženje je doseglo višek leta 1997, ko je vlada odredila uraden nadzor Scientološke cerkve. Vendar pa sodišča niso zmeraj sledila tovrstnemu javnemu razpoloženju. Vrsta pomembnih sodnih procesov se je zaključila v korist scientologov. Leta 1986 je mestna uprava Stuttgarta lokalni scientološki organizaciji odvzela status religije. Scientologi so mestno upravo tožili, pristojno sodišče v Stuttgartu je razsodilo v korist mestne uprave, vendar pa je prizivno sodišče v Mannheimu novembra 1997 to sodbo razveljavilo in scientologom vrnilo religijski status.

V Italiji, kjer je odnos družbe do NRG bistveno manj konflikten⁸, se je v 90. zvrstila sodnih postopkov v zvezi z religijskim statusom scientologije. Rimsko prizivno sodišče je januarja 1997 v nasprotju z odločitvijo na prvi stopnji odločilo, da zaračunavanje storitev ni v nasprotju z religijskim poslanstvom scientologije in kot tako ne vpliva na religijski status Scientološke cerkve. Podobno je sodišče v Torinu marca 1993 zaključilo 10 let dolg postopek s sklepom, da je scientologija pristna religija ter posledično izreklo oprostilno sodbo 21 italijanskim scientologom, obtoženim davčne utaje. Do drugačnih zaključkov je prišlo prizivno sodišče v Milanu leta 1993 in 1996 ter razglasilo, da scientologija ni religija. Obe sodbi je oktobra 1997 zavrnilo italijansko vrhovno sodišče, po mnenju katerega

⁵ Vsi družboslovci religije seveda ne definirajo na isti način. Med tem ko večina (ne pa vsi) sociologov uporablja široke, inkluzivistične definicije in praviloma zagovarjajo pravice NRG, pa predvsem psihologi in psihiatri neredko na podlagi ekskluzivističnih definicij religije in različnih teorij o mentalni manipulaciji ali o "pranju možganov" nastopajo v sodnih procesih kot priče proti NRG. Več o tem v prispevku J. G. Meltona, glej tudi prispevek E. Barker.

⁶ Glej Introvigne, 1999; tudi Melton, 2000.

⁷ Več o položaju NRG v Nemčiji v prispevku Brigitte Schoen.

⁸ Za podrobnejši opis italijanskih razmer glej prispevek M. Introvigna.

“neobstoj pravne definicije religije ni naključje, saj bi vsaka definicija v trenutku zastarela in postala neuporabna, omejila pa bi tudi religijsko svobodo... Zato je bolje ne omejeovati širokega področja religije z že po naravi restriktivnimi definicijami. Religija je spreminjajoči se koncept, ki ga sodišča lahko le presojajo znotraj specifičnega zgodovinskega in geografskega konteksta, pri tem pa mora upoštevati strokovna mnenja” (v Introvigne, 1999: 65).

V nasprotju od zakonodaje (in tudi sodne prakse) večine zahodnih demokratičnih družb, ki praviloma ščitijo pravice NRG, pa so razna poročila določenih parlamentarnih, vladnih in drugih administrativnih teles do NRG običajno izrazito negativno nastrojena. Primere takih poročil⁹, ki na podlagi iz ZDA “uvoženih” teorij o pranju možganov¹⁰, mentalni manipulaciji in nadzoru duha NRG oporekajo status “prave” religije, v zadnjem času zasledimo v Franciji (Assemblée Nationale, 1996 in 1999; Observatoire Interministériel aux Sectes, 1998; Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes - MILS, 2000), Belgiji (Chambre des Représentants de Belgique, 1999) in Švici (Audit sur les dérives sectaires, 1997; Commission pénale des dérives sectaires, 1999). V Franciji, kjer je odnos javnosti do NRG še bolj nestrpen kot v Nemčiji, so na podlagi omenjenih poročil 31. maja 2001 sprejeli oster “protisektantski” zakon, katerega glavni namen je “krepitev preprečevanja in onemogočanja sektantskih gibanj, ki ogrožajo človekove pravice in temeljne svoboščine”¹¹.

Kot primer institucionalnega pristopa k definiranju religije omenimo še kriterije, na podlagi katerih od leta 1978 dalje IRS presoja upravičenost do davčnih olajšav, ki pripadajo verskim skupnostim. Organizacija, ki želi v ZDA pridobiti pravico do tovrstnih davčnih olajšav, mora izpolnjevati naslednje pogoje:

biti mora registrirana kot pravna oseba, imeti mora prepoznavno vero (ali sorodno prepričanje) in obrede čaščenja, jasno upravo in vodstvo, jasno določen in razpoznaven nauk in doktrino, razpoznavno religijsko zgodovino, članstvo, ki ne pripada drugim verskim organizacijam, posvečene duhovnike ali podobne religijske specialiste, program usposabljanja religijskih specialistov, lastno versko literaturo, javne prostore, kjer izvaja religijske dejavnosti, prirejati mora redne shode oz. zборе privržencev, redno izvajati religijsko dejavnost ter izvajati verouk ali podobno religijsko izobraževanje za otroke (Introvigne, 1999: 46).

Ponekod - še posebej to velja za evropske postsocialistične države - se morajo religijske organizacije obvezno registrirati pri za to pristojnih državnih organih¹², za kar morajo izpolnjevati določene zakonske pogoje. Ti pogosto vključujejo minimalno časovno obdobje, v katerem mora biti religija prisotna na ozemlju države,

⁹ Več o tem v izčrpnem pregledu evropskih parlamentarnih in administrativnih poročil J. T. Richardsona in M. Introvigna.

¹⁰ Podrobnejšo analizo teorije o sektantskem pranju možganov najdete v prispevku G. Meltona, glej tudi Lesjak, 2001.

¹¹ Podrobnejši opis položaja NRG v Franciji je v prispevku Danièle Hervieu-Léger; za novi protisektantski zakon glej opombo 9 v tekstu J. T. Richardsona in M. Introvigna.

¹² “Neregistriranost lahko pomeni, da religijska skupnost ne more najeti dvorane za srečanja ali celo uporabljati svojih lastnih prostorov za čaščenje, v nekaterih družbah pa celo onemogoči delovanje religijske skupnosti kot organizacije” (Barker, 2001: 119).

ali pa minimalno število pripadnikov. Tako je registracija mnogim NRG, ki praviloma nimajo številnih pripadnikov in že po definiciji v zahodnih družbah delujejo relativno kratek čas, izjemno otežena, če že ne kar onemogočena.

Družboslovni pristopi k definiranju religije

Osnovno vodilo teoretskega družboslovnega definiranja religije je oblikovanje takšne definicije, ki bo zajela kar najširši krog religijskih pojavnih oblik, hkrati pa iz preučevanja izključila tiste pojave, ki so sicer po nekaterih svojih značilnostih religiji podobni, pa vendar to niso.

Pri teoretskem opredeljevanju religije v grobem ločimo dva osnovna pristopa: 1. vsebinske (substancialne) definicije poskušajo opredeliti, kaj religija je, kateri so elementi, ki ločijo religijske od nereligijskih kategorij, 2. funkcionalne definicije pa religijo določijo glede na funkcijo, ki jo ima za posameznika in družbo.

Glavna prednost vsebinskih definicij religije je ta, da so bolj specifične od funkcionalnih, bolj eksplisitne glede vsebine religije. So ožje, praviloma ekskluzivistične in omogočajo jasnejše ločevanje religijskih od nereligijskih pojavov. Vsebinske definicije temeljijo na zahodnem, krščanskem pogledu na svet in so zato bližje "zdravorazumskim" definicijam religije. Mnoge druge, nekrščanske kulture, pa religijo pojmujejo radikalno drugače, zato je potrebno določiti, katere so tiste temeljne sestavine religije, ki naj jih kot splošne iščemo tudi v drugih, nekrščanskih religijah. Zato vsebinske definicije uporabljajo dodaten kriterij, t.j. poseben odnos ljudi do sveta bogov in nadnaravnega, ki je odnos strahospoštovanja in se izraža v žrtvovanju in čaščenju. Kljub temu pa s tem še niso odpravljeni vsi problemi. Znana težava nastopi z obravnavanjem theravada budizma, ki v svojem bistvu ne pozna vere v boga in dušo, kljub temu pa bi ji zaradi celovitega pojmovanja in usmerjanja človekovega življenja k "poslednjemu cilju", izstopu iz kroga nenehnih rojstev in odrešitev v nirvani, težko oporekali status religije. Rešitev tega problema se je pojavila z uvedbo kategorije svetega, ki jo je v okviru sociološke tradicije vpejval Durkheim¹³. Kategorija svetega se nanaša na področje, ki ga skupina vernikov določi za posvečenega in ga kot takega loči od profanega ter ga s posebnimi obredi in pravili zaščiti (Durkheim, 1915: 62). Tako poda Durkheim v knjigi "Elementarne oblike religioznega življenja" klasično sociološko definicijo¹⁴, kjer pravi, da je religija "celovit sistem verovanj in opravil (praks), ki se nanaša na (od drugih stvari ločene in prepovedane) svete objekte in ljudi združuje v moralno skupnost - cerkev" (Durkheim, 1915: 47). Durkheim torej religijo razume kot odnos

¹³ V okviru fenomenologije religije je sveto opredelil in utemeljil Rudolf Otto kot "mysterium tremendum et fascinans" (Otto, 1993). Sveto (numinozno) je grozljivo in hkrati fascinantno področje, nekaj, kar vzbuja grozo, hkrati pa nas privlači. Romunski zgodovinar religije Mircea Eliade razume sveto kot nekaj, kar nas neskončno presega.

¹⁴ Durkheimova definicija religije sicer uporabi kategorijo svetega, poudarja pa tudi integracijsko funkcijo religije in tako kombinira vsebinski pristop s funkcionalnim, kar je glede na njegovo splošno funkcionalistično razumevanje religije razumljivo.

do svetih stvari, ki združujejo ljudi v moralno skupnost, cerkev. Če zanemarimo pojem cerkev, dobimo še zmeraj uporabno definicijo, ki vsebuje štiri glavne sociološke komponente: religijo sestavljajo verovanja, prakse - rituali, sveto in skupnost ali socialna organizacija ljudi, ki jih združuje religijska tradicija.

Vsaka religija vsebuje sistem verovanj o svetu, ki določajo človekov "poslednji smisel"¹⁵ in področje svetega, ki zahteva odnos strahospoštovanja in je zaščiteno s tabuji. Običajno religija ponuja odgovore na osrednja vprašanja o smislu življenja, o kozmogoniji, pa tudi tolažbo vsled trpljenja in neizbežnosti smrti. Temeljne "resnice" religija utemeljuje in utrjuje z ritualno prakso, ki največkrat podpira in vzdržuje obstoječi družbeni red ter hkrati združuje posameznike v neko skupnost. Ritualni vključujejo religijske festivale, obrede prehoda (rojstva, poroke, pogrebi) in podobne dejavnosti, ki simbolno povezujejo duhovni in materialni svet.

Vsebinske definicije so primerne za preučevanje religij v relativno stabilnih družbah, težave pa nastopijo pri analizi religijskih sprememb, saj je težko poiskati vsebinsko definicijo, ki bi trajno veljala v družbah, ki se stalno, včasih tudi rapidno spreminjajo. Prednost vsebinskih definicij je tako njihova specifičnost in zato uporabnost pri empiričnem preučevanju religij, obenem pa je njihova slabost v vezanosti na zgodovinsko in kulturno okolje in s tem povezane težave pri preučevanju religijskih sprememb in nekrščanskih religijskih oblik (McGuire, 1992, 11-13).

Za funkcionalen, bolj inkluzivističen pristop¹⁶ je religija to, kar opravlja funkcijo religije. Najbolj znani družbeni funkciji religije sta integracijska in kompenzacijska. Durkheim v svoji klasični sociološki definiciji religijo razume kot dejavnik, ki povezuje posameznike v skupnost, ki jo imenuje cerkev. To je integracijska funkcija religije, ki s svojimi predstavami, vrednotami, obredi, simboli ipd. integrira, povezuje ljudi v duhovno-moralno skupnost. Tudi sama možna etimološka razlaga korena besede "religare" - povezovati se, nakazuje integracijsko funkcijo religije. Kompenzacijsko funkcijo gotovo najboljše ponazarja Marxova oznaka religije kot "opija ljudstva", ki "kot opij učinkuje s predstavami o drugem, pravem, novem svetu nebeškega ali božjega kraljestva ali pa tudi prave, notranje, duhovne stvarnosti nasproti sicer nevzdržni zunanji, materialni, družbeni stvarnosti" (Kerševan, 1995: 21). Tako religija nudi tolažbo vsled človekovega trpljenja in neizbežnosti smrti. Hkrati religija običajno legitimizira, upravičuje in utrjuje obstoječi družbeni red - to imenujemo legitimizacijska funkcija religije. Poleg navedenega pa religija tudi osmišlja človekovo delovanje in življenje nasploh - religija je lahko vse, kar

¹⁵ Liberalni teolog Paul Tillich (1886-1965) razume religijo kot tisto, kar "nazadnje zadeva človeka", kar je zanj "poslednja skrb" (ultimate concern). Religija pomaga odgovarjati na zadnja vprašanja človeškega življenja in s tem daje smisel celotnemu človeškemu življenju. Tisto, kar "nazadnje zadeva ljudi", za kaj jim je vredno živeti in umreti, je njihova religija (ne glede na to, ali vsebuje pojme kot so bog, duša, nadnaravno ipd.) (Kerševan, 1995: 20).

¹⁶ Vsebinske definicije so sicer res praviloma ekskluzivistične, funkcionalne pa bolj inkluzivistične, vendar pa to ni zmeraj tako. Kategorija svetega je npr. lahko temelj vsebinskega, ekskluzivističnega razumevanja religije, vendar pa lahko tudi "aneksionistično" širi področje religije na vse, kar ljudje dojemajo kot sveto (pri tem je sveto razumljeno "funkcionalistično", kot tisto, kar je za človeka/družbo najvrednejše, najpomembnejše) (Kerševan, 1998: 83, 84).

daje smisel. Razumevanje religije kot osmišljajoče dejavnosti v funkcionalnem opredeljevanju religije temelji na Webrovem¹⁷, pa tudi Simmlovem delu.

Funkcionalne definicije¹⁸ običajno vsebujejo večino elementov vsebinskih definicij religije, praviloma pa so še dosti širše. Tako lahko v svoji skrajnosti funkcionalen pristop med religije uvršča tudi nekatere pojave, ki jih vsebinski ne: npr. ideologije, nacionalizme, celo ateizem, marksizem ipd. V sodobnih družbah sekularni rituali, kot npr. politične kampanje, televizijski oglasi, rock koncerti in olimpijske igre nosijo mnogo funkcij, ki jih že Durkheim definira kot religiozne, saj promovirajo družbeno solidarnost in pomagajo pri procesu konstrukcije kolektivne identitete. Tako funkcionalen pristop najde religiozne elemente celo v človekovih aktivnostih, kot so šport, umetnost, glasba, seks ipd. Glavna prednost funkcionalnih definicij pred vsebinskimi je njihova uporabnost pri preučevanju medkulturnih, transzgodovinskih in spreminjajočih se elementov religije. Ravno zaradi tega pa jih težje uporabljamo pri empiričnih raziskavah, ki zahtevajo čiste, kvantifikabilne definicije.

Čeprav se je v sodobnih družbenih razmerah, za katere je značilen (med drugim tudi) religijski pluralizem, funkcionalen in bolj inkluzivističen pristop izkazal za bolj uporabnega od substancialnega (praviloma bolj ekskluzivističnega pristopa), pa oba pristopa kažeta tudi očitne slabosti. Zato v zadnjem času v družboslovnem raziskovanju vse bolj prevladujejo različne "odprte" definicije, ki bolj ali manj izhajajo iz pojmovanja avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina. Ta je v Filozofskih raziskovanjih (Wittgenstein, 1958) predstavil tezo, da družbeni pojavi, ki nosijo skupno ime, nimajo nujno tudi skupnega bistva, temveč so povezani s kompleksno mrežo "družinskih podobnosti" ("the Family Resemblance"). Tako je npr. nemogoče določiti skupno bistro igre, ki jih povezujejo družinske lastnosti. Pri tem nobena izmed teh podobnosti (lastnosti) ni nujno sestavina posamične igre, po drugi strani pa nobena igra ne vsebuje vseh lastnosti iger (glej Smrke, 2000: 28, 29). Mnogi avtorji to Wittgensteinovo ugotovitev aplicirajo na religijo¹⁹ in ugotavljajo, da ni moč določiti bistva religije ali neke skupne značilnosti (ali kombinacije značilnosti), ki bi bila lastna vsaki religiji. Za religijo je sicer značilna mreža (družinskih) lastnosti, vendar pa nobena religija ne vsebuje vseh lastnosti religije, tudi nobena specifična lastnost ni nujno vsebovana v vsaki religiji. "Vključitev ali

¹⁷ Max Weber je veliko pozornosti namenil teodiceji, nauku o upravičevanju zla, ki razlaga smisel in pomen trpljenja, smrti in krivičnosti v življenju. Po njegovem so v različnih religijah nastale tri glavne teodicejske razlage obstoja zla in trpljenja: kalvinistična predestinacija, ki temelji na ideji o božji racionalnosti, ki je človeku nedoumljiva, zato svetovna ureditev s človeškega stališča izgleda iracionalno; zoroastrijski dualizem, po katerem je človekovo življenje področje večnega boja med dobrim in zlim ter indijskega karma, po kateri je človekovo trpljenje rezultat slabih del v prejšnjih življenjih (glej Weber, 1971: 19-41).

¹⁸ Kot primer funkcionalne, inkluzivistične definicije religije navedimo Yingerjevo definicijo, po kateri je religija "sistem verovanj in praks s pomočjo katerega se določena skupina ljudi sooča z ultimativnimi problemi človeškega življenja" (Yinger, 1970: 12) in Geertzova petdelna definicijo: "Religija je (1) sistem simbolov, ki z oblikovanjem (2) na videz popolnoma resničnih (3) predstav o kozmičnem redu (4) pri ljudeh vzpostavljajo močna, dolgotrajna razpoloženja in motivacije, da tako postanejo (5) te predstave o kozmičnem redu edina realnost" (Geertz, 1968: 4).

¹⁹ Npr. Edwards (1972); P. B. Clarke in P. Byrne v knjigi *Religion Defined and Explained* (1993); tudi J. Thrower v delu *Religion: Classical Theories* (1999) itd.

izključitev nekega pojava ni izvedena z dedukcijo na osnovi natančnih pravil o pripadnosti (vrsti pojavov z imenom religija), temveč s pomočjo analogije, to je na osnovi presoje, ali nek sistem verovanj in praktik v danem primeru vključuje zadostno število dimenzij in specifičnih značilnosti" (Kerševan, 1998: 84). Tako imajo nekatere svetovne religije manj, druge pa več družinskih lastnosti, sama religija pa je "pojav z zabrisanimi robovi" (Smrke, 2000: 29).

Ameriški filozof Rem B. Edwards navaja nekaj najbolj pogostih tipičnih družinskih lastnosti religij: verovanje v nadnaravna oz. superiorna bitja; kompleksen pogled na svet, ki vključuje razlago smisla človekovega življenja; vera v posmrtno življenje; določen moralni kodeks, ki ga sankcionira(jo) superiorno(a) bitje(a); upoštevanje vprašanja zla; teodiceja (vprašanje smiselnosti trpljenja); molitve in obredi; sveti kraji in objekti; razodete resnice; določena izkustva, kot npr. strahospoštovanje in mysticizem; intenzivna globoka skrb za nekaj; institucionalizirano družbeno deleženje (nekaterih) naštetih lastnosti itd. (Edwards, 1972).

Na podlagi sorodnega pristopa izdelal angleški sociolog B. Wilson seznam dvajsetih najpogostejših značilnosti religij, s katerim si pomaga pri dokazovanju teze, da gre pri scientologiji za pristno religijo:

1. verovanje v sile, ki presegajo normalno čutno zaznavo,
2. verovanje, da te sile neposredno vplivajo na naravni in družbeni red, ki so ju tudi ustvarile,
3. verovanje, da so/bodo v nekem (preteklem, sedanjem ali prihodnjem) trenutku v človeške zadeve posegle nadnaravne sile,
4. verovanje, da nadnaravne sile nadzorujejo in upravljajo človeško zgodovino in usodo,
5. verovanje, da je človekova usoda v tem in naslednjem(-ih) življenju(-ih) odvisna od njegovega razmerja s temi silami,
6. verovanje, da ima posameznik kljub nadzoru nad njegovo usodo možnost vpliva (s predpisanim obnašanjem) na sedanje ali prihodnje(-a) življenje(-a),
7. predpisani individualni in skupinski obredi,
8. določeni postopki, s katerimi lahko posamezniki ali skupine te nadnaravne sile prosijo za pomoč,
9. v določenih okoliščinah se (pogosto pred simboličnimi upodobitvami nadnaravnih sil) zahteva simbolno izražanje pokorščine, poslušnosti, hvaležnosti, spoštovanja ali vdanosti - ti elementi konstituirajo čaščenje,
10. jezik, določeni objekti, kraji, zgradbe in letni časi so še posebej povezani z nadnaravnimi silami in lahko sami postanejo objekt čaščenja,
11. ob določenih priložnostih se s praznovanjem, romanjem, pokoro (post) ipd. obeleži spomin na dogodke iz tuzemskega življenja božanstev, prerokov ali pomembnih učiteljev,
12. obredi čaščenja so razumljeni kot vzpodbuda občutja skupnosti, dobrohotnosti, tovarištva in skupinske identitete ter pomiritve med pripadniki (verniki),
13. pripadnikom so zaukazana jasna moralna pravila,
14. od pripadnikov se zahteva trajna predanost in vseživljenjska vdanost (pobožnost),
15. na delu je moralna ekonomija nagrad (za zasluge) in kazni (za storjene napake),

16. obstaja privilegiran sloj religijskih specialistov, ki so (a) skrbniki svetih objektov, krajev ter spisov in/ali (b) učitelji doktrine ter obredov in/ali (c) moralni zgledi,
17. religijski specialisti so za svoje dejavnosti nagrajeni z dajatvami, določenimi nagradami ali plačo,
18. zahtevana verovanja in prakse, ki jih sistematizirajo in legitimizirajo pooblaščen religijski specialisti, naj bi zagotavljala vse potrebno znanje za razumevanje izvora, delovanja, pomena in namena življenja ter sveta,
19. verovanja, obredi in institucije se legitimizirajo s sklicevanjem na tradicijo in/ali razodetje,
20. resničnost naukov in učinkovitost obredov so dogma, ki je sprejeta brez empiričnega preizkušanja; za dosego transcendentnih, nadnaravnih ciljev je potrebna vera (Wilson, 1990: 279-281).

Wilson v svoji natančni in obširni analizi večino od naštetih postavk (petnajst od dvajsetih) najde tudi pri scientologiji in na podlagi tega zagovarja upravičenost Scientološke cerkve do religijskega statusa.

Na podobno odprt način religijo opredeljuje tudi pristop, ki temelji na pojavnostnih razsežnostih, skozi katere se pojavljajo, "kažejo" religije. Večina religij se izraža skozi mite, obrede in različne ceremonije, verovanja, simbole, svete tekste in podobno. Ta pristop natančneje razdelajo predvsem Američani Rodney Stark in C. Glock (Stark in Glock, 1968) ter Ninian Smart (glej npr. Smart 1997), ki religijo definirajo na podlagi sledečih pojavnostnih razsežnosti (dimenzij) religije: izkustveno-emocionalna razsežnost, narativna ali mitska, doktrinarna ali filozofska, etična-legalistična, praktično-ritualna, socialno-institucionalna, materialna ter na koncu še posledična pojavnostna razsežnost.

Šele tovrstni odprti pristopi omogočajo analizo in razumevanje sodobnih, dinamičnih religijskih oblik. Religija je izjemno kompleksen in raznolik fenomen, ki ga je nujno preučevati z različnih zornih kotov (posledično znotraj različnih akademskih disciplin), zato je moč razviti tudi širok spekter različnih legitimnih definicij religije. Nerealne pa so zahteve po univerzalno veljavni definiciji religije, ki bi veljala za vse čase v vseh kulturah.

V sodobnem družboslovju vse bolj prevladuje nevsebinski, nehegemonski in multidimenzionalni pristop k definiranju religije. "Namen sociologije ni ugotoviti (enkrat za vselej) kaj religija kot taka je, temveč poskušati doumeti logiko, ki poganja transformacije religijskega univerzuma, konkretno skozi družbeno-zgodovinske manifestacije" (Hervieu-Léger, 1999: 84). Definicija religije je tako dinamičen koncept, odvisen od različnih kontekstualnih dejavnikov. Kot takšna bi morala izpolnjevati sledeče zahteve:

1. Definicija mora zaobjeti široko področje religije, da ne bi že vnaprej zoževala raziskovalnega področja.
2. Vendar pa definicija ne sme biti preveč ohlapna in neprecizna, saj mora omogočiti razlikovanje med religijskimi in nereligijskimi fenomeni.
3. Idejo o pomembnosti religije za človekovo življenje kot celoto mora pustiti ob strani.
4. Ne sme se vezati na določena verovanja ali kulturne fenomene, ki se pogosto povezujejo s temi verovanji (kot je npr. verovanje v boga).

5. Vprašanje zasebnosti oz. javnosti religije mora pustiti odprto - ne sme presojudati ali celo določati, ali je religija v svojem bistvu zaseben ali javen fenomen.
6. Definicija ne sme že vnaprej presojudati "resničnosti" oz. "zmožnosti" religije.
7. Prav tako ne sme presojudati, ali je religija za človeka in družbo škodljiva ali koristna (dobrodejna) ²⁰ (Ferré, 1967: 44-55).

Takšne vrednostno in kulturno nevtralne definicije zajamejo tudi nekonvencionalne religijske oblike in so tako nadvse primerne za preučevanje sodobnega raznolikosti in nemalokrat izjemno težko preglednega religijskega dogajanja.

Sklep

Definicij religije ne uporablja zgolj akademsko okolje, temveč tudi širša javnost, politika in sodstvo ter različne verske skupnosti. V sodobnih, pluralnih družbah se pojavlja potreba po oblikovanju koncepta religije, ki bo služil bodisi kognitivnim (v akademskem preučevanju) bodisi širšim družbenim (političnim) potrebam. Konceptacija religije pa je vedno odvisna od širšega konteksta in od določenih ciljev tistega, ki jo oblikuje. Med tem ko so danes strokovne (družboslovne) definicije religije praviloma odprte in zajemajo večino delujočih NRG, so na drugi strani popularne definicije občutno ožje in dovoljujejo le malo odstopanja od prevladujočih krščanskih oblik religije. Institucionalne definicije pa običajno iščejo pravo mero med strokovnimi in popularnimi definicijami.

Po letu 1978, ko je v Gvajani tragično preminulo 913 pripadnikov ljudskega templja pod vodstvom Jima Jonesa, je postala ameriška javnost izrazito nezaupljiva, na trenutke celo sovražna do "sekt". Podobno protisektantsko razpoloženje je v Evropi sprožila serija 74 obrednih samomorov pripadnikov Reda sončnega templja v Franciji, Švici in Kanadi med leti 1994 in 1997. V mnogih deželah (ZDA, Francija, Nemčija itd.) se je v javni percepciji NRG pojavil stereotip o družbeno škodljivih, deviantnih organizacijah, ki zaradi različnih nelegalnih aktivnosti in zaradi "prevarantskih" tehnik novačenja članov (kot so npr. pranje možganov, mentalna manipulacija, nadzora duha ipd.) niso "prave" religije, temveč kriminalne združbe, ki bolj kot religijskim ciljem sledijo predvsem finančnim motivom. Z aktivnim javnim delovanjem protisektantskih gibanj je v javnosti začel prevladovati strah pred "sektami", v katerem lahko odkrijemo vse bistvene značilnosti procesa, ki ga v sociologiji označujemo s terminom moralna panika.

Vendar pa družboslovna teorija in sodna praksa te javne podobe NRG ne potrjujeta. Celotno nasprotno: vrsta empiričnih raziskav je ovrgla veljavnost teorije o pranju možganov in podobnih teorij o mentalni manipulaciji, hkrati pa se je serija sodnih postopkov zaključila z ugotovitvijo, da gre pri večini NRG za legitimno religijsko dejavnost. Pri množici NRG, ki so se v sodobnih zahodnih družbah pojavila

²⁰ Definicija, ki opusti dojetje religije kot nekaj a priori dobrega, konstruktivnega, onemogoča tudi v praksi pogosto oporekanje religijskega statusa mnogim NRG, ki naj bi kršila zakone in bila tako deviantna. Spoštovanje zakonov namreč ne more biti kriterij za prešojanje o tem, ali je dejavnost določene skupine religijska, ali ne (kar pa seveda nikakor ne pomeni, da za religijske skupine zakoni ne veljajo, saj se v demokratičnih družbah spoštovanje zakonov zahteva od vseh družbenih akterjev).

predvsem v drugi polovici dvajsetega stoletja, gre sicer praviloma res za drugačen tip religioznosti od tistega v etabliranih krščanskih cerkvah, vendar pa gre tudi tu za legitimno religijsko dejavnost. Zato postaja v sodobnih, religijsko pluralnih družbah vsebinski (substancialni) pristop, ki religijo opredeljuje na podlagi njene avtentičnosti, pristnosti, izrazito problematičen. V opisani situaciji so neprimerno bolj uporabne odprte definicije, ki na podlagi pojavnostnih razsežnosti ali družinskih podobnosti religije omogočajo boljše razumevanje sodobne religijske problematike.

Kljub očitni nezmožnosti oblikovanja univerzalno veljavne definicije, pa družboslovci ne bi smeli odstopiti od ambicije definiranja religije. Le rezultati legitimnih raziskav, ki zadovoljujejo osnovne znanstvene kriterije objektivnosti in preverljivosti, so lahko dobra podlaga za družbeno sprejemljive definicije religije. Je pa tudi pri družboslovnem oblikovanju definicije religije na mestu pragmatičen pristop²¹, ki izhaja predvsem iz koristnosti določene definicije v določenem kontekstu, ne pa iz njene univerzalne "resničnosti".

LITERATURA

- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: Her Majesty's Stationery Office.
- Barker, Eileen (2001): "Kdo bo zmagal?" Nacionalne in manjšinske religije v postkomunistični družbi. *Časopis za kritiko znanosti*, 29 (202-203): str. 103-122.
- Beckford, James (1999): "The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-for-granted Institution to a Contested Resource". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 23-40. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Durkheim, Emile (1976, 1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Uvin.
- Edwards, Rem B. (1972): *Reason and Religion*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ferré, Frederick (1967): *Basic Modern Philosophy of religion*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Geertz, Clifford (1968): "Religion as a Cultural System". V: Banton, M. (ur.): *Anthropological Approaches to the Study of religion*, str. 1-46. London: Tavistock.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999): "Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 73-93. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Hexham, Irwing in Karla Poewe (1997): *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Introvigne, Massimo (1999): "Religion as Claim: Social and Legal Controversies". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 42-72. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Kerševan Marko (1995): Religija kot predmet znanosti. V: Flere, Sergej in Marko KERŠEVAN: *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*, str. 11-24. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

²¹ Takšen ne vsebinski, nehegemonski in multidimenzionalen pragmatičen pristop k definiranju religije ob zaključku obsežnega raziskovalnega projekta predlaga delovna skupina LISOR (Leiden Institute for the Study of Religions) (glej Platvoet in Molendijk, 1999).

- Kerševan, Marko (1998): Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere. *Anthropos*, 30 (1-3): str. 82-87.
- Lesjak, Gregor (2001): Fragment izvirne hipoteze o sektantskem pranju možganov. *Časopis za kritiko znanosti*, 29 (202-203): str. 123-139.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion: The Social Context*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- Melton, Gordon J. (2000): *The Church of Scientology*. Torino: Signature Books in cooperation with CESNUR.
- Otto, Rudolf (1993, 1917): *Sveto: O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do svetega*. Ljubljana: Hieron.
- Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.) (1999): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Smart, Ninian (1997): *The World Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, zbirka Teorija in praksa.
- Stark, Rodney in Charles Y. Glock (1968): *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney in William S. Bainbridge (1987, 1996): *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Weber, Max (1971, 1951): "Major Features of World Religions". V Robertson, Roland (ur.): *Sociology of Religion: Selected Readings*, str. 19-41. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wilson, Bryan R. (1990): *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical Investigations*. (druga izdaja) Oxford: Blackwell.
- Yinger, J.M. (1970): *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge.

PRANJE MOŽGANOV IN SEKTE: VZPON IN PADEC NEKE TEORIJE¹

V Združenih državah se je ob koncu 70. let prejšnjega stoletja teorija o pranju možganov pojavila v obliki popularno teoretskega konstrukta, s pomočjo katerega so skušali razumeti, kar se je zdelo kot nenaden porast novih in nepoznanih religijskih gibanj tekom prejšnjega desetletja, še posebej tistih, ki so bila povezana s fenomenom hipijskih uličnih ljudi. Večina novih gibanj je izvirala iz Azije in so se nahajala na obrobju evangelijskega, na krščanstvu temelječega proti-kulturnega gibanja, Jezusovega ljudstva (The Jesus People), čeprav so v kontroverzo pritegnili tudi nekaj kvazi-religijskih skupin kot sta Est in Lifespring. Tekom prejšnjih desetletij znanstvenikov, ki bi jih pritegnila nova religijska gibanja, ni bilo veliko, še največ se jih je ukvarjalo z razmerami na Japonskem, kjer so se ta gibanja množično pojavila v 50. letih prejšnjega stoletja. Toda njihovo število se je močno povečalo z nenadnim pojavom številnih novih skupin v Združenih državah, ki je sledilo razveljavitvi zakona o prepovedi priseljevanja Azijcev (Asian Exclusion Act) iz leta 1965. Ti znanstveniki so bili pripravljeni posvetiti veliko svojega raziskovanja in pisanja vprašanju razumevanja vloge novih religij v družbi poznega 20. stoletja. Prva akademska organizacija, ki se je osredotočila predvsem na raziskovanje novih religijskih skupin, je začela delovati leta 1969.

Medtem ko so ti znanstveniki z zanimanjem raziskovali podobnosti novih religij s starejšimi religijskimi združenji, bodisi ameriškimi in pa tudi tistimi drugod po svetu, so v zgodnjih 70. nastala gibanja, ki so novim religijam nasprotovala. Voditelji teh gibanj so bili večinoma starši tistih starejših mladostnikov, ki so se priključili novim religijskim gibanjem in so se osredotočili predvsem na razlike, ki so jih zaznavali med novimi skupinami in religijami, ki so jih bili vajeni. Nova religijska gibanja so bila nenavadna, a še več ko to, bila so kvantitativno drugačna in njihova različenost je vključevala elemente zlovesčnosti. V 70. letih so ljudje skušali artikulirati tujost, ki so jo občutili s strani novih religij; izraz "pranje možganov" je postal simbol za nevarnost, ki so jo predstavljale.

Medtem ko so mnogi starši nasprotovali že temu, da bi se njihovi otroci vključili v katerokoli religijo, ki je bila drugačna od tiste, v kateri so bili vzgojeni, pa so jih še posebej razburile tiste nove skupine, ki so od svojih novo sprejetih članov pričakovale, da jim namenijo ves svoj čas; niso jih sprejemale le v članstvo, pač pa so jim nudile možnost življenjske poti, bodisi v poklicu administratorja, učitelja ali

*J. Gordon Melton, direktor Inštituta za proučevanje ameriških religij v Santi Barbari, Kalifornija.

¹ Besedilo J. Gordona Meltona: *Brainwashing and the Cults - The Rise and Fall of a Theory* (dostopno prek: <http://www.cenur.org/testi/melton.htm>) je izšlo kot predgovor v delu: Melton, J. Gordon in Introvigne, Massimo: *Gehirnwäsche und Sekten - Interdisziplinäre Annäherungen*. Marburg: Diagonal-Verlag 2000. Pričujoči prevod izpušča razdelka *Trenutni položaj (Current Status)* in *Sklep (In Conclusion)*.

misijonarja bodisi (v vlogi) prebivalca komunske ali podobne meniške skupnosti. Za starše, ki so nasprotovali vstopu svojih potomcev v enega od novih gibanj, je ideja o pranju možganov pomenila pravi božji dar. Zdelo se je namreč, da je zagotovila znanstveno razlago vedenja njihovih sinov ali hčera.

Pridružitve k novi religiji je, vsaj na videz, vključeval radikalne spremembe v načinu življenja, socialnih odnosih in načrtovanju življenjski poti. Pristop k skupini je običajno pomenil, da so posamezniki religiji pripisali bistveno večji pomen v njihovem življenju. Starši si pogosto niso znali razložiti te, po njihovem, nepričakovane spremembe, čeprav so raziskave novakov običajno pokazale, da so vidne spremembe nastopile šele po določenem obdobju splošnega nezadovoljstva z dotadanjim načinom življenja, in še posebej nezadovoljstva z njihovim verskim življenjem.

V iskanju kakršnihkoli vzrokov za odločitev starejšega mladostnika, da radikalno zavrne pot, ki so mu jo, v želji po uspešnem (in po njihovih merilih normalnem) življenju pripravili starši, so slednji krivdo vedno bolj valili na skupino, ki se ji je njihov otrok priključil in še bolj na vodjo te skupine. Več organizacij, ustanovljenih v zgodnjih 70., je črpalo iz del ameriških evangelijskih piscev, ki so nove religije označevali kot "kulte" (cults)². V zgodnjih 70. letih so te organizacije, v želji po učinkovitejšemu posegu v življenja spreobrnjencev, začele iskati pomoč izvršilnih oblasti in različnih izvedencev, predvsem strokovnjakov za duševno zdravje. Policija in sodišča staršem, čigar otrok se je pridružil kultu, večinoma niso mogla pomagati, saj je definicija "kulta" izvirala iz evangelijske literature in je pomenila le skupino, ki ima radikalno drugačen sistem verjetij. Položaj se je spremenil v poznih 70. letih, predvsem zaradi (a) odkritja prisilnega odprogramiranja kot metode z nekaj pozitivnimi učinki pri prepričevanju članov, da prekinajo povezave z novimi religijskimi gibanji (b); pojava ideje o pranju možganov na sojenju milijonarjevi dedinji, Patty Hearst in (c) smrti več kot 900 ljudi v Jonestownu.

Prve starševske skupine so našle močnega zaveznika v osebi Theodorja "Teda" Patricka, ki je na proces odprogramiranja naletel po tem, ko je bil eden od njegovih sorodnikov krajši čas povezan z Božjimi otroci (Children of the God). Leta 1976 je napisal popularno delo *Let our Children Go* (Patrick, Dulack, 1976) ter v njem opisal ugrabitve več ljudi in uporabo različnih fizičnih in psihičnih pritiskov z namenom, da bi le ti prekinili svojo povezavo s skupino, naj si je šlo za Združitveno cerkev, Združenjem za zavest Krišne, Poslanstvo Božje luči (The Divine Light Mission) guruja Maharaja Ji-ja ali za katero od več novih evangelijskih krščanskih skupin.

Leta 1975 so iz stanovanja v Berkeleyu v Kaliforniji ugrabili dedinjo medijskega mogotca, Patty Hearst. Izginila je v Simbiöneški osvobodilni armadi

² V 70. letih se je zaskrbljenost zaradi novih religij pojavila tudi v Evropi. A evropski avtorji niso razlikovali med kategorijama "kult" in "sekt", s katerima bi nova religijska gibanja ("kulte") razločevali od starejših cerkvenih gibanj, ki so se ločila od večjih in uveljavljenih (državnih) cerkev ("sekte"). Tako so vse nove religije obravnavali kot "sekte" ter nove vzhodnjaške in okultne skupine enačili s sektami iz osemnajstega in devetnajstega stoletja. Nekateri nemški avtorji so nove skupine ločili in jih poimenovali "religije mladih", religije ki so mladim omogočale pobeg v svet sanj in jim onemogočale, da bi postali ustvarjalni del družbe. Hipotezo o pranju možganov si je večje število privržencev, predvsem v francosko govorečih državah, pridobilo šele v 90. letih.

(Symbionese Liberation Army - SLA), samozvani levičarski revolucionarni politični skupini. Nekaj mesecev kasneje so jo fotografirali, kako z avtomatsko puško sodeluje pri bančnem ropu. Ko jo je policija vendarle prišla, so ji zaradi sodelovanja pri oboroženem ropu sodili. Njeni zagovorniki so se sklicevali na novo teorijo. Trdili so, da ji je SLA oprala možgane, in da za svoja dejanja med ropom ne more odgovarjati, ker da je izgubila svobodno voljo.

Ko se je razkrilo, kaj se je z njo v SLA dogajalo, je postalo očitno, da je skozi tedne, ki so sledili njeni ugrabitvi, doživljala grozovite izkušnje. Te so vključevale dolgotrajno zaprtost v omari, fizično posilstvo in obdobje indoktrinacije s političnimi teorijami SLA. Ščasoma se je začela identificirati s svojimi ugrabitelji in nazadnje je tudi sama postala privrženka SLA. Na sojenju je v njeno prid pričalo več ljudi, med njimi Louis J. West in Robert J. Lifton. A manj znana izvedenka, dr. Margaret Thaler Singer, ki takrat ni pričala, bo kasneje postala ključna oseba v debati o pranju možganov³. Medtem ko porota Hearstovi na osnovi teorije o pranju možganov ni prizanesla (kljub temu, da je imel njen primer kar nekaj podobnosti z ravnanjem z ujetniki enot OZN v korejski vojni), so druge porote za to teorijo pokazale mnogo več razumevanja.

V času sojenja Hearstovi se je zdelo, da gibanje staršev proti novim religijam počasi izgublja zagon in se je razbilo v množico samostojnih lokalnih organizacij. Vendar pa je dogodek v majhni južnoameriški državi novembra 1978 spremenil vse. Jim Jones je bil pastor Templja ljudstev (The Peoples Temple), velike kalifornijske kongregacije vplivne liberalne protestantske denominacije krščanska cerkev (Christian Church) znane tudi kot Kristusovi učenci (Disciples of Christ). Jones je začel zagovarjati radikalne oblike marksistične teologije osvoboditve, ki je bila takrat popularna znotraj liberalnega protestantizma. Vendar pa kljub hvali, ki jo je želel v svoji skupnosti in v ostalih protestantskih cerkvah zavoljo svoje socialne dejavnosti in prizadevanj za medrasno sožitje, ni bil brez ostrih kritikov. Leta 1977 se je s stotinami svojih, povečini temnopoltih pripadnikov, preselil v Gvajano, kjer je cerkev že prej osnovala majhno poljedeljsko skupnost.

V Gvajani se je razvil komunski način življenja in skupina je razmišljala tudi o samomoru kot eni izmed alternativ nesprejemanju njihove marksistične ideologije s strani javnosti. V odgovor na kontroverze, ki jih je netila cerkev, je novembra 1978 skupnost obiskal kongresnik Leo Ryan. Čeprav se je zdelo, da je svoj obisk zaključil s pozitivnimi vtisi, so ga, skupaj z njegovim spremstvom, brutalno umorili le malo preden bi moral odleteti nazaj v Združene države. Nekaj ur kasneje so bili mrtvi skoraj vsi prebivalci Jonestowna; nekateri so storili samomor, druge so umorili. Tempelj ljudstev je čez noč postal sinonim za "sektu" (cult)⁴. Razpršene in

³ V času sojenja Hearstovi je bila Singerjeva relativno nepomembna figura, ki se je pojavila kot mlajši soavtor nekaterih člankov Edgarja Scheina, ki so črpali iz njegovih raziskav o vojnih ujetnikih iz korejske vojne. Singerjeva ni sodelovala pri neposrednih raziskavah in se je razšla s Scheinom, še preden je leta dokončal svojo pomembnejšo raziskavo o žrtvah kitajske miselne prevzgoje.

⁴ Med boljšimi raziskavami na temo Jonestowna so: Maaga, McCormick Mary (1998): *Hearing the Voices of Jonestown*. Syracuse, NY: Syracuse University Press; Moore, Rebecca, ed. (1989): *New Religious Movements, Mass Suicide, and Peoples Temple: Scholarly Perspective on a Tragedy*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press; in Hall, R. John (1987): *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

izrazito lokalno usmerjene starševske skupine se niso zmogle odzvati na način, za katerega so mislile, da je bil spričo dogodka potreben. Vendar pa so v naslednjih nekaj letih oblikovale nacionalno organizacijo, Fondacijo za svobodo državljanov (Citizens Freedom Foundation), ki je ime prevzela od ene zgodnjih skupin v Kaliforniji, in se je kasneje preimenovala v Mrežo za obveščanje o kultih (Cult Awareness Network - CAN).

CAN se je, pripravljen na boj s sektami, pojavil v zgodnjih 80. letih. Oborožil se je s programom za pomoč staršem, ki so sina ali hčer izgubili v sekti (odprogramiranje) in s sekularnim, v podobo znanosti odetim razumevanjem nevarnosti, ki da jo predstavljajo sekte (t.j. s hipotezo o pranju možganov). Medtem ko je CAN prevzel vlogo aktivista pri oskrbi družin, ki so si prizadevale za razdružitve svojega družinskega člana in religijske skupine, je njena sestrška skupina, Ameriška družinska fondacija (American Family Foundation - AFF) prevzela izobraževalni in raziskovalni program, katerega glavna točka je bila opozarjanje javnosti na sektantsko grožnjo družbenemu redu in na nevarnosti sektantskega življenja za posameznike. Vodstvo AFF so povečini tvorili strokovnjaki, največ je bilo izvedencev za področje duševnega zdravlja in pravnikov. Čeprav sta organizaciji igrali različni vlogi, so bile njune dejavnosti usklajene prek močno povezanih nadzornih odborov in prek aktivnosti nekaterih posameznikov. V 80. letih so strokovnjaki nadomestili starše (tudi) v nadzornem odboru CAN-a. Le-ti so ob koncu desetletja v obeh organizacijah usmerjali skupnost staršev, protisektantskih aktivistov in zaskrbljenih laikov.

Kontroverza o pranju možganov

Ideja o pranju možganov je izšla iz napačnega razumevanja kitajskega indoktrinacijskega programa, ki je bil uporabljen na zajetih ameriških vojakih med korejsko vojno. Mnogi Američani so se počutili užaljene, ker so nekateri izmed ujetnikov (medijem) posredovali proti-ameriške izjave, in ker se jih je nekaj celo odločilo, da se po izpustitvi in prekinitvi sovražnosti ne vrnejo v domovino. V kontekstu soočanja javnosti z žaljivim ravnanjem vojnih ujetnikov, je novinar Edward Hunter (za katerega se je kasneje izkazalo, da je skrivni agent ameriške Osrednje obveščevalne agencije) menil, da so kitajski komunisti razvili nov postopek indoktrinacije, da so odkrili močan manipulativni proces, ki lahko s svojo zahrbtno močjo v resnici spremeni žrtvine miselne procese (Hunter, 1951).

Takoj po podpisu premirja sta bili v Korejo poslani skupini psihiatrov in psihologov, da bi preučili vračajoče se ameriške vojne ujetnike. Najuglednejša strokovnjaka v skupini sta bila Robert J. Lifton (1954) in Edgar Schein (1956); rezultati njunih raziskav so se pojavili nekaj let pozneje. Ugotovila sta, da izkušnje ujetniških taborišč v resnici ne potrjujejo Hunterjevih obtožb, ker zaporniki v resnici niso bili izpostavljeni sistematičnemu prevzgojnemu programu. Pač pa so bili, prej kot pritiskov za spreobrnitev v komunizem, deležni zahtev po kolaborativnem vedenju. Lifton in Schein sta opazila, da so (ječarji) procese nadzora duha izvajali v kontekstu fizično odvzete svobode in nemogočih (življenjskih) razmer, kjer je primanjkovalo hrane in toplih oblačil. Pozitivne rezultate so najpogosteje dosegli pri zapornikih, ki so trpeli

hudo pomanjkanje, in jim ponudili udobnejše spalnice, boljšo hrano, toplejša oblačila ali odejo. Opazila sta tudi, da je bil proces, kljub publiciteti protiameriških izjav nekaterih zapornikov, pri spreminjanju osnovnih vedenjskih vzorcev razmeroma neučinkovit⁵. Tem ugotovitvam navkljub pa se je pojem "pranje možganov" zapisal v zavest javnosti in mnogi so sprejeli Hunterjevo izvirno tezo kot resnično.

Kmalu po premirju je kitajska vlada začela izpuščati številne ujetnike ameriške in drugih narodnosti (misijonarje, študente, zdravnike in poslovneže), ki so bili na Kitajskem zaprti od začetka vojne, ter med njimi tudi nekaj Kitajcev, ki niso bili aretirani, so pa "prostovoljno" obiskovali eno od številnih ustanov za miselno prevzgojo, ki so bile ustanovljene v tem času. Ko so se znašli na svobodi v Hongkongu, so nekateri izmed njih javno izjavili, da so bili ameriški vohuni, da sta bila njihova aretacija in pripor upravičena in da so si kazni zaslužili. Ob očitni neresničnosti teh izjav se je zazdelo, da so bili resnične žrtve tega, kar je Hunter poimenoval pranje možganov, in da je bil sofisticiran proces Pavlove miselne prevzgoje, ki da so ga uporabljali Kitajci, tako učinkovit, da je svoje žrtve spremenil v komaj kaj več od lutk ali robotov. To je Scheina, Liftona in njune kolege spodbudilo k novim raziskavam, in medtem ko so nekateri znanstveniki, kot William Sargent (1957) in Joost Merloo (1956), sprejeli Hunterjevo izvirno tezo, sta jo Lifton⁶ in Schein (1961) po temeljiti analizi pričevanj zapornikov zavrnila.

Lifton, Schein in njuni kolegi so prišli do zaključka, da se je prisilno prepričevanje - mešanica socialnega, psihološkega in fizičnega pritiska, s katero so skušali vzbuditi spremembe v posameznikovem samorazumevanju, prepričanju in vedenju - dejansko zgodilo. Vendar pa so tudi ugotovili, da je nujen pogoj za take spremembe odvzem fizične svobode - zapor ali njegov ekvivalent. Kot je zapisal Schein, je: "...prisilni element je poglobitvenega pomena pri prisilnem prepričevanju saj posameznika v boju za lastno preživetje prisili v fizično in psihološko izpostavljenost poskusom prepričevanja (1959)." Pravtako sta ugotovila, da je ta postopek uspešen le pri manjšini tistih, ki so mu bili izpostavljeni, in da je njegov končni rezultat zelo nestabilen, saj so se tako prepričani posamezniki takoj po prenehanju delovanja prisilnega elementa poskušali vrniti v svoje prejšnje stanje⁷.

⁵ Lifton je opozoril še na dodaten dejavnik v življenju zapornikov, ki so podlegli procesu miselne prevzgoje - na njihovo poprejšnjo ideološko usmerjenost. Tisti zaporniki, ki so se procesu vdali, so levičarska nagnjenja izkazovali že pred soočenjem z vsijevano jim idejo. Cf. Lifton J., Robert (1956): 'Thought Reform' of Western Civilians in Chinese Communist Prisons. *Psychiatry* 19: 173-95; in njegovo kasnejše delo (1961): *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. New York: Norton.

⁶ Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism*

⁷ Lifton je raziskoval tudi drug pojav, čigar učinek je poimenoval totalitarno okolje (izven neposredne fizične prisile) na posameznikovo vedenje in vrednote. To okolje je raziskoval ob začetku komunistične vstaje na Kitajskem in kasneje v nacistični Nemčiji. Poudaril je, da posamezniki glede na svoj značaj in vzgojo različno reagirajo na totalitarno okolje. V svojih nadaljnjih delih pa je zapisal tudi, da je moč tako okolje reproducirati znotraj manjše skupine, npr.: znotraj nekaterih religijskih skupin in kultov (primerjaj njegovo delo (1987): *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age* 209-219. New York: Basic Books) in je celo pristal, da spiše previden uvod v delo Margaret Singer, napisano skupaj z Janjo Lalich (Singer, Margaret (1995): *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in our Everyday Life*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers). Vendar pa Lifton, ne glede na njegove simpatije do posameznikov v antikultnem gibanju, nikoli ni javno izrazil svoje podpore katerikoli "robotski" ali "grobi" teoriji pranja možganov, saj so te teorije neposredno nasprotovale njegovim izsledkom.

V času procesa proti Hearstovi je bila glavna spodbuda razširjenega protisekantskega gibanja odprogramiranje, t.j. dejavnost, ki je vključevala nasilno pridržanje (in včasih dejansko ugrabitev) pripadnika nove religije in kasnejšo uporabo pritiskov, ki naj bi člana prisilili, da se umakne in vrne v "normalno" življenje. Ko se oblasti niso odzvale njihovim zahtevam (po posredovanju), je odprogramiranje staršem nudilo način poseganja v življenje svojega otroka in v najboljšem primeru prekinilo njegov stik z novo religijsko skupino. V 70. letih so starši uporabljali tudi drugo, z odprogramiranjem tesno povezano taktiko; otroke so zaupali sodnemu varstvu. To jim je omogočilo izvajanje pritiskov na otroka, da naj zapusti skupino brez vprašljive prisilne komponente, ki je spremljala odprogramiranje.

V letih, ki so neposredno sledila procesu proti Hearstovi, je več psihiatrov, med njimi tudi profesor Louis J. West in John Clark, aktivno uporabljalo teorije o pranju možganov na novih religijskih gibanjih. Vendar pa je kot najvidnejša zastopnica te teorije v sodnih procesih in vodilna teoretičarka zaslovela Margaret T. Singer, klinična psihologinja iz Berkeleyja v Kaliforniji. Svoja stališča je objavila v več člankih, med katerimi je bil najbolj pomemben "Izstopati iz sekt (Coming Out of the Cults)", ki je bil natisnjen v *Psychology Today*, razširjeni reviji z veliko naklado, ki je prenašala psihološka dognanja široki javnosti.

Večina članka govori o škodljivih posledicah, ki so jih utrpeli nekdanji pripadniki več novih religij. Njihovi simptomi so vključevali depresijo, neodločnost, zamegljenost razmišljanja, nekritično pasivnost in strah. Diskusija o duševnem zdravju članov skupin je bila nenehno prisotna v literaturi. Vendar pa je bila v njeno pisanje vrinjena še pomembnejša tema, tema prisilnega prepričevanja, za katero je Singerjeva priznala, da potrebuje še "obsežno in natančno razlago socialne in psihološke prisile, vplivanja in postopkov nadzora (Singer, 1979)." Singerjeva je "sekte" obtožila, da vzdržujejo zvestobo svojih članov s pomočjo "socialnih in psiholoških pritiskov in dejavnosti, ki, namerno ali nenamerno, pomenijo tehnike pogojevanja, ki zožujejo pozornost, omejujejo osebne odnose in razvrednotijo razmišljanje⁸." Zapisala je tudi, da lahko celo izsolani terapevti "spregledajo sofisticirane metode visoko-intenzivnega pritiska pri novačenju in intenzivne postopke vplivanja, s katerimi sekte pritegnejo in obdržijo svoje člane," ter v teh simptomih raje vidijo znake že dolgo prisotne psihopatologije, ki izvira še iz časov pred vključitvijo v sekto⁹.

Singerjeva je v več poznejših člankih bolj podrobno predstavila svojo idejo o "tehnikah pogojevanja." Tako je leta 1980 v sodelovanju z Louisom J. Westom zapisala, da sekte uporabljajo drastične tehnike nadzora:

"...tehnike, ki so v nekaterih pogledih podobne metodam politične indoktrinacije, ki jih je med komunistično revolucijo in po njej med leti 1945 in 1955 na Kitajskem predpisal Mao Tse Tung. Te tehnike, ki so jim Kitajci nadeli ime "miselna prevzgoja" oziroma ideološko preoblikovanje, je ameriški novinar Edward Hunter poimenoval "pranje možganov" (1951, 1958). Te metode je po korejski vojni natančno preučevalo večje število zahodnih znanstvenikov (Lifton, 1961; Schein, 1961)¹⁰."

⁸ Ibid, 75

⁹ Ibid, 81

¹⁰ West, J. Louis and Singer, Thaler Margaret (1980): *Cults, Quack, and Nonprofessional Psychotherapies*, in Kaplan I. Harold, Freedman M. Alfred in Sadock J. Benjamin, *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. Baltimore, MD: Williams & Wilkins, Co., 3rd ed.: 2348.

Nadalje je dodala, da je uporaba teh metod na članih (novih religijskih gibanj) povzročila, da le ti niso bili sposobni kompleksnega, racionalnega razmišljanja, njihovi odgovori na vprašanja da so postali stereotipni in njihova zmožnost za sprejemanje odločitev zmanjšana. Veliko trditev v tem in podobnih člankih je sovpadalo s splošnimi odkritji strokovnjakov za nova religijska gibanja, ki so predmet svojega raziskovanja opredelili kot religije z "velikimi zahtevami" in znotraj katerih so delovali številni, po besedah Rosebetha Kantorja, "mehanizmi za vzdrževanje zvestobe" namenjeni vzpodbujanju in zadrževanju članov (Kanter Moss, 1972). A kritiki so ugotovili, da Singerjeva dosledno uporablja izrazje pranja možganov in Pavlovega pogojevanja. Med citiranjem svojega mentorja Edgarja Scheina, se je večinoma izogibala razpravi o dveh ključnih področjih: potrebnem elementu prisile, prisotnem v procesu prisilnega prepričevanja, in vprašanju izničenja svobodne volje ljudi, na katerih so bile tehnike prepričevanja uporabljene.

V svojih pričanjih na sodiščih pa je Singerjeva konsistentno presegala ugotovitve, ki jih je objavila v člankih. Zatrjevala je ne le, da so nova religijska gibanja na svojih članih uporabljala sociološke in psihološke metode, in da so le te vplivale na njihovo trezno razmišljanje in sprejemanje odločitev, pač pa tudi, da sta bila dejanska rezultata tega procesa (a) prevlada nad posameznikovo svobodno voljo pri sprejemanju kritičnih odločitev in (b) skorajda popoln nadzor skupine nad posameznikom. Njeni članki so nudili več možnosti interpretacije. Prva je v skladu s teorijo socialnega vplivanja dopuščala, da so nove religije, tako kot tudi druge skupine, vplivale na svoje člane, in da so sekte to pač počele še bolj intenzivno. Druga možnost, znana kot robotska teorija (spreobrnjenja v novo religijsko gibanje), ki je črpala iz Hunterjevega izrazja, pa je trdila mnogo več. Njeni zagovorniki so menili, da je posameznikova svobodna volja prenehala in da so posamezniki (p)ostali člani skupine proti svoji volji, ker so bili pod nadzorom skupine.

Čeprav se je na prvi pogled zdelo, da je Singerjeva v svojih člankih v 80. zagovarjala teorijo socialnega vplivanja, so njeni članki služili kot temelj zatrjevanja robotske teorije v sodnih procesih. Slednje je bilo bistvenega pomena, če so sodni procesi zoper nova religijska gibanja vsebovali tudi zahteve po več milijonov dolarjev vrednih razsodbah. T.i. "hipoteza Singerjeve", aplikacija robotske teorije o pranju možganov v sektah, je tako nastajala v sodnih spisih. Da bi se nanjo ustrezno odzvali, je bilo treba te dokumente preučiti.

Tisto, kar je Singerjeva povedala na sodiščih, so v javnosti izražali drugi. Socialna delavka Jean Merrit, ena od zgodnjih uslužbenk AFF, je po pogovoru s člani neke "avtoritarne" skupine povedala, da: "...je bila njihova svobodna volja izničena z izolacijo, pomanjkanjem spanja, spolnostjo, slabo prehrano in sofisticiranimi psihološkimi manipulacijami njihovih voditeljev (Merritt, 1975)." Eno od najbolj branih del, ki je podpiralo teorijo Singerjeve, je bila knjiga Snapping, avtorjev Flo Conway in Jima Siegelmana. Kot "snapping" (tlesk s prsti) sta avtorja poimenovala učinek procesa pranja možganov na člane sekte. Opisala sta ga takole:

"Pod zbranimi pritiski tega silovitega in bliskovitega fizičnega, čustvenega in intelektualnega napada se neizogibno porušijo samonadzor in verjetja. Spreobrnjenci, izolirani od sveta in obkroženi z eksotičnim okoljem, dnevno vsrkavajo spremenjeni, sekti način mišljenja in vsakodnevnega življenja. Novi člani

sekte - oslabljeni zaradi pomanjkanja hrane in spanja, in medtem ko je njihova pozornost osredotočena na izmišljene duhovne spore - v zelo kratkem času in še preden se tega zavedo, zdrsnejo v duhovno stanje, v katerem niso več sposobni lastnega mišljenja (Conway, Siegelman, 1979)."

Ob koncu 70. se je o teh težah razvedelo in sprožile so pravo nevihto komentarjev. Prek 80. let so se s temi vprašanji podrobno ukvarjala različna akademska srečanja in oblikoval se je širši konsenz, da je model pranja možganov, kot so ga zagovarjali Singerjeva in njeni kolegi, povsem neustrezen. Ta konsenz, najbolj jasno izražen v negativnih reakcijah na poročilo, ki so ga Singerjeva in kolegi pripravili za Ameriško združenje psihologov (American Psychological Association - APA), se je odražal tudi v sodnih procesih ob koncu 80. Pripeljal je do zavrnitve "hipoteze Margaret Singer" na sodiščih po celotni državi ter povzročil vrsto porazov CAN-a in posledično tudi celotnega protisektantskega (anti-cult) gibanja v 90. letih.

Odgovor na hipotezo o pranju možganov

Leta 1977, kmalu po procesu proti Hearstovi, je kalifornijski psihiater Paul A. Verdier (1977) napisal poljudno knjigo, ki je zagovarjala uporabo besednjaka pranja možganov zoper nove religije. Istočasno je podpora uporabi te teorije prihajala iz pravniških in socioloških krogov (Delgado, 1977; Enroth, 1977).

Singerjeva je medtem pričala na procesu, v katerem so starši petih članov Združitvene cerkve zahtevali sodno varstvo svojih otrok, da bi jih lahko "odprogramirali" njihove pripadnosti cerkvenim prepričanjem in navadam. Singerjeva je pričala, da teh pet članov potrebuje zdravljenje in predlagala je ustanovo v lasti Fundacije za svobodo misli (Freedom of Thought Foundation)¹¹, ki se je specializirala za odvrčanje ljudi od novih religijskih gibanj. Trdila je, da je bila peterica žrtev prisilnega prepričevanja (termin je prevzela od svojega bivšega mentorja Edgarja H. Scheina) in da potrebuje 'resničnostno terapijo', ki jo nudi Fundacija. Sodišče je zahtevi sprva ugodilo, toda kalifornijsko prizivno sodišče je v odslej precedenčnem primeru Katz proti vrhovnemu sodišču (1977), razsodbo zavrnilo. Čeprav je primer v veliki večini onemogočil uporabo inštituta sodnega varstva v procesih zoper sekte, je v javnosti vendarle razširil ideje o sektantskem pranju možganov.

Eden prvih, vsekakor pa najpomembnejši odgovor na zgodnje spise Singerjeve in njenih kolegov, je bil članek Thomasa Robinsa in Dicka Anthonyja: "The Limits of 'Coercive Persuasion' as an Explanation for Conversion to Authoritarian Sects" (Robbins, Dick (1980), ki je izšel leta 1980 v poletni številki revije Political Psychology. Avtorja sta sicer dopustila možnost omejene uporabe modela 'prisilnega prepričevanja' pri raziskovanju novih religij, a dokazovala sta, da je uporaba takih argumentov kot opravičilo za odprogramiranje in pravne postopke nelegitimna. Trdila sta, da je taka ohlapna raba prezrla pomembne razlike med različnimi religijskimi gibanji; da je napačno enačila prostovoljno pridruži-

¹¹ V največji meri zaradi svoje vpletenosti v sodne primere odprogramiranja je bila leta 1978 Fundacija za svobodo misli trajno ukinjena po nalogu sodišča.

tev religijski skupini s fizično prisilo v totalitarističnih vladnih institucijah (kot so zaporniška taborišča); da ne razpolaga z nikakršnim dokaznim gradivom o tem, da bi bila osebam, podvrženim "prisilnemu prepričevanju", odvzeta svobodna volja; in da se preveč zanaša na pričevanja nekdanjih članov o življenju v skupini, na katera so že vplivali odprogramerji in/ali terapevti. (Singerjeva je v svojem članku v *Psychology Today* zapisala, da se je njeno videnje novih religij skoraj popolnoma oblikovalo v pogovorih z nekdanjimi člani, in da jih je velika večina k njej prišla po odprogramiranju).

Članek Robinsona in Anthonyja je pomenil le začetek intenzivne diskusije o temi, ki so jo načeli Singerjeva in njeni kolegi, diskusije, ki so se je udeleževali tako sociologi kot religiologi. Mnogi so skušali to diskusijo ločiti od javne razprave o "pranju možganov" (Singerjeva se je skušala terminu dosledno izogniti), a to ni bilo mogoče. Najpomembnejša predstavitev hipoteze Singerjeve je bila na prodaj v kioskih in njen sodelavec in pravnik Richard Delgado (1977) je svoj članek, potem ko ga je objavil v pravnem obzorniku, objavil še v *New York Timesu* (1978). Strokovnjaki, ki so raziskovali nove religije, so se redno pojavljali v medijih. Diskusija se je prav tako odvijala v ozračju vsakotedenskih odprogramiranj, vrste zasebnih tožb, ki so jih proti več religijskim skupinam vložili nekdanji člani in ki so se končale z več milijonov dolarjev vrednimi razsodbami ter med naraščajočim sovraštvom in predsodki proti katerikoli skupini, ki je bila označena kot "sekta" (cult). Tisti, ki so o novih religijah pisali, so vedeli, da bo vsaka njihova beseda natančno pretehtana med obema opcijama.

Med temami, o katerih se je redko razpravljalo, je bila predpostavka o obstoju več (sto, če ne tisoč) religijskih gibanj, toda podatki o napadih na "sekte" (cults) so se omejevali na razmeroma majhno število skupin. Redno so jih omenjali le pet: Združitevno cerkev, Poslanstvo Božje luči (Divine Light Mission), Mednarodno pot (The Way International), Mednarodno združenje za zavest Krišne in Scientološko cerkev; ob redkih priložnostih so navajali še manj kot dvajset drugih skupin.

Ob zaostrovanju kontroverze se je pokazalo, da je večina podpore stališču pranja možganov/prisilnega odprogramiranja prihajala iz vrst kliničnih psihologov in da so le ti svoje napade še okrepili s trditvami, da bivanje v sekti povzroča patološke posledice. Različna poročila so domnevala, da so člani sekt svoje probleme podedovali po svojih disfunkcionalnih družinah, in da so se novi religiji pridružili zato, da bi pobegnili pred zahtevami avtonomnosti. Tako je John Clark (1979), eden izmed prvih zastopnikov hipoteze o pranju možganov, v splošnem trdil, da je bila večina članov sekt "bistveno in kronično" prizadeta. Clarkove trditve so sprožile dva različna odgovora. Tisti, ki so ga podpirali, so vsaj namigovali, če že ne trdili, da gre nove religije najprej razumeti kot psihološki pojav in ne religijsko organizacijo. Podpora temu stališču bi pomenila, da je bila večina raziskav o novih religijah v najboljšem primeru nepomembna in dejansko ničvredna.

Ostali, vključno s Singerjevo, ki si je s Clarkom sicer delila odpor do novih religij, so njegovo stališče, da sekte novačijo psihološko prizadete posameznike, zavrnil. Leta 1980 sta Singerjeva in West zatrjevala prav nasprotno, in sicer, da je bila večina adolescentov in starejših mladostnikov pred pridružitvijo novim religijam popolnoma zdrava. S to teorijo sta nato lahko poudarila, da so simptomi, ki sta jih

opazila pri nekdanjih članih, posledica spreobrnitve in življenja v novi religiji. Domnevi o patologiji, ki da jo povzroča skupina, so se pridružili tudi drugi (Shapiro, 1977; Maleson, 1981).

Leta 1982 je profesor psihiatrije Marc Galanter (1982) v svojem pomembnem članku (kasneje razširjenem v knjigo) raziskal in ocenil večino psihološke literature na tem področju, tako kritične in tiste, ki je nove religijske skupine podpirala. Ob uporabi bolj nevtralnega izraza "karizmatične religijske sekte" je razpravljal o privlačnosti teh skupin za ljudi, ki so, preden so se priključili religijski skupini, doživeli visoko stopnjo stresa (tako patološkega kot nepatološkega), o procesu spreobrnitve, o vplivih dolgotrajnega članstva in o zapustitvi religijske skupine. Galanter se je v svoji razpravi izognil uporabi čustveno obloženega izraza (pranje možganov) in manipuliranju s podobami vojaških zapornikov ter objektivno ocenil prisotnost psihopatologije v nekaterih potencialnih novakih, kot tudi vlogo, ki so jo pri premagovanju začetnega stresa imeli spreobrnitev, mistična doživetja in članstvo v skupini.

Izpostavil je tudi glavni problem pri dotedanjem raziskovalnem pristopu do članov novih religij ob uporabi kategorij, razvitih za raziskovanje duševnih bolezni, t.j. problem medikalizacije razprav o novih religijskih skupinah. Menil je, da je moč proces vključevanja, članstva in zapustitve nove religijske skupine bolje opisati kot proces socialne adaptacije in ne osebne patologije. Nekatere izkušnje, ki bi v posvetnem svetu veljale za patološke, so lahko npr. znotraj nekaterih religijskih okolij popolnoma normalne. Medtem ko so bile psihološke kategorije ustvarjene za razpravo o disfunkcionalnem vedenju posameznika, je vedenje članov skupine potrebno raziskovati v luči vrednot znotraj skupine. Tako je lahko nekaj, kar je v posvetnem okolju označeno kot moteno, popolnoma funkcionalno in normalno znotraj konteksta skupine.

Galanterjeva analiza je zmanjšala pomen opazovanja nenormalnega vedenja, o katerem so poročali med nekdanjimi člani novih religijskih gibanj. Predlagal je tudi drugačen način razumevanja sicer nepojasnljivega vedenja članov in nekdanjih članov, ki ne potrebuje predpostavke o navzočnosti psihopatoloških simptomov. Galanterjevo delo je skupaj s prispevki psihiatrov, ki v članih novih religij niso videli ničesar patološkega (Levine, 1984), pomenilo prvi resen izziv psihološke skupnosti teoriji Singerjeve.

Medtem ko so psihologi in psihiatri preučevali Galanterjevo delo, sta Conwayeva in Siegelman patologijo med člani menda tisočih sekt, ki so delovale na Zahodu, pojasnjevala na popularnejši način. Kot nestrokovnjaka na področju medicinskih in psiholoških ved, sta v delu Snapping opisala obstoj do tedaj neznanе bolezni, ki je neposredno povezana s članstvom v sekti. To, kot sta jo poimenovala, "informacijsko bolezen", so povzročali vodje sekt z manipuliranjem z informacijami. Njuna osnovna teza je bila, da se posameznikov živčni sistem hrani z informacijami, ki vanj pritekajo. Opravljanje različnih duhovnih vaj (od molitve in meditacije do monotonega petja in joge) za daljša časovna obdobja prekine dotok informacij in povzroča motnje v zavesti. Še več, trdila sta celo, da je čas, potreben za rehabilitacijo, neposredno povezan z dolžino posameznikovega sodelovanja v skupinskih ritualih in duhovnih vajah.

Conwayeva in Siegelman sta v vulgarno poljudnem jeziku trdila to, kar je Singerjeva povedala mnogo bolj umirjeno: članstvo v sektah da povzroča značilno patologijo in nekdanji člani da potrebujejo obsežno psihološko zdravljenje. In medtem ko je pristop Galanterja in njegovih kolegov uveljavljal nepatološki pogled na razumevanje nekdanjih članov, so kliniki, kot Singerjeva, v večini še naprej odkrivali patološke znake. Te so najprej klasificirali kot "atipično disociacijsko motnjo" in tudi kot "sindrom zapoznelega stresa", ki so ga pogosto izkušali veterani vietnamske vojne¹².

Če ovrednotimo dosežke Conwayeve in Siegelmana vidimo, da sta še najbolj pripomogla k raziskovanju najtežjega izmed vseh področij, področja nekdanjih članov. Medtem ko je bilo moč s člani novih religij relativno lahko in hitro najti stik ter tako opraviti raziskave, so se nekdanji člani večinoma stopili z okoljem in njihovo iskanje je bilo mnogo težje. Raziskovalci pa so hitro odkrili, da so vzorci Conwayeve in Siegelmana presenetljivo podobni vzorcem Singerjeve in da vsi izhajajo iz relativno majhne skupine nekdanjih članov, ki so sodelovali s protisektantskim gibanjem, nekateri zaradi slabe izkušnje bivanja v skupini, velika večina pa zato, ker so bili deležni odprogramiranja. Ti ljudje so predstavljali zelo majhen odstotek (skupine vseh) nekdanjih članov (10 do 15%) in so prej pripadali razmeroma majhnemu številu skupin, na katere je protisektantsko gibanje osredotočalo svoje napade.

Študije nekdanjih članov so začeli J. T. Ungerleider, D. K. Wellisch, Trudy Solomon in Stuart Wright. Njihovo delo je pomagalo preseči večino stereotipov na tem področju. Ungerleider in Wellisch (1979) sta med prvimi pokazala na pomembne razlike med nekdanjimi člani, ki so skupino zapustili prostovoljno in med tistimi, ki so bili deležni odprogramiranja. Slednji so se povečini pridružili protisektantskemu gibanju in sodelovali pri odprogramiranju drugih. Solomon in Wright sta še bolj poudarila pomembnost tega razlikovanja z ugotovitvijo, da so nekdanji člani, ki so kasneje začeli sodelovati s protisektantskim gibanjem, predstavljali le majhen delež vseh nekdanjih članov. Solomonova je v svoji raziskavi nekdanjih članov Združitvene cerkve ugotovila, da sta njihov kasnejši odnos do cerkve in stopnja njihovega kasnejšega sodelovanja s protisektantskim gibanjem (od nizke do visoke) neposredno povezana z načinom prekinitve članstva (prostovoljnim ali prisilnim) ter da je visoka stopnja sodelovanja s protisektantskim gibanjem povezana z negativnim odnosom do cerkve (Solomon, 1981). S podobnim načinom raziskave je Wright (1984) ugotovil, da so tisti, ki so iz spornih novih religij izstopili prostovoljno, za opisovanje svojih izkušenj le redko uporabljali jezik pranja možganov (Wright).

James R. Lewis in David G. Bromley sta, spodbujena z razmeroma vulgarnimi zaključki Conwayeve in Siegelmana, naredila še korak dlje in v raziskavi "The Cult

¹² Conwayeva in Siegelman sta doživela več pozornosti, potemi, ko je bila srž njune razprave objavljena v poljudni reviji *Science Digest*, ki je, podobno kot *Psychology Today*, poskušala podajati znanstvena dognanja laičnemu občinstvu: Conway, Flo in Siegelman, Jim (januar 1982): *Information Disease: Have Cults Created a New Mental Illness?* *Science Digest*, 86-92. Znanstveni odgovor je bil napisan kmalu zatem: Kilbourne, K. Brock (1983): *The Conway and Siegelman Claims Against Religious Cults: An Assessment of Their Data*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22: 380-85.

Withdrawal Syndrome: A Case of Misattribution of Cause" (1987) preverila trditve o škodi, ki naj bi jo članom povzročile sekte (cults). Raziskava je v veliki meri ovrgla vse navedbe o patologiji med nekdanjimi člani novih religij. Z uporabo bolj reprezentativnega vzorca nekdanjih članov sta Lewis in Bromley merila navzočnost različnih patoloških simptomov, ki sta jih pri svojem vzorcu odkrila Conweyeva in Siegelman, o nekaterih pa je pisala tudi Singerjeva. Hkrati z zavrnitvijo večine trditev Conweyev in Siegelmana, kot je npr. ta, da dolžina članstva neposredno vpliva na pojav večjega števila simptomov, sta natančno pokazala na pglavilni vzrok simptomov disfunkcionalnosti med nekdanjimi člani, na proces zapuščanja skupine.

Lewis in Bromley sta navzočnost simptomov raziskovala v povezavi z načinom zapustitve skupine. Svoj vzorec sta razdelila na tiste, ki so iz skupine izstopili prostovoljno in niso bili deležni nikakršne terapije s strani posameznikov, povezanih s protisektantskim gibanjem; na tiste, ki so iz skupine izstopili in so se kasneje odločili za eno izmed oblik prostovoljnega odprogramiranja (običajno imenovanega "svetovanje pri izstopu" (exit counseling)); in na tiste, ki so bili deležni prisilnega odprogramiranja. Celotni vzorec je kazal precej nižjo stopnjo simptomov disfunkcionalnosti kot vzorec Conweyev in Siegelmana, obenem pa je pokazal tudi izjemno povezanost med načinom zapustitve skupine in navzočnostjo simptomov. Tako sta, v primerjavi s splošnim vzorcem, pri nekdanjih članih, ki so se povezali s protisektantskim gibanjem izmerila višjo stopnjo, pri odprogramiranih pa bistveno višjo število navzočih simptomov.

Raziskava Lewisa in Bromleya je pomenila precedenčno študijo pri premiku bremena odgovornosti za patologijo, ki so jo izkazovali nekdanji člani iz samih religijskih skupin na prisilne dejavnosti protisektantskega gibanja. Izsledki te študije (in ostalih, ki so potrdile njene rezultate) so pomenili konec obravnave nekdanjih članov kot oseb, ki potrebujejo psihološko pomoč. Še največji dokaz za pravilnost njunih rezultatov, ki je dokončno ovrgel prvotne pavšalne obsodbe, da nove religije povzročajo psihološke travme¹³, pa je neobstoj kakršnekoli množične potrebe po psihološki pomoči s strani deset tisočev bivših članov novih religij v naslednjem desetletju.

Od DIMPAC-a do "Fishmana"

Na začetku in v sredini 80. let je bilo o sporu o pranju možganov napisanih na stotine razprav in več knjig. Po preučitvi vseh argumentov zagovornikov hipoteze Singerjeve in argumentov njenih nasprotnikov je prišlo do splošnega konsenza, da teorija o pranju možganov nudi nezadovoljiv model za razumevanje dinamike delovanja novih religijskih gibanj. Ta konsenz je najbolj razviden v več dokumentih, ki so se pojavili ob koncu 80., in ga zaobjema tudi odločitev ameriškega zvez-

¹³ Razbremenitev stigme prvotnih psiholoških obtožb pa jih seveda ne opere krivde občasnega povzročanja škode članom, ki se kasneje lahko pokaže kot potreba po svetovanju. Tako kot v nekaterih večjih religijah, je tudi v novih prihajalo npr. do fizične in spolne zlorabe otrok. Žrtve take zlorabe, ne glede na to, kje se je pripetila, lahko za ozdravitev potrebujejo dolgotrajno pomoč.

nega sodišča v primeru ZDA proti Fishmanu. Dogodki, ki so pripeljali do tega procesa, so se začeli razvijati leta 1983, ko je APA, najpomembnejše strokovno telo psihologov v Združenih državah, oblikovalo delovno skupino, ki naj bi preučila teorije o prisilnem prepričevanju, ki jih je zagovarjala Margaret Singer. Kot predsednica te skupine, imenovane "Delovna skupina za zavajajoče in posredne metode prepričevanja in nadzora (Task Force on Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control - DIMPAC)", je bila izvoljena prav Singerjeva. Za svoje namestnike je izbrala sodelavce, ki so bili njenemu mnenju najbolj naklonjeni, med njimi tudi dr. Louisa J. Westa, vodjo psihoanalitičnega inštituta na UCLA in psihologa dr. Michaela Langoneja, enega od predsednikov AFF in urednika *Cultic Studies Journala*, ki ga je ta fundacija izdajala.

Sočasno z začetkom delovanja DIMPAC-a so se na sodiščih začele vrstiti tožbe povečini prisilno odprogramiranih nekdanjih članov zoper bolj kontroverzne nove religije. Eden izmed teh primerov se je začel z odprogramiranjem Davida Molka in Tracey Leal iz Združitevne cerkve. Tožnika sta trdila, da ju je cerkev v članstvo privabila s prevaro, da ju je ujela v proces pranja možganov še preden sta se zavedla, da je skupina, v katero sta vstopala, pravzaprav Združitevna cerkev. V sodnem procesu leta 1986 je sodišče zavrnilo njune obtožbe, a je bil na njegovo odločitev nemudoma vložen priziv.

Medtem, ko se je primer obravnaval na prizivnem sodišču¹⁴, se je APA prek svojega upravnega odbora odločila, da vanj poseže s 'pismom prijatelja sodišča'. Zapisala je, da teorija o pranju možganov nima nobene znanstvene opore. Ta dokument je pred predložitvijo sodišču (v začetku leta 1987) podpisalo tudi večje število posameznikov iz vrst različnih akademskih disciplin, ki so se ukvarjali s tem področjem. Istega leta je podobno razlago tožbe podalo tudi Ameriško združenje sociologov (American Sociological Association - ASA). Dokumenta sta postala simbol konsenza, ki se je oblikoval ob vprašanju uporabe hipoteze o pranju možganov na novih religijskih gibanjih.

Člani in simpatizerji DIMPAC-a so se nemudoma odzvali z očitkom, da je APA ravnala nekorektno, saj da je sodišču predložena razlaga tožbene reči prejudicirala rezultate raziskav enega od njenih odborov. APA je zato umaknila svoj podpis iz dokumenta, a ta je vendarle ostal v dokaznem gradivu zaradi dodatnih podpisnikov. Le nekaj tednov kasneje, 11. maja 1987, pa je Odbor APA za socialno in etnično odgovornost (Board of Social and Ethical Responsibility - BSERP) izdal tudi svoj uradni odgovor na ugotovitve DIMPAC, ki je slonel na štirih recenzijah zadnjega osnutka poročila tega delovnega telesa¹⁵. Vse recenzije so bile negativne in memorandum Singerjevi in njenim somišljenikom se je glasil:

"BSERP se delovni skupini za raziskovanje zavajajočih in posrednih metod prepričevanja in nadzora zahvaljuje za opravljeno delo, a njenega poročila ne

¹⁴ Primer se je končal z izvensodno poravnavo, ko je cerkev z močnimi dokazi ovrgla trditve tožnikov, da nista vedela, kateri organizaciji se pridružujeta.

¹⁵ Singerjeva in ostali člani odbora so kasneje trdili, da je bila zavrnitev poročila DIMPAC s strani APA neveljavna, saj je ta preučila delovni in ne končni, mnogo bolj dodelani osnutek. Vendar temu ni bilo tako. Recenzente so preučili končni osnutek, kateremu je manjkalo le nekaj dodatnih referenc.

more sprejeti. Poročilu v splošnem manjka znanstvene strogosti in nepristranskega kritičnega pristopa, potrebnih za odobritev s strani APA.

Poročilo sta skrbno preučila dva zunanja strokovnjaka in dva člana odbora. Neodvisno so ugotovili bistvene pomanjkljivosti v poročilu. Njihova mnenja so vam priložena v vednost.

Odbor opozarja člane delovne skupine, da naj ne uporabljajo svojih imenovanj in tako ne implicirajo podpore BSERP ali APA stališčem, izraženim v tem poročilu. BSERP zahteva, da delovna skupina ne razširja ali objavlja svojega poročila brez navedbe, da je le-to za Odbor nesprejemljivo.

BSERP je po temeljitem preudarku končno sklenil, da o tej tematiki ne bo sprejel stališča. Meni namreč, da je na razpolago premalo informacij.

Odbor upošteva in ceni težavnost izdelave poročila na tem zapletenem in kontroverznem področju in se članom Delovne skupine še enkrat zahvaljuje za njihov trud."

V času odločitve APA o poročilu DIMPAC-a je že več znanstvenikov sklenilo, da je potrebno hipotezo Singerjeve še odločneje zavrnil, še posebej zato, ker je Singerjeva svojo hipotezo razvila v (do tedaj) prek tridesetih pričanjih in sodnih nastopih. Več raziskovalcev je začelo zbirati njena pričevanja. Najbolj temeljito študijo njenih stališč je pripravil psiholog Dick Anthony. Njegovo obsežno besedilo "Religious Movements and 'Brainwashing' Litigation: Evaluating Key Testimony", prvič objavljeno v drugi izdaji zbornika *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* (1989), je še do dandanes ostalo najpomembnejši odgovor hipotezi Singerjeve.

Anthony je opozoril na težavo, ki so jo imeli on in drugi pri zavračanju Singerjeve. Njena teorija namreč "nikoli ni bila objavljena in tako ni bila dostopna znanstveni evalvaciji in kritiki. Prav tako nam pregled njenih pričevanj v teh primerih pokaže, da se njena sodna pričanja bistveno razlikujejo od stališč, objavljenih v njenih publikacijah na to temo¹⁶." Ob razvijanju svojega stališča je Singerjeva začela uporabljati frazo "sistematična manipulacija socialnega in psihiatričnega vplivanja (Systematic Manipulation of Social and Psychiatric Influence - SMSPI)", ki naj bi jo uporabljale sekte in naj bi posameznikom odvzela svobodno voljo v odsotnosti fizične prisile in groženj. Singerjeva je to stališče zagovarjala tudi v primeru Robin George (proces zoper Mednarodno združenje za zavest Krišne) in utemeljila svoje pričevanje s sklicevanjem na gradivo, ki je pod vodstvom Roberta J. Liftona in njenega profesorja, Edgarja Scheina nastajalo ob preučevanju ujetnikov v korej-

¹⁶ Ibid, 297. Richardson T. James, sociolog z diplomo prava je bil glavni nasprotnik teze Singerjeve in je na to temo prispeval večje število člankov. Njegovo zgodnje delo (ki ga je uredil in leta 1983 izdal skupaj z Davidom G. Bromleyem), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, se je pojavilo sredi akademske razprave in je pomagalo pri ustvarjanju sedanjega konsenza. Richardsonovi kasnejši prispevki pa obsegajo leta 1993 izdani prispevek z naslovom *A Social Psychological Critique of 'Brainwashing' Claims about Recruitment to New Religions*, natisnjen v zborniku, ki sta ga uredila David G. Bromley in Jeffrey K. Hadden, *The Handbook of Cults and Sects in America. Religion and the Social Order*, Vol. 3: 75-97 (Poglavje B), Greenwich, CT: JAI Press, in "Sociology and the New Religions: 'Brainwashing', the Courts, and Religious Freedom", v zborniku, ki sta ga uredila Pamela J. Jenkins in Steve Kroll-Smith, *Witnessing for Sociology: Sociologists in Court* 115-134, Westport, CT and London: Praeger, 1996.

ski vojni in (gojencev) kitajskih institucij za miselno prevzgojo. V pričanjih je Singerjeva trdila, da sekte z (izjemnim) vplivanjem na duševne procese novakov izničijo njihovo zmožnost uporabe svobodne volje.

In ravno to teorijo, popularno imenovano pranje možganov, so zavrnila že raziskave Liftona in Scheina in si tudi kasneje ni pridobila nobene znanstvene verodostojnosti. Singerjeva se je tudi, v nasprotju od Conwayeve in Siegelmana, izogibala uporabi te teorije v večini svojih natisnjenih del. Anthony je najverjetneje prvi opazil razhajanje med njenimi objavljenimi članki in njenim pričevanjem, prvi je zbral ustrezne dokumente in svoje mnenje izrazil v več člankih in sodnih dokumentih.

Anthonyjev članek odgovarja na pričevanje Singerjeve v zvezi z Kelley-Fryevim precedensom, ki določa sprejemljivost mnenj sodnih izvedencev na kalifornijskih sodiščih. Da bi pričanje zadostilo temu precedensu, mora vsebovati aplikacijo teoretskega temelja, ki je splošno sprejet v ustrezni znanstveni skupnosti. Singerjeva je predhodno trdila, da njena teorija v osnovi temelji na Liftonovih in Scheinovih raziskavah komunističnega procesa miselne PREVZGOJE. Anthony je v svojem članku dokazoval, da je pričanje Singerjeve pomešalo dva različna, v osnovi izključujoča se modela pojasnjevanja kitajskega komunističnega načina zasliševanja in metod indoktrinacije, t.j. paradigmo o pranju možganov, ki jo je kvalificirana znanstvena skupnost zavrnila ter rezultate raziskav Liftona, Scheina in drugih priznanih strokovnjakov.

Kot pravi Anthony, je paradigma o pranju možganov bila in še vedno je psevdoznanost. Začela se je kot propagando orodje CIE, s katerim so se (Američani) zoperstavili komunistični propagandi, ki je trdila, da so se zahodni vojaški ujetniki in civilni zaporniki na Kitajskem začeli spreobračati v komunizem. "Potegavščina o pranju možganov", kot jo je poimenoval eden od raziskovalcev, je trdila, da so komunisti razvili znanstvene metode prisilnega prepričevanja, s katerimi so lahko posameznike proti njihovi volji prisilili v spreobrnitev v komunizem. Bistvo ideje o pranju možganov je, da je mogoče s pomočjo hipnoze, mamil, izčrpavanja ali drugih tehnik v posamezniku sprožiti hiper sugestibilno spremenjeno stanje zavesti, in da je mogoče s tehnikami pogojevanja spremeniti njegov svetovni nazor proti njegovi volji.

Anthony je pokazal, da sta Lifton in Schein v svojih raziskavah zavrnila teorijo o pranju možganov v osmih poglavitnih točkah. Nobeden od preučevanih posameznikov se npr. ni spreobrnil v komunizem. Prej je mogoče reči, da so se zgolj vedli tako, kot da bi nanje vplivala komunistična propaganda, ker so se hoteli izogniti navzoči grožnji z uporabo skrajne fizične prisile. Še več, tisti redki posamezniki, na katere je komunistična indoktrinacija vplivala vsaj deloma, so se od večine razlikovali po svojih motivih in osebnostnih značilnostih, ki so obstajali še pred začetkom procesa indoktrinacije. Zaradi teh lastnosti, in ne morda zaradi vzbujanja spremenjenih stanj zavesti ter uporabe procesa pogojevanja pri spreminjanju svetovnega nazora, so bili bolj dovzetni za vplive totalitarne propagande. Na koncu koncev je paradigma o pranju možganov v bistvu diametralno nasprotna teorijam Scheina in Liftona, in sicer zato, ker njune raziskave kažejo, da komunisti niso razvili ali poznali metod, s katerimi bi lahko spremenili posameznikov pogled na svet proti njegovi volji, medtem ko teorija o pranju možganov trdi ravno naspro-

tno. Anthony je v svojem članku večkrat citiral pričanja Singerjeve v sodnih procesih zoper sektantsko pranje možganov in pokazal, da je bilo njeno pričanje osnovano na zavrtnjeni paradigmi o pranju možganov in ne na Liftonovih in Scheinovih teorijah. Anthony je torej trdil, da pričanje Singerjeve ni temeljilo na splošno sprejeti znanstveni teoriji, in da bi ji morali na temelju Fryejevega precedensa preprečiti (nadaljnja) pričanja v procesih zoper sektantsko pranje možganov.

Anthony je svoje temeljne argumente uporabil v več tožbah, ki so vključevale pričanja Singerjeve že pred izidom članka. Svoje teze je na pobudo Združenja za znanstveno raziskovanje religije (Society for the Scientific Study of Religion - SSSR) izvirno oblikoval leta 1987 v odstavkih "pisma prijatelja sodišča", ki so ga predstavili ob prizivu na rzsodbo v primeru George proti ISKCON. Prvostopenjsko sodišče je tedaj nekdanji članici društva prisodilo odškodnino v vrednosti 10.000.000 ameriških dolarjev, povečini na podlagi pričanj Singerjeve. V sodelovanju s sociologom Jamesom T. Richardsonom, ki je v svojem delu razlage (negativno) primerjal njene raziskave s trenutnimi raziskavami na področju novih religijskih gibanj, je Anthonyjev priziv uspel in tako v večji meri izničil pričanje Singerjeve o pranju možganov.

V naslednjih nekaj letih so Anthonyjev argument, kot osnovo za prizive ali predloge, uporabili v različnih primerih in rezultate pričanj Singerjeve z njim tako rekoč izničili: najsibo zaradi razveljavitve prvotne rzsodbe po prizivu (npr.: v primeru Kropinsky proti Transcendentalni meditaciji) ali zaradi sklenitve izvensodne poravnave takoj po predložitvi Anthonyjevega argumenta v obliki predloga.

Anthony je svojo oceno teorije Singerjeve izdelal v času primera Molko/Leal, za katerega se je zdelo, da bo dokončno odločil o pravnem statusu teoretskega konstrukta o pranju možganov. Vendar je bila še pred neposrednim soočenjem dosežena izvensodna poravnava in spopad se je preselil k naslednjemu procesu, ki pa je bil v nasprotju od večine primerov povezanih s sektami, kazenski in ne civilen. V njem se je Stephen Fishman, nekdanji član Scientološke cerkve, obtožb o poštni poneverbi branil s sklicevanjem na neprištevnost. Dejanja, ki mu jih je očitala obtožnica, je storil izključno zato, ker da mu je Scientološka cerkev oprala možgane. Singerjeva in njen kolega Richard Ofshe, profesor sociologije na Univerzi v Berkeleyu v Kaliforniji, sta oddala izvedenski mnenji v prid zagovornikov.

Za primer Fishman je Anthony napisal več daljših dokumentov, v katerih je še razširil svojo kritiko hipoteze Singerjeve in protislovje z zatrjevano teoretsko osnovo - tj. z raziskavami Liftona in Scheina. Sodišču so predložili tudi pisma APA in ASA iz primera Molko/Leal ter dokument SSSR iz primera George. Anthony je dokazoval, da je že samo dejstvo o obstoju dokumentov treh vodilnih strokovnjakov organizacije, ki so teoriji Singerjeve nasprotovali, dodaten znak nesprejemljivosti njene teorije v kvalificirani znanstveni skupnosti, in da bi morali mnenje Singerjevo zato, po Kelly-Freyevem precedensu, izločiti iz dokaznega gradiva.

V primer ZDA proti Fishmanu je s svojim stališčem posegel tudi ugledni profesor psihiatrije Perry London (umrl 1993). Pritrdil je odzivu APA na poročilo DIM-PAC-a ter Anthonyjevi kritiki Singerjeve in Ofsheja o uporabi robotske teorije o pranju možganov, ki da sta jo pomešala s Scheinovo teorijo o prisilnem prepričevanju. London je dodal tudi svojo raziskavo in v njej podrobno opisal pomanjka-

nje empiričnih dokazov, ki bi v minulih petnajstih letih morda potrdili teorijo Singerjeve in njenih somišljenikov. Singerjeva je v listini, ki jo je podala v primeru Fishman, priznala pomanjkanje kontroliranih raziskav.

London je popolnoma razgalil neuspeh v zagotavljanju dokaznega gradiva tako edinstvene teorije, kot je bila ta, ki sta jo ponudila Singerjeva in Ofshe, in jo je strokovna literatura skorajda soglasno zavrnila. V ta namen je pregledal obsežno psihološko literaturo minulih petnajstih let, t.j. 1400 revij v 29 jezikih. Raziskava je potrdila "odsotnost empiričnih študij", ki bi podpirale njeno teorijo, in le majhno število spekulativnih/teoretskih člankov. Londonovo delo je poleg poročil APA in Anthonyjevih raziskav pomenilo še zadnji korak k ovržbi hipoteze. V skladu z Anthonyjem je London zaključil brezkompromisno:

"...to kar sem imenoval robotska teorija, tj. katerakoli teorija o procesih socialnega vplivanja in/ali ireverzibilnih procesih socialnega vplivanja in/ali uničenju posameznikove volje kot posledice teh procesov socialnega vplivanja, ne vsebuje nobenega argumenta, ki bi bil splošno sprejet v sodobni znanstveni psihologiji. To je glavni razlog, zaradi katerega verjamem, da ta tema ni bila deležna znanstvenega in splošnega raziskovanja ter se o njej obsežno ne piše ne v socialni in vedenjski ne v medicinski znanosti."

Ta zaključek ponovno odseva konsenz, ki ga je dosegla znanstvena skupnost.

Na osnovi več Anthonyjevih dokumentov in Londonove izjave je odvetnik, ki je zastopal državo, predlagal, naj pričanji Ofsheja in Singerjeve izključijo iz dokaznega gradiva. Sodišče je prošnji ugodilo in odločilo:

"Čeprav sta doktorja Singer in Ofshe ugledna strokovnjaka na svojih področjih, so njune teorije o prisilnem prepričevanju religijskih sekt premalo utemeljene, da bi lahko služile kot dokazno gradivo na zveznih sodiščih."

Glede Fishmanove domnevne "zmanjšane prištevnosti" je obramba predstavila še en, šibkejši argument, ki bi obtoženčevo stanje ločil od norosti, a še vedno predpostavil, da ni bil popolnoma odgovoren za svoja dejanja. Sodišče je spet izključilo pričevanje Singerjeve in Ofsheja, ker bi le to izhajalo iz že prej zavrnjene teorije o prisilnem prepričevanju.

90. leta

Po njuni izključitvi iz primera Fishman in objavi razsodbe sta Singerjeva in Ofshe skušala pričati v drugih primerih, toda po predstavitvi argumentov in listin iz Fishmanovega procesa, so jima sistematično oporekali ali ju izključevali (oziroma sta se v primerih, ko bi se sodišče o njunem pričanju izreklo negativno, umaknila sama). Oba sta v tem obdobju posvečala več svojega delovnega časa (Singerjeva skoraj ves svoj delovni čas) pripravam in pričanju v večjih sodnih procesih. Javno razglašena izključitev njunega pričanja je omajala njun strokovni ugled in zmanjšala njune dohodke. V odgovor sta na zvezno sodišče vložila tožbo, v kateri sta trdila, da sta bila žrtvi zarote APA in večjega števila posameznih strokovnjakov, ki so želeli uničiti njun ugled in prihodke. Tožbo so ovrgli še pred začetkom sojenja, a že čez nekaj tednov sta v Kaliforniji vložila drugo, v osnovi podobno

tožbo zaradi klevetanja. Spet so jo ovrgli že na predhodnem zaslišanju, tokrat s preudicem. Sodnik je dodatno sprejel tudi predlog nasprotne strani, ki je Singerjevi in Ofsheju naložil plačilo precejšnjih sodnih stroškov.

V 90. letih so izzivi pričanjem izvedencev za pranje možganov privedli do pomembnih sprememb v civilnih procesih nekdanjih članov proti novim religijam (in drugim organizacijam, ki so, kot je trdila Singerjeva, izvajale prisilno prepričevanje). Najbolj pomembno je, da so se končali procesi proti novim religijam, začeti s prisilnim odprogramiranjem člana skupine, ki se je potem obrnil proti njej in jo tožil. Primeru Fishman je sledil drastičen upad prisilnega odprogramiranja (nadomestilo ga je bolj sprejemljivo, neprisilno "svetovanje pri izstopu"), primer pa je služil tudi kot opozorilo tistim organizacijam, ki so odprogramiranje še podpirale. Število prisilnih odprogramiranj je sicer bistveno upadlo, a občasno so jih še izvajali. Če je v takih primerih odprogramiranje spodletelo ter so odprogramerjem odvzeli prostost in jim sodili, so slednji svoje sporno ravnanje opravičevali s poskusom prepričevanja škode, ki da jo povzroča sektantsko pranje možganov. Toda po procesu zoper Fishmana je moral vsak odprogramer računati z možnostjo, da bo na sodišču ostal brez pomoči strokovnjakov kot je bila Singerjeva, ki bi delovali kot pravna zaščita pred kazenskimi tožbami zaradi ugrabitev in protipravnega pridržanja ter civilnimi tožbami zaradi kratenja posameznikovih državljan-skih pravic.

Odprogramer Rick Ross se je znašel v prav takem položaju, potem ko je neuspešno poskušal odprogramirati Jasona Scotta, člana Združene binkoštnе cerkve, večje krščanske denominacije. V svoji tožbi proti Rossu je Scott navedel tudi CAN, najpomembnejšo skupino, ki je zagovarjala ukrepe proti novim religijskim gibanjem. Čeprav je CAN javno zanikal, da bi neposredno sodeloval v kakršnikoli dejavnosti odprogramiranja, ga je Scott obtožil, da je deloval kot referenčna organizacija, prek katere je njegova mati vzpostavila stik z odprogramerjem. Porota se je z njim strinjala, zato so Rossa in CAN, ne da bi prisluhnili zagovoru, češ da je cerkev Scottu oprala možgane, obsodili na visoke kazni. Milijon dolarjev vredna razsodba je CAN prisilila v bankrot in na koncu je nekaj njegovega premoženja, vključno z imenom, odkupila koalicija skupin, ki jih je CAN napadal. Razsodbo je potrdilo tudi prizivno sodišče. Ta koalicija trenutno upravlja novi Cult Awareness Network¹⁷. Propad starega je pomenil močan udarec protisektantskemu gibanju na celotnem angleško govorečem območju.

¹⁷ Uradno je koalicija, ki se je oblikovala po razsodbi v primeru Scott, nadaljevala (in še nadaljuje) z nakupovanjem premoženja bankrotirane Cult Awareness Network. Koalicija je prav tako oblikovala odbor, ki trenutno nadzoruje novi CAN. Dejstvo pa je, da je najpomembnejši partner v tej koaliciji Scientološka cerkev. Po razrešitvi spora z ameriško davčno upravo, so voditelji Scientološke cerkve CAN vzeli na muho. Tako so podpirali individualne tožbe posameznih članov zoper CAN ter si prek različnih pričevanj v teh procesih pridobili precejšnje znanje o delovanju CAN-a, še posebej o načinu posredovanja med starši in odprogramerji. Po začetku procesa proti Scottu je eden od odvetnikov, ki je bil že prej aktiven v številnih tožbah zoper Scientološko cerkev, Scottu ponudil svoje usluge. Primer je dobil ter še naprej aktivno sodeloval v pravdanju, ki je prvotni sodbi sledilo. Novi CAN so finančno resda podprli vsi člani koalicije, a Scientološka cerkev je za njegovo delovanje namenila več denarja od ostalih. CAN trenutno deluje v pisarnah blizu sedeža Scientološke cerkve v Hollywoodu v Kaliforniji, njegov direktor pa je član Scientološke cerkve.

LITERATURA

- Anthony, Dick Religious Movements and 'Brainwashing' Litigation: Evaluating Key Testimony; in Robbins, Thomas in Anthony, Dick (ur.) (1989): *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd ed.: 295-344. New Brunswick, NJ: Transaction Press.
- Clark, G. John Jr. (1979): Cults. *Journal of the American Medical Association* 242: 279-81.
- Conway, Flo in Siegelman, Jim (1979): Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change, 57. New York: Lippencott.
- Delgado, Richard (1977): Religious Totalism. *Southern California Law Review* 15: 1-99;
- Delgado, Richard (Dec. 27, 1978): Investigating Cults. *New York Times*.
- Enroth, Ron (1977): *Youth, Brainwashing, and the Extremist Cults*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Galanter, Marc (December 1982): Charismatic Religious Sects and Psychiatry: An Overview. *American Journal of Psychiatry* 139, 12: 1539-1548.
- Hunter, Edward (1951): *Brainwashing in Red China*. New York: Vanguard Press.
- Kanter Moss Rosebeth (1972): *Commitment and Community* Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, R. James in Bromley, G. David (1987): The Cult Withdrawal Syndrome: A Case of Misattribution of Cause. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(4): 508-22.
- Levine, Saul (1984): *Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up*. San Diego: Harcourt Brace Javanovich.
- Lifton, J. Robert (1954): Home by Ship: Reaction Patterns of American Prisoners of War Repatriated from North Korea. *American Journal of Psychiatry* 110: 732-39.
- Melton, J. Gordon in Introvigne, Massimo (2000): *Gehirnwäsche und Sekten - Interdisziplinäre Annäherungen*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Merritt, Jean 1975: *Open Letter. Return to Personal Choice*. Organizacija Return to Personal Choice je bila predhodnica Ameriške družinske fundacije.
- Merloo A. M. Joost (1956): *The Rape of the Mind: The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing*. Cleveland, OH: World publishing Co.
- Patrick, Ted in Dulack, Tom (1976): *Let Our Children Go!*. New York: Ballantine Books.
- Robbins, Thomas in Anthony, Dick (1981): *In Gods We Trust*, 275-94: New Brunswick, NJ: Transaction.
- Robbins, Thomas in Anthony, Dick (poletje 1980): The Limits of 'Coercive Persuasion' as an Explanation for Conversion to Authoritarian Sects. *Political Psychology* 2, 22: 22-37.
- Sargent, William (1957): *Battle for the Mind: How Evangelists, Psychiatrists, Politicians, and Medicine Men Can Change Your Beliefs and Behavior*. Garden City, NY: Doubleday & Company
- Schein, Edgar (1956): The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War. *Psychiatry* 19: 149-72.
- Schein H. Edgar (1961): *Coercive Persuasion* New York: Norton and Co.
- Schein H. Edgar (1959): Brainwashing and Totalitarianism in Modern Society. *World Politics* 11: 430-441 (436).
- Singer Thaler, Margaret (januar 1979): Coming Out of the Cults. *Psychology Today* 12:80.
- Solomon, Trudy (1981): Integrating the 'Moonie' Experience: A Survey of Ex-members of the Unification Church.
- Shapiro, E. (1977): Destructive Cultism, *Family Physician* 15: 80-83; ali Maleson, G. F. (1981): Dilemmas in the Evaluation and Management of Religious Cultists. *American Journal of Psychiatry* 138: 925-29.
- Ungerleider T. J. in Wellisch D. K. (1979): Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming. *American Journal of Psychiatry* 136: 279-82.

- Verdier, A. Paul (1977): *Brainwashing and the Cults*. No. Hollywood, CA: Wilshire Book Company.
- Wright, Stuart (1984): Post Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Groups. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23: 172-82.

ZNANSTVENI POGLEDI NA SPREOBRNITEV V ALTERNATIVNE RELIGIJE

Povzetek: *Problematika pojasnjevanja spreobrnitve v alternativne religije je v euro-ameriški znanosti prisotna že več kot eno stoletje. V drugi polovici 20. stoletja je s pojavom modela pranja možganov spreobrnitev postala celo kontra-verzna populistična tema. Zadnji dve desetletji, ko model pranja možganov zaradi neustrezne argumentacije izgublja na veljavi, je prevladujoči model postal procesualen model. V Sloveniji se srečujemo v glavnem s nedodelanimi aplikacijami v znanosti opuščenega modela pranja možganov. Zato je potrebno v širšem obsegu raziskati domet procesualnih modelov in premisliti o možni aplikaciji le-teh na alternativne religije.*

Ključni pojmi: *spreobrnitev, pranje možganov, procesualni model, psihologija religije, alternativne religije, nove religije, sekte, kulti*

1037

Uvod

Spreobrnitev v alternativne religije je postala znanstvena tema z razvojem eksperimentalne psihologije na koncu 19. stoletja. V 20. stoletju se pogledi na spreobrnitev začnejo diferencirati. Z vstopom številnih novih alternativnih religij v zahodni kontekst, je v 50. letih kot konservativna reakcija na le-te nastal model, ki opisuje spreobrnitev kot 'pranje možganov' ali miselno manipulacijo. Zaradi kritike omenjenega modela se v 80. letih začnejo razvijati različni procesualni modeli, katerim se v 90., potem ko so dokončno ovrgli model pranja možganov, pridružijo še številni drugi modeli. Omenjenega modela se v 80. začnejo razvijati različni procesualni modeli, katerim se v 90., potem ko je dokončno ovržen model pranja možganov, pridružijo še številni drugi modeli. Spreobrnitev se v glavnem percipira večstopenjski proces spreminjanja posameznika s ciljem njegove psiho-fizične integracije in/ali duhovnega razvoja. V slovenskem kontekstu se v zadnjem desetletju občasno srečujemo s predsodkovnimi pogledi na spreobrnitev v alternativne religije, ki se opirajo na model pranja možganov. Zato se zdi neizogibno odpreti možnost razvoju v zahodni znanosti uveljavljenih procesualnih modelov.

V članku bom predstavila problemske sklope, ki se kažejo kot bistveni pri pojasnjevanju spreobrnitve: najprej bom izpostavila konceptualne in analitične

* Ariana Volarič je diplomirana filozofinja in etnologinja ter magistra kulturne antropologije.

dileme pri oblikovanju znanstvenih modelov za pojasnjevanje spreobrnitve, ki so bili navzoči v zadnjem stoletju, temu bo sledila interpretacija različnih variant v znanosti trenutno prevladujočega procesualnega modela, na kar se bo navezala problematika aplikacije procesualnega modela na alternativne religije prisotne v slovenskem kontekstu. V zaključnem delu bom odprla vprašanje odnosa dejstev in vrednot, kar v sodobni religiološki znanosti pogosto povzroča predsodke in s tem stigmatizacijo spreobrnjencev v alternativne religije. Pri tem bom tudi sugerirala, da je študij sprobnitve v alternativne oblike religioznosti priložnost za razvoj odprtega modela mišljenja.

Konceptualne in analitične dileme pri oblikovanju znanstvenih modelov za spreobrnitev

Začetki

Institucijsko kontrolo in z njo povezano stigmatizacijo in eliminalcijo posameznikov, ki so se zaradi izbire drugačnih oblik religioznosti oddaljili od konvencij obstoječe družbene realnosti, poznamo že od srednjega veka. Tudi prodor znanosti v 18. stoletju stigmatizacije ni zmanjšal, prispeval pa je k temu, da je ta dobila strokovno diagnozo mentalne bolezni, s čem so srednjeveško diagnozo obsedenosti s hudičem nadomestili z diagnozo religijske norosti.

Šele z razvojem federalizma v drugi polovici 19. stoletja, koncept religijske norosti izgubi veljavo (Rosen, 1968: 50-1). S federalizmom se namreč uveljavlja pluralizem, kar pomeni, da se alternativne oblike religioznosti ne kažejo več kot grožnja političnemu sistemu, nasprotno, dovoljuje se njihov razvoj, tako se že v prejšnjih stoletjih etabliranim protestantskim ločinam pridružijo različne spiritistične skupine in ezoterične ter azijske religije¹.

Ker v novem sistemu pripadniki tovrstnih religij niso več predmet medicinske obravnave, pojasnjevanje religijskega fenomena prevzame takrat nastali eksperimentalna psihologija in psihologija pragmatizma. Znotraj njih se oblikuje psihologija religije, ki omogoči, da se prvič v zahodni zgodovini, začne raziskovati religijski fenomen brez predsodkov na vrednostno nevtralen način. Psihologija religije kot izhodišče raziskav postavi empirizem in indukcijo, tako da v ospredje pride izkustveno opazovanje in analiza religije, ne pa, kot je to bilo značilno pri teoloških pristopih, spoznavno-teoretsko in metafizično razpravljanje. Zaradi novega izhodišča se bolj poudarja vprašanje razvoja religijske zavesti ali z drugimi besedami, proces spreobrnitve posameznika.

V tem obdobju v okviru psihologije religije nastaneta dva vplivna modela spreobrnitve E. Starbucka in (1899) in W. Jamesa (1902).

Starbuck je v svojem pristopu metode naravoslovja poskušal prilagoditi empirični raziskavi religijske zavesti. To je v kontekstu raziskovanja spreobrnitve rezultiralo v povezovanju biologiističnega pojasnjevanja s transcendentalnim.

¹ Zgodovinski pregled pojavnosti alternativnih religij v evro-ameriškem prostoru v Irwin, 2001).

Spreobrnitev je na osnovi tega opredeljeval kot 'sublimacijo globoko zasidranih instinktov samoohranitve' in kot stanje, ko 'večja svetovna zavest pritiska na individualno zavest' in oseba potem vstopi iz 'malega eksistencialnega sveta v večji svet biti' (Starbuck, 1989: xii). James je tej razlagi še dodal, da spreobrnitev nastopi, potem ko 'posameznik pride v stik s posebno religiozno stvarnostjo in ima izkustvo večje notranje enosti'. Za oba psihologa spreobrnitev lahko rezultira v kvalitativen premik v moralnem in kognitivnem smislu, t.j. s 'spremembo drže do življenja', kot je na primer prenehanje vznemirjenosti, razumevanje novih resnic, prepričanje, da se je svet spremenil ali da se bo vse spremenilo na dobro.

Starbuck je raziskoval spreobrnitev na podlagi izkustva navadnih metodistov, medtem ko se je James raje ukvarjal z 'izjemnimi primeri religioznosti' in izrecno vztrajal na ločevanju institucijske in osebne religioznosti. Jamesov princip je bil, da se je mogoče ukvarjati samo z razvitimi oblikami religioznih pojavov, kolikor o njih pričajo normalni posamezniki v različnih literarnih izdelkih, kot so na primer avtobiografije.² Starbuck se je kot eksperimentalni psiholog bolj posvečal odkrivanju zakonov in pogojev spreobrnitvenega izkustva in se drugače kot James, ki je pristajal izključno na kvalitativne metode, posluževal kvantitativnih metod. Podobno sodobnim raziskovalcem, je uporabljal vprašalnice v kombinaciji z intervjuji (v primeru, da odgovori niso bili jasni), snov je tudi statistično obdeloval in grafično prikazoval rezultate. Odprl je različne teme, od motivov, predspreobrnitvenega stanja, starosti spreobrnjenecv do spolov, oblikoval pa je tudi tipološki model spreobrnitve. Spreobrnitev je opredeljeval kot mladostni pojav (nastopi med 10 in 25 letom), čigar predhodnica je zavest o grehu, o spreobrnitvi pa je menil, da je posledica čustva strahu, različnih egocentričnih in altruističnih motivov, slabe vesti in podobno. Naredil je tudi distinkcijo med moškim in ženskim spreobrnitvenim izkustvom, ter med spreobrnitvijo, kot predanostjo Bogu, in voljno spreobrnitvijo, kot reakcijo na zavest o grehu.

Pomemben dosežek Jamesove in Starbuckove psihologije religije je zagotovo relativističen diskurz, katerega podlaga je pragmatizem. Pri religiji se ne sprašujeta o njeni spoznavno-teoretski vrednosti (ne postavljata kriterije, kaj je prava religija), ampak samo ugotavljata možne posledice. Izhajanje iz dejstev, kot kriterija, pa vpliva na tolerantno držo do različnih religij kakor tudi na neobremenjenost z moraliziranjem. Obenem lahko rečemo, da njun pristop k spreobrnitvi predstavlja radikalen rez z vso dotakratno pojasnjevalno metodologijo, katere posledica je bila nekaj stoletij dolga stigmatizacija in obsodba spreobrnjenecv v alternativne religije.

² V nasprotju od Starbucka, Jamesa religija navadnih vernikov ne zanima, to pa zato, ker so njihovo religijo ustvarili drugi, podedovali so jo z izročilom, s posnemanjem se je ohranila v nespremenjenih oblikah ter ohranjala z navado. Niti najmanj nam ne bi koristilo raziskovati rabljeno religiozno življenje. Bolje je poiskati izvirna izkustva, ki so ustvarila vzorec za vsa ta sugerirana občutenja in vedenja (Ibid.:4)

Diferenciacija modelov v 20. st.

Znanstveni diskurz, ki sta ga začela James in Starbuck, se nadaljuje v 20. stoletju z različnimi nadgradnjami in odkloni. Nov tip postmoderne družbe je tudi podpiral razvoj religioznega pluralizma. Po statističnih podatkih je kar 75% danes prisotnih alternativnih religij nastalo po letu 1950 (Stark in Bainbridge, 1979: 347-59). Toda neglede na dejstvo, da ima postmoderna družba visoko toleranco do različnih modelov mišljenja in delovanja, pa se, po mnenju nekaterih psihiatrov (Pattison in Ness, 1989: 74), kaže tudi določena oblika naravnosti k stigmatiziranju pripadnikov alternativnih religij, posebej še, če ti "ogrožajo" politično stabilnost ali etos avtonomnega individualizma. Ozadje te "grožnje" po mnenju Richardsona (1989: 220, 1993: 80) velja iskati tudi v prikitem konzervativizmu sodobnih zahodnih družb, ki se manifestira v obliki etnocentrizma, nacionalizma in rasizma, ki alternativne religije, ker so večinoma tujega izvora in vodene s strani tujcev, stigmatizira z oznako norosti in totalitarnosti. Zdi se, da ta konservativna reakcija na alternativne religije tudi sovпада s krizo organiziranih religij in erozijo legitimnosti konvencionalnega načina življenja (Bellah, 1976: 340-1), mogoče pa je vzrok tudi dejstvo, da cerkvene organizacije finančno podpirajo raziskave, ki stigmatizirajo spreobrnjence v nove religije (Robbins, 1988: 207). O napetostih znotaj postmoderne družbe nam pričajo tudi spreobrnitveni modeli. V postmoderni se začne polarizacija spreobrnitvenih modelov, kajti obujajo se spet stari koncepti religijske norosti, ki tokrat dobi naziv pranje možganov.

Model pranja možganov je oblikoval E. Hunter (1951) v obdobju hladne vojne in antikomunizma. Temelji je na dveh predpostavkah: prvič, da so komunistična verovanja tuja človekovi naravi in družbeni realnosti ter da ustvarjajo noro ali zlo osebnost, in drugič, da so komunisti v kitajskih in korejskih taboriščih iznašli metode, ki omogočajo manipulacijo s človekovo zavestjo, t.j. vplivajo na spreobrnitev zapornikov v komunizem.

Prvi je model pranja možganov za pojasnjevanje religiozne spreobrnitve uporabil Surgant (1957). Zanj je spreobrnitev v zen budizem, kabalo ali scientologijo postala zelo nevaren pojav, ker temelji na spreminjanju normalnih možganskih funkcij t.j. na 'ultraparadoksalnem preklopu'. Receptivnost posameznika za religijske ideje. Surgant vidi kot posledico spodkopavanja njegovih kritičnih sposobnosti in moči ego z informacijsko kontrolo, prenadraženostjo živčnega sistema, izsiljenimi priznanji in ego destrukcijo. Skratka, spreobrnjenec je podobno zaporniku postal pasivni subjekt v zlovesčih okoliščinah.

Omenjeni model je bil deležen različnih kritik, od Bidermana (1962: 560), Liftona (1963), Sheina (1961), Richardsona (1972) in Taylorja (1983), pa vse do Feuersteina (1992). Vendar pa vse te kritike niso preprečile nadaljevanje aplikacije modela pranja možganov na spreobrnitev v alternativne religije. Tako se v 70. letih srečamo z novo obliko omenjega modela, ki jo je uporabila, verjetno najbolj vplivna teoretičarka na tem področju, M. Singer (1979). Njena različica modela ima nekatere terminološke in analitične novosti. Posledice pranja možganov opisuje z izrazom atipična disocijacijska motnja in proces drsenja. Sicer podobno kot Surgant trdi, da postopki novačenja članov vsebujejo 'prefinjene tehnike pogoje-

vanja vedenjskih sprememb', vendar pri tem bolj natančno opisuje posledice, ki naj bi jih tehnike pogojevanja zavesti povzročile. Posledice, ki jih Singerjeva vidi, so naslednje: ožanje miselne zbranosti, opuščanje osebnih stikov, razvrednotenje razsodnosti, pojav tipičnih, življenju v sekti lastnih psihopatoloških simptomov zdrsov v disociativna stanja. Zanj je jedro samega spreobrnitvenega procesa premišljeno emocionalno zapeljevanje. Poleg M.Singerjeve so model pranja možganov v svojih raziskavah sprejeli še nekateri drugi raziskovalci, med najbolj znanimi so zagotovo Enroth (1977), Conway in Sieglemana (1978) ter West (1989).

Conway in Siegleman spreobrnitev opredeljujeta s pojmom 'informacijska bolezen', menita namreč, da je spreobrnitev posledica 'tleskanja' nečesa v posameznikove racionalne informacijsko-procesne kapacitete. West navaja v svojih raziskavah tudi predispozicijske faktorje, ki jih 'potencialne kultne žrtve' kažejo, kot na primer naivni idealizem, situacijski stres, odvlistnost, razočaranost, preveč velika zaupljivost. Enroth pa obravnava spreobrnitev kot posledico sindroma zapeljevanja in mentalnega prevrata.

Paralelno z modelom pranja možganov se je razvijal tudi procesualni model. Začetnika procesualnega modela sta bila Lofland in Stark (1965). V znanstveni literaturi je predstavljen kot 'model spreobrnitve v deviantno perspektivo'. Združeval je Starbuckove predispozicijske faktorje s teorijo družbenega vpliva. Model je kasneje nadgradil njegov učenec Straus (1976) z vnašanjem koncepta 'iskanja' in 'ustvarjalne transformacije', ki opredeljuje spreobrnjence kot aktivne iskalce pomena. Apliciral ga je tudi Bainbidge (1978) v raziskavi Satanističnega gibanja, ker je menil, da 'ponuja prepričljivo evidenco, da psihopatologija in religiozna odločitev nista povezani' (Ibid: 13). V 80. letih se je uporaba procesualnega modela še razširila kot tudi njegove nadgradnje z različnimi znanstvenimi disciplinami. Tako v tem obdobju nastane tudi nekaj novih različic procesualnih modelov: Downton (1980), Snow in Philips (1980), Bateson in Wentis (1982), Lans in Derk (1983), Hexham in Poewe (1987), Moreland in Levin (1988).

Ostra polarizacija modelov v 70. in 80. letih ter velika medijska podpora modelu pranja možganov, je v znanstvenih krogih spodbujala pogoste plemične razprave. Konflikt interpretacij spreobrnitve v alternativne religije je obenem doprinesel k odpiranju nekaterih analitičnih in konceptualnih dilem v zvezi z motivacijskim in dispozicijskim faktorjem, alternacijo, tipologijami spreobrnitvenih izkušenj itn. Stara tema motivacije, o kateri sta pisala že James in Starbuck se je tokrat v polemiki z modelom pranja možganov (ki motivacij ni opredeljeval, kajti pri omenjenih religijah imamo že a priori praviti z zapeljevanjem) pokazala kot zelo relevantna pri spreobrnitvi, kajti z motivacijo se upošteva tudi faktor volje. Običajni motiv za spreobrnitev je kriza, Starbuck je govoril o posebnem tipu religijske krize, ki jo povzroča zavest o grehu, sodobni raziskovalci pa govorijo o katalizatorjih za krizo in med te vključujejo: mistična izkustva, izkustva na meji smrti, bolezen in zdravje, spremenjena stanja zavesti. Raziskovalci iz psihiatričnih krogov pogosto vidijo krizo v terminih psihopatologije. Vlogo krize so si nekateri raziskovalci razlagali kot indikator psihopatologije (Hexam in Poewe, Braden in Johnson, Galanter), nekateri pa kot indikator prizadevanja po reorganizaciji življenja (Bainbidge, Van der Lans in Derks). To je delno vplivalo na perspektivo opredeljevanja alternativnih religij kot terapevtskih skupnosti.

Druga relevantna razpravljalna tema se je nanšala na posameznikovo vlogo v spreobrnitvi. Model pranja možganov je namreč spreobrnjenca obravnaval kot pasivne žrtve, ki jim je odvzeta svobodna volja, medtem ko so predstavniki nasprotnega tabora menili, da je njihova vloga aktivna. Tako na primer Gartrell in Shannon (1985) ter Barker (1984) podpirajo aktivno vlogo spreobrnjenca v svoji teoriji racionalne izbire, Long in Hadden (1980), Moreland in Levin (1988) pa so menili, da socialni akteriji ustvarjalno konstituirajo svojo vlogo in zato dosežejo spreobrnitev. Richardson (1989) pa je ob problematiki aktivni-pasivni spreobrnjenca celo sugeriral, da imamo opraviti s paradigmatiskim premikom od pasivnih k aktivnim. Menil je namreč, da je koncept pasivnih spreobrnjenecov značilen za krščansko paradigmo, katere prototip je Pavlova spreobrnitev na poti v Damask, da pa nova paradigma temelji na aktivnih spreobrnjencah (Ibid: 219).

Polemika s teorijami pranja možganov je aktivirala tudi staro temo alternacije. Čeprav je Travisano že leta 1970 podal jasni vrednostno nevtralni definiciji alternacije in spreobrnitve kot dveh različnih tipov transformacije, pri čemer je spreobrnitev opredelil kot 'spremembo v orientaciji, z jasno diskontinuiteto verovanja ali svetovnega pogleda', ter kot 'aktivno reakcijo na prejšnjo pozicijo, alternacijo pa kot 'spremembo brez kompromitiranja esencialne kontinuitete v perspektivi', ker 'posameznik se razvija, izgrajuje ali razvija na prej zastavljenem temelju' (1970: 599). Zaradi polemike s modelom pranja možganov se je začelo poudarjati, da to, kar se dogaja v alternativnih religijah, ni spreobrnitev, ampak alternacija. Tako Bromley in Lewis (1988) postavita vrednostno definicijo spreobrnitve, za njiju spreobrnitev pomeni 'drastične spremembe v življenju, smislu in identiteti ter slepo podrejenost, alternacija pa 'prehodne spremembe v življenju, smislu in identiteti'. Vzroka za tovrstno negativno opredeljevanje spreobrnitve lahko iščemo v najslabšem primeru v predpostavki, da je model pranja možganov nastal po vzoru na religijsko spreobrnitev, da dejansko opisuje spreobrnitev (Luckmann, Berger, 1966, 1988), ter da zagovarjamo alternativne religije samo, če izključimo možnost spreobrnitve ali v boljšem primeru, če izhajamo iz statistik, ki kažejo na velik osip (Barker, 1983).

Neodvstno od polemik alternacija-spreobrnitev je v tem obdobju nastal tipološki model Loflanda in Skonovda (1980), ki klasificira spreobrnitvena izkustva in jih povežeta z motivacijskim faktorjem. Model upošteva šest tipov spreobrnitve: intelektualno, mistično, izkustveno, čustveno, preporodno in prisilno in pet spreobrnitvenih motivov: stopnjo socialnega pritiska, trajanje spreobrnitvenega izkustva, nivo čustvenega zagona, čustveni ton in vero-participacijo. Tako na primer intelektualno spreobrnitev karakterizira mali socialni pritisk, srednje trajanje, srednje naraščanje iskustveno-čustvenega tona iluminacije, visok nivo verovanja pa je že dosežen pred udeležbo v religijski skupini. Mistično spreobrnitev karakterizira visoka subjektivna intenziteta in travma, mali ali nikakršen socialni pritisk, kratko obdobje spreobrnitve, s predhodnim dolgim obdobjem stresa. Prisilna spreobrnitev ali pranje možganov je po oceni omenjenih raziskovalcev v zahodnih družbah zelo redek fenomen. Nekatere novejšje aplikacije (Harrington, 2000) omenjene tipologije sugerirajo, da imamo v primeru alternativnih religij večinoma opraviti z intelektualnim, mističnim in izkustvenim tipom spreobrnitve.

V 80. letih se srečujemo tudi s razumevanjem spreobrnitve v alternativne religije zaradi transformacije sebstva. C.Ullman (1989) meni, da pogled na spreobrnitev odpira nova vprašanja na sicer dolgo tradicijo razumevanja sebstva. Po njeni oceni bi morali za raziskavo transformacije sebstva in spreobrnitvene dinamike kot izhodišče postaviti, da do spremembe prihaja samo v primeru, da je 'vpliv skupine integriran v subjektivno izkustvo osebnosti in kultiviran z navezanostjo na določene figure' (ibid.: 105). V tem smislu spreobrnitev ne nastopi kot prisila, in spreobrnjenec ni zgolj ta, ki odraža verovanja, vloge in predpise zarisane s strani skupin, ampak nastopi samo v primeru, če vpliva na transformacijo sebstva. To, kar je videti transformirano, 'ni zgolj ideja, interpretacija ali samopodoba, temveč temeljno emocionalno izkustvo v relaciji do drugih' (ibid. 106).

S postopnim opuščanjem modela pranja možganov, se v 90. spreobrnitveni modeli še bolj diferencirajo in razširjajo, poglobljajo pa se tudi nekateri aspekti Jamesovega in Starbackovega modela. Izraz spreobrnitev ponovno postane strokovni znanstveni termin, ki ni strogo definiran, ampak služi bolj kot fokus, ker predpostavlja različne ekspresivne oblike spreobrnitve.

V tem obdobju se srečujemo s feminističnim diskurzom, ki doprinese k poglobljanju v ženski tip spreobrnitve v odnosu do študija religijske spreobrnitve. Feministične teoretičarke Brereton (1991), Connor (1994) in Juster (1994) so raziskovale, če modeli spreobrnitve tlačijo in pačijo ženske motivacije, potrebe in želje ali zdravijo in pomagajo ženskam. Skratka, zanima jih, ali so spreobrnitveni modeli modusi dominacije. Na temeljih Jungove arhetipske teorije Smith (1990) razvije teorijo, da spreobrnitev nastopi, ko je posameznik očaran z močnim religioznim simbolom ali izkustvom, ki sovpadе s potrebami njegove psihe. V tem smislu naj bi raziskovali simbolni sistem religije, če želimo razumeti privlačnost in učinek le-teh na spreobrnjenca. V tem obdobju prihaja tudi do aplikacije Eriksonove teorije identitete pri Gellespiju (1991).

S pojavom Boothove (1995) in Strombergove (1993) narativne teorije, ključni element za raziskavo spreobrnitve postane biografska rekonstrukcija. Perspektiva, ki jo je zarisal že James, rezultira znotraj te teorije s tem, da pripoved daje nov pomen definiciji sebstva, njeni identiteti, odnosu z drugimi posamezniki in z Bogom. Po njihovi oceni adaptacija nove zgodbe predpostavlja tudi rezonanco posameznika z zgodbo, odkrivanje povezav med 'moja' zgodba in 'ta' zgodba ter inkorporiranje zgodbe v posameznikovo življenje.

Nadaljuje pa se tudi stara polemika o posameznikovi vlogi v spreobrnitvenem procesu. Shinn (1993) se v svoji razpravi poskuša izogniti dilemi, da so spreobrnjenci ali pasivni ali aktivni in predlaga nedualen pogled na omenjeno problematiko. Meni namreč, da je distinkcija pasivni-aktivni spreobrnjenci preveč poenostavljena in ne ustreza empiričnim dejstvom. Na osnovi raziskovanja biografij spreobrnjenec v ISKCON se mu zdi bolj smotrno uveljaviti ločnico med spreobrnitvenim procesom in spreobrnitveno odločitvijo. V vsaki biografiji je po njegovi oceni evidenten kontinuiran transformacijski proces, in ta je običajno punktiran z dogodki posameznikovih zavestnih odločitev. Skratka, da je v spreobrnitvenem procesu prisotna kombinacija pasivnih in aktivnih vlog. Obenem meni, da je vzorec med spreobrnitvenim procesom in spreobrnitveno odločitvijo v vsaki biografiji drugačen (1993: 207).

Nekateri raziskovalci v tem obdobju pa si prizadevajo izpostaviti kriterije, ki bi določili, kaj je prava spreobrnitev. Feuerstein (1992) si prizadeva z uvajanjem stopenjskega modela razrešiti staro dilemo spreobrnitve in alternacije. Alternacija je za Feuersteina ideološka spreobrnitev ali readaptacija. Ideološko spreobrnitev opredeli kot 'prilagajanje ego osebnosti novim konvencijam realnosti', kar pomeni, da 'ne prihaja do nobene spremembe v percepciji realnosti ali do samotranscendence'. Pravi spreobrnitvi sta opredeljeni s pojmi duhovna spreobrnitev in transcendentalna spreobrnitev. Pod duhovno spreobrnitev misli na 'trajno spremembo srca', do te pa pride, če je posameznik odkril 'nematerialno, psihofizično eksistenco' in se 'vzklajuje s transcendentalno realnostjo'. Transcendentalna spreobrnitev pa predstavlja 'prebujanje impulsa po razsvetljenju in višjim mističnim nivojem življenja' (ibid 158-9).

Omenimo nj še Rambov poskus (1993) razvoja integralnega ali holističnega procesualnega modela. Omenjeni model sicer ne predstavlja večji konceptualni premik, je pa spodbuden v tem smislu, da svobodno vključuje različne znanstvene diskurze v relaciji do empiričnih raziskav posameznih religij. Skratka, imamo opraviti z modelom, ki reflektira teoretski pluralizem pri pojasnjevanju spreobrnitve in vzpodbuja eklektičnost in fleksibilnost.

Procesualni modeli

Diferenciacija znotraj strok in tudi znotraj alternativnih religij je pripomogla k razvoju različnih tipov procesualnih modelov. Nekateri so nastali ob empiričnih raziskavah določenih skupin, drugi so teoretske konstrukcije, ki se šele kasneje valorizirajo skozi aplikacije na empirične raziskave, tretji pa kažejo pretenzijo po univerzalnosti, v smislu, da zajemajo vzorec, ki je veljaven za proces spreobrnitve pri vsaki religiji. Nekateri modeli dajejo večje poudarke na družbeno interakcijo, druge bolj zanimajo spremembe v kogniciji in vedenju pri posameznikih. Nasplošno lahko rečemo, da so elementi, ki jih upoštevajo procesualni modeli, večinoma dinamični in sinergični, tako da jih lahko opredelimo tudi kot 'hevristična sredstva' pri organizaciji kompleksnega področja študija spreobrnitve' (Rambo, 1999: 267).

V ilustracijo bom poleg izvirnega Lofland-Starkovega predstavila še štiri modele: Van der Lansov in Derksov model, narejen na podlagi humanistične psihologije (1983), Hexham in Poewetov antropološki model (1987) Moreland in Levinov behaviorističen model (1988) ter Rambov holistični (1993).

Izvirni Lofland in Starkov procesualen model je nastal ob raziskavi unifikacijske cerkve, takrat novonastajajoče religije v ZDA. Predstavljal je 'alternativen pogled na spreobrnitev' (Richardson, 1989:221), ker je inkorporiral oboje: predspozicijske in situacijske elemente in se fokusiral v primerjavi s tradicionalnimi teorijami na aktivnega subjekta. Model upošteva sedem stopenj, skozi katere gre posameznik do spreobrnitve: 1. izkustvo dolgotrajnih tenzij, 2. iskanje rešitve za probleme znotraj religijske perspektive, 3. opredeljevanje sebe za religijskega iskalca, 4. srečevanje s kultom na prelomni točki svojega življenja, 5. oblikovanje

odnosov naklonjenosti do ostalih privržencev, 6. nevtraliziranje izven kultnih povezav, 7. prizadevanje po intenzivni interakciji s ciljem samorazvoja. Prve tri stopnje predstavljajo predispozicije ali faktorje ozadja, druge štiri pa situacijske faktorje. Iz modela je razvidno, da sociologa, kot predispozicijski faktor ali faktor motivacije, upoštevata stanje krize. Krizo opisujeta kot 'občutek diskrepance med imaginarnim idealnim stanjem stvari in okoliščinami, v katere vidijo ti posamezniki sebe ujete' (ibid.: 865). Situacija krize je pri tem v funkciji ozaveščanja vsakdanjih rutin, kar naj bi po Loflandu in Starku povratno rezultiralo z zastavljanjem temeljnih vprašanj. V tem smislu iskanje odgovorov, s ciljem premagati krize, sproži proces iskanja ustreznega religijskega razlagalnega modela. Zato se v naslednji fazi posameznik odloči za akcijo samospreminjanja tako, da stopa v interakcijo z izbranimi posamezniki. Tako se postopoma njegov stik s prejšnjim življenjem nevtralizira in eventualno pride do radikalne spremembe mišljenja in vedenja.

Van der Lansov in Derksov model je nastal ob raziskavi takrat novonastajajočih new age religij na Nizozemskem. V nasprotju od Loflanda in Starka ne izpostavlja iskustvo krize kot motivacijski faktor za spreobrnitev, temveč kot motivacijo vidi težnjo po odkrivanju smisla življenja ter delovanja v smeri samorealizacije. To vodi k ugotovitvi, da posamezniki v religiji ne iščejo izkustvo skupnosti, ampak individualno izkustvo. Za njih ni pomembno, ali so drugi člani njihovi prijatelji, ampak je pomembna možnost doseganja osebnega duhovnega izkustva' (ibid. 19). Pri poteku samega spreobrnitvenega izkustva ločita tri faze. Za prvo fazo pravita, da je značilen nekakšen fanatizem. Posameznik si namreč prizadeva prepričati druge v pravilnost svoje izbire. Večino svojega časa in energije porabi, da bi sprejel novo prepričanje in vsilil svoja prepričanja staršem in prijateljem. Ta, tako imenovana goreča faza po Van der Lansu in Derksu predstavlja neko zvrst prehodnega obdobja, ki naj bi vodilo k fiksaciji. V drugi fazi posameznik doseže novo ravnovesje in nima več za nujno opravičevati svoje spremembe, adaptira namreč manj absolutistično držo glede na guruja in doktrine skupine. V tem smislu se spreobrnitev nadaljuje na temelju kreativne eksploatacije. Posameznik definira sebe kot 'raziskovalca svojih potencialov'. Tretja faza pa predstavlja zvrst iniciacije, kar pomeni dokončanje spreobrnitvenega procesa.

Hexam in Poewetov model poskuša preseči dilemo, ali je spreobrnitev individualni ali skupinski proces, pravita namreč 'z vstopom v nove religije posamezniki dosega občutek ravnovesja in dobrobiti, hkrati pa začnejo živeti v skupnosti sebi podobnih. Le-ti in nova religija tvorijo njihovo reorganizacijo' (21). Model predvideva štiri faze spreobrnitvenega procesa. V prvi fazi določata, kateri tip posameznika se nagiba k vstopu v nove religije. Ugotavljata podobno Loflandu in Starku, da so to posamezniki, ki so v krizi, vendar krizo opisujeta z antipsihiatrično terminologijo (R.Laing, G.Bateson) kot shizoidno stanje razcepa. To pomeni, da je posameznikovo 'funkcioniranje v biti-v-svetu disharmonično in nekonvencionalno', ter da ga to stanje neizogibno vodi k 'ugotovitvi o manku ravnovesja'. Ugotovitev o manku ravnovesja, ki ga verniki običajno imenujejo 'zlo', po njuni oceni sproži željo po 'očiščevanju'. Zato nastopi tako imenovana druga faza, v kateri se posamezniki usmerjajo k iskanju religijskih načinov za vzpostavitev lastnega psihičnega ravnovesja. Tretja faza pomeni reorganizacijo posameznika, to je dose-

ganje izkustva 'ravnovesja in dobrobiti'. Spreobrnitev in osebnostna integracija na ta način sovpadeta. V Zadnji fazi se posameznik integrira v religijsko skupnost, razvija stike s sebi podobnimi posamezniki. S tem se spreobrnitev dokonča.

Moreland in Levinov model (1988) pa daje večje poudarke na socialno interakcijo med posamezniki. Socialna interakcija se jim kaže kot ključni faktor spreobrnitve. Moreland in Levinov model je znan v znanstveni literaturi kot model socializacije v male skupine in je naknadno apliciran na spreobrnitev v nove religije. Po tem modelu so trije procesi bistveni v procesu vstopanja v nove religije: evaluacija, odločitev in sprememba vlog. Odločitve za vstop v skupino temeljijo na kriteriju pragmatične evaluacije. Evaluacije nikoli niso definitivne, varirajo skozi obdobje posameznikove udeležbe v skupini in sprožajo odločitve. Nivoji odločitev se spreminjajo z ozirom na okoliščine in povzročajo prehode iz ene vloge v drugo. Po Levinovi oceni gre posameznik skozi različne faze ali vloge v skupini: 1. raziskovanje, 2. socializacija, 3. zagovarjanje, 4. resocializacija in 5. spominjanje. V prvi fazi skupina išče posameznika, ki lahko prispeva k realizaciji ciljev skupine in nasprotno posameznik išče skupino, ki lahko zadovolji njegove cilje in potrebe. Če skupina in posameznik zadovoljijo minimalni nivo interakcije, se za posameznika začne druga faza ali socializacija. V fazi socializacije se dogaja preverjanje: skupina si prizadeva spremeniti posameznika in posameznik poskuša spremeniti skupino, če ta interakcija privede k nivojem medsebojne odločitve se prične nova faza, faza zagovarjanja. To pomeni, da posameznik vidi sebe v specializirani vlogi, ki naj bi mu prinesla visoko stopnjo osebnega zadovoljstva, skupina pa mu poskuša najti vlogo, ki bo maksimalizirala prispevek posameznika ciljem skupine. Če je zadovoljstvo obojestransko, se ta faza lahko nadaljuje za nedoločen čas, ko pa se le-to prične krhati, se začne 4. faza ali resocializacija. V tej fazi se začne ponovna pogajanja med posameznikom in skupino s ciljem doseči konsenz. Če to dosežejo, se posameznik vrne na 3. fazo, v primeru da strinjanja ni pa nastopi 5. faza ali spominjanje.

Model obenem upošteva možnost, da interakcija med novinci in skupino sproži modifikacije v doktrini, četudi se vedenje ne modificira. Interakcija po Levinu pomeni izmenjavo, to pa rezultira s tem, da se religija skupine spreminja s prihodom vsakega novega člana. Obstajajo tudi primeri, da so novi člani zelo hitro postali vodje skupin, kar jim je dalo možnost, da spremenijo verovanja in prakse, oziroma sprožijo razcep znotraj skupine.

Lewis Rambo (1993) je v svoji obsežni knjigi podrobno razdelal holistični tip procesualnega modela. Pod holistično razume, da so v 'vsaki spreobrnitvi prisotne štiri komponente: kultura, družba, oseba in religija'. Model je sedem stopenjski: 1. spreobrnitev se pojavi znotraj določenega konteksta, 2. potencialni spreobrnjenec doživlja krizo, 3. loteva se iskanja, 4. sreča zagovornika religije, 5. zagovornik in potencialni spreobrnjeni prihajata v interakcijo, 6. ta rezultira v odločitvi, da postane spreobrnjenec, 7. spreobrnitev prinese konsekvence.

Za Ramba, kot je razvidno iz modela, kriza igra sekundarno vlogo, primarni pa je kontekst. Ta primat konteksta izhaja iz dejstva, da se posameznik najprej nahaja v določenem kontekstu, preden nastopi kriza, ki ga vodi k spreobrnitvenemu procesu. Kontekst je pri tem opredeljen kot 'mnogofaseten', obsega namreč makro-

kontekst, t.j. politične, socialne, ekonomske in religijske domene, ter mikrokontekst, t.j. dom, prijatelje, etnične skupine, religijske skupnosti, sosesčine, druge osebe. Za krizo vzpostavi tudi možne katalizatorje: mistična izkustva, izkustva na meji smrti, bolezen, spremenjena stanja zavesti. Obenem pa sugerira psihološki-motivacijski model, ki upošteva štiri možne motive za vstop v religije: potreba po izkustvu zadovoljstva, potreba po konceptualnem sistemu, potreba po večjem samospoštovanju, potreba po etabliranju in ohranjanju odnosov. Srečanje potencialnega spreobrnjenca in zagovornika predstavlja dinamičen proces, kjer je tudi možna povezava med zagovornikovim stilom in doktrino religije ter tipom spreobrnjenca. Raziskuje tudi motivacijo zagovornikov za tovrstno vlogo in njihov 'strateški stil'. Pri tem omenja štiri dimenzije interakcije: a) odnos, ki konsolidira emocionalne vezi do skupine, b) rituale, ki zagotavljajo integrativne moduse indentificiranja in povezovanja z novim načinom življenja, c) retoriko, ki zagotavlja interpretativni sistem, d) vloge, ki konsolidirajo osebo s tem, da ji dajo posebno poslanstvo za izpolnitev. Rituali pri tem igrajo ključno vlogo, so 'koreografije duše'. Razdeljeni so na dekonstrukcijske in rekonstrukcijske. Naloga prvih je zločiti stare vzorce vedenja, ki se kažejo za kontraproduktivne in destruktivne, naloga drugih je rekonstruirati ali nadomestiti stare vzorce z novimi religijskimi.

Odločitev vključuje evaluacijo alternativ, pri čemer potencialni spreobrnjenec pretehtava: notranje pridobitve (samospoštovanje, osvoboditev od strahu, tenzij), kognitivne pridobitve (boljše solucije za praktične probleme) in pridobitve v izkustvih socialnih interakcij. Sama odločitev vodi potem spreobrnjenca k procesu samospreminjanja, ki poteka na več stopnjah, ki so v religijah različno opredeljene. Pomemben del teh stopenj je pisanje biografske rekonstrukcije. Rambova varianta spreobrnitve se konča z ugotavljanjem konsekvenc, ki jih razdeli na psihološke, moralne, teološke (kognitivne) in socialno-kulturne.

Značilnost Rambovega raziskovanja spreobrnitve je tudi uvajanje fenomenološkega pristopa, meni namreč, da je potrebno 'upoštevati pogled na spreobrnitev, ki ga ima spreobrnjenec sam' in 'izhajati iz opredeljevanja spreobrnitve, ki ga ima skupina'; s čimer naj bi se omogočila raziskava različnih izraznih oblik spreobrnitve, obenem pa tudi ozavestila naša lastna pozicija v sami raziskavi. Vendar, Rambova refleksija spreobrnitvenega procesa ne ostaja zgolj v območju fenomenologije (to bi bil za njega redukcionizem), kajti meni, da je potrebno le-to nadgraditi s pojasnjevalnimi modeli iz različnih znanstvenih disciplin.

Aplikacija procesualnega modela na spreobrnitev v alternativne religije v Sloveniji

Kontekst

V Sloveniji se v 90. letih bolj redko srečujemo s poskusi reflektiranja spreobrnitve v alternativne religije. Dva poskusa, ki jih zasledimo v obstoječi religijski literaturi, pa dejansko kažeta na neuglašenost avtorjev, z znanstvenimi raziskavami v svetu. Tako se na primer v publikaciji Verstva, sekte in novodobna gibanja (1998)

srečujemo s pojasnjevanjem spreobrnitve v alternativne religije, ali v njihovi terminologiji 'nevarne sekte', z aplikacijo opuščenih modelov M. Singerjeve in R. Liftona. Na osnovi 'strokovne ocene' enega od avtorjev zbornika J. Jeromena (1998) Liftonov model ponuja merila, na osnovi katerih lahko 'prepoznamo razmere in postopke, ki ponujajo obvladovanje mišljenja, po domače pranja možganov'³ (ibid.: 420).

Pravila, ki jih Jeromen vidi kot bistvena za spreobrnitev v alternativne religije (sekte), so naslednja: nadzorovanje okolja in komunikacij, 2. mistična manipulacija, 3. zahteva po čistosti, 4. obred javnega izpovedovanja, 5. sveta vednost, 6. poseben jezik in način izražanja, 7. vsa doživetja in dogodki se razlagajo v luči nauka sekte, 8. kdor sekto zapusti bo nesrečen. Viri, na katere se ta teorija opre pri obravnavi alternativnih religij (nevarnih sekt) niso empirična dejstva ali znanstveni članki, ampak senzacionalistični novinarski članki in izjave bivših članov. Obenem se uveljavlja zorni kot 'edine prave religije', kar je bilo že v časa Jamesa predmet kritike.

Po drugi strani se tudi v psiholoških krogih srečujemo z aplikacijo M. Singerjeve teorije čustvene manipulacije. V skladu s to teorijo se slovenske spreobrnjence v alternativne religije percipira kot tiste, ki so 'izgubili stik s samim seboj', zaradi 'rigorozne discipline', 'manka spanca', 'vegetarianske diete', 'ustvarjanja skupinske identitete'. To pa obenem vodi k pozitivni obravnavi programa deprogramiranja kot takega, ki služi mentalni rehabilitaciji, seveda brez vpogleda v raziskave o negativnih posledicah deprogramiranja (Grego, 2000:4).

Značilno za omenjena poskusa je, da nekritično prevzemata teoretski model, ne da bi raziskali znanstveno literaturo znotraj omenjene problematike in jo empirično valorizirali, kar je nujno pri vsakem raziskovalnem procesu. Izogibanje empirični valorizaciji pa vodi h krepitvi predsodkov in oddaljevanju od znanstvenega diskurza.

O možnem procesualnem modelu

Znanstveno raziskovanje spreobrnitve bi moralo biti vrednostno nevtrarno in temeljiti na empiričnih dejstvih. Proces samega raziskovanja pa bi moral vključevati različne metodološke strategije. V sodobni znanosti se trenutno srečujemo s poskusi povezovanja interpretativnih in pojasnjevalnih metodologij. To pomeni, da se raziskovanje začne s nekritičnim opazovanjem izbranega pojava, temu sledi poskus interpretativnega razumevanja opazovanega, v zadnjem delu raziskave pa se vključijo še pojasnjevalni modeli iz znanstvenih disciplin. V novejšem času se uveljavlja zvrst raziskovalne etike, kjer se upošteva lastna perspektiva in perspektiva spreobrnjenca, ne da bi se katera od njih imela za superiorno, skratka prizadevali naj bi si doseči recipročno priznavavanje identitet. V končni konsekvenci se od raziskovalca pričakuje moralna zrelost, kar pomeni, da ne sme imeti predsodkov ali celo sovražnih emocij do drugačnega mišljenja in vedenja.

V primeru raziskave spreobrnitve bi to pomenilo, da si je potrebno najprej pridobiti izkustveni vpogled v potekanje spreobrnitev v izbranih alternativnih religi-

³ Čeprav je to sklicevanje na Liftona netočno. Za ilustracijo Lifton (1961, 1985).

jah. Na osnovi tega se potem oblikuje okvirni procesualen model, ki naj bi služil bolj kot fokus, ki bi se ga lahko modificiralo, če se slučajno izkaže, da proces poteka drugače. Pri tem lahko tematiziramo nekaj vprašanj, ki se nam kažejo kot pomembna za razumevanje spreobrnitve, na primer: kdo se lahko spreobrne, kako poteka vstop v nove religije, kako poteka proces spreminjanja posameznika, kaj so posledice spreobrnitve, ali je res možno 'zamenjati svetove', si ustvariti novo religijsko identiteto? Temu bi sledilo interpretativno razumevanje posameznih stopenj spreobrnitve, pri čemer bi se upoštevali lastna perspektiva in perspektiva preobrnjenca. V zadnjem delu raziskave bi se apliciral ustrezen znanstveni model ali teorija za pojasnjevanje samega spreobrnitvenega procesa. Z aplikacijo pojasnjevalnega modela bi z vključevanjem drugih sistemov referenc, še dodatno osvetlili dinamiko samega spreobrnitvenega pojava.

Upoštevajoč ta znanstveni okvir, sem v svoji raziskavi spreobrnitve v nekatere v Sloveniji prisotne alternativne religije oblikovala okvirni pet stopenjski procesualen model. Prva stopnja je vključevala raziskavo predspreobrnitvenega stanja posameznika, to je: psihološke in socialne dispozicije, ki naj bi bile značilne za tiste, ki kažejo motivacijo po spremembi skozi religijski modus; druga stopnja, je predstavljala potek samega iskanja in način interakcije z ustrezno religijo; tretja je podajala potek procesa spreobrnitve posameznika skozi inkorporiranje religijskih idej in praks v življenje; na četrto so se ugotavljale morebitne konsekvence spreobrnitve; in peta stopnja, ki je tematizirala vprašanje spreobrnitve kot transformacije sebstva oziroma spreobrnitve kot identitetne spremembe. Ker se izkazalo, da se tretja stopnja dogaja na več nivojih, sem vpeljala še dodatno diferenciacijo znotraj te stopnje.

Ker alternativne religije niso del družinske tradicije, ampak se za njih posameznik odloča v zrelih letih, je bilo neizogibno raziskati predispozicije in motivacije. Raziskovanje predispozicij je pokazalo, da se religijske poti lotevajo posamezniki, ki kažejo določeno odprtost za religiozni način pojasnjevanja življenja. Ozadje te odprtosti so pogosto različna izkustva, kot na primer izkustvo luči, prisotnosti, čudežnega, skratka tipi izkustev, ki pripadajo religioznemu planu. Te predispozicije so v osnovi latentni faktor, ki se običajno aktivira po tem, ko je posameznik deležen izkustva krize⁴, ki jo ponavadi obravnavamo kot motivacijski faktor. Pri raziskavi se je izkazalo, da lahko ločimo med čustvenim in kognitivnim tipom krize. Pod čustveno krizo razumemo različna izkustva nesprejetosti, nizko samospoštovanje ter različna travmatična izkustva (v največjih primerih povezana z običajno družinsko patologijo). Pod kognitivno krizo pa lahko razumemo krizo miselnih modelov, manifestira pa se kot občutek praznine in brezcilnosti, skratka, opraviti imamo z razpoloženji, ki jih nekateri prištevajo duhu post-moderne, drugi pa razumejo kot adhedonijo ali kot blokade v individuacijskem procesu.

Kognitivno krizo kot motivacijski faktor za vstop v alternativno religijo ISKCON na primer ponazarja naslednja izjava: 'Spremljal me je občutek, da bi življenje bilo lahko drugačno. Čeprav sem bil dober študent, so me motili egoizem, želja po uspehu, materialne vrednote ljudi, ki so me obkrožali. Večina jih je bila neiskre-

⁴ Nekatere raziskave, kot na primer Braden-Johnsova (1975) kažejo, da motivacija po iskanju nastopi v povprečju dve leti po kriznem izkustvu.

na in zlagana. Čutil sem obup in željo po duhovnem načinu življenja, po skupnosti z drugačnimi vrednotami'.

Izkustvo krize v tem kontekstu funkcionira kot motivacija za reorganiziranje življenja le v primeru, če posameznika privede k ozaveščanju vsakdanjih rutin in k zastavljanju bolj globalnih vprašanj v zvezi s lastno eksistenco. In samo v primeru, da posameznik kaže nagnjenost k religijskim načinom pojasnjevanja, bo ta reorganizacija nastopila znotraj religije.

Naslednjo stopnjo zato predstavlja iskanje integracije skozi ustrezno religijo. V Sloveniji so alternativne religije prisotne v različnih medijih. Obstaja več različnih revij, ki predstavljajo alternativno religijsko problematiko, od skupnih, kot je na primer *Aura*, do revij, ki jih izdajajo posamezne skupine. Obenem obstajajo tudi specializirane knjigarne in tudi informativna mesta za obvestila, kjer se iskalec lahko seznani z idejami in dejavnostmi različnih alternativnih religijskih skupin. Za večino iskalcev to pomeni, da religije lahko opazujejo daljši čas, preden se odločijo za vstop, pa tudi, če se odločijo, običajno ohranjajo dozo zdravega dvoma v njihovo dejavnost in doktrino. Interakcija s privrženci in vodij skupin običajno nastopi šele po daljšem premisleku; pretehtavanju doktrine, praks, učitelja in ostalih privržencev izbrane skupine. Za nobeno od alternativnih religij ne moremo reči, da izvaja prisilo nad novinci ali da jih zavaja (Škafar, 1998: 6), ravno nasprotno, neosebni stil starih privržencev bolj ponazarja indiferentnost do novincev. Nekatere skupine, kot je Gurdjieff-Ouspensky center, Teozofsko društvo, Rožni Križarji pripravijo za novince uvodna predavanja ali seminarje, ki lahko trajajo od enega do treh mesecev, v tistem času novinci lahko zastavljajo vprašanja predstavnikom skupin. Druge skupine, kot Univerzalno življenje, Unity of Men, pa tudi ISKCON sploh ne insistirajo na dialogu, novinci lahko prihajajo in odhajajo, ne da bi stopili v interakcijo z ostalimi člani. Običajna praksa je tudi, da se novincem da čas za premislek glede vstopa, v poprečju eno leto. Njihova odločitev tudi takrat ne šteje za definitivno, vedno lahko zapustijo skupino, brez posledic. V primeru, da se odločijo za vstop, imajo za to določene razloge, ki običajno temeljijo na izkustveni, racionalni ali intuitivni presoji.

V primeru, da se posameznik odloči za vstop v eno od alternativnih religij, bo to za njega pomenilo večletni razvoj. Spreobrniti se v alternativnih religijah ne pomeni zgolj sprejemanje religijske doktrine, ampak 'spreminjanje nivoja bitja' ali 'novo stanje zavesti'. Proces samospreminjanja je dolgotrajen, vključuje praktične tehnike in obsežen študij religijskih tekstov. Določen pomen pri tem ima tudi skupnost, ki ga spodbuja k tovrstnemu razvoju, in v dialogu preverja relevantnost svojih uvidov. Vendar se zdi, da za večino posameznikov življenje v skupnosti ne predstavlja primarnega spreobrnitvenega faktorja, ampak le sekundarnega. Kot primarni faktor se kaže individualna naravnost za duhovni razvoj. Res pa je tudi, da v Sloveniji pravzaprav stanovanjskih skupnosti, razen ašrama od ISKCON-a, ni, ter da so trenutno prevladujoči tip alternativnih religij New age in ezoterične religije, ki so po svojem značaju bolj individualistične. Upoštevajo dejstvo, da posamezniki iščejo v religijah podporo za individualni razvoj, da je bolj smotrno dati večji poudarek idejnim vsebinam in duhovnim praksam, ki jih imajo alternativne religije za relevantne pri spreobrnitvenem procesu posameznika. To je obenem

pomenilo raziskovanje razvojnih duhovnih poti, katerih cilj naj bi bil 'transcendentna spreobrnitev' oziroma (če upoštevamo terminologijo alternativnih religij) 'kozmična zavest', 'objektivna zavest' 'kristusova zavest', 'duh', 'operativni thetan', ali 'popolna osvoboditev'. Same stopnje, skozi katere posameznik gre, so opisane z različnimi izrazi, tako imajo na primer v Univerzalnem življenju naslednje stopnje: red, volja, modrost, resnost, potrpežljivost, ljubezen, usmiljenost, pri čemer naj bi se prve štiri realizirale za časa življenja, druge tri pa nastopijo po smrti, ko je posameznik že direktno pod Kristusovim vodstvom. Pri Gurdjieff-Ouspensky centru so štiri stopnje, ki so povezane s stanji zavesti: stanjem spanca, speče zavesti, samozavesti in objektivne zavesti. Rožni križarji pa omenjajo sedem stopenj: učenec pripravnik, pričevalno učenčevstvo, šola višje zavesti, stopnja eklezije, poveza z magnetno verigo univerzalnega bratstva, razvoj novega življenjskega polja, popolna osvoboditev.

Analiza same spreobrnitvene poti pokaže, da le-to zaznamujeta dva temeljna procesa, ki jih lahko pogojno poimenujemo dekonstrukcijski in rekonstrukcijski proces. Ta dva procesa spremljata vsako stopnjo spreobrnitve, tako imamo na prvi stopnji na primer opraviti z dekonstrukcijo nezavednih vzorcev (socializacijskih, kulturnih). Dekonstrukcija na prvi stopnji je ozko povezana s praksami. Večina alternativnih religij razpolaga s nediskurzivnimi in diskurzivnimi praksami. Tip nediskurzivne prakse so na primer meditacije, mantre, plesi, različne yoga vaje, vaje simbolnega umiranja kot je gnostična endura, diskurzivne ali kognitivne prakse pa predstavljajo različne samoopazovalne in samoanalitične metode. Prakse so lahko prevzete v modificirani ali avtentični obliki iz različnih religijskih tradicij ali pa so tudi inovativne.

Rekonstrukcijske prakse pa označujejo religijske rituale in študij religijskih tekstov, ki uvajajo posameznika v nov kognitivni in vedenjski okvir. Na prvi stopnji so te povezane s sprejemanjem teorije o človeški naravi, ki naj bi bila podlaga za oblikovanje nove samopercepcije. Dekonstrukcija ni nikakršno 'pranje možganov', prav nasprotno, je pripomoček za doseganje pozornosti, večje umirjenosti, kontrole čutov.

Dekonstrukcijske metode so dokaj delikatne, lahko tudi sprožijo krizo ali odpor ter različne oblike projekcij na učitelja in ostale privržence. To je seveda reakcija, ki se pogosto pojavlja pri soočanju s nezavednimi mehanizmi, kajti predstave, ki jih posameznik ima o sebi, se nenadoma izkažejo za oblike ego-identifikacije, skratka za iluzije. Seveda je to le prehodna faza, vendar nekateri v tej fazi religijsko skupino zapustijo. Problematisirati tovrstne reakcije in videti v njih prisilno pogojevanje, je povsem nestrokovno početje, kajti vse religijske in duhovne tradicije to stanje poznajo, vsaj v svojih mističnih vejah. To stanje je integralni del spreobrnitvenega procesa. Na primer izraz 'temna noč duše', uveljavljen v krščanski mistiki, priča o podobnem čiščenju zavesti od kognitivnih in čutnih vzorcev, s ciljem združevanja z božanskim⁵.

Na drugem nivoju se z dekonstrukcijskimi praksami poskuša doseči kontrola misli in čustev, kar pomeni tudi doseganje stanja samozavesti. Rekonstrukcija pa

⁵ Za primerjavo si lahko ogledamo: Janez od Križa: *Temna noč duše*, Evelyn Underhill: *Mysticism* ali zanimiv primerjalni članek B. Kluna o krščanski mistiki in zen-budizmu v *Tretji dan XXIX (3) 2000*.

vklučuje poglobljanje v religijsko literaturo, učenje terminologije, študij tekstov predvidenih za novince, skratka je pridobivanje novega življenjskega nazora ali miselnega modela in nove samopercepcije. Pri tem večina religij poudarja, da teorije, ki jih novinec študira, ne sme sprejeti nekritično, ampak s razumevanjem, s kontinuirano valorizacijo skozi lastne življenjske izkušnje.

Ta nivo se konča s biografsko rekonstrukcijo, ki naj bi po nekaterih teorijah bila ena od retoričnih indikatorjev spreobrnitve. Biografska rekonstrukcija ima pri nekaterih skupinah (Unity of Men, Univerzalno življenje) obliko pisanja 'mističnega dnevnika', pri drugih pa je bolj refleksija na verbalnem nivoju (ISKCON, Gurdjieff-Ouspensky center). Seveda v religijah termin kot je biografska rekonstrukcija ne obstaja, mogoče mu je najbližji izraz 'samospominjanje' (Gurdjieff-Ouspensky center).

Za ilustracijo bom navedla fragment biografske rekonstrukcije pripadnice Scientološke cerkve: 'Odkrila sem, da mi je bil vcepljen zelo nevaren engram nepreživetja. V obdobju otroštva sta me starša pogosto navduševala z različnimi umetniškimi stvarmi, toda ko sem jih sprejela in se prepustila umetniškemu delu, so umetnost in umetnike začeli zaničevati, češ kako so umetniki največji bedniki. Ta engramski vzorec je po tem pogosto mehansko usmerjal moje življenje k destruktiji. Takrat ko sem začela uživati v nečem, in se je pokazalo, da imam talent, sem padala v depresije, ki so jih spremljali različni iracionalni strahovi. Tako sem bila velik del svojega življenja zaradi tega neozaveščenega engrama razpeta med željo po samorealizaciji in izkustvom nič. Moj tonski nivo, podobno kot pri ljudeh moje okolice, je bil zelo nizek, gibal se je med 0.05 ali stanjem obupa in 2.0 ali stanjem antagonizma. Živeti v tem stanju se mi je precej let zdelo povsem samoumevno, vendar danes opažam, da so za mene možna tudi druga stanja, ter da otožni in izničevalni svet mojega družinskega okolja še zdaleč ni vse, kar lahko izkusim na tem svetu.'

V biografski rekonstrukciji lahko razberemo posebno terminologijo, kot sta na primer engram ali tonski nivoji, kot tudi poseben način vzročnega analiziranja lastnih izkustev. Govorjenje v 'posebnem jeziku'⁶ ne pomeni, da je posameznik programiran, nasprotno, srečujemo se z ustvarjalnim potencialom religijskega jezika. Raba jezika nam na primeru pokaže, da ponuja raziskovalno dimenzijo, ki posamezniku odpre nov vpogled v lastno eksistenco, omogoči novo samopercepcijo.

Naslednji dve stopnji sta bolj povezani s področjem intuicije, t.j. z aktiviranjem 'višjih centrov' ali 'višjega jaza', kjer prihaja do dekonstrukcije eksistencialnih in družbeno-političnih dogodkov ter kulture. Dogodki se namreč interpretirajo z vidika religijske doktrine. Seveda pri tem ni definitivnih interpretacij, in posamezniki člani lahko vedno vnesejo svoje interpretacije, s čimer prispevajo k razvoju religijskega sistema. Seveda morajo biti interpretacije vsaj delno konsistentne religijskemu sistemu.

Interpretacije dogodkov so povezane tudi z etično refleksijo. Etike v glavnem temeljijo na logiki, da je dobro tisto, kar pomaga razvoju, prebujanju, boju z meha-

⁶ Preseneča, da se kritikom zdi problematično učenje religijske terminologije, kajti povsem samoumevno je, da religije podobno drugim idejnim sistemom razpolagajo s svojim terminološkim aparatom in termini, da imajo definicije ter svoja področja aplikacije. Uveljavljanje novega religijskega jezika je v osnovi ustvarjalno početje, zlasti če je v ozadju še konsistenten antropološki, etični in kozmološki sistem.

ničnostjo, slabo pa je tisto, kar podpira mehanične tendence, kar preprečuje posamezniku, da bi se spremenil.⁷ V tem smislu se o zgrešenih dejanjih nič ne moralizira niti se ne pričakuje kesanja posameznika pred skupino. Biti etičen pomeni razpolagati z uvidom v naravo realnosti.

Naslednja stopnja pa vključuje sprejemanje sinkretističnega pogleda na kulturo in študij religijske kozmologije. To pomeni, da je posameznik ozavestil svoje običajne identifikacije s kulturnimi vzorci sveta, v katerem je rojen. Cilj tega osvobajanja od identifikacije z določenim tipom kulture naj bi posamezniku omogočilo odprtost za drugačne tipe kultur (pojem kulture se pogosto nanaša na starodavne tradicije) in njihovo vključevanje v svoj miselni horizont. Kulture so seveda sistemi vzorcev, dobri ali slabi konstrukti, zato je potrebno narediti sinkretistični model, iz tega, kar je v kulturah esencialnega. Mnoge new age in ezoterične skupine spodbujajo posameznika k raziskovanju različnih kultur. Tovrstno raziskovanje ima po vsej verjetnosti svoje ozadje v perenialističnem prepričanju, da znotraj širokega razpona religij in duhovnih tradicij lahko najdemo skupno 'duhovno jedro', ki je bolj pomembno od njihovih posebnosti. Osvobajanje od navezanosti na kulturo je predpogoj za študij kozmologije, s katerim se posameznikova samopercepcija še bolj razširi in poglobi.

Končni cilj teh raziskav vzorcev je v tem, da si posameznik pridobi vpogled v to, kar tvori njegovo samoidentiteto in ga pripelje k samozavedanju. Ker imamo opraviti z religijskim diskurzom je samozavedanje povezano tudi z vnašanjem tretjega faktorja: boga, vesolja, duha. Posameznik naj bi se na tej stopnji čutil povezanega z nekim višjim principom, (mnoge skupine višji princip umeščajo v človeka), kar mu povratno omogoči transcendiranje dualizmov, ki zaznamujejo običajno eksistenco, kar ustvari občutek osvobojenosti.

Naslednja dva nivoja sta povezana z razvojem mističnega stanja zavesti. Na primer, v Univerzalnem življenju govorijo o aktiviranju Kristusove zavesti, kar naj bi pomenilo direktno zavedanje svoje enosti z bogom. Pri Rožnih križarjih govorijo o aktiviranju atoma duhovne iskre, ki poveže posameznika z gnozo, pri ISKCON-u pa o duhovni duši. Za to stanje naj bi bilo značilno, da človek spozna svet tak kot je, in ne iz osebnega stališča. Ni več poistoveten s subjektivnim samoobčutenjem ali s socializacijskimi vzorci, kar mu omogoča, da iz neke višje perspektive ali nadstališča opazuje lastne ideacijske komplekse. Posameznik začne slutiti lastno univerzalnost, enost z vsem, kar je ustvarjeno. Zadnja stopnja kozmične zavesti pomeni dokončanje človekovega religijskega razvoja. To je nov tip človeka, ki naj bi prerasel vse oblike kolektivnih tvorb, postal gospodar življenja in smrti, premagal vse dualizme. Gabriele Wittek, sodobna prerokinja v Univerzalnem življenju, pravi o kozmični zavesti naslednje: 'človek postane duhovno suveren, jasen in premočrten v mišljenju in dejanjih. Nima več hotenj, usmerjen je na večni božanski jaz sem, v vsem dojame bistvo, vidi pozitivno, popolnoma zakonito in na tem gradi'. Zato je za to stanje značilno, da je človek zmožen prenašanja božje besede in z njo tvori enost.

⁷ Pogosti očitki, da v alternativnih religijah greh ne obstaja, kaže na nerazumevanje njihovega diskurza. Večina tovrstnih religij izhaja iz azijskih in zahodnih ezoteričnih tradicij, ki namesto o grehu govorijo raje o vplivu nevednosti ali mehanskosti za zgrešene oblike delovanja.

Razvidno je, da alternativne religije ponujajo metode za razvoj posameznika na več nivojih, ter da je spreobrnitev v smislu, kot jo opredeljuje Feuerstein, dosegljiva le po večletnem razvoju. Seveda ni nujno, da se posamezni religijski iskalec resnično razvija v tej smeri, možno je tudi to, kar predvideva Starback, da se nekateri tipi posameznikov ne spreobrnejo. Situacija v Sloveniji je glede tega podobna drugim zahodno-evropskim državam, le da še ne premoremo mistikov in prerokov.

Naslednja stopnja pri raziskavi spreobrnitve obravnava problematiko posledic, ki naj bi jih povzročila spreobrnitev v alternativne religije. Posledice se običajno razdelijo na moralne, kognitivne, teološke in družbeno-kulturne. V primeru slovenskih spreobrnjencev v alternativne religije so opazne različne pridobitve.

Glede na izjave, lahko govorimo o pridobitvah moralne zrelosti, razvoja analitičnih sposobnosti, splošnega izboljšanja psiho-fizičnega stanja. Nekaterim je spreobrnitev prinesla moralno zrelost, nekateri so premagali obup in samopomilovanje in so postali bolj zadovoljni s svojo eksistenco, drugi so postali bolj velikodušni, pri tretjih nagnjenih k razizmu in etnocentrizmu, je opazno razumevajoče sprejemanje. Zaznati je tudi mogoče razvoj analitičnih sposobnosti za boljšo orientacijo v kritičnih življenjskih situacijah, manjšo dovzetnost za potrošniške manipulacije, krepitev raziskovalnega duha. Pri delovanju se kaže večja refleksivnost, sprejemanje etike pa vodi k uveljavljanju principa pravičnosti in preseganju realizacije lastnih želja.

Vpogled v kompleksnost spreobrnitvenega procesa je omogočil tudi psihološko-antropološki razmislek, in sicer, ali je spreobrnitev razložljiva v terminih transformacije sebstva. Vprašanji, ki sta se mi ob tem zastavljali sta bili: ali spreobrnitev lahko obravnavamo kot individuacijski proces, katerega končna konsekvence je transformacija sebstva oziroma, ali se pri spreobrnitvi spreminja zgolj osebnost oz. periferni deli sebstva ali individualnost, notranji deli sebstva, in še, ali imajo alternativne religije potencial za konstituiranje religijske identitete?

Upoštevač Burridgeovo (1979), Kohlbergovo (1971) in Taylorjevo (1989) teorijo sebstva, v kombinaciji s teorijo Minskega o višjem in nižjem sebstvu ter Eriksonovo (1950) identitetno teorijo, sem na omenjeni vprašanji odgovorila pozitivno.

Zaključek

Raziskovanje spreobrnitve v alternativne religije problematizira marsikatero konvencionalno predstavo. Zato tudi toliko priča negativnih reakcij s strani konservativnih raziskovalcev. Spreobrnitev nam namreč pokaže, da je nekaj narobe s konvencionalnim stanjem zavesti ter da človekova identiteta ni fiksna identiteta, kakor tudi, da so kulturne in družbene identitete konstrukti, ne pa metafizični determinizmi.

Dilema, ki jo odpira uveljavljanje znanstvenih modelov spreobrnitve, kot sta model pranja možganov in procesualen model, nas na nek način sooči tudi s problemom raziskovalne etike. Postavi nas pred problem, koliko smo zmožni tolerance in odprtosti do pojavov, ki se razlikujejo od naših predstav o naravi realnosti, ki jih imamo, kot tisti, ki pristajamo na znanstveni modus razmišljanja.

Če ne želimo vloge presojevalnih ideologov, se moramo izučiti v ločevanju dejstev od vrednot. Stoletja pred Starbuckom in Jamesom in desetletja za njima so obstajale ideološke vrednostne presoje, ki niso temeljile na raziskavi dejstev, ampak na obrambi lastnih, v konvencije družbene realnosti ujetih miselnih modelov o tem, kaj je pravilen način življenja in mišljenja.

Zato je pot, ki jo zarisuje sodobna vrednostno nevtralna znanost, da neobremenjeni s predsodki, stereotipi in negativnimi čustvi raziskujemo samospreminjajoče strategije, ki jih naši religiozni sodobniki razvijajo in vključimo njihove prispevke ali njihove eksistencialne moduse v pluralistični horizont sveta, v katerem živimo.

LITERATURA

- Bainbridge, William.S (1978): *Satans Power. A deviant Psychotherapy Cult*. Berkley: University of California Press.
- Barker, Eleeine (1984): *The Making of Moonie: Coice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- Bellah, Robert (1976): V Glock, CY in Bellah, R (ur.): *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press.
- Booth, Wayne (1995): *The Retic of Fundamentalism Conversion Narratives*. V Marty, Martin E. in Appleby, Scott R. (ur.) *Fundamentalisms Comprehended* 367-395. Chicago: Chicago University Press.
- Braden-Johnson, (1975): *Observation on a sidewalk ashram*. Arhives of general psychiatry. 32
- Brereton, Virginia Lieson (1991): *From Sin to Salvation: Stories of Women's Conversions*. Bloomington: Indialna University Press.
- Burridge, Kenelm (1979): *Someone, No one: An Essay on Individuality*. Princeton: The Princeton University Press
- Connor, Kimberly Rae (1994): *Conversions and Visions in the Writings of African-American Women*. Konxville: University of Tennessee Press.
- Conway in Siegleman (1979): *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*. New York: Delta Books.
- Downton, James V. (1980): *An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission*. *Journal of the Scientific Study of Religion* 19(4) 381-396.
- Enroth, Ronlad S. (1977): *Youth Brainwashing and the Extremist Cults*. Michigan: The Paternoster Press.
- Erikson, Erik (1950): *Childhood and Society*. New York: Waton.
- Feuerstein, Georg (1992): *Holly Madness*. New York: Arkana.
- Gartrell, David in Shannon, Zanon (1985): *Contacts, Cognitions and conversion: a rational choice approach*. *Review of Religious Research* 27 (1) 32-48.
- Grego, Ana (2001): *Nevarna razmerja*. *Panika* 3(IV):13-15.
- Harrington, Melissa (2000): *Conversion to Wicca? DISKUS 6*. Dostopno prek <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus>.
- Hexam, Irwin in Poewe, Karla (1986): *Understanding Cults and New Religions*. Grand Rapids: Erdmans.
- Hunter, Edward (1951): *The Story of Men Who Defied it*. New York: Pyramid Books.
- Irwin, Lee (2001) *Western Esotericism, Eastern Spirituality, and the Global Future*. *Journal of Esoteric Study*. Dostopno prek: <http://www.esoteric.msu.edu>, 5.9.2001.
- James, William (1902): *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London.

- Jeromen, Janez (1998): Kaj storiti? V Škafar, Vinko (ur.): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 410-426. Celje: Mohorjeva družba.
- Kohlberg, Lawrence (1971): From is to Ought. V Th. Mishel, ed *Cognitive Developement and Epistemology*, NY.
- Van der Lans, Jan.M in Derks, France: (1983): *Les nouvelles religions aux Pays-Bas*. Contexte, appartenance, reaction. *Social Compass* xxx/1,63-83.
- Lifton, Robert J. (1963): *Thought Reform and Psychology of Totalitarism*, NY, Norton.
- Lifton, Robert (1985): *Cult Processes, Religious Liberty and Religious Totalitarism*. V Robbins, Shepard in McBride (ur.): *Cults, Culture and the Law*, 59-70. Chico: Scholars, Press.
- Lofland, John in Stark, Rodney (1965): Becoming a world saver: a theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30 863-874.
- Lofland in Skondov (1981): Conversion motifs. *Journal for Scientific Study of Religion* 20 (4) 373-85.
- Minsky, M. (1986): *Society of Mind*. New York: Simon and Schuster
- Moreland, R. in Levine, J. (1985): *Socialization in Small Groops: Temporal changes in Individual-Groop Relations*. V Berkowitz L.(ur.) *Advances in Experimental Social Psychology*. New York: Academic Press.
- Pattison, Mansell E. in Ness, Robert C (1989): *New Religious Movements in Historical Perspective*. V Galanter, Marc (ur.): *Cults and New Religious Movements*. 43-85. Washington: American Psychiatric Associaton.
- Rambo, Lewis R. (1993): *Understanding Religious Conversion*. New Haven & London: Yale University Press.
- Rambo, Lewis R. (1999): *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*. *Social Compass* 46(3) 259-271.
- Richardson, James T. (1972): *Thought Reform and the Jesus Movement*. *Youth and Society* 4, 185-200.
- Richardson, James (1989): *The Psychology of Induction: A Review and Interpretation*. V Galanter, Marc (ur.): *Cults and New Religious Movements* 211-239. Washington: American Psychiatric Association.
- Richardson, James (1993): *A social psychological critique of 'brainwashing' claims about recruitment to new religions*. V Hadden J. in Bromley, D (ur.): *The Handbook of Cults and Sects in America*. Greenwich: CT: JAI Press
- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts & Carisma*. London: Sage Publications.
- Rosen, George (1968): *Madness in Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sargant, William (1957): *Battle for the Mind*. New York: Doubleday.
- Shinn, Larry D. (1993): Who gets to define Religion? The Conversion/Brainwashing controversy. *Religious Studies Review* 19(3) 195-208.
- Singer, Margaret (1979): *Coming Out of the Cults*. *Psychology Today* 12, 72-82.
- Smith, Curtis D. (1990): *Religion and Crisis in Jungian Analysis*. *Counselling and Values* 34 177-185.
- Starbuck, Edwin D. (1899): *The Psychology of Religion; an Empirical Study of the Growth of the Consciousness*. New York: Charles Scribner and Sons.
- Stark, R, Bainbridge WS in Doyle DP (1979): *Cults of America: a reconnaissance in space and time*. *Sociological Analysis* 40 347-359.
- Straus, R. (1976): *Changing oneself: seekers and the creative transformation of life experience*. V Lofland J.(ur.) *Doing Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- Stromberg, Peter (1993): *Language and Self-Transformation*. New York: Cambridge University Press.
- Škafar, Vinko (1998): *Veliko sekt in novodobskih gibanj zlorablja človeško stisko ter hrepenenje po Bogu*. *Ognjišče* 34 6-10.

- Taylor, Charles (1989): *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, David (1983): *Thought Reform and Unification Church*. V Bromley, Richardson in Lewiston (ur.): *The Brainwashing/Deprograming Controversy*. NY, Edwin Mellen Press.
- Travisano, Richard (1970): *Alternation and conversion as qualitatively different transformations*. V Stone, G.P. in Farneman, H.A *Social Psychology through Symbolic Interaction*. 594-606. Massachusetts: Ginn-Blaisdell.
- Ullman, Chana (1989): *The Transformed-Self. The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- West, Lous Jolyon (1989): *Persuasive Techniques in Contemporary Cults*. Apublic Health Approach. V Galanter, Marc (ur.) *Cults and New Religious Movements* 165-193. Washington: American Psychiatric Association.

TEORIJE O "PRANJU MOŽGANOV" V EVROPSKIH PARLAMENTARNIH IN ADMINISTRATIVNIH POROČILIH O "KULTIH" IN "SEKTAH"³

Uvod

Manjšinske vere (religious minorities) v Evropi danes pogosto razumejo kot družbeni problem, ki ga tradicionalno pojmujejo kot "stanje, opredeljeno z odklonom precejšnjega števila oseb od neke sprejete družbene norme" (Fuller in Myers, 1941). Nedavne študije kažejo, da so zametki družbenega problema sicer podvrženi empiričnemu preverjanju, da pa je način, kako se le-ti razvijajo, reprezentirajo, konstruirajo in kako se o njih razpravlja, rezultat kompleksnih družbenih procesov (Richardson, 1997).

V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja je bil razvit pojem "moralne panike" (Jenkins, 1998), ki je pojasnjeval, kako določeni družbeni problemi ustvarjajo pretirane strahove. Moralne panike so definirane kot družbeno skonstruirani družbeni problemi, ki v medijih ali političnih razpravah izzovejo reakcijo, ki je nesorazmerna z dejansko ogroženostjo. Pogosto temeljijo na ljudskih statistikah, ki si jih podajajo mediji, na koncu pa lahko izzovejo celo politične ukrepe. Kot pravi Phillip Jenkins, se "panična reakcija ne zgodi na podlagi racionalne ocene [...]" ampak je "rezultat nejasnih strahov, ki sčasoma najdejo dramatično in preveč poenostavljeno žarišče v enem primeru ali stereotipu, ki nato postane viden simbol za nadaljnje diskusije in razprave", (Jenkins, 1996:170). Jenkins izpostavlja tudi vlogo "moralnih podjetnikov", ki pričakujejo koristi od razširjanja takih strahov.

"Sekte" in "kulti" so pogosto tipične tarče moralnih panik. "Sekte opravljajo prikladno integracijsko funkcijo, saj predstavljajo skupnega sovražnika, 'nevarnega outsiderja' proti kateremu se lahko uveljavljeno združi in ponovno pretehta skupne standarde in verovanja [...] Napetost med sektami in uveljavljeno družbo lahko vodi v aktivno preganjanje, lahko pa dobi tudi obliko izobčenja in negativnega stereotipiziranja," (Jenkins, 1996:158). A ponavadi imajo moralne panike neko objektivno osnovo. Nemogoče je zanikati, da so bila nekatera novoreligijska gibanja kriva kaznivih dejanj, od primerov poneverb do grozot Sončnega templja (Solar Temple). Pravi problem pa je razširjenost in ne obstoj. Večina strokovnjakov za novoreligijska gibanja bi se strinjala z zaključki švicarskega zveznega poročila o scientologiji, ki pravi da "ogromna večina teh skupin ("sekt" ali "kultov") ne predstavlja nevarnosti niti za njihove člane, niti za državo" (*La Scientologie en Suisse*,

¹ James T. Richardson je profesor sociologije in pravnih študij na univerzi Nevada v Združenih državah Amerike.

² Massimo Introvigne je glavni direktor Centra za preučevanje novih religijskih gibanj (CESNUR) iz Torina v Italiji.

³ Članek uvaja simpozij o "pranju možganov", ki ga je junija 2001 pripravil Journal for the Scientific Study of Religion (40) 2.

1998:132-33). Le redki poznavalci pa bi se strinjali s francoskim parlamentarnim poročilom (Assemblée Nationale, 1996) ali s poročilom belgijskega parlamenta (Chambre de Représentants de Belgique, 1997), v katerih je na desetine skupin - od mormonov do kvekerjev in bahajcev - označenih za dejansko ali potencialno nevarne "sekte" ali "kulte".

Moralne panike imajo temelje v realnosti, a se prek pretiravanja stopnjujejo, ko se komentarji, povezani s posameznimi incidenti, posplošujejo. To se je zgodilo v Združenih državah po Jonestownu (leta 1978) in ta trend je po umorih in samomorih Sončnega templja (v letih 1994, 1995, 1997) trenutno opaziti v Evropi, kar je še posebej razvidno iz uradnih poročil o novoreligijskih gibanjih ali "kultih" in "sektah". Moralni podjetniki z lastnimi interesi pridejo na prizorišče, ko gre za eskalacijo in ne za nastanek moralnih panik. Sem sodijo razna protisektantska gibanja, ki danes v nekaterih Evropskih državah⁴ uživajo precejšnjo podporo javnosti.

Uradna poročila "tipa I" o "sektah" in "kultih" v Zahodni Evropi

Nekatera poročila evropskih parlamentov in druga uradna poročila, ki so nastala po incidentih Sončnega templja, so sledila interpretativnemu modelu, ki tako rekoč zagotavlja, da se moralne panike napihujejo in ne pomirjajo. Med uradna poročila "tipa I" (Introvigne, 2000) sodijo: francoski poročili (Assemblée Nationale, 1996 in 1999), belgijsko poročilo (Chambre des Représentants de Belgique, 1999), večji del poročila ženevskega kantona (Audit sur les dérives sectaires, 1997) in deli poročila istega kantona o pranju možganov (Commission pénale les dérives sectaires, 1999). Sem sodita tudi posvetovalni organ francoskega premiera "Sektantski observatorij" (Observatoire Interministériel aux Sectes, 1998) in njegova naslednica, Misija za boj proti sektam (MILS, 2000). Vsa navedena poročila sledijo naslednjemu štiristopenjskemu interpretacijskemu modelu:

Kulti ali sekte niso religije. Ta model trdi, da nekatere manjšinske religije v resnici niso "religije" temveč nekaj drugega, namreč "sekte" ali "kulti." Ta dva izraza sta v Evropi povečini medsebojno zamenljiva, ob tem pa ima izraz "seкта" (secte v francoščini, setta v italijanščini ali sekte v nemščini) v več jezikih močnejši slabšalni pomen. Ker je verska svoboda v zahodni Evropi priznana kot vrednota in pogosto ustavno zaščitena (tudi z mednarodnimi pogodbami in deklaracijami), je najboljši način diskriminacije manjšinskih religij argument, da to sploh niso religije

⁴ Sprejemanje javnega financiranja protisektantskih prizadevanj je omejeno predvsem na Francijo in Nemčijo. Zanimivo je tudi, da nedavno vidni vzorec uradnih protisektantskih dejavnosti v Evropi ni monoliten. V nekaterih državah, na primer na Nizozemskem in v Združenem kraljestvu, ni bilo opaziti razvoja močnih protisektantskih gibanj, določena zgodnja poročila o novoreligijskih gibanjih, kot na primer tisto iz Nizozemske, pa vsebinsko niso bila niti približno tako negativna (Kranenborg, 1994; Richardson et al., 1994). Kot je opazil neki kritik, je zanimivo tudi to, da nekatera izmed teh poročil niso imela velikega neposrednega vpliva (v nasprotju od drugih, ki so bila precej upliva, glej Fautre, 1999; Introvigne, 1999b; 2000) in v sodnih procesih, v katerih so celo v Franciji nekatere manjšinske vere zmagale, niso odigrala odločilne vloge. Ti sodni procesi, ki niso nujno sledili političnim računam, pa so dokaz relativne neodvisnosti pravosodnega sistema v določenih državah, kar je tudi zelo pomembno (Richardson, 1999a).

(Dillon et al., 1994; Barker, 1996; Introvigne, 1999c). Kot pravi sociolog Larry Greil, je religija "kulturna dobrina, za katero se lahko potegujejo konkurenčne interesne skupine. S tega stališča religija ni entiteta, temveč zahteva posameznih skupin in - v nekaterih primerih - nasprotovanje drugih, da bi (prve) pridobile pravico do privilegijev, ki jih v dani družbi zagotavlja ta oznaka" (Greil, 1996:48).

Pranje možganov in nadzor duha. Ker je religija ponavadi definirana kot uresničevanje svobodne volje, se dokazuje, da se je nereligiji moč pridružiti le pod neko vrsto prisile, pogosto opisane z izrazi, ki spominjajo na pranje možganov. Hipnotična paradigma, ki so jo protisektantje v 19. stoletju uporabljali proti mormonskemu gibanju in drugim skupinam (Miller, 1983), se je - potem, ko je hladna vojna prikladno poskrbela za metaforo "pranja možganov" - v sedemdesetih letih ponovno pojavila v "sektantskih vojnah" v ZDA in drugje (Robbins et al., 1982; Anthony et al., 1983; Richardson et al., 1983). Do konca osemdesetih let so prvi angleško govoreči strokovnjaki (Barker, 1984; Anthony, 1990; Richardson, 1993) povečini že ovrgli prve "grobe" teorije o pranju možganov, vendar so se nedavno pojavile nove, ki bi situacijo lahko spremenile⁵. Videli pa bomo, da te grobe teorije o pranju možganov še vedno služijo kot podlaga za poročila tipa I, ki so jih pripravile evropske državne ustanove (glej Anthony, 1999).

Apostati. Ker so teorije o pranju možganov predmet precejšnje znanstvene kritike, ta model zahteva diskriminacijo tudi glede virov in govorcev. Francosko in belgijsko poročilo skorajda ne upoštevat znanstvenih virov. Belgijsko poročilo izrecno navaja, da se zaveda znanstvenih ugovorov proti modelu nadzora duha, a se je raje "etično" odločilo za prave pripovedi "žrtev". Za belgijsko komisijo so "žrtve" ljudje, ki jih sociologi ponavadi imenujejo "apostati". To so nekdanji člani, ki postanejo aktivni nasprotniki skupine, ki so jo zapustili, in ki "pripovedujejo" o svojih izkušnjah ter s tem mečejo slabo luč na nekdanj njihovo skupino (Richardson et al., 1986; Bromley, 1989). Med nekdanjimi člani apostatov gotovo ni več kot 10 ali 20 odstotkov, odvisno pač od gibanja (Solomon, 1981; Lewis, 1986, 1989; Introvigne, 1999a). Večina nekdanjih članov ponavadi nima interesa, da bi se pridružila križarskemu pohodu proti skupini, ki so jo zapustili, vendar so apostati za ta model običajno ustrezni predstavniki celotne širše kategorije nekdanjih članov.

Protisektantske organizacije. "Kulti" ali "sekte", tako nam pravijo, niso religije, ker uporabljajo metode pranja možganov, medtem ko so religije že po naravi "svobodne" in ljudje se jim lahko pridružijo ali pa odidejo, kakor želijo. Da "kulti" in "sekte" uporabljajo tehnike pranja možganov vemo, ker imamo pričevanja njihovih "žrtev" (tj. apostatov). Vemo, da so "apostati" predstavniki vsega članstva neke skupine, saj jih lastnoročno izberejo zanesljive čuvajske organizacije, skupine, ki jih strokovnjaki imenujejo "protisektantske" (Shupe et al., 1994). Protisektantske organizacije, pomembne v vseh poročilih tipa I, so, tako pravijo, bolj zanesljive kot akademiki, ker imajo v nasprotju z njimi "praktične" izkušnje iz konkretnega dela z "žrtvami".

⁵ Kot je opozoril eden izmed recenzentov, je možno, da bi prizivna odločitev iz Združenih držav, ki je obrnila trend proti tožbam, ki temeljijo na pranju možganov, lahko prispevala tudi k sprejetju takih zahtev. Vendar pa mislimo, da to ni verjetno (za razlago zakaj, glej Ginsburg et al., 1998; Richardson, 1991; 1993; Anthony, 1990; Anthony et al., 1992; 1995).

Ta štiristopenjski model, ki mu v uradnih dokumentih in institucijah v francosko govoreči Evropi precej zvesto sledijo, igra pomembno vlogo v razširjanju moralne panike o kultih in sektah. V vseh poročilih tipa I pa je še posebej opazna povezovalna vloga, ki jo igrajo teorije o pranju možganov. Brez tega ideološkega pripomočka bi bila poročila precej šibkejša, tako v trditvah kot tudi v priporočilih. Po primerjavi s poročili tipa II bomo preučili uporabo tehnik pranja možganov v obeh tipih poročil, da bi videli če sta si v uporabi takšnih idej oba tipa poročil podobna.

Poročila "tipa II"

Zdi se, da so znanstvene kritike poročil tipa I (glej Introvigne et al., 1996) v določenih državah le imele vpliv. Poročila "tipa II" (glej Introvigne, 2000) so leta 1998 objavili nemški zvezni parlament (Deutscher Bundestag - 13. Wahlperiode, 1998), italijansko ministrstvo za notranje zadeve (Ministerio dell'Interno, 1998), švicarski kanton Ticino (Dipartimento delle Istituzioni, Repubblica e Cantone del Ticino, 1998) in istega leta še švedska vladna komisija, ki je raziskovala novoreligijska gibanja. V letu 1999 pa sta poročila "tipa II" objavila še Odbor za pravne zadeve in človekove pravice pri Svetu Evrope (Council of Europe-Committee on Legal Affairs and Human Rights, 1999) in komisija švicarskega parlamenta (Commission de gestion du Conseil National, 1999). V kategorijo poročil tipa II lahko vključimo še del švicarskega poročila o scientologiji, ki govori o "sektah" in Bergerjevo poročilo, ki ga je leta 1997 obravnaval, a ne sprejel Evropski parlament (European Parliament, Committee on Civil Liberties and Internal Affairs, 1997). Ta poročila se razlikujejo in so predmet obširnih debat in kritik, vendar pa ne uporabljajo modela, ki se ga poslužuje tip I, in bolj upoštevajo stroko. Ta poročila v splošnem npr. priznavajo, da:

1. je izredno težko definirati izraze kot sta "kult" in "sekta", in da takšne definicije morda presegajo pristojnosti sekularnih držav;
2. si znanstveniki niso edini o definiciji "pranja možganov" ali "nadzora duha", čeprav obstaja bojazen, da nekatera religijska gibanja utegnejo izvajati prekomeren psihološki pritisk na svoje člane;
3. militantni nekdanji člani niso edini zanesljiv vir informacij o skupinah. Potrebno je namreč poslušati tudi tiste, ki poročajo o pozitivnih izkušnjah (švedsko poročilo na primer opozarja, da je "velika večina članov novoreligijskih gibanj imela pozitivne izkušnje s članstvom," 1998: pp 1.6) in znanstvenike;
4. imajo zasebne protisektantske organizacije lahko legitimno vlogo, vendar jih, kot piše v poročilu kantona Ticino, vlade ne bi smele podpirati do točke "sodelovanja v razširjanju predsodkov" ali celo "protisektantskega terorizma" (terrorismo antisetta).

V primerjavi s poročili tipa I, poročila tipa II bolj upoštevajo znanstveno delo in dokazujejo, da lahko prevladajo zmernejši toni. Vendar pa so poročila tipa II še vedno negotova v uporabi metafor o pranju možganov in miselnem nadzoru. V večini je najti tudi namige, da obstajajo problemi v zvezi z novačenjem in zadrževanjem članov, ter da bi za takšne probleme morale poskrbeti vladne organizacije.

Ocena idej o "pranju možganov" in "nadzoru duha" v poročilih

Richardson (1996a) je raziskoval rabo metafor o pranju možganov v kontekstu pravnih ureditev po vsem svetu, na primer pred Evropskim sodiščem za človekove pravice ter v več državah, vključno s Španijo, Argentino, Avstralijo in Rusijo, kjer so o takšnih idejah razpravljali na sodiščih, bile pa so tudi del sodb. Opazil je, da so postale ideje o pranju možganov pomemben kulturni izvozni artikel Združenih držav, in da so prodrle v mnoge kulture po vsem svetu, ko so se le-te začele ubadati s porastom novoreligijskih skupin. Čeprav v pravnem kontekstu niso bile vedno uspešno uporabljene, so se predstave o pranju možganov razširile po vsem svetu in postale del kulturnega arzenala, ki so ga uporabljali pri poskusih izvajanja družbenega nadzora nad temi pojavi, ki so bili, tako za starše kot tudi za nosilce funkcij in politike, moteči.

Od leta 1996, ko je bil objavljen Richardsonov članek, se je v številnih evropskih družbah pojavila zaskrbljenost nad novoreligijskimi gibanji, ki se je, kot je bilo ugotovljeno, izkazovala v številnih uradnih poročilih o domnevnih grožnjah, ki naj bi jih ta gibanja predstavljala. Omenjena poročila so bila izdana v dokaj kratkem času, zato je pomembno, da v tonu teh poročil ni opaziti bistvenih premikov. Poročila tipa I najbolj očitno sprejemajo protisektantsko perspektivo ter ignorirajo znanstvena dognanja in priporočila. To so poročila Francije (10. januar 1996), Belgije (28. april 1997), "splošno" poročilo kantona Ženeva (24. maj 1997), še eno francosko poročilo, ki se osredotoča na financiranje teh skupin (10. junij 1999), in poročilo kantona Ženeva o pranju možganov (1999). Razpravljali bomo o nedavnih dogodkih v Franciji, kjer pripravljajo nove zakone, ki bi izvrševali "izsledke" svojih poročil, na kratko pa bomo raziskali tudi spremembe španske zakonodaje, ki se nanašajo na novoreligijska gibanja, saj so te spremembe očitno neposredni rezultat vplivov razprav v Franciji.

Med poročila tipa II, ki jih bomo podrobneje pregledali, sodijo poročilo švedske vladne komisije (oktober 1998) švicarsko poročilo o scientologiji (julij, 1998), poročilo nemške preiskovalne komisije (19. junij 1998), poročilo italijanske policije (29. april, 1998), poročilo Sveta Evrope (22. junij, 1999) in poročilo švicarske nadzorne komisije (1. julij, 1999).

Osrednja teza te študije je, da obstaja pomembno področje, kjer imajo vsa poročila, ne glede na razliko v tonu, podoben pogled. Ta zadeva ideje, ki so analogne slabšalnima izrazoma "pranje možganov" in "nadzor duha", v Združenih državah tako pogosto uporabljenima kot družbeno orožje proti novoreligijskim gibanjem. V ilustracijo te podobnosti bomo razpravljali o obeh tipih poročil.

Poročila tipa I in pranje možganov

Poročila iz Francije (ki so vplivala na razvoj dogodkov v Španiji) in Belgije so prežeta s podobami psihološke manipulacije in prisile, enako velja tudi za poročilo ženevskega kantona. Veliko strani v teh poročilih je namenjeno raznim tehnikam, ki jih skupine domnevno uporabljajo za novačenje in zadrževanje članov.

Pravzaprav so najbolj problematični ravno deli poročil namenjeni tej tematiki. Drugo francosko poročilo, ki sicer samemu pranju možganov ne namenja pretirane pozornosti, ta konstrukt v precejšnji meri uporablja kot opravičilo svojih zaključkov in priporočil. Poročilo kantona Ženeva o pranju možganov jemlje splošno strukturo predhodnega francoskega in ženevskega za samoumevno in na koncu predlaga sprejetje zakonodaje, ki bi prepovedovala pranje možganov. Vsa poročila bomo obravnavali glede uporabe izrazov, idej in procesov, ki ustrezajo amerikaniziranim predstavam o pranju možganov in nadzoru duha.

Francosko poročilo I

To poročilo je med znanstveniki po vsem svetu izzvalo ogorčene kritike. Gre za litanijo protisektantskega žolča v preobleki uradnega parlamentarnega dokumenta, ki naj bi temeljil na objektivni študiji, že bežen pogled pa razkrije, da temu ni tako. Vseh kritik na račun tega poročila ne bomo ponovno naštevati (glej Introvigne et al., 1996). Za vpogled v logiko in teorije, ki so podlaga tega ključnega vidika poročila, se bomo raje osredotočili na to, kaj poročilo pravi o novačenju in zadrževanju članov⁶.

Poročilo se močno zanaša na poglede Jeana-Marie Abgralla, zelo znanega protisektantskega psihiatra, ki ima v Franciji zasebno ordinacijo (o kritiki Abgrallovih idej glej Anthony, 1999). Poročilo (str. 42) ga navaja takole:

"[n]ovačenje strokovnjaka poteka v treh stopnjah, prek katerih se postopoma pridobiva vdanost; hkrati pa se bo razvila še intelektualna in čustvena oblika odvisnosti. Novaka bodo korak za korakom zapeljevali, prepričevali in navdušili s sekto in tistimi njenimi člani, ki pridobivajo druge.

Prva stopnja novačenja je očitno zapeljevanje. Osredotoča se na zapeljivo alternativo težavam vsakodnevnega življenja...

Princip zapeljevanja pa zahteva, da začetni stik nujno sproži identifikacijski proces med novakom in predstavnikom sekte."

Poročilo v nadaljevanju opozori, da te tehnike uporabljajo mnogi (in) v različnih situacijah, in da "vsakdo manipulira z vsakim," potem beremo to osupljivo izjavo:

"[v]ideli bomo, da nevarnosti prepričevalnega diskurza, ki ga uporabljajo sekte, niso toliko odvisne od uporabljenih tehnik, temveč od posledic končne vdanosti."

Poročilo pravi, da je druga komponenta procesa pridobivanja vdanosti "navdušenje", ki se razvije tekom mnogih srečanj in aktivnosti, v katerih sodeluje potencialni novak. Poročilo nato priznava, da je v sodelovanju navzoč element volje (str. 43), ki jo razloži takole: "Sakta ni mreža, ki pade na ljudi, ampak mreža, v kateri ljudje končajo."

V poročilu (str. 90-91) najdemo razpravo o pravnih sredstvih, s katerimi naj bi se borili proti grožnjam, ki jih predstavljajo sekte in kult. Ponujeno je opozorilo, da je "preganjanje postopkov duševne destabilizacije zaradi očitnih razlogov še

⁶ O nekaterih posledicah francoskega poročila glej predvsem Introvigne (1999b; 2000) in Swantko (1999).

posebej kočljivo..." Kljub temu pa so nekatera pravna sredstva opisana in najbolj zanimivo se glasi takole:

[n]ovi kazenski zakonik [...] vsebuje novo kaznivo dejanje, ki lahko postane dodatno pravno sredstvo v boju proti dejavnostim nekaterih sektantskih gibanj. Gre za člen 313-4, ki pravi: 'goljufiva zloraba stanja nevednosti ali šibkosti, naj gre za mladoletno osebo ali osebo, ki je še posebej ranljiva zaradi starosti, bolezni, fizične ali psihološke ranljivosti ali nosečnosti, ki to mladoletno ali ranljivo osebo prisili k dejanju ali k opustitvi dejanja, ki je tej osebi škodljivo, se kaznuje tremi leti zapora in kaznijo 2.500.000 frankov'."

To novo določilo, nekoliko podobno ameriškim zaščitnim zakonom, namenjenih varovanju starejših ljudi, ki se približujejo senilnosti - kot tudi klasične teorije pranja možganov - ne izkazuje pretiranega spoštovanja človekove dejavnosti. Uporabili naj bi ga proti tistim, ki bi novačili člane za nove ali manjšinskih vere⁷. Zdi se, da predlog temelji na predpostavki, da se nobena oseba pri zdravi pameti ne bi prostovoljno pridružila takšni skupini in zato mora, če že sodeluje, trpeti za neko duševno hibo. Tako je kot utemeljitev novega člena kazenskega zakonika ponujena interpretacija, podobna pranju možganov, ki omogoča, da se zakon lahko uporabi v trenutnih prizadevanjih za vzpostavitev družbenega nadzora nad kulti in sektami v Franciji.

1064

Amandmaji k španskemu kazenskemu zakoniku

V Evropi so že pred incidenti Sončnega templja obstajala poročila o sektah in kultih. Dansko poročilo iz leta 1984 (Witteveen, 1984) je na primer znano po svoji zmernosti. Čeprav je bilo manj zmerno in je uvedlo pojem "uničujoče sekte" (destructive cult), tudi špansko poročilo iz leta 1989 ni predlagalo nikakršne nove protisektantske zakonodaje (Motilla, 1999). Španska sodišča so pravzaprav pogosto odločala v prid Božjih otrok /Družine (Children of God/The Family), in sicer ne glede na grozljive medijske kampanje, ki so gibanje obtoževale pranja možganov in zlorabe otrok (Motilla, 1999). Po prvi tragediji Sončnega templja so bile razsodbe v prid Družine in drugih skupin (Richardson, 1996a) tarča vse ostrejšje kritike, ki je zaradi potrebe po ukrepih zoper "uničujoče sekte", dokazovala domnevno "pravno praznino" v španski zakonodaji. Novi španski kazenski zakonik (1995) je zato uvedel člen 515 št. 3, ki združenje, "četudi z zakonitimi cilji, za doseg katehrih (pa) uporablja nasilne metode ali spreminjanje in nadzor osebnosti," razglasi za nezakonito. Biti ustanovitelj, upravljalec, član ali celo "sodelavec" takšnega "nezakonitega združenja" tako pomeni kaznivo dejanje, združenje samo pa podleže razpustitvi (Motilla, 1999: 338).

Sklicevanje na "spreminjanje in nadzor osebnosti" pa v sebi skriva predstavo o pranju možganov, kar je leta 1999 dokazal tudi okrožni državni tožilec kanarskega otoka Tenerife. Ob primeru, za katerega upa, da bo postal mejnik v preganjanju združb, obtoženih "spreminjanja in nadzora osebnosti" in njihovih članov, je

⁷ Slavni primer Katz proti vrhovnemu sodišču (73 Cal. App. 3d 952, 1977) je privedel do dejanskega prenehanja uporabe takšnih zaščitnih zakonov v Združenih državah (glej Bromley, 1983).

menil, da novo določilo kazenskega zakonika predstavlja "globoko spremembo" španske zakonodaje in nudi možnost preganjanja "uničujočoh sekt", ki jih opredeljujejo "skupinska dinamika", "hipnotični postopki" ("preusmerjanje pozornosti članov od zunaj navznoter") ter "nadzor duha" (Casanovas, 1999: 1-2). Ta primer se nanaša na Atmanovo fundacijo (ločino gibanja Brahma Kumaris), ki je prišla na naslovnice mednarodnih medijev 8. januarja 1998 v novici, da je kanarska policija z aretacijo njenega vodje, Heide Fittkau-Garthe in številnih članov, preprečila množičen samomor "veje Sončnega templja". V naslednjih mesecih je primer medijsko zamrl. Na lokalni ravni so razjasnili, da Atmanova fundacija ni bila povezana s Sončnim templjem, vendar pa je skupina nezadovoljnih nekdanjih članov iz Nemčije dejala, da je "enako škodljiva." Preiskovalci v Nemčiji niso odkrili nikakršnih dokazov, da bi se fundacija pripravljala na množični samomor. V Španiji primer še vedno ni zaključen in tudi datum sojenja še ni bil določen.

Na zahtevo okrožnega državnega tožilca, je sodnik Eloya Rodriguez-Valdesa zaprosil za strokovno poročilo o tem, "ali je to skupino moč opredeliti kot uničujočo sekto." Gospod Rodriguez-Valdes se predstavlja kot "psiholog, seksolog in strokovnjak za uničujoče sekte" z zasebno ordinacijo v Bajamaru na kanarskem otoku Tenerife. Prišel je do zaključka, da je Atmanova fundacija uničujoča sekta, ki izvaja "pranje možganov" (lavado de cerebro). V svojem poročilu navaja 20 kriterijev, po katerih je moč razlikovati med "religijo" in "uničujočo sekto," ki rutinsko uporablja pranje možganov. Prvi kriterij je, da "imajo religije zgodovino in socialno evolucijo. Prav tako niso ustanovljene prek noči", uničujoče sekte pa "nimajo zgodovine ali tradicije" (Rodriguez-Valdes, 1999: 35). Drugi kriterij pravi, da so religije "del kulture in družbe - so rezultat zgodovine"; uničujoče sekte "nimajo nič skupnega z zgodovino, sploh pa niso njen rezultat". Tretja razlika je, da "člani svobodno sprejemajo ali zavračajo versko vsebino ali dogmo," medtem ko "posvečenec mora verjeti, izvajati in razširjati doktrino in verovanje uničujoče sekte" (Rodriguez-Valdes, 1999: 36).

Na voljo je, kot smo omenili, še 17 drugih kriterijev, a prvi trije dovolj nazorno prikazujejo kakšne puhlice, netočnosti (ali pripadniki religije po definiciji res prosto "zavračajo njeno vsebino ali dogmo?") in vrednostne sodbe so predstavljene kot psihološki ali znanstveni sklepi o nadzoru duha, pranju možganov in uničujočih sektah.

Za našo študijo ni pomembno, ali so vodje Atmanove fundacije, poleg ustanovitve nezakonite združbe, ki da uporablja "spreminjanje in nadzor osebnosti" (t.j. pranje možganov), krivi še drugih kaznivih dejanj. Kar v tem primeru posebej bode v oči, so dokazi strokovnjakov in pripombe tožilca v zvezi z inkriminacijo pranja možganov kot takega, kot tudi imenovanje poklicnih "preganjalcev sekt" za sodno pooblašcene strokovnjake.

Belgijsko poročilo

Belgijsko poročilo, ki je izmed vseh nedavnih poročil še najbolj pristransko, na dolgo razglablja o ideji "duševne manipulacije." Poročilo vsebuje tudi dolg povzetek klasičnega dela Roberta Liftona iz leta 1963 z naslovom *Miselna prevzgoja* in

psihologija totalitarizma, ne omenja pa kritik Liftonovega dela (ali načinov, na katere je bilo uporabljeno) (glej Anthony, 1990, 1999). Prav tako belgijsko poročilo ne upošteva razlike med Liftonovim lastnim delom in načinom, na katerega so njegovo delo uporabili Margaret Singer in drugi protisektantski avtorji. Singerjeva in Lifton sta tako citirana skupaj, kot da so njune teorije enake (Richardson, 1993, 1996a). Raba Liftonovega dela v belgijskem poročilu je tipična protisektantska aplikacija nekaterih njegovih idej na primerih sodobnih verskih skupin*.

Razprava o "Strategijah prepričevanja in indoktrinacije" še posebej dobro razkriva odnos, ki preveva belgijsko poročilo. V ilustracijo:

"[š]kodljive sektantske organizacije skušajo s pristranskimi psihološkimi sredstvi vplivati na svoje člane in družbene skupine z namenom, da bi ustvarile določena mnenja in institucije. Bistven element v tem kontekstu je indoktrinacija, prek katere postanejo učenci na različne načine odvisni od skupine. Da bi zadovoljili totalitaristične potrebe skupine in njenega vodje, morajo biti člani skupine podložni in postati odvisni. S pomočjo ustreznih psiholoških sredstev se skupina in njen vodja osredotočata na to, da postaneta gospodarja vesti svojih pripadnikov. Tako osupli spoznamo, da pripadniki o manipulaciji ne vedo ničesar in zato tudi ne razvijajo ustreznih obrambnih strategij.

Priče, ki jih je zaslišala preiskovalna komisija, so poročale o duševni manipulaciji in destabilizaciji, psihološki odtujitvi, moralnem nasilju, napadih na avtonomijo volje, duševni zmedi, razosebljanju, pranju možganov, indoktrinaciji ter duševnemu in psihičnemu uničevanju" (zv. II, str. 141).

Belgijsko poročilo skuša opravičiti kritiko teorij pranja možganov Introvigna in Meltona (1996), vključno z Richardsonovim poglavjem (1996b). Poročilo v zaključku predlaga nova kazenska določila, vključno s kaznovanjem "zlorabe šibkosti", prevzetim iz francoskega kazenskega zakonika, o katerem smo že govorili. Očitno naj bi ta zakon, ki je bil napisan za zaščito mladoletnikov in duševno prizadetih oseb, v Belgiji zdaj uporabljali proti ljudem, ki sodelujejo v sektah in kultih.

V belgijskem poročilu je še posebej zaskrbljujoče priporočilo o "zaporni kazni do petih let in/ali denarni kazni za tiste, ki uporabljajo nasilje, grožnje ali psihološko manipulacijo za prepričevanje posameznikov o lažnih podvigih, namišljenih silah ali bližajočih se fantastičnih dogodkih" (Belgijsko poročilo, str. 224). Takšna neizprosna kazen lahko izhaja le iz prepričanja o dejanskem obstoju vsemogočnih metod, ki jih za novačenje uporabljajo novejšje religije (za obširnejšo obravnavo belgijskega poročila glej Fautre, 1999).

* Tu pravimo "nekatero njegove ideje", ker tipična protisektantska uporaba Liftonovih teorij popolnoma prezre zadnje poglavje navedenega dela, ki govori o prostovoljnem sodelovanju v programih samospominjanja. Lifton opazuje, da mnogi ljudje v komunistični Kitajski niso prisilni spreobrnjenci, temveč posamezniki, ki so se želeli učiti o novi družbi, da bi se tako lahko vanjo bolje vključili. Kasneje je Lifton sam (1987: 211) opozoril pred "rabo besede pranje možganov, ki da nima natančnega pomena in je povzročila prenekatero zmedo", in dejal, da "miselna prevzgoja in totalitarizem na splošno nista nujno nelegalna, ne glede na to, ali jih morda preziramo". Pred kratkim pa je Lifton (1999: 2002-13) razjasnil, da bi se morali izvršilni organi državnih oblasti osredotočati na maloštevilno manjšino "svet-uničujočih sekt," in ne na tiste "sekte" (in številne druge organizacije), ki uporabljajo "miselno prevzgojo." Prve med drugim prepoznamo po "ideologiji ozdravljivega ubijanja, altruističnih umorih in altruističnem uničevanju sveta" ter "privačnosti skrajnih orožij." Za podrobnejšo obravnavo Liftonovih idej glej Anthony (1996; 1999).

Zanimivo pa je, da ima v Belgiji ustanovljeni observatorij, ki naj bi nadziral "škodljive sekte", mnogo bolj zmeren pristop kot podobna ustanova v Franciji, in se zdi, da je mnogo bolj pripravljen sodelovati s strokovnjaki.

Poročilo kantona Ženeva

Čeprav je bolj zmerno kot poročili iz Francije in Belgije, se v poročilu ženevskega kantona, še enem poročilu tipa I, nahajajo priporočila za nove pravne predpise, ki očitno izvirajo iz sprejemanja hipoteze o pranju možganov. Eno izmed priporočil tako predlaga, naj nadzor duha postane zvezni zločin.

Po razpravi o aktivnostih, ki s pravnega stališča niso problematična, poročilo trdi (str. 268), da se je "določeno obsodbe vredno obnašanje kljub vsemu izmuznilo zakonom", nato pa predlaga novi tip zločina, "duševno manipulacijo", ki ima naslednje značilnosti:

"a. Če ima psihična destabilizacija pripadnikov ali duševna manipulacija z njimi za posledico napad na njihovo fizično integriteto ali svobodo, bi lahko [...] razmislili o uvedbi kazenskih postopkov za preprečevanje škode ali prisile...

Dejstvo poškodbe ni nujni pogoj za poseg [...] Potrebno je vedeti, da je v švicarski kazenski zakonodaji [...] poskus storitve kaznivega dejanja kazniv, četudi je bil poskus prekinjen ali pa je bilo kaznivo dejanje izvršeno brez želenega rezultata. Medtem si lahko, s posebnim ozirom na pranje možganov, predstavljamo, da skupine ali njenega vodstva zaradi pomanjkanja otipljivih dokazov o napadih na fizično integriteto ali odvzemu osebne svobode, ni moč preganjati.

b. Vemo, da se je ideja pranja možganov pojavila po korejski vojni; izšla je iz ravnanja z zahodnimi vojnimi ujetniki. Ta izraz danes simbolizira intenzivno indoktrinacijo osebe, izvajano z namenom povzročitve popolne izgube stika z realnostjo. V tem kontekstu žrtev slabi prek znižanja reakcijskega praga in potlačitve obrambnih mehanizmov. Žrtev bodo zato na primer izpostavili uram in uram ponavljajočih se zvokov, pomanjkanju hrane, ponavljajočim se kratkim telesnim aktivnostim [...] ter drugim oblikam intenzivnega in dolgotrajnega stresa [...] s ciljem izbrisati posameznikove predstave in ideje, ki so mu zdaj predstavljene kot 'greh' ali negativni elementi v njegovem harmoničnem razvoju."

Poročilo navaja, da je v primerih, ko oseba sodeluje prostovoljno, in kadar ni nevarnosti resne poškodbe ali nasilja, težko ugotoviti ali gre za prisilo, nato pa pravi: "Tedaj lahko ugotovimo le, da je bila ogrožena posameznikova svoboda." V nadaljevanju, po komentarju, da je napade na posameznikovo svobodo težko ugotoviti, poročilo navaja:

"[k]ljub temu pa se ne zdi smiselno držati se teh preprostih potrditev in družinskim članom, ki so zaskrbljeni nad usodo oseb, vpletenih v nevarna sektantska gibanja, govoriti, naj počakajo na napad na njihovo psihično ali fizično integriteto preden je sploh moč ukrepati in posameznika izviti iz nenehnih destabilizacijskih prijemov."

Po tarnanju o težavah pravnikov, ki delujejo brez medicinskih definicij, ali zakonodajalcev, ki ne morejo preprosto odrediti norm, ker bi jih bilo težko uvelja-

viti brez strokovnjakov, ki bi opazovali destabilizirano stanje pripadnikov, poročilo pravi:

"[u]endar pa to ne ovira presoje. Zaradi majhne možnosti oblikovanja medicinske definicije bi lahko, na primer, sprejeli predpis, ki bi se osredotočal na dejanja posameznikov, ki povzročajo duševno destabilizacijo. Predpis bi preganjal obnašanje, ki ga v posameznih primerih zakon ne obravnava. Lahko bi opisoval določene znane postopke in definiral zakonske cilje, jemal pa bi se kot del skupine predpisov, ki so namenjeni varovanju svobode. V primerih, kjer ni mogoče uporabiti zakonske prisile, in kjer ni moč opaziti telesnih poškodb, bi lahko tak predpis omogočil posredovanje med procesom destabilizacije."

V kasnejšem delu ženevskega poročila pa da odvetnik, gospod Harari, tem idejam bolj specifično podoba. Ta del poročila nosi naslov "Priporočila o kazenskem pregonu nekaterih sektantskih dejavnosti." Priporočila za označevanje novincev ali sodelujočih vseskozi uporabljajo izraz "žrtev", izraza, kot sta na primer pranje možganov ali duševna destabilizacija, pa se uporabljata, kot da predstavljata sprejeta dejstva in procese. Še posebej omembe vreden je naslednji odlomek iz dela gospoda Hararija:

"[č]e bi takšno normo lahko sprejeli, bi bilo moč kaznovati goljufivo zlorabo žrtvinega stanja nevednosti ali šibkosti [...] kjer bi lahko posledična dejanja ali opustitve dejanja žrtvi resno škodovala" (str. 294).

Gospod Harari nato predlaga, naj bi "združenjem ali obrambnim skupinam" (protisektantskim organizacijam) dovolili pomoč žrtvam "sektantske dejavnosti" v pravnih postopkih, svoj argument pa očitno utemelji na nebogljenosti omenjenih žrtev po njihovem sodelovanju s "sektom". To naj bi opravičevalo dopustitev "obrambnim skupinam", da v imenu pripadnikov "sekt" sprožijo sodni postopek, četudi pripadniki sami zanj nimajo interesa ali želje.

Drugo francosko poročilo

Drugo francosko poročilo (10. junij 1999) kaže, da se francoski parlament ni odzval na kritike svojega prvega in drugih poročil tipa I. Zato lahko to poročilo, z razliko od drugih nedavnih poročil, ki se uvrščajo v kategorijo tipa II, zaradi sovražnega protisektantskega odnosa, uvrstimo med poročila tipa I.

Drugo poročilo se osredotoča na financiranje verskih manjšin, še vedno pa v veliki meri uporablja očitke o pranju možganov. To je še en velik dosežek poslanca Jacquesa Guyarda, avtorja poročila iz leta 1996 in predsedujočega komisiji, ki je sestavila drugo poročilo, ter Jean-Pierra Brarda, člana francoske vladne Misije za boj proti sektam (1998), znanega po odločnih pogledih na to tematiko in avtorja obravnavanega poročila. To je razdeljeno na tri dele. Prvi komentira splošno situacijo glede sekt v Franciji in Evropi. Spet nam pove o potencialni škodljivosti takšnih skupin in nujnih ukrepov za njihov nadzor; seznamu sekt in kultov iz prvega francoskega poročila dodaja še nekaj novih skupin (tako sta se, na primer, na seznamu nevarnih sekt znašla še antropozofija in rožnokrižarski red AMORC). Ta del ima priokus zarotništva, v njem pa je celo referenca na CESNUR (eden izmed avto-

rjev tega besedila je glavni direktor te organizacije), ki je označen kot morebitni del mednarodne prosektantske zarote.

Drugi del se zelo podrobno ukvarja s financiranjem skupin ter na dolgo razlaga pridobivanje sredstev za njihovo delovanje; ponuja tudi tipologijo sekt, ki temelji na ocenah premoženja posameznih skupin (na vrhu so Jehovove priče in Scientološka cerkev). Gradivo je v tem delu izredno vprašljivo, saj poroča o posameznih prispevkih skupinam, čeprav osebe s seznama donatorjev z darovanjem sredstev niso kršile nobenih zakonov. Tiste, ki so poročilo sestavljali, pred sodnim pregonom varuje poslanska imuniteta, vendar pa v tako rekoč nobeni drugi civilizirani družbi takšnih informacij ne bi bilo dovoljeno objaviti⁸.

Tretji del poročila obravnava morebitna kazniva dejanja, povezana s financiranjem skupin. V sklepu podaja priporočila za nadaljnje dejavnosti Misije za boj proti sektam⁹, za boljše sodelovanje s protisektantskimi skupinami in za protisektantske dejavnosti ostalih vladnih služb. Ker vsebuje le malo dokazov o dejanskih kršitvah zakonov, poročilo svoja tehtna priporočila nedvomno utemeljuje na podlagi neke druge logike. Svoje opravičilo namreč najde v dobrem starem pranju možganov (*lavage de cerveau*), ki je v tem primeru imenovano nadzor duha (*manipulation mentale*).

Čeprav načeloma ne kršijo zakonov, je sekte moč identificirati na podlagi uporabe pranja možganov. Medtem ko druge organizacije dobivajo denar in svoje vodje plačujejo po svobodni volji, pa bodo sekte, "katerih uporaba nadzora duha prav gotovo ne potrebuje nadaljnjih dokazov" (str. 187), s pranjem možganov prepričale "žrtve," naj prispevajo svoj denar. Medtem ko druge organizacije prostovoljno delo prejemajo od svojih članov, sekte "zlorablajo idejo prostovoljnega dela", ker svoje člane prepričajo, da delajo v "sodobni obliki suženjstva, ki temelji na nadzoru duha" (str. 176).

Poročilo daje tudi pobudo za ponovno preučitev priporočil poročila iz leta 1996, ki ne predvideva nove zakonodaje o pranju možganov, in ki pravi, da naj Misija za boj proti sektam opravi študijo o morebitnih novih predpisih. Tako je v

⁸ Pariško sodišče je 21. marca 2000 poslanca Jacquesa Guayrda, predsednika parlamentarne komisije, ki je leta 1999 sestavila poročilo, spoznalo za krivega obrekovanja, ker je antropozofijo označil za "sekt", ki izvaja "duševno manipulacijo". Guyarda so oglobili za 20.000 francoskih frankov, Antropozofski zvezi Steinerjevih šol pa je moral plačati še 90.000 frankov. Guyardov argument je bil, da je bila antropozofija označena za sekt v drugem francoskem parlamentarnem poročilu (1999), zato da ga štiti poslanska imuniteta. Sodišče je izjavilo, da "preiskava [tega parlamentarnega poročila] ni bila resna. Dokazano je, da je upoštevala le zaprisežene pisne izjave domnevnih 'žrtv' antropozofije, in da [parlamentarna] komisija ni zaslišala niti avtorjev teh zapriseženih pisnih izjav niti domnevnih storilcev". Pariški sodnik se je odločil, da Guyardu v tem postopku odvzame poslansko imuniteto (v času tega pisanja teče postopek pritožbe). Tako se zdijo vsaj nekatera francoska sodišča dokaj neodvisna od protisektantske naravnosti, ki jo odražajo obravnavana poročila.

⁹ Misija za boj proti sektam je bila ustanovljena za "Observatorijem sekt", ki je nastal po prvem francoskem poročilu, izdanem leta 1998. O tem poročilu so nekateri menili, da je preveč milo. Ena izmed kritik je bila, da je predsednik observatorija vladni uslužbenec brez poprejšnjih protisektantskih izkušenj. Misija je del izvršilne veje oblasti, njene člane imenuje premier. Predsednik misije je Alain Vivien, ki je bil kot poslanec v 80. avtor prvega francoskega poročila (glej Richardson, 1995b), in je oseba z močno kritičnimi pogledi na novoreligijska gibanja. Vivien povezujejo s francosko protisektantsko organizacijo, ki je orientirana humanistično in protikatoliško; od tod tudi kritike katoliškega tiska ob njegovem imenovanju.

drugem francoskem poročilu jasno vidna raba ideje o pranju možganov kot podpore za priporočila in zaključke, ki sicer ne bi bili upravičeni.

Francoski senat je 16. decembra 1999 soglasno podprl predlog zakona, ki ga je predlagal senator About, in ki dopolnjuje francoski zakon, sprejet 10. januarja 1936, ter nekatere druge zakone. Na podlagi vladnega odloka omogoča zakon iz leta 1936 razpustitev ali likvidacijo in prepoved militantnih (takrat predvsem skrajno-desničarskih), protivladnih skupin in zasebnih milic. Zdaj se bo nanašal tudi na "kulte" in "sekte". Debata v senatu je potekala pod naslovom "Boj proti sektam" (*Lutte contre les Sectes*), in ravno sekte so tarča (predloga) zakona, ki je bil sprejet 16. decembra 1999 (čeprav na koncu beseda "sekta" ni bila vključena v besedilo zakona in ga je torej mogoče uporabljati tudi proti drugim skupinam). Senatsna razprava je jasno pokazala, da protisektantski aktivisti niso zadovoljni s številnimi pravnimi odločitvami, ki so bile "naklonjene sektam," in bi vladi raje dali možnost, da obide sodstvo.

Prvi člen zakona oblastem dovoljuje, da razpustijo organizacije in skupine, ki so bile vsaj dvakrat spoznane za krive kazenskih prestopkov in predstavljajo "grožnjo javnemu redu ali nevarnost človeški osebnosti." Razprava v senatu je tudi nedvoumno pokazala, da se tako "grožnja javnemu redu" kot tudi "nevarnost človeški osebnosti" nanašata na kriterije iz prvega poročila (kjer ima ključno vlogo nadzor duha), ki opisujejo "nevarne sekte," in da bo seznam "nevarnih sekt" iz istega poročila igral pomembno vlogo. Drugi člen se osredotoča na dejstvo, da so bili v prejšnjih primerih (predvsem v tistih, povezanih s Scientološko cerkvijo) določeni vodje ali člani gibanja, ne pa organizacija kot taka, spoznani za krive posameznih kaznivih dejanj. V skladu z drugim členom so organizacije in gibanja zdaj lahko spoznani za krive kaznivih dejanj kot pravne osebe. A četudi se to ne zgodi, drugi del prvega člena omogoča razpustitev in prepoved skupin "nevarnih človekovi osebnosti," katerih upravitelji ali dejanski vodje so bili vsaj dvakrat spoznani za krive istih kaznivih dejanj. Posebna določila pa zelo prikladno omogočajo razpustitev, tudi če gre za kršitve zakonika o javnem zdravju. Iz zapisov senatsne razprave je razvidno, da ta določila ciljajo na način, kako skupine izvajajo zdravljenje z vero ali druge alternative uveljavljeni medicini, ki jih je moč v javnem zdravju razumeti kot tvegane. Tretji člen končno dopolnjuje zakon o združenjih iz leta 1901, s katerim se kazen za tiste, ki skušajo pod drugim imenom ponovno ustanoviti prepovedano združenje, zviša na tri leta zapora in globo 300.000 frankov.

Kot je dejal senator Foucaud, je zakon iz leta 1936 "uporabljal vichyjski režim", da je "prepovedal levičarska gibanja". Opazil je tudi, da lahko sklicevanje na vsaj dve kazenski razsodbi zoper gibanje, pri tako velikem številu možnih kaznivih dejanj, sproži paradoksn učinek: "gibanje je tako lahko razpuščeno, ker je bil vodja dvakrat spoznan za krivega plačevanja z nekritimi čeki po deset dolarjev" (*Lutte contre les sectes*, 1999: stolpec 40). Senatorji so osnutek zakona kljub temu potrdili soglasno. Zopet pa se je pokazalo, da bosta nadzor duha in pranje možganov odigrala ključno vlogo, saj ne bi bila prepovedana vsa gibanja, katerih vodje so bili spoznani za krive kaznivih dejanj, temveč le tista, ki predstavljajo "nevarnost človekovi osebnosti."

Po soglasni odločitvi senata je bila potrebna še potrditev spodnjega doma parlamenta, narodne skuščine. Senatorji so opazili, da ima Francija težave zaradi med-

narodnih razsežnosti (boja zoper sekte), zaradi dejavnosti v prid verski svobodi pa so posebej izpostavili ameriško zunanje ministrstvo, "v katerem so tudi scientologi" (*Lutte contre les sectes*, 1999: stolpec 35). Pravzaprav se je zdela francoska vlada sama precej zaskrbljena zaradi možnih mednarodnih posledic sprejetja Aboutovega zakona, zato je bilo glasovanje v parlamentu preloženo, dokler ni bil sprejet novi osnutek zakona poslanke Picardove, ki je v bistvu nadomestil starega.

Predlog francoskega zakona poslanke Picardove (2000)

Novi predlog francoskega protisektantskega zakona (30. maj 2000), ki so ga prvič predstavili 6. junija 2000, je sestavila poslanka Catherine Picard, podpisali pa so ga vsi poslanci francoske Socialistične stranke v narodni skupščini. Parlamentarna komisija za zakonodajo ga je potrdila 14. junija 2000, narodna skupščina pa 22. junija. Že sama izredno hitra obravnava tako spornih ukrepov je znak, kako odločno mnenje imajo nekateri deli francoske vlade o netradicionalnih verskih skupinah. V času tega pisanja zakon po številnih dopolnilih čaka še na končno potrditev v parlamentu¹⁰.

Socialistična stranka je stranka francoskega premiera. Narodna skupščina je, če sploh kaj, osnutek zakona kvečjemu poslabšala, saj je območje 100 metrov okrog šol, bolnišnic in podobnih ustanov, kjer "sekte" ne smejo delovati, povečala na 200 metrov, tako da je takšnim skupinam onemogočeno delovanje tako rekoč kjerkoli. V skladu s tem zakonom je mestnim oblastem dovoljeno, da t.i. sektam zavrnejo prošnje za gradbena dovoljenja, protisektantskim organizacijam pa je omogočeno, da sprožijo sodni postopek in v njem nastopajo kot zakonite stranke. Ti amandmaji so bili potrjeni v nasprotju z mnenjem vlade, sprožili pa so burne reakcije organizacij za varstvo človekovih pravic in uveljavljenih cerkva (katoliški in protestantskih). V odgovor je pravosodna ministrica Elizabeth Guigou pozvala k "premoru" in ponovnem razmisleku, preden zakon potrdi še senat.

Predlog zakona je imel na začetku 11 členov, ki delno slonijo na prejšnjih predlogih, vključno s tistim senatorja Abouta. Glavne značilnosti zakona so naslednje:

Prvi člen zakona ureja razpustitev združenja ali družbe, katerih dejavnosti "imajo cilj ali namen ustvarjanja ali izkoriščanja stanja psihične odvisnosti oseb, ki sodelujejo pri njenih dejavnostih", in ki "kršijo človekove pravice in osnovne svoboščine", (in sicer) če so bili ta združba ali njeni upravitelji (ali dejanski vodje)

¹⁰ V nenavadnem izrazu zaskrbljenosti je papež Janez Pavel II., dne 10. junija 2000, med sprejemom poverljivih pism novega francoskega veleposlanika pri Svetem sedežu, Alaina Dejammeta, [na Francijo, op.p] posredno naslovil nekaj kritičnih opazk. Novega veleposlanika je opozoril, da je "verska svoboda v polnem pomenu besede prva človekova pravica in to pomeni svobodo, ki ni omejena le na zasebno sfero. Diskriminacija verskega prepričanja ali diskreditacija takšne ali drugačne oblike religijske prakse je oblika izključevanja, ki je v nasprotju s spoštovanjem osnovnih človekovih pravic, in bo na koncu zamajala družbo, v kateri bi moral obstajati določen pluralizem mišljenja in delovanja, kot tudi dobrohoten in brat-ski odnos. To bo nujno ustvarilo ozračje napetosti, nestrpnosti, nasprotovanja in sumničavosti, ki družbenemu miru ne bo koristilo". Papež je pozval tudi "medije, ki naj bodo oprezní in naj pošteno in objektivno obravnavajo različne veroizpovedi [v francoščini *confessions*]." Francoske oblasti so se nemudoma odzvale, da "kulti" in "sekte" niso *confessions*.

“večkrat” obsojeni (kolikokrat ni določeno) kaznivih dejanj kot so prevara, nezakonito izvajanje zdravniške prakse in številnih drugih. V uvodu postane jasno, da je ta kombinacija nadzora duha, kršitve “človekovih pravic” in “več” kazenskih obtožb zdaj pravno sprejemljiva definicija “sekte” ali “kulta”. Proces razpustitve je predmet civilnega prava, ki ga lahko pred civilnim sodiščem sproži okrožni tožilec ali katerakoli oseba, ki ima za to interes (očitno vključno s protisektanti).

Členi od dva do pet uvajajo kazensko odgovornost za združenja in družbe, ki zapadejo pod prvi člen, če je ugotovljena le osebna odgovornost.

Šesti člen določa kazen za vsakogar, ki sodeluje v ponovni ustanovitvi razpuščene družbe ali združenja. Kazen znaša eno leto zapor in 300.000 frankov globe. Sedmi člen poziva k ponovni razpustitvi združenja, ki je bilo ustanovljeno po prvi razpustitvi.

Osmi člen sektam (tj. združbam, ki so definirane v prvem členu) prepoveduje ustanavljanje uradov, sedežev, cerkva in oglaševanje v oddaljenosti 200 metrov (amandma parlamenta) od bolnišnice, doma za upokojence, javne ali zasebne ustanove, ki se ukvarja s preventivo, zdravljenjem ali nego ali kakršnekoli šole za dijakke starosti od dveh do osemnajstih let. Kršitev te prepovedi se kaznuje z dvema letoma zaporne kazni in denarno kaznijo 200.000 frankov, obtožena pa je lahko tudi sama družba ali združenje. Kultom ali sektam (po zgornji definiciji) pa lahko mestne oblasti zavrnejo prošnjo za izdajo gradbenega dovoljenja.

Deveti člen kaznuje vsakršno promocijo ali propagando, ki jo združba ali skupina, ki zapade pod prvi člen, “namenja mladim” (starost ni določena). Kazen tako za posameznike kot za združbe znaša 50.000 frankov.

Deseti člen uvaja novo kaznivo dejanje duševne manipulacije. “Duševna manipulacija” (v bistvu “pranje možganov”, čeprav ta izraz ni uporabljen) je definirana kot vsakršna dejavnost ali dejavnosti “s ciljem ali namenom ustvarjanja ali izkoriščanja stanja psihične odvisnosti oseb, ki sodelujejo pri njenih dejavnostih, in ki kršijo človekove pravice in osnovne svoboščine; ustvarjanja ponavljajočega se pritiska z namenom ustvarjanja ali izkoriščanja stanja odvisnosti in spodbujanja osebe, proti njeni volji ali v skladu z njo, k dejanju ali opustitvi dejanja, ki je tej osebi močno škodljiva.” Predvidena kazen je dve leti zapor in denarna kazen 200.000 frankov, če pa je žrtev zaradi starosti, bolezni, ipd. še posebej šibka, je kazen pet let zapor z denarno kaznijo 500.000 frankov. Po amandmajih, ki jih je sprejel parlament, lahko sodni postopek sprožijo tudi protisektantske organizacije, ki lahko sodelujejo kot stranke v postopku in od tako imenovanih sekt poberejo tudi odškodnino. Kazen velja tako za posameznike kot tudi za združbe.

To zadnje določilo je sprožilo val protestov med organizacijami za človekove pravice, uveljavljenimi cerkvami in sodstvom. Zato je vlada januarja 2001 menila, da bi uvedba novega kaznivega dejanja duševne manipulacije ne bila primerna, in da lahko iste rezultate doseže z razširitvijo obstoječega člena 313-4 kazenskega zakonika, ki preganja “goljufivo zlorabo stanja nevednosti ali šibkosti.” Iz novega predloga sta izginila tako kaznivo dejanje “duševne manipulacije” kot tudi izraz sam, člen 313-4 pa je bil dopolnjen, tako da vključuje pojem “stanja odvisnosti”, psihološke ali fizične, ki ga povzroči “izvajanje resnih in ponavljajočih se pritiskov ali tehnik, katerih cilj je spreminjanje zmožnosti razsojanja” (formulacija, ki dobesed-

no ponavlja obrazložitev kaznivega dejanja duševne manipulacije v prejšnji različici zakonskega osnutka). Temu členu je dodan še drugi odstavek, po katerem je kazen za to kaznivo dejanje hujša (do pet let pripora in denarna kazen 5 milijonov frankov), če ga stori "dejanski ali legalni vodja" sekte¹¹.

Poročilo kantona Ženeva o pranju možganov

Ženevski kanton je na konferenci 25. novembra 1999 predstavil "Poročilo Komisije za kazensko zakonodajo o sektantskih zlorabah o vprašanju duševne manipulacije" (Rapport de la Commission pénale sur les dérives sectaires sur la question de la manipulation mentale, 1999). Komisija za kazensko zakonodajo o sektantskih zlorabah sledi omenjenemu poročilu istega kantona o sektah iz leta 1997 in je rezultat dela lokalnega politika Gerarda Ramseyerja.

Poročilo navaja, da je sektantski nadzor duha "realnost" in kot dokaz navaja "nekdanje pripadnike in starše zdajšnjih članov, ki jih je komisija zaslišala kot priče" (str. 2). V nadaljevanju sledi oris problematike nadzora duha (izraz "pranje možganov" se ne uporablja) v primerjalnem pravu. Čeprav je Sophie Borguignon, profesorica prava na univerzi v Ženevi in članica komisije, pohvaljena za "resno opravljeno domačo nalogo" na tem področju, rezultati niso kaj prida prepričljivi. Ko se govori o položaju v Združenih državah, poročilo navaja, da "položaj ureja" primer *Molko* (str. 5), znana odločitev iz Kalifornije iz leta 1988 v zvezi z Združitveno cerkvijo, ni pa nikakršne omembe razprav, ki so navedenemu precedensu sledile, predvsem izključitvi sodnih izvedencev, ki sta pričala o pranju možganov in nadzoru duha v primeru *Fishman* (1990)¹². Citiran je tudi Richardsonov članek (1996a), ki je dejansko izredno kritičen do trditev o pranju možganov, a je naveden samo kot ilustracija za to, da so bile kritike pranja možganov, ki so jih sprožili odprogramerji "pogosto (čeprav ne sistematično) ugodno sprejete na ameriških sodiščih, tako da so bili odprogramerji oproščeni" (str. 4). Ne omenja pa se številnih odločitev ameriških sodišč, ki so odprogramiranje označila za kaznivo

¹¹ Francoska narodna skupščina je predlog tega zakona dokončno potrdila 30. maja 2001. Njegov uradni naslov je Zakon št. 2001-504 z dne 12. junija 2001 o preprečevanju in prepovedi sekt, ki ovirajo užitek človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Soavtor pričujočega članka, Massimo Introvigne, je v spletnem komentarju prve objavljenje različice tega zakona med drugim opozoril tudi na razlike končnega besedila in predloga zakona, kot ga je v postopek vložila poslanka Picardova. Zapisal je, da se zakon kljub vmankanju definicije "sekte" že v naslovu nanaša na "sektantska gibanja"; da prvi odstavek 1. člena zakona dovoljuje razpustitev in prepoved "sekte" že po enem samem končno izrečenem prekršku pravne osebe ali njenega vodje; da je iz zakona izpadlo določilo o določitvi radija oddaljenosti od javnih ustanov, znotraj katerega "sekte" ne smejo odpreti svojih pisarn ali oglaševati svoje dejavnosti; da je določilo o pranju možganov/nadzoru duha vendarle ostalo v zakonu, čeprav kozmetično prikrito kot dopolnilo člena Kazenskega zakonika št. 223-15; in sicer v obliki "tehnik za spreminjanje presoje"; in da krivim pranja možganov zdaj grozi rigorozni ukrep izgube političnih, državljanskih in družinskih pravic, prepoved opravljanja poklica in celo izdajanja čekov za več let (Dostopno prek: http://www.ces-nur.org/testi/fr_law_en.htm, 5.11.2001). [Op.ur.]

¹² Za razpravo o omejenih posledicah primera *Molko* (*Molko & Leal vs. Holy Spirit Ass'n*, 179 Cal. App. 3d 450, 1986) glej Anthony in Robbins (1992), za razpravo o odločilnem primeru *Fishman* (*United States vs. Fishman*, 743 F. Supp. 713, N.D. Cal. 1990) pa glej Anthony in Robbins (1995) in Richardson (1996c).

dejanje. Poročilo celo trdi, da je "odprogramiranje oblika terapije, katere cilj je poskus kljubovanja nadzoru duha, ki ga je bil pripadnik deležen, in ponovne vzpostavitev posameznikove svobodne volje. Odprogramer v bistvu poskuša doseči dvom v odnos zaupanja med pripadnikom in sekto ter pokazati, da je bil (pripadnik) prevaran" (str. 4). Odločitev italijanskega ustavnega sodišča z leta 1982, ki je določilo o plagio (pranju možganov), sprejeto v času fašističnega režima, črtal iz kazenskega zakonika kot nezdržljivo z demokratično ustavo, je v tem poročilu odslovljena z argumentom, da je odločitev temeljila na nejasnem značaju določila. Ob tem pa poročilo ignorira, kar je italijansko sodišče leta 1981 dejalo, in sicer da je vsakršno določilo o pranju možganov lahko le nejasno, saj o tem ni splošno sprejemljive definicije. Poročilo omenja tudi poskuse ponovne uzakonitve določila o plagio v Italiji, ne razloži pa, zakaj so vsi poskusi dosledno propadli.

Drugi del poročila se ukvarja s švicarsko zakonodajo. V tem delu je podrobna analiza načinov, na katere bi lahko obstoječe predpise o kraji, zaščiti potrošnikov in (v primerih, ko z nadzorom duha pripadnika prepričajo, da ima spolno razmerje z vodjo) posilstva uporabili proti nadzoru duha. Komisija švicarskim sodnikom predlaga, naj omenjena določila uporabljajo širše, vendar meni, da to ni dovolj. Zato predlaga novi člen kazenskega zakonika (182. člen), ki naj bi se glasil:

"[k]dorkoli izvaja sistematičen in ponavljajoč se psihični ali fizični pritisk z namenom škodovanja sposobnostim druge osebe pri sprejemanju avtonomnih odločitev ali v teh drugih osebah vzbuja stanje odvisnosti, se kaznuje z zaporno in denarno kaznijo" (str. 12).

Primeri, ki jih kot vodilo navaja komisija, pa glede navidezne nejasnosti zakonskih določil niso nič kaj spodbudni:

"[t]a proces vključuje, ni pa omejen le na:

- pretiravanje o zmožnostih pripadnika z namenom sugeriranja ali vzbujanja navdušenja nad posebno prehrano, prekomernim ponavljanjem rutinskih aktivnosti, pomanjkanjem spanja in sodelovanjem v dolgih seansah, kjer se učijo osnovnih načel skupine;*
- nadziranje pripadnikovega okolja (izolacija od družinskih članov, filtriranje informacij, ki prihajajo iz zunanjega sveta ...);*
- nadziranje oblik komunikacije (vsiljevanje rabe kodiranega jezika, izključevanje določenih tem iz pogovorov ...);*
- prekomerni družbeni nadzor znotraj gibanja, izpostavljanje pripadnika hude-mu poniževanju v primeru odstopanja od osnovnih načel skupine" (str. 15).*

Prav tako je navedeno, da bi moralo biti "okrožnim državnim tožilcem" omogočeno ukrepanje tudi brez poprejšnje pritožbe, "...ker nadzirani član le poredko prevzame pobudo in sproži kazenski postopek" (str. 15). V času tega pisanja še ni jasno, ali bo imelo to poročilo na ravni kantona ali federacije kakršnekoli praktične učinke.

Poročila tipa II

Kot smo že omenili na začetku, obstaja tudi več poročil tipa II, ki niso tako pristranska do manjšinskih religij. Čeprav so ta poročila bolj uravnotežena in upošte-

vajo znanstvena dognanja, bomo pokazali, da se vsa razen enega še vedno naslanjajo na tradicionalne predstave o pranju možganov in nadzoru duha, čeprav na bolj subtilen način.

Švedsko poročilo

Švedsko poročilo je presenetljivo, saj odkrito kritizira dejanja drugih evropskih vlad v zvezi z novejšimi religijami. Predvsem je kritično do Francije in Belgije, ko pravi, da "je o nekaterih državah, čeprav z rahlim pretiravanjem, mogoče reči, da so napovedale vojno novoreligijskim gibanjem", kar lahko vodi v le še večjo izolacijo teh skupin. Poročilo prav tako poudarja, da imajo odrasli pravico verjeti v kar hočejo in svojo vero tudi izražati. Trdi tudi, da je "velika večina pripadnikov novoreligijskih gibanj iz svoje pripadnosti črpa pozitivne izkušnje".

V sedmem poglavju švedskega poročila, ki se ukvarja s pravnimi vidiki, je obsežna razprava o dejstvu, da švedska zakonodaja pokriva tako rekoč vsakršno dejavnost, ki bi lahko škodovala družbi ali posameznikom. Ta del pa se zaključí z naslednjimi priporočili, ki so vključena tudi v angleški povzetek poročila:

"[k]omisija je prišla do zaključka, da je v večini primerov dobro poskrbljeno za zaščito posameznikov. Vendar pa zakonodaja ne nudi ustrezne zaščite pred tem, kar je komisija poimenovala 'neprimeren vpliv' ali manipulacija. Vpeljava izraza 'neprimeren vpliv' v zakonodajo bi bila koristna tako za aktivne vernike kot za osebno integriteto. Če je osebi poti njeni volji vsiljeno, da se odpove svojemu verovanju (v preteklosti se je uporabljal izraz 'odprogramiranje'), bi lahko to v skladu s predlagano zakonodajo razumeli kot neprimeren vpliv, kot se lahko z neprimernim vplivom razume tudi manipulacijo s posameznikom v verskem gibanju. Komisija zatorej predlaga, naj se kazenski zakonik dopolni z novim določilom, po katerem bi bil neprimeren vpliv kaznivo dejanje" (str. 8).

Čeprav za ilustracijo odprogramiranja poročilo navaja konkretni primer, bi se novo določilo kazenskega zakonika nanašalo tudi na "manipulacijo posameznika v verskem gibanju". Pri tem se pojavljajo določeni pomisleki glede načinov novačenja in zadrževanja, kot tudi glede implicitnega sprejemanja ideje, da lahko verske skupine popolnoma prevzamejo posameznikovo voljo in presojo. Tako se ob vseh pozitivnih platih švedskega poročila vseeno zdi, da se naslanja na predstave o pranju možganov iz Združenih držav. Med te predstave spada na primer pasivnost in šibkost potencialnih novih pripadnikov. Implicitno se zdi ideja o neprimerem vplivu, kadar je uporabljena v zvezi z normalnimi odraslimi (tudi mladimi), zavrnitev njihove volje, ki je lahko razlog za odločitev o eksperimentiranju z novejšo religijo¹³.

¹³ Za podrobno analizo tematike v klasični in sodobni uporabi teorij pranja možganov glej Richardson et al., (1983). Za obravnavo teh tem glej tudi Anthony (1990; 1996; 1999), Robbins et al., (1982), James (1986) in Richardson (1991; 1993; 1996a).

Švicarsko poročilo o scientologiji

Posebno poročilo o scientologiji, ki pa se dotakne tudi splošne tematike sekt, je nastalo po naročilu švicarskega Svetovalnega odbora za nacionalno varnost. Čeprav je kritično do scientologije, je poročilo verjetno najbolj uravnoteženo izmed vseh vladnih poročil o novoreligijskih gibanjih, saj je zelo vsebinsko in resno upošteva delo znanstvenikov na tem področju. To poročilo tako ne sprejema protisektantske ideologije, ki preveva poročila tipa I in nekatera poročila tipa II¹⁴.

Poročilo obširno govori o zadržanem pristopu večine švicarskih državnih ustanov do novoreligijskih pojavov, k čemur se bomo še vrnili. Državnim oblastem pravtako priporoča določene ukrepe, kot na primer potrebo po visokošolskem "opazovalnem centru" za novoreligijska gibanja, ki bi javnosti in državi zagotavljal vsebinske in neodvisne informacije o teh pojavih. Poročilo neposredno ne predlaga, da bi bilo potrebno scientologijo (ali druge skupine) nadzorovati, pravi pa, da obstoječa zakonodaja državi daje zadostne možnosti za spopadanje z morebitno škodljivo dejavnostjo sekt.

Še posebej zanimivo pa je, da poročilo ne uporablja nikakršnih idej o pranju možganov in nadzoru duha. Tako je novačenju naložena le kratka pokora, besedilo pa implicitno trdi, kar je sicer skupno večini zhanstvene literature o novoreligijskih gibanjih, da se ljudje tem skupinam pridružijo, ker tako želijo, in ne zaradi neke mistične psihološke tehnologije, kot je na primer pranje možganov. To besedilo velja za izjemo v ugotovitvi, da se celo poročila tipa II naslanjajo na predstave o pranju možganov. A kot bomo videli v nadaljevanju, to poročilo še ni "zadnje dejanje" švicarskih oblasti v zvezi s kultu in sektami.

Nemška preiskovalna komisija

Nemški zvezni parlament Bundestag je maja 1996¹⁵ ustanovil medijsko zelo odmevno preiskovalno komisijo, ki naj bi raziskala "tako imenovane sekte in psiho skupine." Komisija je imela številne sestanke, preden je objavila končno poročilo (predhodno je izzvalo nekaj polemik in kritik), odpotovala pa je celo v Združene

¹⁴ Protisektantska gibanja so poročilo temeljito skritizirala, že sam razvoj poročila pa je bil kontroverzen. Glavni avtor Jean-Francois Mayer, ugledni švicarski preučevalec novoreligijskih pojavov, se v svojem delu ne ravna v skladu s protisektantsko perspektivo in se v svojem pisanju trudi za uravnotežen in vsebinski pristop. Mayer, ki je bil takrat zaposlen na švicarskem glavnem uradu za obrambo (takrat glavne švicarske organizacije za obrambno načrtovanje), je bil dobro poznan zaradi svojih raziskav o Redu sončnega templja pred množičnimi umori/samomori leta 1994 in po njih. Dobro je bila poznana njegova pomoč pravosodnim organom, ko se je ta tragedija razpletala. Prosili so ga, naj za posvetovalno komisijo za državno varnost, pripravi poročilo. Glej kritično zgodbo vodilnega švicarskega protisektantskega novinarja, Huga Stamma (1997a), ki je takrat objavil uvodnik o isti problematiki (1997b). Ta napad je pripomogel k zaskrbljenosti v švicarskem parlamentu, ki je privedla do priprave parlamentarnega poročila, o katerem bomo govorili v nadaljevanju.

¹⁵ Za razpravo o polemiki glede "kultov" in "sekt" v Nemčiji in vplivu, ki ga je imela ta polemika na akademsko skupnost, ki je preučevala te pojave, glej Hexham in Poewe (1999) ter Baumann (1998) in Besier in Scheuch (1999).

države. Končno poročilo (maj 1998) je bilo v določenih odsekih (a ne v vseh; glej Besier in Scheuch, 1999) presenetljivo zmerno. V njem je mnenje, da novoreligijska gibanja (z določenimi izjemami) ne predstavljajo grožnje družbi, in da ne velja jo za takšen problem, kot je bilo prvotno pričakovano. Poročilo vsebuje tudi ločeno mnenje nekaterih članov komisije, ki so zaskrbljeni zaradi protisektantskih delov skupnega besedila in priporočil, ki bi uvedla precej strog nadzor nad manjšinskimi religijami (glej Seiwert, 1999).

Kljub temu, da je poročilo na splošno pozitivno in se zaveda izsledkov stroke, je v njem nekaj predpostavk in trditev o procesu novačenja, ki nakazujejo, da vplivi znanstvenega raziskovanja in kritike prejšnjih poročil niso bile v celoti sprejete. Poročilo pravi (str. 141 angleškega prevoda), da so prej sprejeti modeli spreobrnitve prek pranja možganov nekoliko problematični, in da je spreobrnitev običajno dejanje svobodne volje (Introvigne je bil med tistimi, ki so pred komisijo pričali o tej problematiki). A v poročilu so tudi deli, kjer so prejšnje teorije še vedno sprejemale, čeprav tiho ali implicitno. Tako je jasno, da se na novoreligijska gibanja gleda kot na temne sile, ki jih je potrebno opazovati, preučevati in jih na splošno spremljati, če naj država ustrezno skrbi za svoje državljane.

Besier in Scheuch (1999) sta opazila, da ta pristop izvira iz nagnjenja nemške vlade, da prevzema dolžnosti zaščite posameznika pred izkoriščanjem in krivico, ali rečeno bolj drzno, da štiti posameznika pred samim seboj, ko le-ta sprejema duhovne odločitve. Ta perspektiva logično vodi k določenim inovativnim pristopom nemškega poročila, o katerih bomo še govorili.

Obstajajo neposredni dokazi, ki navajajo k sklepu, da država sprejema negativno definirane teorije o novačenju, kar dokazuje pregled tem, s katerimi se precej obširno poročilo ukvarja, še posebej njegov del o novačenju¹⁶. Razpravi o "strategijah pridobivanja članov in novačenja" je posvečeno pet strani (74-78), na osemnajstih straneh (od 140 do 157) je govora o "oblikah družbenega nadzora in psihološke destabilizacije." Tako je na primer naslednji komentar namenjen "psihološki odvisnosti", izrazu, ki se v poročilu uporablja zelo omalovažujoče:

"[k]ot delovni pojem predlagamo 'psihološko odvisnost'. Z njim opisujemo stanje, v katerem je posameznik, zaradi očitne ali celo prevladujoče bojazni, sklenil nenavadno močno ali nenavadno izključujočo vez s skupino, ki na osnovi religije ali ideologije izvaja znaten ali celo izrecen vpliv na splošno usmerjenost in vsakdanje življenje svojih članov." (str. 147).

Ta definicija jasno kaže, da komisija nima pozitivnega mnenja o verskih skupinah, ki imajo močan vpliv na svoje člane. Komisija tudi opominja:

"[p]otrebno je opozoriti, da je ob določanju takšne odvisnosti prisotna implicitna kulturna sodba, tj. mišljenje, da je opažena vez neprimerno močna, da škoduje vpleteni osebi in da se lahko zlorablja za nemoralne namene." (str. 147)

¹⁶ Nekateri teme, ki jih obravnava ta del poročila, so naslovljene: "Oblike družbenega nadzora in psihološke destabilizacije", "Ravni psihološke odvisnosti", "Verska odvisnost", "Ravni družbenega nadzora in manipulativnih elementov", "Potencialne nevarnosti" in "Priložnosti in potrebe po vladnem posredovanju". Že sami naslovi posameznih podpoglavij razkrivajo prevladujočo sumničavost do novejših religij.

Priporočila komisije dopuščajo le malo dvoma o tem, da je večina članov gledala na novoreligijske skupine negativno, ne glede na zaključke v določenih delih poročil o relativno neškodljivi naravi večine takšnih skupin. Večina članov komisije je hotela, da se skupine preučijo, prav tako pa je hotela, da vlada financira zasebne svetovalne in informacijske pisarne, ki bi pomagale krotiti novoreligijska gibanja in "psiho-skupine," v pomoč pri poizvedovanju o teh skupinah pa so pozvali tudi na "mednarodno sodelovanje."

V poročilu je govora tudi o konceptu "nadzora okolja", ki ga uporablja protisek-tant Steven Hassan, a je označen kot preširok:

"[n]adzor okolja, kot ga je identificiral Hassan, ki se sestoji iz vedenjskega nadzora, duševnega nadzora, čustvenega nadzora in nadzora informacij, ne more biti v vsakem primeru in načeloma označen kot "manipulativen." Nadzor teh področij delovanja je neizbežen sestavni del socialne interakcije v skupini ali skupnosti. Zato je potrebno družbeni nadzor, ki je vedno povezan z močno pripadnostjo skupini, jasno razločevati od izvajanja namenskega, premišljenega vpliva, katerega izrecen namen je manipulacija." (str. 150)

Poročilo prav tako priznava, da je "na tem področju (razen v izrednih primerih) nemogoče identificirati vzročno-posledično razmerje brez upoštevanja biografije, osebnosti in družbenega položaja kandidata" (str. 151). Medtem ko "pojma psihološke odvisnosti, kot tako imenovanega notranjega dejstva, praviloma ni mogoče uporabiti za kriterij pri opravičevanju uradnih postopkov" (str. 154), pa poročilo opozarja, da je razlikovanje med tem, kar se dogaja v večini organizacij, ter "načrtovanimi in namenski metodami manipulacije, [ki] vsaj težijo k nasprotovanju osnovnih vrednot našega družbenega reda, mogoče" (str. 151). Tako je bila npr. komisija po pričanju kanadskega sociologa Stephena Kenta (znanega kritika scientologije in drugih gibanj), prepričana, da "lahko že dolgotrajno čutno prikrajšanje privede do akutnih psiholoških motenj (halucinacij), ki da žrtev napravijo dovzetno za indoktrinacijo ('pranje možganov')" (str. 150). Na tem mestu, kot tudi drugje, se zdi, da je vsaj eno gibanje, scientologija, tako nevarno, da se v poročilu opusti celo priporočilo o neuporabi izraza "pranje možganov".

V večini poročila je opaziti delovanje modela "zaščite potrošnikov." Država namreč domneva, da je zaščita potencialnih novakov pred sodelovanjem v "problematičnih skupinah" njena pravica in dolžnost. Lahko bi se celo reklo, da je komisija pokazala dokaj prefinjen, čeprav kaznovalen pristop k problemu regulacije novejših religijskih skupin. Religijske skupine je povezale s "psiho-skupinami", ki se zagotovo ne obravnavajo kot religijske. Komisija je pozvala tudi k nadaljnjemu znanstvenemu raziskovanju takšnih skupin, čeprav je ob pisanju poročila ignorirala precejšen del teh raziskav. Nato je predlagala pristop zaščite potrošnikov, ki poskrbi za osnovno regulacijo religijskih skupin. In vse to v imenu zaščite državljanov, kdo bi se torej sploh pritoževal? Vse to je naredila kljub izrecnim izjavam v poročilu, da novoreligijske skupine ne predstavljajo grožnje demokratični družbi. To stališče preprosto temelji na prepričanju, da so te skupine zlovešče, in da na nesprejemljiv način novačijo in zadržujejo člane.

Zanimivo je, da je ta model "zaščite potrošnikov", ki so ga uporabili tudi v Združenih državah, pridobil na vplivu tudi v drugih uradnih evropskih forumih,

na primer v Bergerjevem poročilu Evropskemu parlamentu¹⁷. Martin Kriele o tem pristopu preiskovalne komisije zapiše (1998: 13):

"[p]riporočilo Zveznega sveta, da naj se pripravi zakon, ki bi reguliral komercialno pomoč obvladovanju življenja, je nerazumljivo. Predlog zakona izhaja iz vseobsegajočega suma, da tisti, ki nudijo takšne storitve, niso zanesljivi, da so skrivnostni, in da uporabljajo manipulativne metode, tako da je potrebno potrošnike posebej zaščititi."

Poročilo italijanske policije

To je policijsko poročilo, ki je bilo pripravljeno za interno uporabo v policiji in obveščevalnih službah. V precejšnji meri upošteva znanstveno delo na tem področju, naslanja pa se celo na CESNUR-jevo knjižnico o novih in manjšinskih religijah. Kljub vsemu pa je v debati o nekaterih skupinah nekaj očitnih napak, predvsem v zvezi z Družino/Božjimi otroki.

V tretjem poglavju poročila italijanske policije je razprava o pranju možganov in nadzoru duha (pp. 10-11). V opombah najdemo klasično protisektantsko orientirano rekonstrukcijo procesa pranja možganov, ki naj bi jo uporabljala novoreligijska gibanja. Navedeni so trije glavni procesi, ki naj bi se uporabljali pri novačenju in zadrževanju članov. To so izolacija, indoktrinacija in vzdrževanje.

– *Izolacija* je sestavljena iz več elementov, kot so: eliminacija družinskega življenja, "zasipanje s pozornostjo (love bombing)", ki krepi občutek pripadnosti skupini; eliminacija zasebnosti in predaja vsega posameznikovega premoženja skupini, kar povzroči finančno odvisnost posameznika.

– *K indoktrinaciji* sodi: nenehna navzočnost na izjemno zahtevnih predavanjih, popolna poslušnost, podrejanje posebnim pravilom o oblačenju, občutek skrivnostnosti in sodelovanja v nedoumljivem načrtu in raba ponavljajočih se vzorcev, ki zasmehujejo kritični čut.

– *Vzdrževanje* vključuje: duševno prezasičenost in pomanjkanje spanja, namenjeno vzbujanju stanja odvisnosti; razosebljenje z odstranitvijo osebne pobude, nenehen psihološki pritisk drugih članov, ki naj bi preprečili vsakršen dvom v sebe, in uporabo kriptiranega jezika, ki otežuje komunikacijo z zunanjim svetom.

V poročilu se govori tudi o plagio, izrazu, ki ima podoben pomen kot pranje možganov in je bil nekdaj naveden v 603. členu italijanskega kazenskega zakonika. Vendar pa poročilo pravilno ugotavlja, da je bilo to kaznivo dejanje leta 1981 razglašeno za neustavno, in da ni več del italijanske zakonodaje. Kljub temu pa se izraz kasneje v poročilu nekajkrat pojavi ob trditvah, da so bili člani nekaterih skupin "izpostavljeni plagio" (str. 89).

¹⁷ Poročilo, ki ga je odobrila komisija za civilne svoboščine in notranje zadeve, je bilo julija 1998 poslano plenarnemu zasedanju Evropskega parlamenta, ki pa o njem ni glasoval. Obravnava poročila je bila za nedoločen čas preložena, in zaradi volitev leta 1999 (proceduralno) ni več nujna. Poročilo je dostopno prek CESNURjevih domačih strani: <http://www.cesnur.org/testi/Europe.html>.

Na strani 10 je tudi zaskrbljujoča opazka o načinih novačenja. Poročilo obsoja: *"rabo z namenom novačenja novih kandidatov in njihovega zadržanja v ogradi subliminalnih mehanizmov, fascinacije in pranje možganov ali podobne metode, ki omejujejo svobodo posameznikovega samoodločanja."*

V nadaljevanju govori poročilo o indoktrinaciji posvečenih z uporabo "znanstvenih metod zmanjševanja posameznikove psihične obrambe in povzročitve kritične stopnje popolne poslušnosti." Na drugem mestu poročilo pravi, da "duševnega pogojevanja ... ne bi smeli preganjati, razen če se lahko dokaže, da so bile uporabljene metode sugestije in hipnoze ...".

Jasno je, da predstave o pranju možganov služijo kot podpora temu poročilu, čeprav so določeni deli skrbno premišljeni in se opirajo na strokovna dognanja. Te, privzete ideje so preživele vlitje znanstvenih spoznanj v poročilo. Na vprašanje, zakaj se je to zgodilo, pa bo potrebno še počakati.

Poročilo švicarskega kantona Ticino

Tudi poročilo švicarskega kantona Ticino kaže na očiten vpliv znanstvene kritike nekaterih prejšnjih poročil. Omenja celo možne probleme (str. 17) "protisektantskega terorizma" proti novejšim veram, kar nakazuje drugačen pristop k oblikovanju tega poročila. Vendar pa zopet naletimo na jasne znake, da avtorji sprejemajo tematiko pranja možganov. Prav tako so vidni dokazi o morebitnem sooplajanju tega poročila s prej omenjenim poročilom italijanske policije.

Poglavje "Kako se ljudje pridružujejo" je nabito z jezikom, ki kaže na sprejemanje perspektive o pranju možganov/nadzoru duha. Bralci izvedo (str. 22) o obstoju "številnih zahrbtnih nevarnosti" za mlade, ki da so tarče sekt. Proces pridruževanja Sončnemu templju je opisan kot "proces zavajanja javnosti ... s procesom manipulacije ...". O sodelujočih je povedano, da "izkoriščajo njihovo ranljivost in občutek neljubljenosti." Ena izmed opomb razmerje sodelujočih z vodjo primerja s sadomazohističnim odnosom.

Poročilo razpravlja o "zasipanju s pozornostjo (affectivity bombing)" (str. 23), ki se očitno nanaša na izraz "love bombing" in ga nekateri uporabljajo v zvezi s procesom novačenja v Združiteni cerkvi, kjer skupina posameznika "obdaja s podobami srečnih in zadovoljnih ljudi, ki nameravajo pomagati tistim, ki imajo težave". Rečeno je, da postane proces novačenja "vse bolj naporen, tako psihološko kot finančno". Novaki se nato približajo "spolzki pečini, ki pripelje do preobrata". Poročilo pravi, da "včasih skupina grozi družini, da bi ta posvečenega prenehala vabiti stran od sekte."

Pri doseganju popolne vdanosti pa lahko uporabljajo tudi hipnozo ali kemične metode.

"[S]topnjujoča se izolacija je tista, ki žrtev prevara, jo naredi odporno pred zunanjimi vplivi in popolnoma odvisno od te nove realnosti. V skupini se zasebnost odstrani ... kolektivni jaz pa nadomesti individualnega" (str. 24)

Druga opomba govori o Združiteni cerkvi in trdi, da "boter", ki bo ves čas zadolžen za to osebo (novaka), postopoma sproži proces pranja možganov". Prav

tako obravnava "vrsto dejavnosti", ki so "dolgotrajne in izčrpljujoče", tudi duševno. Na tem mestu je omenjen še primer učenja dolgih molitev. Poročilo dodaja, da ta zahteven postopek zaradi "zapletenih zapovedanih pravil" dovoljuje le malo spanja. Vse to pa:

"spodkopava osebno odgovornost ... kar je še posebej mamljivo za ljudi, s katerimi je lahko psihološko manipulirati, ker se čutijo olajšane bremena odgovornosti."

Skupina ima "kritičen odnos" do tistih, ki se oddaljijo od skupnih pravil. Od novaka zahtevajo "spovedovanje". Skupina tako povzroči, da:

"posameznik v sebi ustvari neizmeren občutek krivde, ki ga bodo kasneje uporabili za povečevanje njegove psihološke odvisnosti: to je programiranje. Identiteta je bila tako rekoč spremenjena." (str. 25)

Po tem procesu, nam povedo, "posameznik skorajda ne more zapustiti skupine... podrediv je popolna". Seznanijo nas tudi z mnenjem Michele Del Re, italijanske profesorice prava in vodje neke protisektantske organizacije. Ta pravi, da:

"tehnika podreditve v uničujočih sektah ne ponuja nič novega. To je v bistvu enaka tehnika kot ta, ki se je rodila v povojnem obdobju v kitajskih zaporih, in ki so jo razvijali tudi v Koreji in Bolgariji, kjer so politične zapornike uporabljali kot poskusne zajčke za duševno pogojevanje."

Poročilo trdi, da je ta tehnika sestavljena iz treh glavnih korakov (spomnimo se poročila italijanske komisije), ki so (1) izolacija osebe; (2) indoktrinacija osebe; in (3) zadrževanje osebe v stanju popolne odvisnosti. V povzetku pa sklene takole:

"[n]egativne posledice lahko povzamemo kot izgubo socialnih stikov, prekinitve obstoječih razmerij, transformacijo osebnosti, duševno odvisnost, gmotno podrediv, ki doseže vrhunec celo v fizičnih posledicah pomanjkanja uravnotežene prehrane, pomanjkanje spanja ali zanemarjanje medicinskih potreb."

Nato pa je, kot opozorilo bralcu, da se dogaja nekaj zloveščega, dodan še en povzetek glavnih tehnik privabljanja ljudi (str. 26). Sem spadajo "zasipanje s pozornostjo", "izolacija", "ponavljanje" in "pomanjkanje spanja", vse so dokaj podrobno tudi opisane.

Poročilo sklene z znano litanijo o tem, kaj bi bilo potrebno narediti glede grožnje sektantstva. Med drugim ponuja naslednje predloge (str. 34):

"potrebno je posredovati preden je škoda storjena in kaznovati vsakogar, ki za dominacijo sočloveka uporablja kemične ali psihološke metode. Tako si je moč predstavljati, da bi se psihično nasilje utegnilo preganjati kot zločin."

Poročilo še dodaja:

"[l]ahko si zamišljamo zakon, ki bi kaznoval dejanja destabilizacije osebe, t.j. dejanja, ki sama po sebi niso kazniva, pač pa so kazniva, ko se pojavljajo v kombinacijah. To bi do določene stopnje, namesto čakanja, da se bo škoda uresničila, omogočalo posredovanje med potekom procesa destabilizacije posameznika."

Poročilo predvideva težavnost "dokaznega postopka", ker se dejanja "domnevnega zločinca, ki zatrjuje, da je imel popolno privolitev dozdevne žrtve", pogosto pripetijo brez prič. Branje teh priporočil je srhljivo in zagotovo jih bo težko uresničiti. Priporočila tudi nazorno kažejo, da nekateri v kantonu Ticino v celoti sprejemajo mit o pranju možganov in so na podlagi tega pripravljeni drastično ukrepati.

Poročilo švicarskega državnega sveta o kultih

Komisija švicarskega zveznega parlamenta za upravljanje je 1. julija 1999 predstavila poročilo, namenjeno usmerjanju politike na področju novoreligijskih skupin. Poročilo je očitno odgovor prejšnjim poročilom švicarskih državnih ustanov, predvsem uravnoteženemu poročilu o scientologiji, o katerem smo že govorili¹⁸. To poročilo načeloma upošteva znanstveno proučevanje novoreligijskih gibanj, čeprav dognanj ne sprejema v celoti. Še posebej je zanimiv kreativen, čeprav problematičen način obravnavanja novačenja in nadaljnjega sodelovanja (novakov) v novoreligijskih gibanjih.

Poročilo, ki očitno priznava zloglasnost izraza "pranje možganov" v akademskih krogih, le-tega sploh ne uporablja. Vendar pa na dolgo razpravlja o "indoktrinacijskih gibanjih" (mouvements endoctrinants) in pravi, da je to "ključni element", na katerega je treba biti pozoren pri opazovanju gibanj z morebitnimi "sektantskimi" značilnostmi (str. 24). Poročilo priznava, da je indoktrinacija del kontinuuma med sprejemljivimi oblikami vplivanja in čezmernega pritiska, in da le-tega v pravnem smislu ni lahko definirati. Vendar pa v nadaljevanju (odstavek 435) pravi, da je "najbolj opazna značilnost indoktrinacijskih skupin omejevanje samoodločanja (novakov) do točke zatrtja avtonomije". Poročilo prav tako opozarja, kako težko je od zunaj izmeriti takšne manipulacijske procese; del njih namreč poteka v novaku, zato je težko dokazati, da je bila uporabljena prevara.

V primerih "spremembe ali zatrtja svobodne volje" (str. 36), bi morala država posameznike zaščititi pred "indoktrinacijskim gibanjem". Parlament je še posebej zaskrbljen glede otrok in tistih, ki morda verjamejo v psevdoterapevtska "čudežna zdravila", ki jih ponujajo nekatera gibanja. Naslednji citat lepo ponazori morebitne implikacije domnev o t.i. indoktrinacijskih skupinah.

"[k]er na aksiomu odgovornega samoodločanja slonijo ne le civilno in kazensko pravo, temveč tudi demokracija, ne more nobena pravna država, pa naj bo še tako liberalna, brez posredovanja opazovati dejanja indoktrinacijskih skupin, ki sistematično izničujejo individualno avtonomijo" (odstavek 445)

Vendar švicarsko poročilo ne predlaga sprejetja nove zvezne zakonodaje, poročilo ženevskega kantona, ki poziva k zakonski ureditvi nadzora duha (o čemer smo že govorili), pa na zvezni ravni¹⁹ imenuje za "preuranjeno". Poročilo sledi modelu zaščite potrošnikov in pravi, da bi se utegnila pojaviti potreba po dodatni regulaciji, ki bi olajšala sklicevanje na odredbe o zaščiti potrošnikov v primerih "dobičkonosno naravnane duhovne pomoči" (str. 51). Poročilo priporoča tudi ustanovitev zvezne službe za informiranje o novih skupinah in pravi, da ta ne bi smela biti pristranska.

¹⁸ Glej opombo 12, ki povzema polemiko okrog poročila komisije švicarskega parlamenta o scientologiji.

¹⁹ Prvo letno poročilo francoske vladne Misije za boj proti sektam (MILS, 2000) je tudi opozorilo, da je predlog za inkriminacijo pranja možganov kot takega "zanimiv, vendar pa so v trenutnem znanstvenem statusu teorije o nadzoru duha subjektivne narave, tako da jih je v pravnem kontekstu težko uporabljati".

Tako je poročilo švicarskega zveznega parlamenta bolj zmerno in priznava, da na tem področju obstajajo mnenjske razlike. V nasprotju z belgijskim in francoskim poročilom, je tu le malo nekritičnega ponavljanja protisektantske retorike. Vendar pa je zlahka zaznati predstave o pranju možganov in nadzoru duha, ki prežijo v razpravah o tako imenovanih indoktrinacijskih skupinah. In tudi te predstave so v ozadju priporočil za politiko novih predpisov, ki so različica določil o varstvu potrošnikov.

Švicarska vlada se je v odgovoru na to poročilo, dne 29. junija 2000, komisiji zahvalila za trud, vendar je vse osrednje predloge zavrnila. Sklenila je, da niso potrebni nikakršni novi zakoni, in da oblikovanje institucij, ki bi kot pes čuvaj opazovale "sekte", ni v pristojnosti države. V omejenem obsegu vlada sicer podpira zasebne nepristranske projekte (npr. observatorij na univerzi v Lozani, glej Conseil fédéral, 2000). Tako je torej možno, da implicitne teorije o pranju možganov v parlamentarnem poročilu zaenkrat v Švici vendarle niso prevladale.

Poročilo Sveta Evrope o sektah in kultih

Leta 1999 je Svet Evrope sprejel kompromisen dokument z naslovom "Nelegalne dejavnosti sekt" (Dok. 8373, 22. junij, 1999), ki spada med poročila tipa II. Poročilo je rezultat dolgih razprav in predstavlja poglede različnih strani, kar pomeni, da vsebuje pomembna notranja nasprotja. V poročilu so odločne izjave v podporo svobodi veroizpovedi in proti uporabi "zelo slabšalnega" izraza sekta v zvezi z religijskimi skupinami (str. 4). Vseeno pa poda določena priporočila, ki izvirajo z zaskrbljenosti nad "religijami ter ezoteričnimi ali duhovnimi skupinami," kakor jih v tem poročilu poimenujejo.

Poročilo ne priporoča restriktivne zakonodaje in večkrat omenja, da bi morale države v verskih zadevah ostati nevtralne. Poziva pa k ustanovitvi informacijskih centrov, tudi regionalnih, ki bi ljudem posredovali informacije o skupinah. V tem smislu se poročilo opravičuje na dva načina, in sicer, da "število ljudi, ki se pridružujejo sektam nenehno narašča", in zaradi "ustanavljanja sekt v srednji in vzhodni Evropi" (str. 3). Poročilo vseskozi preveva skrb o srednji in vzhodni Evropi, priporoča pa, naj paketi pomoči za te države vsebujejo denar za informacijske centre o sektah itd.

Še posebej zanimiva je zaskrbljenost glede novačenja in socializacije članov. Poročilo vsebuje tudi pojmovni inventar, povezan s pranjem možganov, in v nekaterih primerih ga uporabi eksplicitno. Poročilo npr. pravi:

"skupščina daje velik pomen zaščiti tistih, ki so najbolj ranljivi, še posebej otrok pripadnikov religij ter ezoteričnih ali duhovnih skupin v primerih zlorabe, posilstva, zanemarjanja indoktrinacije s pranjem možganov ..." (str. 2).

Izraz pranje možganov se pojavi tudi v razpravi (str. 6) o dobro poznanem primeru Kokkinakis na Evropskem sodišču za človekove pravice, o katerem so odločali leta 1993, in je prvi primer kršitve 9. člena Evropske listine o človekovih pravicah. Kot je poudaril Richardson (1995b, 1996a), sta v tem primeru tako manjšinsko kot večinsko mnenje (s šestimi glasovi proti trem je bilo odločeno v

prid pravice Jehovovih prič, da lahko novačijo pripadnike v Grčiji) uporabljala pranje možganov, kot da bi bil to jasen pravni in znanstveni pojem. Poročilo se naslanja na trditve iz razsodbe, ko pravi, da so določeni načini novačenja nesprejemljivi, ker morda "uporabljajo nasilje ali pranje možganov" (str. 6).

Naslednja trditev se pojavi v zaključku poročila (str. 9): "[p]otrebno bi bilo premisliti o pravnih posledicah indoktrinacije članov sekt, ki jo pogosto imenujejo 'duševna manipulacija.'" Ta nekoliko dvomna izjava namiguje, da bi morale skupine, ki uporabljajo "duševno manipulacijo", občutiti pravne posledice, vendar iz poročila ni jasno, kako naj bi take skupine prepoznali.

Tako zopet vidimo uradno poročilo evropskega medparlamentarnega organa, ki domneva, da je nekaj, kar se imenuje "pranje možganov", realnost, čeprav se za poimenovanje tega procesa uporabljajo različni izrazi. Vidimo, kako ta domneva služi za opravičevanje političnih odločitev, kot na primer ustanavljanje informacijskih centrov in mednarodne izmenjave informacij o teh skupinah, da sploh ne omenjamo predstave o "pravnih posledicah" duševne manipulacije.

Zaključek

Po pregledu teh poročil je jasno, da je ameriški kulturni produkt idej o pranju možganov in nadzoru duha v Evropi še kako živ, in da so te ideje v nekaterih evropskih državah pomagale pri razširjanju moralne panike o kultih in sektah. Kulturna razpršitev je bila v tem primeru, na žalost dokaj uspešna, a bila je tudi omejena in ozka. Temeljite kritike takšnih predstav, ki so jo podali znanstveniki iz Združenih držav Amerike in drugih držav (tudi evropskih), ponavadi v paketu ni najti (glej, na primer, Barker, 1984; 1989; Robbins et al., 1982; Anthony, 1990; 1996; Anthony et al., 1995; James, 1986; Richardson, 1985; 1991; 1993; 1996a). Tako v poročilih tipa I in II (z izjemo švicarskega poročila o scientologiji) najdemo nedodelane ideje o pranju možganov in sorodnih konceptih, ki so v nekaterih evropskih državah očitno gonilna sila priporočil za izvajanje politike, celo v tistih državah, ki trdijo, da novoreligijska gibanja ne predstavljajo grožnje, in da cenijo versko svobodo in pluralizem.

Za odgovor na vprašanje, zakaj so bile v evropskem kontekstu ideje o pranju možganov tako voljno sprejete, bodo potrebne dodatne analize. Morda lahko rečemo, da se je to zgodilo zaradi sprejetja pričanj apostatov, ko so se oblikovale trditve in pričanja o tem, kaj se jim je zgodilo ob pridružitvi novejšim religijam. Te trditve in pričevanja so očitno bolj kulturno koherentna, če uporabijo izrazje pranja možganov, nadzora duha ipd., na kar je opozoril Introvigne (2000) (glej tudi Richardson et al., 1986; Bromley, 1988; 1998).

A če naj bi bila pričanja apostatov kriva za razširjenost uporabe takšnih idej, se poraja vprašanje, zakaj so v nekaterih evropskih državah ta pričanja ovrednotena močnejše kot druga mnenja, vključno z znanstveno podprtimi ugotovitvami, da do pranja možganov, kot se le-to popularno razume, ne prihaja. Tisti, ki skušajo razumeti trdovratnost argumentov, temelječih na pranju možganov, bodo

prisiljeni tudi k razmisleku o socialno-konstrukcijskem vprašanju, kdo pridobi, ko se takšne argumente sprejme in se pojavi moralna panika.

Jasno je npr., da (vsaj kratkoročno) pridobijo tradicionalne cerkve, če takšne predstave postanejo osnova izvajanja politike, saj na ta način ni potrebno nikakršno tekmovanje za članstvo. Pridobijo tudi kulturni konservativci, če uporaba takšne retorike ustavi kulturne inovacije. Protisektantske ideje lahko podpirajo tudi kulturni liberalci, če so le-ti naravnani protiameriško, in če sekte in kulte razumejo kot ultrakonservativne in reakcionarne (to se pogosto dogaja v današnji Franciji). Kot del svoje retorike za vzpon ali utrditev svojega položaja, ideje o pranju možganov privzamejo politiki, ker ideja ustreza njihovi nameri o nastopu pri obnovi ali obrambi kulturne integritete družbe. Predstavniki medijev lahko prav tako uporabljajo teorije o pranju možganov, pa čeprav samo zato, ker iz tega nastane dobra zgodba, ki se slučajno tudi dobro prodaja. Možno je, da tudi tisti, ki načeloma nasprotujejo religijam, razširjajo ideje, da so kulti in sekte s svojo domnevno uporabo pranja možganov grožnja (posamezniku in družbi), saj je to v skladu z njihovim splošnim proti-religijskim prepričanjem.

V Franciji, prvi evropski državi, ki je takšna protisektantska poročila razvila za potrebe političnih smernic, ima država dolgo tradicijo podpiranja posvetnega humanizma, ki sega vse tja do francoske revolucije. Na Dopolnilnem sestanku o svobodi veroizpovedi Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE), ki je potekal 22. marca 1999 na Dunaju, je sekretar francoske Misije za boj proti sektam, Denis Barthelemy, v odgovoru na kritike v poročilih OVSE o verskem pluralizmu (eno je predstavil Introvigne) na posebej zanimiv način razložil francosko mnenje. Dejal je, da sta "verska svoboda" in "svoboda veroizpovedi" različni kategoriji, ki si lahko celo nasprotujeta. Zaradi zagotavljanja "svobode veroizpovedi", "individualne svobode" mišljenja in verovanja brez "omejitev" zunaj individualne zavesti, je lahko "verska svoboda" ("kolektivna svoboda" cerkev in gibanj) omejena, je dejal. Ta argument je tipičen za francoski posvetni humanizem, v Franciji pa se je v 19. in 20. stoletju uporabljal za razpustitev številnih katoliških redov, tako da so morali številne nune in menihi proti svoji volji zapustiti samostane. Francija bo pred "omejitvami" oblikovanja individualnega "verovanja" ščitila ne le otroke, je zaključil Barthelemy, temveč tudi "odrasle, ki potrebujejo zaščito" (Barthelemy, 1999).

Zaščita posameznika pred skupino se zdi v okviru splošnega sprejemanja osebne svobode sprejemljiva. Vendar pa iz govora gospoda Barthelemyja sledi, da bo svoboda posameznega državljana do "prostega" oblikovanja lastnega verovanja, če bo to potrebno, uveljavljena tudi proti njegovi želji, ker da lahko zaradi uporabe pranja možganov in nadzora duha posameznik zgolj misli, da je to verovanje sprejel "svobodno", pa temu ni tako. Za navidezno liberalnim sklicevanjem na "svobodo verovanja" se torej v resnici skriva tipično reakcionarna predpostavka, da vlada bolje kot odrasli državljani, "ki potrebujejo zaščito", ve, kaj je njihova resnična svoboda in resnični interesi.

Stičišče različnih interesov, ki smo jih omenili pri naštevanju tistih, ki imajo skupen interes v izvajanju družbenega nadzora nad sektami in kulti, je lepo ponazorjeno tako s položajem v Franciji in tudi s stanjem v večini držav, o katerih smo govorili. Takšno stičišče interesov je prispevalo k široko razširjenemu

sprejemanju teorij o pranju možganov, še posebej v nekaterih družbah¹⁹. V Združenih državah teorije o pranju možganov sprejemajo le redki akademiki (in na splošno se v teh redkih primerih namesto "surove" oblike, ki jo najdemo v nekaterih evropskih poročilih, pojavlja v obliki modelov "neo-pranja možganov"), še vedno pa se pogosto omenjajo v medijskem poročanju o "sektah" ("cults"). Samo v primeru, če socialno-konstrukcijske ideje vzamejo zares, bodo znanstveniki prišli do razumnega spoznanja o tem, zakaj se je pojavila posebna panika o kultih in sektah, ter kako in kdaj se je pojavila kulturna razpršitev teorij o pranju možganov in nadzoru duha²⁰.

LITERATURA

- Anthony, Dick (1990): Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony. V T. Robins in D. Anthony (ur.), *In Gods We Trust*, 295-44. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Anthony, Dick (1996): Brainwashing and Totalitarian Influence: An Exploration of Admissibility Criteria for Testimony in Brainwashing Trials. Doktorska disertacija. Berkeley, CA: Theological Union.
- Anthony, Dick (1999): Pseudoscience and Minority Religions: An Evaluation of the Brainwashing Theories in Jean-Marie Abgrall. *Social Justice Research*, 12: 421-30.
- Anthony, Dick in Tom Robins (1992): Law, Science and the "Brainwashing" Exception to the First Amendment. *Behavioral Sciences & the Law*, 10:5-30.
- Anthony, Dick in Tom Robins (1995): Negligence, Coercion and the Protection of Religious Belief. *Journal of Church and State*. 37:509-36.
- Anthony, Dick, Tom Robins in James McCarthy (1983): Legitimizing repression. V D. Bromley in J. Richardson (ur.), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*, 319-28. New York: Edwin Mellen.
- Assemblée Nationale (1996): Les Sectes en France. Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête sur les sectes (document n.2468). Pariz: Les Documents d'Information de l'Assemblée Nationale.
- Assemblée Nationale (1999): Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête sur la situation financière, patrimoniale et fiscale des sectes, ainsi que sur leurs activités économiques et leurs relations avec les milieux économiques et financiers (document n. 1687). Pariz; Les Documents d'Information de l'Assemblée Nationale.
- Audit sur les dérives sectaires. Rapport du groupe d'experts genevois au Département de la Justice et Police et des Transports du Canton de Genève (1997). Ženeva: Editions Suzanne Hurter.
- Barker, Eileen (1984): *The making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Oxford: Basil Blackwell.

¹⁹ Ironično je opazovati kitajske oblasti, ki uporabljajo pranje možganov kot opravičilo za družbeni nadzor nad gibanjem Falun Gong. Izraz pranje možganov je leta 1953 prvi uporabil Edward Hunter, agent CIA, za opis domnevnih resocializacijskih metod kitajskih komunistov po prevzemu oblasti na Kitajskem (Richardson in Kilbourne, 1983).

²⁰ Dejstvo je, da pri tem igrajo vlogo tudi zgodovinski in kulturni dejavniki in jih je treba upoštevati pri razlagi raznolikih vzorcev protisekantskega sentimenta po vsej Evropi. Takšni zgodovinski in kulturni elementi morajo zagotoviti kontekstualno ozadje za delovanje očrtane konstrukcionistične perspektive.

- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: Her Majesty's Stationary Office.
- Barker, Eileen (1996): But is it a Genuine Religion? V L. Griel in T. Robbins (ur.), *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*, 97-109. Greenwich, CT: JAI Press.
- Barthélemy, Denis (1999): Intervention of the French delegation at the OSCE (OVSE) Supplementary Meeting on Freedom of Religion. Dunaj, 22. marec, 1999.
- Baumann, Martin (1998): Channelling Information: The Stigmatization of Religious Studies as an Aspect of the Debate about the New Religious Movements in Germany. V E. Barker in M. Warburg (ur.), *New Religions and New Religiosity*, 204-21. Aarhus: Aarhus University Press.
- Besier, Gerhard in Ervin K. Scheuch (ur.) (1999): *Die Neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid*. Zürich: Interform.
- Bromley, David G. (1983): Conservatorship and Deprogramming: Legal and Political Prospects. V D. Bromley in J. Richardson (ur.), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*, 267-93. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Bromley, David G.(ur.) (1988): *Falling from the Faith: causes and Consequences of Religious Apostasy*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Bromley, David G. (1998): *The Politics of Religious Apostasy; The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Casanovas, Carlos Equíluz (1999): *El Fiscal al Juzgado de Instrucción Número Nueve*. Santa Cruz de Tenerife.
- Chambre des Représentants de Belgique (1997): *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et les dangers qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge*. Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête, druga knjiga. Bruselj: Chambre des Représentants de Belgique.
- Commission de gestion du Conseil National (1999): "Sectes" ou mouvements endoctrinants en Suisse. Le nécessité de l'action de l'Etat ou: vers une politique fédérale en matière de "sectes." Rapport de la Commission de gestion du Conseil National du 1 er juillet 1999. Bern: Commission de gestion du Conseil national.
- Commission pénale sur les dérives sectaires (1999): *Rapport de la Commission pénale sur les dérives sectaires sur la question de la manipulation mentale*. Ženeva: Commission pénale sur les dérives sectaires.
- Conseil fédéral (2000): *Response du Conseil fédéral au rapport de la CdG-CN: "Sectes" ou mouvements endoctrinants en Suisse-la nécessité de l'Action de l'Etat ou vers une politique fédérale en matière de 'sectes.'* Bern: Conseil fédéral.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Deutscher Bundestag - 13. Wahlperiode (1998): *Endbericht der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen."* Bonn: Deutscher Bundestag.
- Dipartimento delle Istituzioni, Repubblica e Cantone del Ticino (1998): *Interrogazioni sulle sette religiose*. Bellinzona: Dipartimento delle Istituzioni, Repubblica e Cantone del Ticino.
- Dillon, Jane in James T. Richardson (1994): The "Cult" Concept: A Politics of Representation Analysis. *SYZYGY: Journal of Alternative Religion and Culture* 3:185-95.
- Enquete-Kommission on "So-Called sects and Psychogroups." (1998): *Final Report of the Enquete Commission on "So-Called sects and Psychogroups": New Religions and Ideological Communities and Psychogroups in the federal Republic of Germany*. (English translation) Bonn: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit.

- European Parliament, Committee on Civil Liberties and Internal Affairs (1997): Draft Resolution on Cults in the European Union. Bruselj-Strassburg: European Parliament 1997.
- Fautré, Willy (1999): "Belgium's Anti-Sect War. Social Justice Research, 12:377-92.
- Fuller, D.C. in James T. Richardson (1998): "Brainwashing" evidence in Light of Daubert. V H. Reece (ur.), Law and Science, 265-88. Oxford: Oxford University Press.
- Ginsburg, Arthur L. (1996): Sacred Claims: The "Cult controversy" as a Struggle over the Right to the Religious Label. V D. Bromley in L. Carter (ur.), The Issue of Authenticity in the Study of Religions, 46-63. Greenwich, CT: JAI Press.
- Hexham, Irving in Karla Poewe (1999): "Verfassungsfeindlich": Church, State and New Religions in Germany. V Nova Religio: The Journal of Alternative and emergent Religions, 2:208-27.
- Hunter, Edward (1953): Brain-Washing in Red China the Calculated Destruction of Men's Minds. New York: The Vanguard Press.
- Introvigne, Massimo (199a): Defectors. Ordinary Leave-Takers and Apostates: A Quantitative Study of Former members of New Acropolis in France. V Nova Religio: The Journal of Alternative and emergent Religions, 3:83-99.
- Introvigne, Massimo (199b): Holy Mountains and Anti-Cult Ecology: The Campaign Against the Aumist religion in France. V Social Justice Research, 12: 365-76.
- Introvigne, Massimo (1999c): Religion as Claim: Social and Legal Controversies. V J.G. Platvoet in A.L. Molendijk (ur.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests, 41-42. Leiden-Boston B. Köln: Brill.
- Introvigne, Massimo (2000): Moral Panics and Anti-Cult Terrorism in Western Europe. V Terrorism and Political Violence, 12:47-59.
- Introvigne, Massimo in J. Gordon Melton (ur.) (1996): Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire. 3. izd. Pariz: Dervy.
- James, Gene (1996): Brainwashing: The Myth and the Actuality. V Thought: Fordham University Quarterly LXI (241):241-57.
- Jenkins, Phillip (1996): Pedophiles and Priests: Anatomy of Contemporary Crisis. New York: Oxford University Press.
- Jenkins, Phillip (1998): Moral Panic: Changing Concepts of the Child Molester in Modern America. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Kriele, Martin (1998): The Legal-Political Recommendations of the Sect Commission. V Zeitschrift für Rechtspolitik (Magazine for Legal Politics), 9:349.
- La Scientologie en Suisse. Rapport préparé à l'intention de la Commission Consultative en matière de protection de l'...tat (1998). Bern: Département fédéral de Justice et de Police.
- Lewis, James R. (1986): Reconstructing the "Cult" Experience. V Sociological Analysis, 47:151-59.
- Lewis, James (1989): Apostates and the Legitimation of Repression: Some Historical and Empirical Perspectives on the Cult Controversy. V Sociological Analysis, 49:386-96.
- Lifton, Robert J. (1963): Thought Reform and the Psychology of Totalism. New York: W.W. Norton.
- Lifton, Robert J. (1987): The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age. New York: Basic Books.
- Lifton, Robert J. (1999): destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism. New York: Metropolitan Books-Henry Holt and Company.
- Lutte contre les sectes (1999). Sèance du Sènat français du 16 décembre 1999 (minutes).
- Miller, Donald (1983): Deprogramming in Historical Perspective. V D. Bromley in J. Richardson (ur.), The Brainwashing/Deprogramming Controversy, 1'5-28. new Brunswick, NJ: Transaction Books.

- MILJ (Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes) (2000): Rapport d'activité. Pariz: MILS.
- Ministero dell'Interno, Dipartimento della Pubblica Sicurezza - Direzione Centrale Polizia di Prevenzione (1998): Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia. Rim: Ministero dell'Interno.
- Motilla, Agustín (1999): new Religious Movements in Spain. V New religious Movements and the Law in teh European Union. Proceedings of the Meeting: Lisbon, Universidade Moderna 8-9 November 1997, 325-50. Milano: Giuffré.
- Observatoire Interministériel sur les Sectes (1997): rapport Annuel 1997. Pariz: La Documentation Française 1998.
- Richardson, James T. (1985): Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment research. V Journal for the Scientific Study of Religion, 24:163-79.
- Richardson, James T. (1986): Consumer Protection and Deviant Religion. V Review of Religious Research, 28:168-79.
- Richardson, James T. (1991): Cult/Brainwashing Cases and the Freedom of religion. V Journal of Church and State, 33:55-74.
- Richardson, James T. (1993): A Social Psychological Critique of "Brainwashing" Claims about Recruitment to New Religions. V J. Hadden in D. Bromley (ur.), The Handbook of Cults and Sects in America (zv. 3, del b "Religion and the Social Order," (75-97). Greenwich, CT: JAI Press.
- Richardson, James T. (1995a): Legal Status of Minority Religions in the United States. V Social Compass 42: 249-64.
- Richardson, James T. (1995b): Minority Religions, Religious Freedom, and the an-European Political and Judicial Institutions. V Journal of Church and State, 37:39-60.
- Richardson, James T. (1996a): "Brainwashing" Claims and Minority Religions Outside the United States: Cultural Diffusion of a Questionable legal Concept. V Brigham Young University Law review, 1996:873-904.
- Richardson, James T. (1996b): Les resistances aux groupes religieux minoritaires en France. V M. introvigne in J.G. melton (ur.), Pour en Finir avec les sectes, 73-84. Pariz: Darvy.
- Richardson, James T. (1996c): Sociology and the New Religions: "Brainwashing", the Courts, and Religious Freedom. V P. Jenkins in S. Kroll-Smith (ur.), Witnessing for Sociology: Sociologists in Court, 115-34. Westport, CT: Praeger.
- Richardson, James T. (1997): The Social Construction of Satanism: Understanding an International Social Problem. V Australian Journal of Social Issues, 32:61-85.
- Richardson, James T. (1999): Social Justice and Minority Religions. V Social Justice Research, 12:241-52.
- Richardson, James T. (199b): Social Control of New religions: From "Brainwashing" Claims to Child Sex Abuse Accusations. V S. Palmer in C. Hardman (ur.), Children in New Religion, 172-86, new Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Richardson, James T. in Brock Kilbourne (1983): Classical and Contemporary Uses of Brainwashing Models: A Comparison and Critique. V D. Bromley in J. Richardson (ur.), The Brainwashing/Deprogramming Controversy, 29-46. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Richardson, James T., Jan van der Lans in Frans Derks (1986): Leaving and Labelling: Coerced and Voluntary Disaffiliation for Religious Social Movements. V K. Land in G. Lang (ur.), research in Social Movements, Conflicts, and Change, zv. 9, 97-126. Greenwich, CT: JAI Press.
- Richardson, James T. in Barend van Driel (1994): New Religions in Europe: A Comparison of developments and Reactions in England, France, Germany, and the Netherlands. V A.

- Shupe in D. Bromley (ur.), *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*, 129-70. New York: Garland.
- Robbins, Tom in Dick Anthony (1982): *Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religion*. V *Social Problems*, 29:283-97.
- Rodríguez-Valdés, Eloy (1999): Informe pericial que solicita el Juez a instancias del Ministerio Fiscal del juzgado de primera instancia, instrucción n.º 4. Santa Cruz de Tenerife.
- Seiwert, Hunert (1999): *The German Enquete Commission on Sects: Political Conflicts and Compromises*. V *Social Justice Research*, 12:323-40.
- Shupe, Anson in David Bromley (1994): *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*. New York: Garland.
- Solomon, Trudy (1981): *Integrating the Moonie Experience: A Survey of Ex-Members of the Unification Church*. V T. Robbins in D. Anthony (ur.), *In Gods We Trust: New patterns of Religious Pluralism in America*, 275-94. Princeton, NJ: Rutgers University Press.
- Svet Evrope - Odbor za pravne zadeve in človekova pravice (Council of Europe - Committee on Legal Affairs and Human Rights (1999)): *Illegal Activities of Sects: Report (Doc. 8373)*. Strassburg: Svet Evrope.
- Stamm, Hugo (1997a): *Der Staatschutz und der Freund der Sekten*. Tagesanzeiger Zürich, 4. februar.
- Stamm, Hugo (1997b): *Naïve Staatsschützer*. Tagesanzeiger Zürich, 4. februar.
- Swedish Commission (1998): *In Good Faith. Society and the New Religious Movements (Uradni povzetek v angleščini)*. Stockholm: Norstedts tryckeri AB.
- Swantko, Jean (1999): *The Twelve tribes Communities, the Anti-Cult Movement, and the Government's response*. V *Social Justice Research*, 12:341-64.
- Witteveen, Tobias A. (1984): *Overheid en Nieuwe Religieuze Bewegingen*. Gravenhage: Kammerstukken.

OBSEDENOST FRANCIJE S "SEKTANTSKO GROŽNJO"

Francija in njeno pojmovanje sekt: problem "patologije verovanja"

Osmega februarja 2000 je bilo moč v celotnem francoskem tisku zaslediti komentarje o poročilu, ki ga je dan prej Medresorna misija za boj proti sektam - MILS (Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes) izročila ministerskemu predsedniku Lionelju Jospinu. Večina komentarjev je idejo o skorajšnji prepovedi dveh, po splošnem mnenju še posebej nevarnih skupin (scientološka cerkev in Red solar-nega templja (Order of the Solar Temple)), ki jo je poročilo vsebovalo, z navdušenjem pozdravila. Ne glede na svojo levo ali desno politično usmeritev, so časniki opevali odločnost misije, ki je bila leta 1998 ustanovljena z namenom, da bi vladi nudila učinkovito pomoč v boju proti sektam, ki so ogrozile osebne pravice in javno varnost v Franciji. Pravzaprav tovrstna prizadevanja niso bila nova in so bila že pred ustanovitvijo misije deležna javne podpore. Od začetka osemdesetih let je bilo izdanih več uradnih poročil, leta 1995 pa je bila ustanovljena parlamentarna komisija, katere naloga je bila, da oceni razsežnosti 'sektantske grožnje'. Poročilo, ki ga je pod vodstvom poslancev Gesta in Guyarda komisija objavila leta 1996, je opredelilo kriterije za ocenitev 'nevarnosti' posamezne skupine, s pomočjo katerih je komisija identificirala 'rizične skupine', ki so ustrezale vsaj enemu od kriterijev. Na ta način je nastal seznam 173 skupin, na katere bi morala biti družba in javne oblasti še posebej pozorna. MILS nadaljuje delo komisije s stalnim nadzorom dogajanja na prizorišču sekt, da bi tako zaščitil državljane pred nevarnostmi 'sektaških združevanj'.

Nekaj mesecev po izdaji MILS-ovega poročila je bilo v skupščini složno izglasovano sprejetje osnutka zakona, ki bi utrdil moč pravnih sredstev v boju proti sektam. Zakonski osnutek so 22. junija 2000 predstavili poslanci socialistične stranke, vendar je bila vsebina več ali manj podobna osnutku, ki ga je v senatu že predstavil desničarski senator, in ki je bil oblikovan z namenom, da bi olajšal pravno prepoved nevarnih skupin. Poslanci so za osrednjo točko predlaganega zakona izbrali pojem 'psihološke manipulacije', ki so ga hoteli vključiti v kazenski zakonik. Čeprav je pravna ministrica Elisabeth Guigou potrdila potencialno vrednost tega pojma, 'saj bi žrtvam omogočil, da bi se njihov glas slišal pred sodiščem', je takoj opozorila na težavnost pravne opredelitve takšnega zločina in na tveganje, da bi pojem ogrozil 'temeljne pravice, kot so pravica do združevanja in svoboda veroizpovedi'. Poslanci se za poziv k previdnosti niso zmenili. Trudili so se celo, da bi v razpravi drug drugega prekosili v predlogih amandmajev, ki bi vsebovali še strožje varovalne mehanizme. Tega arzenala represivnih ukrepov senat zaenkrat še ni pregledal. Zakonski osnutek je še vedno tudi brez natančno določenega zakonodajnega statusa. Glede na kritike, ki jih je bil osnutek deležen s strani pravnih stro-

**Danièle Hervieu-Léger, predstojnica l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Parizu, predstojnica Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux v Parizu in glavna urednica revije Archives de Sciences Sociales des Religions.*

kovnjakov, društev za zaščito človekovih pravic in cerkev, je zelo verjetno, da zakon ne bo sprejet v svoji sedanjí obliki in da končna verzija pojma psihološke manipulacije ne bo vsebovala.¹

Mimo same razprave o vsebini zakonskega osnutka in njegovih glavnih smernic je potrebno poudariti, kako neverjetno složno so parlamentarni poslanci celotnega političnega spektra hiteli sprejemati protisektantsko zakonodajo, in to kljub temu, da je sam MILS idejo zavrnil in je tudi vlada poudarila, da je takšne ukrepe težko uveljaviti. Ko je skupščina glasovala o predlogu zakona, je bilo slišati prav vsak glas. Podobno je bilo, ko je senat razpravljaj o amandmaju, ki je predlagal reaktiviranje zakona iz leta 1936 o razpustitvi uporniških političnih gibanj z namenom, da bi se uporabil za sekte. V kontekstu francoske politične razprave je 'sektantsko vprašanje' ena redkih 'družbenih tem' (morda celo edina!) ki omogoča različnim ideološkim družinam, pozabiti na medsebojne razlike. Težko je reči, ali je ta enoglasnost posledica izjemnega strinjanja ljudskih zastopnikov ali pa je, bolj prozaično, posledica identičnih pritiskov, ki so jim poslanci v parlamentu izpostavljeni zaradi svojih volivcev. Toda to ne spremeni glavnega dejstva: v Franciji vlada prepričanje (energično podkrepjeno s strani medijev), da je boj proti sektam nujen vidik zaštite temeljnih pravic posameznika ter da je ta boj pomembnejši od zaštite pravice vsakega posameznika do svobode vetoizpovedi.

Gledano od zunaj se zdi zavzetost za problematiko sekt, ki združuje francosko javno mnenje in državne oblasti, presenetljiva, še toliko bolj zato, ker sodi Francija med tiste države, v katerih so se sporna nova religijska gibanja pojavila v manjšem številu.² Za razumevanje posebnosti situacije v Franciji je potrebno opozoriti na to, da javnost na splošno sicer ne goji naklonjenosti do, po njenem mnenju, pretiranih ali posamezniku nevarnih religioznih manifestacij, vendar pa do skupin, za katere je značilno intenzivno spiritualno ali religiozno vedenje in katere svojim vernikom nudijo tisto, kar je Max Weber imenoval 'unitaren občutek življenja', ni odklonilna v enaki meri. Religijskim organizacijam, ki so neposredno in uradno povezane z glavnimi religijskimi družinami, katerih dolga zgodovina jih nesporno ukoreninja v nacionalno kulturno prst (obe obliki krščanstva, rimokatolicizem in luteransko-reformatorski protestantizem, pa tudi judovstvo), je sovraštvo javnosti prihranjeno. Nekatere religije, ki so se v Franciji utrdile še nedavno tega, ki pa se nedvoumno uvrščajo med 'uveljavljene religije', ne postajajo predmet sporov in so deležne posredne obravnave. Budizem, še posebno tibetanska oblika le-tega, je sprejet z naklonjenostjo in velja za posredovalca strpnosti in odprtosti, katerega utelešenje predstavlja spoštovani dalajlama (Lenoir, 1999)³. Islam - pa naj bodo strahovi zaradi komaj mogočega nadzora razraščanja njegovih združenj in dvomi

¹ V memorandumu, namenjenemu ministerskemu predsedniku septembra 2000, je MILS opomnil, da je predlog o vključitvi zločina psihološke manipulacije v kazenski zakonik prenatržen in bi ga bilo najverjetneje potrebno izvesti iz besedila, ki bo predložen poslancem v zadnje glasovanje.

² Alain Vivien, predsednik MILS-a, ocenjuje, da je s tako imenovanimi sektami povezano okoli 500 000 ljudi. Drugi zaupanja vredni viri govorijo o številu 250 000. Resnica je verjetno nekje vmes.

³ Število ljudi, ki so z budističnimi skupinami v več ali manjši stahni povezavi, je ocenjeno na 600 000. O fenomenalni ekspanziji budizma v Franciji glej F. Lenoir (1999): *Le buddhisme en France*. Paris: Fayard.

glede tega, ali je narava islama sploh združljiva s francoskimi institucijami, običaji in politično kulturo, še tako veliki - predstavlja danes neizpodbitno realnost francoske religijske pokrajine. Francoska družba se bo tako ali drugače dolgoročno morala prilagoditi tej realnosti. Manifestacija kolektivne bojazni pred sektami je pravzaprav bojazen pred pojavom in razraščanjem nejasno opredeljenih verovanj, ki bi lahko kadarkoli zapovedala deviantno obnašanje in povzročila nastanek družbenih formacij, ki bi ogrozile javni red in običajne družbene vezi. Kakor da bi religiozna mišljenja, ki ubežijo glavnim 'organiziranim religijam' v sami svoji naravi nosila nekaj, iz česar se lahko razvije zgolj 'patologija verovanja', ki v samem svojem bistvu nasprotuje svobodi misli in avtonomiji posameznika. S tega zornega kota imajo vse sekte (če zaradi prikladnosti tako poimenujemo vse religije, ki izražajo takšno 'neokvirjeno' religiozno razmišljanje) ogromen potencial deviantnosti, pred čemer se mora družba zavarovati. Da bi premagali to 'patologijo' - v MILS-ovem poročilu imenovano 'sektantstvo' - si je država zadala nalogo, da vse sekte podvrže stalnemu nadzoru, če že ne more izkoreniniti neukročenih - in zaradi tega grozečih - verskih čustev, ki jih ta nosijo v sebi.

Dojemanje sekt v povezavi s 'patologijo verovanja' ustvarja razliko v odnosu javnosti do skupin, ki veljajo za pristno religiozne (ker so povezane z 'glavnimi organiziranimi religijami') in skupin, pri katerih ta povezava ne obstaja (in ki so si svoj 'religijski' status domnevno prisvojile na nezakonit način). Po mnenju najširše francoske javnosti (ki se mu pridružujejo državne oblasti) je 'sekta' skupina, ki si je na žaljiv način prilastila značaj religijske bitnosti. S tega vidika boj z domnevno zlim vplivom sekt nikakor ni problem verske svobode, temveč je problem javne higiene in izkoreninjanje sleparij. Takšen pristop k boju s sektami porodi vprašanja definicije in mej, ki jih država in javno mnenje v medsebojnem dogovoru pripisujeta sami ideji religijskega pluralizma. Preden se podamo v iskanje odgovorov na ti vprašanja, je potrebno dojeti, da je religijski pluralizem zgodovinska danost ter da lahko njegov pomen postane jaseen šele, ko ga prepoznamo v luči množice povezav in odnosov med državo in religijo v francoskem kontekstu.

Upravljanje religije znotraj meja republike: konfesionalni model religijskega pluralizma

Situacijo lahko pravzaprav razumemo le, če jo preučimo v kontekstu ambivalentnega odnosa, ki ga je francoska oblika posvetnosti (*la laïcité à la française*) vzdrževala in ga še vzdržuje z religijo. Zdi se, da je bila francoska posvetnost skozi vso svojo zgodovino razdvojena med ciljem vsake demokracije, da zagotovi versko svobodo - dokler ostane čaščenje omejeno na zasebno okolje - in med hrepenenjem, da bi "um iztrgala vplivu prepričanj, ki so v popolnem nasprotju z razumom in posameznikovo avtonomijo" (Bouretz, 2000)⁴, hrepenenjem, ki je rojeno iz globoko zakoreninjene previdnosti do same ideje religioznega verovanja. Leta 1905, ko je bila država z zakonom ločena od cerkve, je bil izdelan konfesionalni okvir za

⁴ Na to temo glej P. Bouretz (2000): *La démocratie française au risque du monde. V La démocratie en France*, urednik M. Sadoun. Paris: Gallimard, 27-137.

upravljanje religije 'znotraj meja republike', katerega osnovni namen je bila normalizacija religioznega verovanja kot zasebnega verovanja. Država se je zavezala, da bo zagotovila in varovala 'normalno' kolektivno manifestacijo religioznega verovanja. S konfesionalnim okvirom je religiozno verovanje torej omejeno na zasebnost individualne zavesti in kolektivno izražanje dovoljenih oblik čaščenja; zunaj njega religija nima družbeno prepoznavnega prostora. Še več, če se pojavi v primitivni ali neobvladani obliki, je še vedno obravnavana kot nevarnost, katere posledice so lahko politična odtujitev, psihološka odvisnost in intelektualno obskurantstvo.

'Predvidevanje tveganja', s katerim je povezana manifestacija religij, ki jih konfesionalna avtorizacija ne podpira, jasno kaže na to, da laičité ustvarja "implicitno vladavino priznanih religij", kar lahko razumemo kot posledico dolge in neizbrisne zgodovine francoske krščanske in rimskokatoliške preteklosti.⁵ Če je hotela posvetnost osnovati državo na takšni nezavzetosti za religijo - ki predstavlja temelj zahteve države po ločitvi - je morala ustvariti pravni in praktični aparat, ki je natančno zamejil prostor, znotraj katerega se lahko verska svoboda - integralni del državljanskih pravic v vsaki demokratični državi - zakonito udejanji. Zunaj tega okvira pa vprašanja religije kot družbenega in kolektivnega dejstva ni mogoče mirno postaviti. Natančneje, tega vprašanja enostavno ni moč postaviti. Država, ki je radikalno ločena od uradno priznanih religij in se v njene aktivnosti ne vmešava, si absolutno zanika pravico vrednotenja njenih vsebin ali celo pravico do opredelitve religije kot take. Obstoj verovanja vzame na znanje kot nespremenljivo zasebno realnost, ne more pa formalno priznati družbenega obstoja verovanj, če ta niso integrirana v konfesionalni okvir, ki nakazuje, da so sprejela pravila republikanske igre, ki jim je določila ta prostor.

Tu se je potrebno spomniti, da je bil konfesionalni sistem, ki je postal okvir zakonitega izraza religijskega pluralizma v Franciji, ustvarjen z namenom, da bi preprečil vmešavanje rimskokatoliške cerkve v javno življenje in hkrati omejil njeno oblast nad javno zavestjo ter še posebej njen vpliv na zavest mladih. Zakonski aparat, ki je bil ustanovljen z zakonom ločitve, in katerega namen je bil predvsem, da rimskokatoliško cerkev obdrži v mejah specializirane religijske sfere, je ustvaril tudi organizacijski model rimokatolicizma z namigi o sprejemljivih oblikah religioznega izraza, ki ga zakon namerava zagotoviti in hkrati nadzorovati morebitne neprimerne oblike le-tega. Rimskokatoliški model - v katerem imata velik pomen kulturna plat religije in zbiranje njenih specializiranih strokovnjakov in njene skupnosti v zgradbah namenjenih čaščenju - neubranljivo prevladuje v družbeni predstavi in laični definiciji 'normalne religije'. Masovna prisotnost prevladujoče religije v narodni zgodovini in kulturi je močno vplivala na specifično francosko enačenje 'religije' z 'rimokatolicizmom'. Člani parlamenta tretje republike so razpravljali o vlogi religije v družbi; vendar so pri tem imeli v mislih rimskokatoliško cerkev.⁶ Manjšinske religije, ki so želele uradno priznanje - in njihovo priznanje predstavlja pomemben del boja proti simbolnemu monopolu in političnem vmešavanju rimskokatoliške cerkve - so se morale podrediti temu modelu in prilagoditi svojo organizacijo konfesionalnemu aparatu, ki pravno in upravno zaznamuje območje zakonite religije v Franciji. Glavni, luterantska in reformirana

⁵ Prvi člen zakona iz leta 1905 določa, da 'republika ne priznava ali podpira nobene oblike religije'.

⁶ Danes razpravljajo o položaju sekt v družbi, vendar imajo v mislih Scientološko cerkev.

protestantska cerkev, očitno nista imeli nobenih problemov s prilagoditvijo na ta model. Judovski konzistorij, ki ga je osnoval Napoleon leta 1808, je 'judovsko ljudstvo' preobrazil v 'izraelsko vereizpoved' posameznikov, ki so v svojih božjih hramih javno izražali versko identiteto, ki naj bi bila omejena na zasebno verovanje njenih članov - članov, ki so z razglasitvijo osamosvojitve leta 1791 postali polnopravni državljani. Ko danes ministri za notranje zadeve poskušajo organizirati Islam ('po modelu Francoske protestantske federacije', kot je predlagal Jean-Pierre Chevènement) in vabijo muslimane v Franciji, da oblikujejo svoja predstavniška telesa, sledijo enakim ciljem, čeprav odločno zanikajo obtožbe, da 'ravnajo kot Napoleon'. Država si želi stabilizacijo francoskega islama, ki bi se prilagodil pravilom republikanske igre, in čigar javni izraz bi se zakonito (in kolikor le mogoče izključno) razvijal znotraj meja jasno prepoznavnega ozemlja njegovih božjih hramov. Država mestnim občinam tudi priporoča, da zagotovijo denarno pomoč pri gradnji mošej, da bo na ta način republika lahko izpolnila svojo obljubo zagotovila 'svobodnega izvajanja verskih obredov' za vse v sprejemljivih in dostojanstvenih pogojih.⁷

Francosko priznavanje religijskega pluralizma se torej ustavi na mejah z religijami, katerih konfesionalna organizacija jamči zvestobo vrednotam republike. Ta definicija - ki se morda zdi izredno restriktivna - je bila neproblematična tako dolgo, dokler je monopol rimskokatoliške cerkve na verskem prizorišču izzvalo zgolj nekaj 'zgodovinskih' religijskih manjšin (protestantje in judje), ki so bile v očeh republike zaradi persekucije, ki so jo zaradi hujskanja vladajoče religije utrpeli v starem režimu, čaščene s posebno 'uporniško legitimnostjo'. Ena izmed prvih nalog, ki so se jim leta 1789 posvetili revolucionarji, je bilo priznanje polnega državljanstva vernikom teh religioznih manjšin, kar se je uresničilo leta 1789 za protestante in leta 1791 za jude. Hkrati so želeli na ta način preprečiti proglasitev rimskokatoliške cerkve za uradno državno religijo. Politično-religijski konflikt, ki je razvnel narod več kot stopetdeset let, je bil delno posledica v ustavodajni skupščini trikrat zavrnjene zahteve, da se rimskokatoliški cerkvi prizna privilegiran status.

Tak sistem pa se zruši, ko se v nekoč pregledni konfesionalni mreži pojavijo množice skupin in gibanj, ki zahtevajo status religije in v demokratičnih družbah samoumevno svobodo. Razrast skupin, ki so se same razglasile za religije ter katerih religiozne vsebine odstopajo od prevladujočih verovanj, pa lahko v laičité znova prebudi globoko zakoreninjen sum, da religiozna odtujitev ogrozi svobodo zavesti. Vendar je potrebno razumeti, da problem ne izvira iz intenzivnosti, ki jo doživlja majhna skupina spiritualnih virtuozov. Kot smo videli, skupine s podobnimi lastnostmi, ki so pod okriljem organizirane religije (na primer karizmatične rimskokatoliške skupine), ne postanejo predmet državnih preiskav.⁸ Pod površino

⁷ Intervju z ministrom za notranje zadeve J.P. Chevènement, objavljen v *Le Monde* 19. februarja 2000, o obliki francoskega Islama.

⁸ Neodvisne protestantske cerkve, ki jim je grozilo, da se bodo znašle v samem vrhu seznama skupin, ki jih je potrebno podvreči strogemu nadzoru, so kmalu prepoznale pomen tega razlikovalnega odnosa in dojele, da lahko stigmatizaciji ubežijo le tako, da se čim hitreje pridružijo vrstam 'uradnega' protestantizma. V očeh javnih oblasti je uradni protestantizem utelešen v *Fédération Protestante de France*. Tako so binkoštna in adventistične cerkve začele s pogajanji za prejetje 'institucionalne zaščite' takoj potem, ko je bilo leta 1996 objavljeno prvo poročilo parlamentarne komisije. Tako pastor J. Tartier, predsednik Federacije kot tudi njegov naslednik pastor J. A. Clermont, sta v skladu z v protestantski cerkvi razširjenim prepričanjem o pomenu ohranitve manjšin njihovi prošnji ugodila.

manifestne želje, da se prepreči razvoj nenadzorovanih in 'nezdravih' verskih čustev, se skriva nezadovoljstvo zaradi rahljanja mej konfesionalnega modela.

Pravilno delovanje tega modela pomeni, da bodo religijske institucije same poskrbele za regulacijo religijske sfere. Če želi država 'udejanjiti' popolno nevtralnost ter dosledno zavračanje vmešavanja v religijsko sfero, morajo religijske institucije same poskrbeti za red. Laïcité zavrača vsakršno vmešavanje izven specializirane sfere, do posega v katero je upravičena. Vendar od religijskih institucij tudi zahteva, da so sposobne organizirati in nadzorovati svojo sfero intervencij. Francoski zakon o ločitvi določa, da država izvaja regulacijo religijske sfere izključno ad extra pod pogojem, da ad intra religijsko regulacijo opravijo nesporne institucionalne oblasti. Prav slednja pristojnost religijskih institucij je v zadnjih letih v težavah. V družbi, v kateri so si posamezniki priborili avtonomijo na vseh področjih, se tudi častilci različnih religij dojemajo kot avtonomne 'verujoče subjekte', ki so sami odgovorni za prepoznavanje resnic v katere verujejo ter za določanje obveznosti, ki jih s temi verovanji povezujejo. To gibanje individualne emancipacije vernikov destabilizira načine uzakonjanja in harmonizacije kolektivnega verovanja, ki ga vzdržujejo institucije. Svobodni verniki si sestavijo svoj sistem pomenov in oblikujejo nove oblike duhovnih združenj. Te nove oblike lahko skoraj v celoti obidejo pravni status 'verskih združenj' (association culturelle), ki zagotavlja javno priznanje zakonitim religijam.

1096

Kriza sekularizma in propad rimskokatoliške kulture: nerazdružljivost obeh pojavov

Razrast samostojnih duhovnih združenj v zadnjih desetletjih je neposredno povezan z vse večjo nemočjo religijskih institucij v Franciji pri v preteklosti uspešnem usmerjanju religioznih verovanj. Vprašanje religijske regulacije pa se ni pojavilo zgolj zaradi upadanja tistih pripadnikov glavnih cerkva, ki sami sebe označujejo za 'vernike'. V državi, kot je Francija, ki je dolga leta veljala za 'posvetno državo s katoliško kulturo' (kot jo je imenoval J. P. Willaime, 1996)⁹, je delovanje regulacijske strukture rimskega katolicizma preseglo omejeno število rednih ali občasnih obiskovalcev cerkve. Veliko število Francozov, ki niso nikoli prestopili praga cerkve, so dolga leta ohranjali napotke, verovanja in spomine, ki so (pogosto na posreden način) ustvarili obliko, ki je dala pomen njihovemu življenju (in predvsem njihovi smrti). Tisti, ki so zavrnilo rimskokatoliško religiozno okolje, so to storili preudarno, tako da so se sklicevali na vrednote, moralne predpise in vero (v znanost, napredek itd), ki so bili v popolnem nasprotju s metafizičnimi in etničnimi pojmovanji rimokatolicizma.

Ta implicitna dvojna 'posvetno-katoliška' regulacija verovanja je dolgo zavirala razpršitev religioznih verovanj. Po besedah britanskega sociologa Davida Martina je republikanski model v Franciji pravzaprav doprinesel k razvoju neke vrste 'katolicizma brez krščanstva'. Danes se je jez, ki sta ga zgradila krščansko in rimskoka-

⁹ J. P. Willaime (1996): *Laïcité et religion en France. V Identités religieuses en Europe*, urednika G. Davie in D. Hervieu-Léger. Paris: La Découverte, 153-71.

toliško verovanje z namenom, da bi preprečila neskončne dimenzije verovanja, najverjetneje vdal. Na vsak način ta danes ne zmore zadržati toka individualnega verovanja, ki ga propad predpisanih religij in ideoloških tradicij še pospešuje. Pomen sekularizma danes ni več v tem, da zagotovi državljanom svobodo vesti ter kljub temu ohranja vpliv rimokatolicizma na javno zavest, temveč da omogoči razrast prostovoljnega združevanja vernikov, ki so se oblikovala kot posledica individualnega preobrata v religioznih prizadevanjih.

Pravno in administrativno orodje za upravljanje konfesionalnih religij se zdi odločilno neprimerno za spopad s to nekontrolirano dinamiko združevanj.

Morda bi se za konec lahko vprašali, ali ni specifična bojazen, ki jo francosko javno mnenje občuti do sekt, vsaj delno reakcija na kulturno marginalizacijo, ki jo doživljajo glavne državne religijske institucije - marginalizacija, ki pomeni začetek obdobja poudarjene tekmovalnosti na trenutno dereguliranem trgu simboličnega blaga, ter presega samo problematiko sekt. Dve stoletji stara razmejitvena črta med tistimi, ki so 'imeli religijo' (za veliko večino je bil to rimokatolicizem) in tistimi, ki so se odločili, da je ne bodo imeli, je danes zabrisana. Vernike je danes moč najti v mnogokratnih, spreminjajočih se in pogosto nestabilnih oblikah zvez, ki si verske napotke sposojajo iz širokega kulturnega spektra religijskih orodij, ki med mnogimi drugimi vključuje tudi krščansko in rimskokatoliško tradicijo. To dejstvo plaši rimskokatoliško cerkev in je republiko prikrajšalo za preprosto regulacijsko sredstvo, ki je po bridkem konfliktu pred kratkim postal del bolj lahkotnega modus operandi (Hervier-Léger, 1998).¹⁰ Javno mnenje je začutilo, da jih erozija pripomočkov za ideološko identifikacijo, pa naj bodo ti religiozni, politični ali filozofski, ki v tej deželi niso povezani s trajno organiziranimi individualnimi opredelitvami in samoopredelitvami, naredi izredno dojemljive za manipulacijo simboličnih praks, ki jih danes podpira dereguliran trg simboličnega verovanja. 'Boj proti sektam', ki so se ga lotile državne oblasti, lahko s tega zornega kota dojamemo kot nekaj, kar razkriva konec neločljive kulturne, religiozne in politične enobitnosti, ki je bila za Francijo nekoč značilna.

¹⁰ D. Hervier-Léger (1998): *The Past in the Present: Redefining Laïcité in a Multicultural France*. V *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies*, urednik Peter Berger. Boulder, CO: Westview Press, 38-83.

ITALIJA - VERSKIM MANJŠINAM PRESENTLJIVO NAKLONJENO OKOLJE

Mednarodni viri, med njimi letno poročilo na temo verske svobode ministrstva za notranje zadeve Združenih držav Amerike, Helsinška komisija in Združeni narodi, poročajo, da je Italija v primerjavi z drugimi državami verskim manjšinam eno najprijaznejših okolij. Nekatere 'sekte' so sicer pod stalnim policijskim nadzorom, vendar Italija v nasprotju s Francijo, Nemčijo in Belgijo ne pozna uradnih protisektantskih aktivnosti. Ko je bilo leta 1998 objavljeno (v primerjavi s francoskim ali belgijskim precej milo) policijsko poročilo o delovanju verskih manjšin, je bila politična kritika uperjena predvsem k policiji, češ da lahko takšna dejanja prekršijo pravico do svobode veroizpovedi in ne k samim 'sektam'. Protisektantska gibanja v Italiji so majhna, ne prejemajo zadovoljive finančne podpore ter niso pretirano dejavna. Tudi najbolj sporna religijska gibanja delujejo v Italiji v miroljubnem okolju in so brez izjeme dobila najpomembnejše sodne tožbe. 15. novembra 1991 je rimsko sodišče odločilo, da metode 'flirty-fishing', ki jo izvaja Družina (The Family), nekoč znana pod imenom Božji otroci (Children of God), ni mogoče primerjati s prostitucijo in v Italiji ni nezakonita. Vrhovno sodišče je ob dveh ločenih priložnostih odločilo, da scientologija je religija, čeprav je hkrati poudarilo, da Narconon, rehabilitacijski program za odvajanje od drog, ki ga Scientološka cerkev izvaja, sam po sebi ni verske narave in posledično ni oproščen plačevanja davkov. Vodilni rimski sodnik, ki je preučil delovanje Združitvene cerkve (Unification Church), da bi ugotovil, ali cerkev slabo ravna s svojimi verniki, je primer leta 1980 zaključil brez obtožnice. Jehovove priče, v Franciji razglašene za prototip nevarne 'sekte', so v Italiji pristopile h konkordatu, ki ga je italijanski ministerski predsednik podpisal 20. marca 2000, in tako dobile pravico do javnega financiranja (parlament konkordata še ni potrdil; pričakovati je opozicijo z nekaterih strani). Božja zborovanja (The Assemblies of God) in Adventisti sedmega dne (Seventh-Day Adventists), v Belgiji predmet raziskav kot možne 'sekte', v Italiji že prejemajo davkoplačevalski denar pod podobnimi konkordati. Glede na to, da je svoboda veroizpovedi v Italiji relativno mlad pojav (še le po drugi svetovni vojni je bila vključena v novo državno ustavo), ter da je vpliv katoliške cerkve v Italiji verjetno močnejši kot kjerkoli drugje v svetu, se takšen odnos države do verskih manjšin na prvi pogled mora zdeti precej nenavaden. Naštel bom šest razlogov, ki morda lahko ponudijo odgovor na vprašanje, zakaj je situacija v Italiji verskim manjšinam očitno naklonjena. Omenil pa bom tudi porajajoče se trende, ki bodo to situacijo morda spremenili.

Prvič, verske manjšine v Italiji prav zaradi svoje relativne majhnosti niso obravnavane kot posebno nevarne. Encyclopedia of Religions in Italy (avtor tega besedila je eden izmed njenih urednikov) popisuje več kot šeststo verskih teles dejavnih na ita-

* Massimo Introvigne je glavni direktor Centra za preučevanje novih religijskih gibanj (CESNUR) iz Torina v Italiji.

lijanskem ozemlju. Skupno članstvo vseh teh religij (z izjemo rimskokatoliške cerkve) pa predstavlja samo 1.92 % celotnega italijanskega prebivalstva. Situacija se sicer nekoliko spremeni, ko italijanskemu prebivalstvu prištejemo tudi tuje delavce ter zakonite in nezakonite priseljence (ki niso italijanski državljani). V tem primeru predstavljajo člani verskih manjšin približno 3.5 % celotnega italijanskega prebivalstva. Večina priseljencev pa ni pripadnikov novih religijskih gibanj temveč muslimanov (kar ima za posledico porast islamofobije v nekaterih predelih Italije) oziroma pripadnikov vzhodne pravoslavne cerkve iz Romunije, Jugoslavije in Rusije (ki po mnenju mnogih ne predstavlja posebne nevarnosti). Z izjemo islama so verske manjšine zato pogosto obravnavane zgolj kot obrobna opomba k dogajanju na italijanskem religioznem prizorišču. Nekateri akademiki so celo mnenja, da znanstvene študije na to temo ne bi smele biti upravičene do finančnih sredstev.

Pomembno vlogo igra italijanski pravni sistem, ki je osnovan na povojni ustavi in dopolnjeni verziji konkordata z rimskokatoliško cerkvijo. V sedanjem sistemu so (v nasprotju z državami kot je na primer Nemčija) vsi italijanski državljani dolžni plačevati cerkveni davek, ki znaša 0.8 % davka na dohodek. Medtem ko so v Nemčiji davkoplačevalci, ki zase trdijo, da so ateisti, oproščeni plačila cerkvenega davka, je v Italiji plačilo le-tega zapisano v zakonu. Ta zakon hkrati dovoljuje, da se davkoplačevalci odločijo za plačilo davka v korist posvetnih dobrotelčnih ustanov, ali pa da razdelka na davčnem obrazcu ne izpolnijo. V tem primeru bo njihov denar razdeljen med verska telesa, ki so glasovala za to, da bi bila zastopana v tem razdelku. Čeprav je v ustavi zapisano, da status Konkordata (z veliko začetnico) pripada izključno pogodbi med državo in rimskokatoliško cerkvijo, imajo številne druge veroizpovedi in cerkve manjše konkordate, imenovane 'intese', ki jim zagotavljajo precej podobne finančne in druge ugodnosti. Sodelujoča verska telesa vključujejo waldenziance in metodiste (cerkvi sta se združili leta 1975), baptiste, luterance, jude, božja zborovanja in adventiste sedmega dne. Leta 2000 je ministerski predsednik Massimo D'Alema podpisal konkordat z italijansko budistično zvezo in z Jehovovimi pričami, ki v času pisanja tega besedila čakajo na potrditev parlamenta. Pogajanja s cerkvijo Jezusa Kristusa svetnikov poslednjih dni oziroma mormonsko cerkvijo, grško pravoslavno cerkvijo in Apostolsko cerkvijo (Apostolic Church), še enim verskim telesom binokostnikov, bodo kmalu sledila. Kot kažejo rezultati javnomnenjskih raziskav, zelo velika večina Italijanov takšen sistem podpira. Nasprotujejo mu v glavnem posvetne humanistične organizacije, čeprav je ena izmed njih, Nacionalna zveza ateistov in racionalnih agnostikov (National Union of Atheists and Rationalist Agnostics), nekoč trdila, da je religija in zaman poskušala prepričati vlado v podpis konkordata. Članstvo posvetnih organizacij je sicer precej omejeno, vendar je njihovo mnenje slišano, saj so številčno močno zastopani v medijih ter med intelektualno elito, zato jih verujoči dojemajo kot resnično nevarnost. To tudi pojasnjuje, zakaj se glavne cerkve ne želijo zoperstaviti novim vstopom v sistem plačevanja davkov, kakršnega določajo konkordati, saj se bojijo, da bi na ta način razburkale javnost in bi sistem, ki je zanje izredno ugoden, spremenile v predmet razprav in sporov. Tako je večina protestantskih verskih teles Jehovove priče (ki med drugimi religijami ne uživajo posebne priljubljenosti) podprla v njihovi prošnji za konkordat, medtem ko je rimskokatoliška cerkev uradno molčala (čeprav kritike s strani posameznih duhovnikov niso bile redke in je bilo v peticiji proti konkordatu zbranih več tisoč podpisov).

V zgodovini Italije so protestanti postali pogosto žrtev verske diskriminacije, ki je bila še posebej izrazita v času fašističnega režima, ko je Mussolini skušal pomiriti sprva nezaupljivo rimskokatoliško cerkev. Nekatere protestantske skupine so bile v uradnih dokumentih označene za 'sekte' in 'kulte' tudi v obdobju po drugi svetovni vojni in so občutile diskriminacijo do konca petdesetih let. Šele v šestdesetih letih je vrhovno sodišče sprejelo vrsto odločitev, ki so dokončno odpravile ukrepe proti protestantom (po Vatikanu II, brez nasprotovanja in s polno podporo rimskokatoliške cerkve). Za protestante še vedno boleč spomin na to obdobje pojasnjuje, zakaj je evangelično protisektantsko gibanje v Italiji prisotno v tako majhni meri. Italijanski evangelisti, ki prevajajo v tujini nastala besedila uperjena proti Jehovovim pričam ali mormonski cerkvi, v uvodni besedi ponavadi zapišejo, da ostra teološka kritika ne pomeni, da te skupine 'zaslužijo' diskriminacijo s strani države. Fašistični režim je uvedel tudi kriminalno zakonodajo proti 'plagio', kar bi se v sodobni angleščini glasil 'brainwashing' (čeprav je bil italijanski zakon sprejet veliko prej, preden je bila beseda skovana v ZDA). 8. junija 1981 je vrhovno sodišče razsodilo, da je 603. člen italijanskega kazenskega zakonika nezdružljiv s demokratično ustavo ter tako izločil plagio iz italijanske zakonodaje, kar je posledično otežilo ponovno vključitev zakonov, ki bi pranje možganov prepovedovali.

'Sakta' in 'kult' sta bili oznaki, ki so ju rimskokatoliška cerkev in levo usmerjeni politiki uporabljali za italijanske prostožidarje, organizacijo, ki je desetletja predstavljala najglasnejšo zagovornico posvetnega humanizma (zaradi česar je morala prekiniti stike z britanskimi in ameriški prostožidarskimi verskimi telesi). Prostožidarji so bili tudi glasni kritiki velike italijanske komunistične stranke. Edini protisektantski zakon, ki je bil predlagan in občasno sprejet v Italiji, je bil uperjen proti prostožidarjem. Po dveh škandalih povezanih s prostožidarji, so v osemdesetih in devetdesetih letih levičarske vlade sprejele (še vedno veljavne) zakone, ki so prostožidarjem odvzeli pravico do zasedbe pomembnih položajev v državnem sodstvu ali položaja predsednikov nekaterih državnih trgovinskih zbornic. Medtem ko v Franciji in drugih državah posvetna 'kontinentalna' prostožidarska telesa (ločena od britanskih in ameriških prostožidarjev, ki klerikalizmu ne nasprotujejo) izredno aktivno promovirajo protisektantske križarske vojne, so italijanski prostožidarji skozi zgodovino razvili drugačen odnos do drugih religij preprosto zato, ker so jih izkušnje izučile, da protisektantske kampanje v Italiji pogosto sprožijo sprejetje nove, prostožidarjem sovražne, zakonodaje.

Italijanski akademiki (tako kot ameriški ter v nasprotju s francoskimi ali nemškimi) so znani po zagovarjanju aktivnih stališč ter zaščitništvu zatiranih, pa naj gre za religijo ali kaj drugega. V nasprotju s Francijo ali Nemčijo, je bilo v Italiji od osemdesetih let dalje opravljenih tudi precejšnje število empiričnih raziskav novih religijskih gibanj. Objavljena družbeno znanstvena in zgodovinska literatura na to temo je najverjetneje dvakrat tako obsežna kot podobna literatura objavljena v Nemčiji in Franciji skupaj. Približno 70 % te literature v obliki kakšnih petdesetih knjig in na stotine časopisnih člankov in poglavij, so ustvarili akademiki povezani s Centrom za raziskovanje novih religij (Center for Studies on New Religions oziroma CESNUR), ustanovljenim v Torinu leta 1988. CESNUR-ov mednarodni odbor od samega začetka sestavljajo mednarodno dobro poznani kritiki protisektantskega gibanja. V dvanajstih letih svojega obstoja je Center večkrat sodeloval z javnimi ustanovami na podro-

čju svetovanja, s pravnimi službami pri uveljavljanju zakonov ter z večinskimi cerkvenimi telesi; njegovi tečaji, seminarji in poročila (podprta s ogromnim številom intervjujev) pa so pomagali pri širjenju sporočila o zmotnosti protisektantskega gibanja v Italiji.

Italijanski politiki so zaradi spomina na fašistično preganjanje verskih manjšin izredno nenaklonjeni ideji o sprejetju ukrepov proti 'sektam' ali 'kultom'. V bližnji Franciji v politiki še vedno prevladuje posvetna humanistična 'stara levica' s paternalističnim pogledom na vlado in državo. V Nemčiji protisektantske verske vojne pogosto vodi 'stara desnica', ki ima močne stike s etabliranimi cerkvami in jo širša javnost povezuje s principom 'reda in miru'. V Italiji je nasprotno moč začutiti določeno prevlado 'nove levice' in 'nove desnice', ki ju ločujejo očitne razlike, vendar ju povezuje svobodomiselnost ter odsotnost paternalističnega odnosa do njunih 'varovancev'. Obe sta nasprotovali protisektantskim dejavnostim ali kakršne-mukoli poskusu večjega državnega nadzora nad religijami. Tak odnos je jasno viden v nedavnih sodnih obravnavah, kjer sta obtoženo Scientološko cerkev skupaj zastopala dva odvetnika, nekdanji član kabineta liberalnega krila konservativne stranke 'Forza Italia' in liberalni poslanec majhne neomarksistične levičarske stranke. V Franciji ali Nemčiji bi bilo pravno zastopništvo Scientološke cerkve s strani dveh vidnih politikov, ki sta slučajno tudi odvetnika, nepredstavljivo.

Takšni rezultati bi se zdeli nekomu, ki ni Italijan in bi do svojih sklepov o dogajanju na področju verskih manjšin v Italiji prišel na podlagi informacij, ki bi jih našel na svetovnem spletu, dvomljivi. Italijani so ustvarili mnoge spletne strani s skrajno protisektantsko propagando (čeprav so pogosto gostje na spletnih straneh tujih oskrbovalcev, da bi na ta način obšli italijanske zakonske omejitve). Italijanska rimskokatoliška kontrasektantska organizacija GRIS (Skupina za raziskovanje in informiranje o sektah) je v Evropi in Latinski Ameriki prisotna tako na spletu kot v drugačnih oblikah. Pri tem je potrebno poudariti, da je GRIS slej kot prej izjema, ter da veliko italijanskih protisektantskih organizacij deluje skoraj izključno prek spleta in je zunaj njega tako rekoč nevidnih. Njihove spletne strani pa so bolj znane v tujini kot v Italiji. Tako na primer o spletni strani (nastali po zamisli nekdanjega italijanskega vodje Nove akropole (New Acropolis)), namenjeni klevetanju akademikov povezanih s CESNUR-jem, v treh letih, od kar se več sto strani besedila nahaja na spletu, (kolikor vem) v vodilnih italijanskih medijih ni bila zapisana niti ena sama vrstica komentarja. Hkrati pa je bila ista spletna stran (na spletu prisotna v več jezikih) citirana znotraj okvira lokalnih kampanj proti sektam in 'zagovornikom sekt' v Franciji in Nemčiji. Tudi v Italiji ustanovljeni spletni strani uperjeni proti Soka Gakkai ter proti Scientološki cerkvi (avtor slednje je anonimni 'Martini'), imata več vpliva v tujini kot doma. GRIS, kot že omenjeno, je nekoliko drugačna organizacija, ki je prisotna v velikem številu italijanskih mest. GRIS se hvali, da jo je odobrila Nacionalna konferenca katoliških škofov (čeprav je podobno 'odobritev' prejelo veliko število katoliških zvez, in čeprav ta odobritev GRIS-u ne daje pravice, da govori v imenu cerkve). V zadnjih letih je v skupini prišlo do precej hudih notranjih nasprotij, lokalne enote so razglašale nasprotujoča si stališča, njena prisotnost na mednarodnem prizorišču je začela bledeti. Zato pa še vedno ohranja stike s velikim številom italijanskih katoliških škofov ter škofov iz Nemčije, Latinske Amerike in drugih delov sveta, ki sodelujejo v protisektantskem

gibanju. Na splošno so v Italiji posvetne rimskokatoliške protisektantske dejavnosti prisotne še v sprejemljivi meri.

Zato pa niso italijanski mediji nič manj kot mediji druge po svetu navdušeni nad objavljanim grozljivih razkritij o 'nevarnih sektah'. In medtem ko je bil domač protisektantski vpliv precej zmeren, ga je mednarodno protisektantsko gibanje povečevalo. Ker je med najglasnejšimi kritiki evropskega (in predvsem francoskega) protisektantskega gibanja veliko italijanskih akademikov (ki se z novimi religijskimi gibanji ukvarjajo znotraj ali zunaj okvira CESNUR-a), politikov in pravnih strokovnjakov, se pripadniki evropskega protisektantskega gibanja trudijo, da bi javnost prepričali, da so ti 'zagovorniki sekt' v svoji domovini 'sporni'. Pomembno je tudi poudariti, da imajo tako Jehovove priče kot Soka Gakkai v Italiji največjo skupino pripadnikov ter da enako najverjetneje velja za Scientološko cerkev, čeprav je v tem primeru zelo težko dobiti prave statistične podatke. Pripadniki protisektantskega gibanja v Nemčiji in Franciji razumljivo radi trdijo, da so te večje italijanske verske skupine prav tako sporne v Italiji kot pri njih. Čeprav bi bilo pretirano trditi, da italijansko protisektantsko gibanje (dejavno predvsem na svetovnem spletu) v Italiji nima niti najmanjšega vpliva, je pa tudi res, da ima večji vpliv in uporabnost v drugih državah.

Leta 2000 je 'razočarani nekdanji pripadnik italijanskega protisektantskega gibanja', kot se je sam poimenoval, objavil poročilo in več dokumentov na sporni spletni strani Združenih držav - United States Website <<http://www.tellitall.org>> (njen pravi izvor je nepojasnen, na njej lahko vsakdo anonimno 'objavi' tudi najbolj nezasižane trditve), v kjer je trdil, da skrajne italijanske protisektantsko naravnane spletne strani (še posebej spletna stran uperjena proti Scientološki cerkvi, ki jo upravlja 'Martini') vodi skupina, ki je vpletena v vrsto nezakonitih dejavnosti, in ki prejema skrivno pomoč vodstva ministrstva za notranje zadeve. Scientološka cerkev je na poročilo opozorila številne poslance, čemur sta sledili razprava v parlamentu ter uradna preiskava. Po poročilu slednje, trditve o sodelovanju med vladnimi uradniki in upravitelji skrajnih protisektantsko usmerjenih spletnih strani niso bile potrjene. Zaskrbljenim poslancem je bilo za nameček zagotovljeno, da bo v prihodnosti vsaka nezakonita dejavnost teh spletnih strani nadzorovana in kaznovana. Zaenkrat ostaja nejasno, kdo je avtor poročila na <<http://www.tellitall.org>> (kritiki s prstom kažejo na samo Scientološko cerkev), vendar pa zgodba dokazuje, da v Italiji vladni krogi predstavnike protisektantskega gibanja obravnavajo kot del problema in ne kot del rešitve. Slišati je bilo tudi razlage, da za celotni italijanski imbroglio okoli 'protisektantskega terorizma prek svetovnega spleta' niso odgovorni Italijani (kot je zapisano v anonimnem poročilu), temveč obveščevalne službe držav z agresivnejšim protisektantsko naravnanim odnosom do verskih manjšin. V Italiji je nedvomno čutiti določen pritisk Francije, ki je nasprotovala (in še vedno nasprotuje) podpisu konkordata med italijansko vlado in Jehovovimi pričami. Na podoben način, kot je italijanski protisektantski odnos do verskih manjšin namenjen predvsem izvozu, lahko protisektantski odnos francoskega ali nemškega izvora vstopi na italijansko ozemlje. Podobno kot v Franciji in Nemčiji so tudi v Italiji nekateri poslanci predlagali ustanovitve posebnih komisij, ki bi preučile italijanske 'sekte'. Takšnih predlogov do danes nihče ni jemal pretirano resno, vendar je možno, da bodo v prihodnosti sprožili poudarjene protisektantske aktivnosti.

SPLOŠEN PREGLED DOGAJANJA NA "SEKTANTSKI SCENI" V VELIKI BRITANIJ

Z letom 1559 je anglikanska cerkev postala uradno priznana. Na Škotskem je priznana tudi škotska (presbiterijanska) cerkev; irska cerkev je bila razpuščena leta 1869; valižanska cerkev pa leta 1920. Britanski vladar je hkrati 'branilec vere' in mora ob nastopu vlade obljubiti, da bo podpiral anglikansko cerkev. Čeprav so anglikanci in protestantski disidenti stoletja dolgo živeli v ozračju splošnega nesoglasja, so šele v drugi polovici devetnajstega stoletja vse religije dobile polne civilne in politične pravice. Leta 1871 je bil v parlamentu sprejet zakon, ki je vrata Oxforda in Cambridga odprl pripadnikom vseh religij. Leta 1890 so vsa službena mesta v državni upravi postala dostopna pripadnikom židovske vere. Ob prelomu stoletja so se začele oglašati številne alternativne religije, na primer teozofija, spiritualizem, deizem, Comtovski pozitivizem in Rešilna vojska (Salvation Army). V prvi polovici dvajsetega stoletja je v majhni, toda pomembni skupini intelektualcev zraslo navdušenje nad drugimi novimi religijami predvsem vzhodnega izvora, na primer SUBUD, Vedanta in častilci Krishnamurtija.

Ob koncu šestdesetih let dvajsetega stoletja so med študentsko populacijo izbruhnili protesti proti vietnamski vojni in meščanskemu imperializmu na sploh. Sledilo je obdobje otrok cvetja in navdušenja nad različnimi vrstami in oblikami nove religioznosti in spiritualnosti. Mednarodna gibanja so prišla v Veliko Britanijo tako iz Vzhoda kot Zahoda. Kot ena izmed prvih se je na prizorišču pojavila scien-tološka cerkev, ki pa so ji kmalu sledili častilci Krišne s petjem in plesom po ulicah. Vse vidnejše so postajale tudi druge nove religije, kot so Združitevna cerkev (Unification Church), gibanje Rajneesh, Božji otroci (Children of God) kasneje imenovani Družina (The Family) in Misija božanske luči (Divine Light Mission) (kasneje Elan Vital). Erhard Seminars Training (est) ter druga gibanja za razvoj človekovega potenciala so se priključila prvotnim novim religijam, kot so Emin, Exegesis, the Aetherius Society, the School of Economic Science, in Fidhornova zveza na severu Škotske. Tudi številne majhne verske skupnosti znotraj večinskih cerkva so bile označene za 'sekte' ('kulte'), ker so z navdušenjem posnemale nekatere poteze novih religij in njihovih vodij. Bogoslužje ob devetih (The 9 O'Clock Service), verska skupnost anglikanske cerkve v Sheffieldu, je eden izmed radikalnejših primerov (Howard, 1996). Drug izvor (za Veliko Britanijo) novih religij so predstavljale migracije. Na tistih območjih, kjer so se priseljenci naselili (predvsem ob združitvah velemest), je vzklilo več sto črnskih ali azijskih religij. Za razliko od 'sekt' so te vzbudile relativno malo polemik, z izjemo razvoja določene mere islamofobije, porojene predvsem zaradi fatve, ki jo je Ayatollah Khomeini izrekel nad Salmanom Rushiejem po izdaji njegove knjige Satanski spisi (The Satanic Verses).

* Eileen Barker je profesorica sociologije na London School of Economics, Houghton St, London.

Leta 1975 se je na prizorišču pojavila prva izmed sodobnih protisektantskih organizacij, znana pod imenom FAIR (Beckford). Prvotno so začetnice pomenile Family Action Information and Rescue, vendar je bilo leta 1984, potem ko je bila sprejeta odločitev o nesprejemljivosti nasilnega 'odprogramiranja', ki so ga izvajali nekateri njeni člani, ime spremenjeno v Family Action Information and Resource. Organizacijo FAIR, ki jo je ustanovil Paul Rose, poslanec v angleškem parlamentu, so sestavljali predvsem (toda nikakor ne izključno) obupani starši, ki so se jim kasneje pridružili nekateri razočarani bivši člani kultov. V istem obdobju sta se pojavili tudi dve protisektantski gibanji (Deo Gloria Trust in Reachout Trust). Kasneje so se na prizorišču pojavile druge protisektantske skupine, kot na primer Cult Information Centre (Informacijski center o sektah) (vodil jo je mož, ki ga je nekaj dni preživel s skupino, ki ga je ozdravila kajenja), Katalizator (Catalyst) in nekatere skupine, ki so bile oblikovane posebej z namenom opozarjanja javnosti na nevarnosti določenega gibanja (Chyssides, 1999).

Kljub temu, da je v tem obdobju nastalo nekaj odličnih knjig o alternativnih religijah v Veliki Britaniji in drugod po svetu, na primer delo Williama Shawja (1994): *Spying in Guru Land* (Vohunjenje v deželi gurudev), so britanski mediji pozornost usmerili k bolj senzacionalnim zgodbam o tako imenovanih 'sektah' ('kultih'). Nekatero takšno zgodbo so končale na sodišču. Tako je na primer Združitevna cerkev izgubila tožbo proti dnevniku Daily Mail, ki jo je obtožil pranja možganov in razdiranja družin (Barker, 1993). Porota je odločila, da se mora Združitevna cerkev časniku opravičiti. Hkrati je od glavnega tožilca zahtevala, da se cerkvi odvzame njen dobrodelni status, vendar je bilo po dolgotrajni preiskavi ugotovljeno, da je slednja zahteva pravno neutemeljena. Podoben primer predstavlja uspešna tožba zoper dnevnik Daily Telegraph zaradi citiranja pripombe pripadnika protisektantske organizacije, češ da sta nek odvetnik in njegova žena ustanovila sekto. V najdaljšem 'družinskem' procesu vseh časov je bila zavrnjena prošnja babice, da bi dobila skrbništvo nad otrokom svoje hčere, dokler ta ne bi zapustila Družine. Vendar je bila prošnja zavrnjena šele, ko sta se hči in Družina odpovedali nekaterim naukom njenega voditelja, Davida Berga (Lewis, Melton, 1994).

Čeprav nobena od vlad, tako laburistična kot konzervativna, ne goji navdušenja nad novimi religijami, sta obe jasno pokazali, da ne mislita sprejeti nobenih novih zakonov v zvezi z njimi. Dokler nova religijska gibanja ravna v skladu z zakonom, lahko svobodno verujejo in počnejo, kar jih je volja. To pa nikakor ne pomeni, da nova religijska gibanja niso občutila diskriminacije. Leta 1968 so bili sprejeti predpisi, ki so omejili vstopanje v Veliko Britanijo tistim tujcem, ki so se v državi nameravali učiti ali delati za scientološko cerkev. Kot poroča Foster, so bili ti predpisi ponovno umaknjeni leta 1980. Leta 1995 je sodnik Sedley odločil, da je nekdanji notranji minister Michael Howard uporabil nezakonite procesualne postopke, da bi preprečil vstop v državo Sun Myung Moonu (voditelju Združitvene cerkve, op.ur.). Znanih je tudi več primerov diskriminacije pripadnikov novih ali manjšinskih religij pred sodiščem (Barker, 1987). Tako je bila na primer neka učiteljica zaradi svojega nekonvencionalnega verovanja (Združitevna cerkev) odpuščena in to kljub soglasju o tem, da svojega verovanja ni nameravala prenesti na učence. Nek drug primer, ki je vključeval uporabo posestva

Bhaktivedanta Manor, je prepotoval celoten britanski sodni sistem, preden je bilo častilcem ISKCON-a (Mednarodna skupnost za zavest Krišne) končno dovoljeno uporabljati posestvo za religiozne dejavnosti (Nye, 1997).

Proti koncu osemdesetih so se večinske cerkve in ministrstvo za notranje zadeve med klici pripadnikov protisektantskih organizacij pa tudi drugih, da je potrebno ukrepati, odločile, da podprejo financiranje neodvisnih dobrodelnih ustanov, ki bodo javnosti posredovale kar se da objektivne in sveže informacije o novih religijskih gibanjih. INFORM (Information Network Focus on Religious Movements), ki ima sedež na London School of Economics in zaposluje osebje izurjeno v družboslovnih metodah, letno odgovori na približno tisoč povpraševanj, izdaja svojo literaturo o gibanjih ter dvakrat letno priredi predavanja in seminarje za različne organizacije. INFORM je edina izmed organizacij, ki nadzorujejo delovanja novih gibanj, ki je prejela uradno podporo britanskih cerkva, oblasti in policije.

Medtem, ko sta bili rasna in spolna diskriminacija v Veliki Britaniji z zakonom prepovedani v sedemdesetih letih, je bila severna Irska edini del države, ki je prepovedoval tudi religiozno diskriminacijo. To se je spremenilo, ko je bil prvega oktobra 2000 sprejet nov zakon o človekovih pravicah, ki je v britansko zakonodajo vključil Evropsko konvencijo o človekovih pravicah. Kljub različnim predvidevanjem o spremembah, ki jih bo novi zakon prinesel s seboj, je še prezgodaj, da bi lahko ocenili njegove učinke.

Čeprav vlada uradno ne zapostavlja nobene religije, vladni pooblaščenici za dobrodelne organizacije (verske skupnosti so v VB registrirane kot dobrodelne organizacije - Charity, op.ur.) to počno. Njihova odločitve o tem, ali se skupini dodeli dobrodelni status, pa ima pomembne finančne posledice za določeno skupino, saj je od nje odvisno, ali bo skupina oproščena davkov. Na splošno se dobrodelni status dodeli skupini, ki izpolnjuje enega od naslednjih treh kriterijev: 1. skupina je religija; 2. skupina je izobraževalna ustanova; 3. skupina promovira javno dobro. Zakon o dobrodelnih ustanovah ne vsebuje natančne opredelitve teh kriterijev. Nedavni poskus tistih, ki jih zakon zadeva, da bi stališča razjasnili, pa ni obrodil sadov. Tako Scientološka cerkev še vedno ni uspela prepričati pooblaščenih, da je religija. Poganska federacija (Pagan Federation) se je pritožila, ker ni bil sprejet eden od načinov duhovne pomoči njenim vernikom, medtem ko ji je dovoljeno, da njen duhovnik obišče vernike v zaporu.

Čeprav bi večina Britancev, če bi jih o tem povprašali, najverjetneje 'vedela', da so 'sekte nekaj slabega', je res tudi, da večina o tem ne razmišlja prav veliko. Morda se pred Albert Hallom res zbere peščica ljudi, ko Mataji ali Maharaji javno nagovori svoje stare in potencialne nove privrženice, vendar ostanejo takšni dogodki v celoti neopaženi. Seveda se nekateri posamezniki v parlamentu in tradicionalnih cerkvah strinjajo s protisektantskimi organizacijami, ki bi nova religijska gibanja želele podvreči stalnemu nadzoru in določenim omejitvam, vendar se tako rimsko-katoliška kot anglikanska cekrev, pa tudi svet svobodnih cerkva (Free Church Council), do novih religijskih gibanj na splošno vedejo tolerantno. Tudi cantemburški nadškofi (pretekli in sedanji) so zavrnilli ideje protisektantskih organizacij ter močno podprli stališče države in INFORM-a, ki si prizadevata, da bi javnosti in uradnim telesom omogočila dostop do točnih in uravnoteženih informacij o giba-

njih ter njihovi verski praksi in ki vernikov novih gibanj zakonsko ne nameravajo obravnavati drugače od ostalega prebivalstva.

Potrebno se je zavedati, da so se v zadnji četrtini stoletja znotraj bolj znanih novih religij zgodile številne spremembe, kar je najverjetneje povezano s težnjo po tem, da bi bile sprejete kot 'normalne', namesto da bi vztrajale pri značilnostih, v katerih se razlikujejo od preostale družbe (Barker, Mayer, 1995). To in drugi dejavniki, kot na primer lažji dostop do informacij o prepričanih in verskih praksah gibanj, so vsaj delno oslabile antagonizem med gibanji in širšo britansko javnostjo. Številnim novim religijskim gibanjem so bile celo priznane zasluge za doprinos k nekaterim pomembnejšim sekcijam britanske kulture. Tako lahko v recepciji Lamberthove palače (uradna rezidenca Cantemburških nadškofov) naletite na pripadnika Brahma Kumaris; predstavnika Baha'i laho najdete na položaju v ministrstvu za tujce in v Commonwealthu; člana Prijateljev zahodnega budističnega reda (Friends of the Western Buddhist Order) na srečanju BBC-ja, in vernika ISKCON-a, ki predstavlja Hindujsko skupnost v sklopu religioznega programa BBC World Sevice.

Število vernikov novih religijskih gibanj v Veliki Britaniji je nemogoče natančno oceniti (enega od problemov predstavlja definicija novih religijskih gibanj; tako na primer ostaja odprto vprašanje, ali gibanja vključujejo tudi skupine za samorazvoj in/ali majhne verske skupnosti znotraj večinskih religij); lahko bi se gibalo kjerkoli med 800 in 2000. To pa nikakor ne pomeni, da število vernikov novih gibanj predstavlja karkoli drugega kot zelo majhen delež prebivalstva. Vzrok se skriva predvsem v pomembnem preobratu znotraj številnih gibanjih. Večina gibanj, ki so v sedemdesetih in osemdesetih letih slovela po aktivnem prozelitizmu, se je kasneje sprijaznila z manjšim številom vernikov. Kar zadeva porast članstva se najverjetneje bolj kot na spreobrnitev zanaša na drugo generacijo starih vernikov. Večina gibanj nima več kot nekaj sto članov - veliko gibanj jih ima še precej manj. Pogosto se zgodi tudi, da gibanja, ki se hvalijo z velikim številom članov, med te prištevajo tudi tiste posameznike, ki so se nekoč udeležili kakšnega njihovega tečaja, ali dobili mantro, od takrat naprej pa z gibanjem niso bili več povezani (Barker, 1989). Druga gibanja, na primer Sai Baba ali ISKCON imajo ogromne verske skupnosti Britancev azijskega rodu, ki morda obiskujejo številne templje in ki zase ne bi rekli, da se udeležujejo česar koli, kar se razlikuje od njihovega tradicionalnega prepričanja ali religiozne prakse.

Število pripadnikov novih religijskih gibanj je težko oceniti tudi zaradi splošnega zanimanja za vzhodne ali New Age ideje, po katerih sega vse večje število ljudi, brez da bi se tega racionalno zavedali in brez da bi zato pripadali kakšnemu posebnemu gibanju (Davie, 1994). Ti ljudje se zatekajo k tem ali onim - morda celo nasprotujočim si - idejam, če ali ko se jim zdi to primerno, ne da bi posedovali kakršnikoli dobro premišljen ali sistematičen teološki sistem.

Tako so raziskave nekaterih javnomnenjskih anket na primer pokazale, da skoraj četrtina Britancev verjame v reinkarnacijo (Barker, 1993), medtem ko je neka druga mlajša raziskava, ki je ponujala nekoliko drugačne možne odgovore, pokazala, da je izmed različnih prepričanj o življenju po smrti, reinkarnacijo izbralo le sedem procentov izprašanih¹. Ne glede na rezultate takšnih in podobnih anket, je

¹ Te informacije sem zbrala v okviru še neobjavljenega projekta 'Verski in moralni pluralizem'.

mogoče v Veliki Britaniji zaslediti trend splošnega odmika od institucionaliziranih religij v smeri proti manj institucionalizirani spiritualnosti.

Za zaključek lahko povemo, da situacija, ki zadeva nova religijska gibanja v Veliki Britaniji, nikakor ni enoznačna. Čeprav se nekateri Britanci zavedajo, da nekatere skupine in skupki verovanj predstavljajo jasno grožnjo za posameznika in družbo kot celoto, v večini primerov ni lahko pojasniti, kaj natančno neka sekta ('kult') ali nova religija vsebujeta ali predstavljata. Četudi nove religije (z izjemo njihovih članov) z odprtimi rokami pozdravi le malokdo, so v primerjavi z drugimi deli Evrope v splošnem sprejete kot sestavni del zapletenega verskega pluralizma, ki zaznamuje sodobno Veliko Britanijo.

LITERATURA:

- Howard, Roland (1996): *The Rise and Fall of the Nine O'clock Service: A Cult within the Church?* London: Mowbray.
- Beckford, James (1985): *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. London: Tavistock, 225.
- Chyssides, D. George (1999): *Britain's Anti-cult Movement*. V *New Religious Movements: Challenge and Response*, urednika Bryan Wilson in Jamie Cresswell. London: Routledge, 257-73.
- Shaw, William (1994): *Spying in Guru Land: Inside Britain's Cults*. London: Fourth Estate.
- Barker, Eileen (1993): *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Adlershot: Ashgate, 121ff.
- R. Lewis, R. James in Melton, J. Gordon (urednika) (1994): *Sex, Slander, and Salvation: Investigating the Family/Children of God*. Stanford, California: Center for Academic Publishing.
- Barker, Eileen (1987): *The British Right to Discriminate*. V *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, urednika Thomas Robbins in Roland Robertson. New Brunswick, NJ: Transaction), 269-80; Eileen Barker (1989): *Tolerant Discrimination: New Religious Movements in Relation to Church, State and Society*. V *Religion, State and Society in Modern Britain*, urednik Paul Bradham. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press), 185-208.
- Nye, Malory (december 1997): *ISCON and Hindus in Britain*. V *ISCON Communications Journal* 5, no. 2:5-14.
- Barker, Eileen in Mayer, Jean-François (urednika) (1995): *Twenty Years On: Changes in New Religious Movements*. London: Sage, predvsem 165-80.
- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: A practical Introduction*. London: HMSO, 145-55.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945*. Oxford: Blackwell.
- Barker, David, Halman, Loek in Vloet, Astrid (1993): *The European Value Study 1981-1990: Summary Report*. Tilburg, Netherlands: European Values Group.

NOVA RELIGIJSKA IN DUHOVNA GIBANJA V SLOVENIJI

Povzetek. *Položaj novih religijskih in duhovnih gibanj v Sloveniji ni problematičen; podatkov o morebitnih kršitvah človekove pravice do svobode veroizpovedi nimamo. Država odnosa do tega segmenta religijske sfere slovenske družbe ni tematizirala, četudi je njen interes zanj - sprva izražen v egalitarni in legalistični viziji urejanja pravnega položaja verskih skupnosti - v celoti prenehal. Hkrati, ali prav zato, se splošno vrednotenje družbene artikulacije religijskega novuma naveže na kategorijo marginalnih skupin. Spremljajoča percepcija sodobnega protisektantstva je razpršena in nereflektirana.*

Ključni pojmi: *nova religijska in duhovna gibanja, verske skupnosti, pravni položaj, država, Rimskokatoliška cerkev, protisektantstvo, sekte, kulti.*

1108

Credo

Vsebinsko pojma 'nove religije' v Sloveniji razumemo polterminološko. Polna izkušnja tega, kot se je v minulih tridesetih letih oblikoval v zahodni sociologiji religije in religiologiji - pa od tam, morda ironično, počasi že odhaja - kot svoj konstitutivni element vsebuje polemichen dialog s tako ali drugače organizirano in včasih institucionalizirano opozicijo novim religijam. Te v Sloveniji nimamo.

Skorajda naravni zakon je, da vsako novo, goreče religijsko ali duhovno gibanje v neki točki svoje zgodovine pritegne pozornost enako vnetih nasprotnikov, ki sporočilu in dejavnosti gibanja praviloma nasprotujejo z vsemi razpoložljivimi sredstvi. Želijo ga diskreditirati, onemogočiti ali celo prepovedati; obe vrsti gibanj često zaživita tudi v nenavadni soodvisnosti, simbiozi (Kaplan, 1993). Nasprotniki so nove religije v njihovi novejši zgodovini, ob razmeroma tvegani posplošitvi sicer močno raznorodnega pojava, imenovali sekte (cults) ali škodljive sekte (destructive cults). Le njim lastno, generično nereligioznost/ne-religijskost¹, t.j. sektantsvo, so natančneje opredelili s krivoverstvom in/ali indoktrinacijo (brainwas-

* Gregor Lesjak je diplomiran filozof in podiplomski študent sociologije kulture na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

¹ Terminološki razloček skuša opredeliti razliko v temeljni naravnosti protisektantskih gibanj. Teološko in vrednotno opredeljeno kritiko novih religijskih gibanj povzema očitek nereligioznosti, t.j. napačne vere in/ali nevere. Ne-religijskost, t.j. religiji zunanji argument, npr. podmena o povzročanju specifičnih psihopatoloških simptomov, združuje sekularno protisektantsvo. Sodobna, povečini ameriška teorija, usmeritvi razlikuje s pojmom "counter-cult" in "anti-cult".

hing, mind control), goljufivo zlorabo (manipulation mentale), avtoritarnim načinom vodenja in popolno predanostjo, fanatizmom; njihovo družbeno nesprejemljivost so pojasnjevali s škodljivim vplivom na družbo kot celoto, na javni red in mir ali na dušno zdravje posameznika (npr. Chryssides, 1997).

Stroka takšnega modela pojasnjevanja novih religij ni sprejela. V želji po teološko in vrednostno nevtralni obravnavi ter v spoznanju, da se razprave o religiji vselej godijo v specifičnem okolju in se nanašajo na specifičen pojav, se je pragmatično vprašala "ali določena opredelitev (nove) religije služi tistemu kognitivnemu in/ali političnemu smotru, zaradi katerega je nastala, in ali je temu tako ne le v očeh tvorca oziroma uporabnika definicije, ampak tudi njenega naslovnika" (Molendijk, 1999). V to tradicijo sodi tudi v pričujočem besedilu privzeto, široko pojmovanje novih religij kot "primarnih religijskih skupin ali gibanj, ki delujejo mimo ali ločeno od dominantne verske kulture (krščanskega zahoda), a v njej iščejo nove pripadnike" (Melton, 1999). Ponujena opredelitev odraža spoznanje, da so nove religije pristne in resnične religije, da se pojav novih religij ne razlikuje od tistega, s katerim se soočamo ob starejših, ter da so nove religije nagnjene k posnemanju in prevzemanju od starejših in od družbe kot celote (Ibid). Skorajda samoumevno se torej zdi, da novejša enciklopedična dela, npr. Enciklopedija religij v Italiji (Introigne, 2001), pojem novih religijskih gibanj ali novih religij že nadoમેščajo z družinami religij in duhovnih gibanj.

Empirični podatki

Kakovostnih podatkov o pripadnosti novim duhovnim in religijskim gibanjem, tako kot drugje v svetu, v Sloveniji ne premoremo. Ne le, ker mnoga gibanja ali skupnosti institucije članstva ne razumejo formalno, morda je sploh ne poznajo, ali pa leta sopripadnosti drugemu gibanju ne izključuje; ustreznega registra nima niti država. Pridobivanje takšnih podatkov bi bilo celo protiustavno, ker se v Sloveniji "nihče ni dolžan opredeliti glede svojega verskega ali drugega prepričanja" (URS: 41, del). Še več, ker v Sloveniji ni institucije, ki bi se ji zdelo strokovno, t.j. vsebinsko in sistematično spremljati, razumeti in preučevati pojav novih religijskih in duhovnih gibanj, ne premoremo niti kakršnekoli podatkovne baze o gibanjih in skupnostih samih.

Tudi rezultati najširše slovenske družboslovne empirične raziskave 'Slovensko javno mnenje' (SJM) nam lahko pomagajo le posredno, predvsem kolikor je opredelitev novih religij pač vpeta v tradicionalno, prevladujočo religijsko kulturo. Tipologija teh raziskav religioznosti je, razumljivo, utemeljena na predpostavki, "da je Slovenija monoreligiozno področje, kjer dominira katoliška verska skupnost, podobno kot v Avstriji, Španiji, Italiji ipd" (Toš, 1999:163). Metoda reprezentativnega vzorca polnoletnih prebivalcev, ki jo uporablja SJM, žal odpove že pri merjenju pripadnosti večjim manjšim verskim skupnostim, zagotovo pa so dovolj zanimivi, in v primerjavi z drugimi srednje in vzhodnoevropskimi tranzicijskimi državami specifično slovenski, nekateri drugi parametri raziskave.

Rezultati namreč kažejo, da se "Slovenija, čeprav srednjeevropska t.i. postkomunistična dežela, vsaj glede izražanja religioznosti nahaja v zahodno-evropskem

kulturno civilizacijskem krogu" (Toš, 1999:171), in da je "vse, kar nakazujejo rezultati raziskav religioznosti v Sloveniji po preobratu (1991), prisotno oz. se kot trend kaže v 80. letih - ne le v Sloveniji, temveč v vsem evropskem kulturnem prostoru" (Ibid:159). Trditev o relativni kontinuiteti v novoreligijski sferi slovenske družbe potrjujejo podatki Urada Vlade RS za verske skupnosti², kjer morajo slednje (od leta 1976) prijaviti svoje delovanje. Tudi na tem področju je očitno naraščanje in/ali strukturiranje nominalne religioznosti, ki obenem ni omejeno na obdobje po osamosvojitvi države. Proces, tako SJM (Toš, 1999: 159), spremljata individualizacija in dinamična pluralizacija vrednot prebivalstva, ustavljeni in morda zapoznani sekularizacijski trend iz prve deкаде sedemdesetih se v obdobju "oživljanja religioznosti" (Ibid:168) ponotranji oz. nadaljuje znotraj cerkvenega občestva in se izraža v "visoki stopnji neskladnosti med individualnimi verovanji in vrednotami ter cerkvenim naukom" (Ibid:168). Slovenija se torej izmika uveljavljajočemu se stereotipu o izraziti diskontinuiteti na področju religije in religioznosti ter zato tudi hipotezi o "religijskemu vakuumu", ki v primerljivih tranzicijskih državah sopojasnjuje relativno uspešnost novih religij po demokratičnih družbenih spremembah (Npr. Barker, 2001:108,9; Kamarás, 2001).

Naravo odnosa okoliške družbe do novih religijskih in duhovnih gibanj pogosto nakazujejo rezultati križanja parametrov osebne vernosti prebivalstva in pripadnosti matični ali nacionalni cerkvi. Po podatkih SJM je v letih med 1992 in 2000 število pripadnikov Rimskokatoliške cerkve v povprečju za skoraj 23% preseglo skupno število vernih Slovencev; razrez podatkov o osebni vernosti v istem obdobju obenem kaže na tesen, obratno sorazmeren odnos med številom verujočih in neodločenih. Motivacijski interes ne-verujočega presežka pripadnikov prevladujoče religije okolja sociologi in religiologi pogosto pojasnjujejo s kulturno pripadnostjo prebivalstva, tradicionalizmom ali širšo vsebnostjo nacionalizma. Prav slednji je, posledično, tudi ena najprepoznavnejših potez v odnosu matičnih in nacionalnih cerkev do novih religijskih in duhovnih gibanj v tranzicijskih državah. V naši deželi pa bi, nasprotno, "z vidika aktualnih slovenskih razmer in že utrjenih sprememb lahko sodili, da vprašanja v zvezi z nacionalnim konstituiranjem po uveljavitvi mednarodnega priznanja niso več v ospredju" (Toš, 1999:161,2).

Rimskokatoliška cerkev si vsebnosti "tradicionalnega", "avtohtonega" ali državotvornega ne prideva niti v primerjavi s tržnim deležem novih religij, pač pa v odnosu do širše skupnosti, predvsem države. Reči je celo mogoče, da je odnos Rimskokatoliške cerkve do novih religij v Sloveniji v splošnem, t.j. ne ozi-
raje se na posamezno skupnost, njeno delovanje ali nauk, skorajda v celoti posredovan z njenimi prizadevanji za urejanje lastnega pravnega in gmotnega položaja, a v ustavni ureditvi, ki verskim skupnostim odreja enakopravnost, ločitev od države in svobodo delovanja (URS:7).

² Dostopno preko <http://www.gov.si/uvs/verske.htm>, 15. 10. 2001.

Urejanje pravnega položaja verskih skupnosti³

Izhodiščni in do danes nespremenjeni pravni okvir odnosov med državo in verskimi skupnostmi je Republika Slovenija zapisala v ustavo (1991) ter Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (1976), ki ga je, sicer dopolnjenega in spremenjenega (1986 in 1991), prevzela iz pravnega reda nekdanje Jugoslavije.

Država je formalni dialog z verskimi skupnostmi v Republiki Sloveniji začela novembra 1992 z imenovanjem Mešane krovne komisije za razgovore med Vlado RS in Rimskokatoliško cerkvijo v Sloveniji. Da bi zapolnila vrzel, nastalo po ukinitvi poprejšnje Komisije za odnose z verskimi skupnostmi, ter hkrati zadostila njihovim potrebam, izraženim tudi na sejah Mešane krovne komisije, je Vlada RS decembra 1993 ustanovila svoj Urad za verske skupnosti, vendar je prakso ločenih pogovorov s predstavniki večinske cerkve ohranila vse do danes. Osrednja zahteva Rimskokatoliške cerkve v vseh pogovorih z državo je bila sklenitev ustreznih sporazumov med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem, vlada pa je vztrajala, da je treba t.i. 'odprta vprašanja Rimskokatoliške cerkve' najprej rešiti doma. Soočenje teh stališč je sprožilo potrebo po natančnejši opredelitvi ustavnih določil o enakopravnosti verskih skupnosti in o ločitvi teh od države.

Enakopravnost

Država je, vsaj do konca prve polovice leta 2000, enakopravnost verskih skupnosti razumela z "nediskriminirano afirmacijo celotnega verskega področja" (Dragoš, 2001:44), s 'pravno enakopravnostjo, t.j. z enakostjo različnih, neenakih verskih skupnosti pred zakoni ter zagotavljanjem enakih pogojev in enakih možnosti za vse verske skupnosti. Dane možnosti je vsaka verska skupnost izkoriščala različno, glede na svojo številčnost, organiziranost, finančno sposobnost' (Legat, 2001: 68). Rimskokatoliška cerkev je, nasprotno, enakopravnost vseskozi razumela razslojeno, kot "relativno enakost" (Košir, 2000: 20). Ob sklicevanju na splošno ustavno načelo sorazmernosti je npr. menila, da gre "pri sodelovanju z (verskimi skupnostmi) in pri zakonskem urejanju določenih možnosti za njihovo delovanje, upoštevati takšne okoliščine, kot so številčnost, zgodovinska pomembnost ali povezanost z nacionalno in kulturno identičnostjo kakega naroda. Nobena od teh okoliščin seveda ne opravičuje kršenja ali omejevanja temeljnih svoboščin kaki drugi verski skupnosti, utemeljuje pa potrebo, da se dejavnosti pomembnih cerkva ali verskih skupnosti natančneje določijo in se zakonsko opredeli njihovo sodelovanje z državnimi službami, če je to potrebno in v interesu državljanov" (Stres, 1998:37,8).

³ Za recenzijo poglavij, ki obravnavata pravni okvir delovanja verskih skupnosti v Sloveniji, in drago-cene pripombe se najlepše zahvaljujem Nini Legat Čož, prvi direktorici Urada Vlade RS za verske skupnosti.

Ločitev

Splošni konsenz obeh strani o vsebini ustavne kategorije ločitve verskih skupnosti od države povzema eden izmed pogostejše navajanih dokumentov Mešane krovne komisije: "Ob polnem spoštovanju medsebojne neodvisnosti in avtonomije, država in katoliška cerkev sodelujeta in se na osnovi spoštovanja Ustave, mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah in zakonov Republike Slovenije sporazumevata o zadevah, kjer se v svojem delovanju srečujeta" (MKK, 1994: 2). Sogovornika sta se torej strinjala, "da slovenska ustava prepoveduje kakršnokoli državno Cerkev in konfesionalno državo" (npr. Stres, 1998: 33), in obenem odklonila model "vrednostne ločitve" v smislu "skrajnega omejevanja, izrinjanja ali celo izginjanja ene sfere na račun druge" (Dragoš, 2001: 51,2). Ustavno sodišče je doslej ugotovilo, "da je bistvo sistema ločitve vezanost cerkvenih organizacij in ustanov na državno pravo, in da so (le-te) tudi glede pravne osebnosti odvisne od državnih predpisov" (Šturm, 2000: 340).

V vsakodnevni opravi je bila država izrazito pragmatična. Ločenost države in verskih skupnosti je razumela kot "pravno in nikakor ne tudi sociološko kategorijo", ker so "država in verske skupnosti del istega družbeno-kulturnega prostora in vključujejo iste posameznike" (Legat, 2001: 68). Ločitev ji je pomenila "avtonomijo in popolno samostojnost države ter avtonomijo in samoupravo verskih skupnosti", v sklopu katere "verske skupnosti ne morejo opravljati državnih funkcij, državne ustanove pa ne verskih" (Ibid). Rimskokatoliška cerkev je državi ponujala podobno, "zdravo sodelovanje" (Košir, 2000: 16,7), a vselej v obliki koncilске "sociološke konfesionalnosti, ki more biti posledica posebnih zgodovinskih, kulturnih ali socioloških okoliščin, npr. dejstva, da večina državljanov neke države izpoveduje določeno vero... (in) dopušča možnost, da gre določeni veroizpovedi v neki državi priviligirani položaj, s tem, da pravice manjšin na verskem področju niso kršene" (Ibid:19).

Sporazumi

Pogovori države in Rimskokatoliške cerkve, od septembra leta 1997 v obliki srečevanj paritetnih komisij, so po sedmih letih, februarja leta 1999, vendarle dobili formalni epilog. Komisija Vlade RS za rešitev odprtih vprašanj Rimskokatoliške cerkve in Komisija Slovenske škofovske konference za ureditev odnosov z državo sta se sporazumeli o pravnem položaju Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji. Dokument o tem, ki povečini povzema obstoječa zakonska določila, je aprila leta 1999 vlada potrdila v sklopu Pobude za sklenitev (delnega) sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem. Junija istega leta je pobudo potrdil še Odbor Državnega zbora RS za mednarodne odnose in pogajanja so se lahko začela.

Javni razpravi o predvideni spremembi pravnega položaja večinske, a enako-pravne verske skupnosti, ta se je razvnela predvsem ob vprašanju razmerja med državnim in kanonskim pravom, so se z zahtevami po podpisu podobnih sporazumov pridružile še nekatere druge verske skupnosti. Od imenovanja Mešane komi-

sije Vlade RS in Evangeličanske cerkve v RS do podpisa Sporazuma o pravnem položaju Evangeličanske cerkve v RS (Lj., 25. 1. 2000) so minili dobri štirje meseci. Dokument se od Soglasja komisij vlade in Slovenske škofovske konference vsebinsko razlikuje zgolj v drugem odstavku 9. člena, ki govori o pastoralni dejavnosti v bolnišnicah, domovih za ostarele in v posebnih ustanovah. 'Evangeličanski sporazum' v tem določilu smiselno sledi 16. členu Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in govori zgolj o možnosti opravljanja pastoralnega dela v navedenih ustanovah, 'katoliški' pa, brez izrecne zakonske podlage, verski skupnosti zagotavlja takšno pravico.

Vzroka nastanka zadnjega dokumenta ni težko pojasniti: po večletnih, vztrajnih prizadevanjih Rimskokatoliške cerkve, da bi svoja, t.i. odprta vprašanja uredila z mednarodnim sporazumom, je država z besedilom soglasja dobila (dovolj toga) pogajalska izhodišča. Toda besedilo samo, in z njim skorajda istovetni 'evangeličanski sporazum', ne rešuje nobene izmed zagat obstoječega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, ker ga, v najboljšem primeru, zgolj povzema. Presežna, a nerealizirana vsebina drugega sporazuma, ki ga je s katerokoli versko skupnostjo na formalnopravno nezavezujoč način sklenila država, je bila usmerjena v sistemsko urejanje pravnega položaja verskih skupnosti. Ako bi namreč vladajoča koalicija, ter z njo vlada in Državni zbor, tudi vprihodnje ne premogli politične volje za obravnavo leta 1998 predloženega ali morda drugega predloga novega Zakona o verskih skupnostih, bi se država, po analogiji urejanja položaja večinske cerkve, o pravnih vprašanjih lahko sporazumevala z vsako skupnostjo posebej, poslanci pa bi zlagoma na svoje klopi namesto enega pač prejeli prek trideset predlogov zakonov.

Nova, prehodna vlada je jeseni leta 2000 z obema sogovornicama, Rimskokatoliško in Evangeličansko cerkvijo, v mesecu dni sklenila sporazuma o duhovni oskrbi v Slovenski vojski. Dogovora predvidevata ustanovitev službe za duhovno oskrbo v Slovenski vojski (vikariata), določata njene izvajalce, njihove pristojnosti in zaposlovanje le-teh v okviru Ministrstva RS za obrambo. 'Katoliški sporazum' je zapisan krepkeje. Iz besedila je razvidno, da se imenovana služba ustanavlja za duhovno oskrbo vojaških oseb katoliške vere, ki da jo vodi vikar, da se v okviru te službe organizira (tudi) duhovna oskrba vojaških oseb evangeličanske vere, za katero pa je v celoti odgovoren namestnik vikarja; da je Ministrstvo za obrambo na predlog vikarja dolžno poskrbeti za primerne materialne in prostorske pogoje za delovanje službe, in da imenovano ministrstvo v dogovoru z namestnikom vikarja zgolj poskrbi za primerne materialne in prostorske pogoje za pastoralno delovanje. Oba dogovora presegata slovenski pravni red, zato nista neposredno uporabljiva, ampak ju bo v zakonodaji in podzakonskih predpisih potrebno šele izvesti. 'Katoliški sporazum' prejudicira tudi odločitev vlade (in pristojnega državnoborskega odbora) o sklenitvi novega, delnega mednarodnega sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem, katoliški in evangeličanski duhovnik pa že nosita uniformo Slovenske vojske. Država drugih verskih skupnosti, kljub pisnim pobudam, k projektu ni pritegnila, o njem jih ni niti obveščala.

Očitno torej je, da se Republika Slovenija v urejanju pravnega položaja verskih skupnosti ni odločila za legalistični pristop. Sporazumi, ki jih je doslej podpisala z

dvema verskima skupnostima, niso pravno orodje. Sporazuma o pravnem položaju sta zgolj deklarativne narave, saj v obstoječi pravni red ne vnašata novih prvin, sporazumoma o duhovni oskrbi pa do neposredne uresničljivosti manjka vsaj sprememba 6. člena Zakona o vojaški dolžnosti. Dovolj razvidna sta tudi začetek procesa postopne segregacije verskih skupnosti s strani države in hkratno prenehanje izhodiščnega razumevanja ustavne kategorije enakopravnosti verskih skupnosti v smislu "nediskriminirane afirmacije celotnega verskega področja". Neposredno uporabno, simbolno vrednost podpisanih dokumentov lahko ponazoriti tudi javna izjava škofa Evangeličanske cerkve po priložnostnem razvitu slovenske zastave aprila tega leta v Spodnji Slivni pri Vačah. Izrazil je "začudenje in presenečenje, ker k dogodku (v nasprotju s predstavniki države in Rimskokatoliške cerkve) niso bili povabljeni predstavniki (evangeličanske) cerkve kot ene od zgodovinskih cerkva na Slovenskem. Obžalujemo", je nadaljeval, "da se nas ob takih priložnostih zaobide, kljub temu, da imamo kot popolno samostojna cerkev na Slovenskem s slovensko državo že dalj časa podpisan sporazum o pravnem položaju naše cerkve" (Večer, 2001).

Zakon

Edina transparentna vizija urejanja pravnega položaja verskih skupnosti s strani države je, glede na aktualni proces sporazumevanja, zastarela in zato v bližnji prihodnosti realno manj verjetna. Razvidna je iz primerjave veljavnega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (ZPPVS, Ur.l. SRS 15/76 in 42/86 ter Ur.l. RS 22/91) in vladnega (zadržanega) Predloga zakona o verskih skupnostih (PZVS, Poročevalec DZRS, št. 44/98). Primerjava v splošnem pokaže trend prehoda od državnega nadzora in omejevanja dejavnosti verskih skupnosti k njihovemu svobodnemu delovanju in urejenemu sodelovanju z državo, vendar le na področjih, kjer obe strani najdeta skupni interes.

Če npr. pojem verske skupnosti zdaj sploh ni opredeljen, jo predlog novega zakona razume kot 'prostovoljno, nepridobitno združenje fizičnih oseb, ki se združujejo zaradi enakega verskega prepričanja in izpovedovanja iste vere zaradi opravljanja verskih dejavnosti' (PZVS:1). Če je prijava ustanovitve in prenehanja delovanja verske skupnosti ter posledična pridobitev pravne osebnosti po civilnem pravu zdaj obvezna (ZPPVS:6,7), a tehnično v celoti neopredeljena in je zadevni prekršek sankcioniran celo z alternativno zaporne kazni (ZPPVS:21/b2), predvideva novi zakon zgolj možnost klasične registracije (PZVS:III) in zdaj odsotni splošni upravni postopek. Če je zdajšnji zakon v svoji izvirni različici kot najstrožjo kazensko določbo predpisoval dvomesečno zaporno kazen, npr. zaradi prekrška zlorabe vere ali verske dejavnosti v politične namene (ZPPVS:21/a1), je predlog novega zakona kazenske določbe v veliki meri oklestil, za prekrške pa določil enotno denarno kazen (PZVS:22). Končno, če so pristojnosti izvajalca zakona v ključnih postopkih, npr. pri prijavi delovanja ali sicer spornem dodeljevanju gmotne pomoči, zdaj neopredeljene in zato brezprizivne, zagotavlja predlog zakona verskim skupnostim vsaj možnost upravnega spora (PZVS:8).

Tradicionalni sogovorniki države in pobudnici priprave novega zakona je tokrat "...popolnoma jasno, da posebnega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti ne potrebujemo, in da ga ne sme biti, če nočemo del družbe, ki je pri nas še vedno večinski, getoizirati in s tem postaviti vladavino vrednot, ki so v manjšini, v kolikor seveda govorimo o delovanju v skladu s sistemom vrednot in ne za delovanje iz dneva v dan, v privilegiran položaj" (Košir, 2000:15).

In nove religije?

Med enaintridesetim verskimi skupnostmi, ki so v Republiki Sloveniji prijavile svoje delovanje, najdemo več kot polovico novih religijskih in duhovnih gibanj, med njimi tudi skupino tistih, ki jih preiskovalne komisije parlamentov večih evropskih držav redno uvrščajo med nevarne sekte (destructive cults).

Največjo domačo družino tvorijo krščanske skupnosti protestantskega porekla. Te vzdržujejo religijski konsenz le na lokalni ravni, kjer se je njihova navzočnost prek nekaj generacij delovanja utrdila, a sodijo v dominantno kulturo le pogojno, kot krščanske in ne katoliške, npr. Binkoštna cerkev, Zveza baptističnih cerkev in Adventistična cerkev. Slovensko religijsko pluralnost bogatijo dediči karizmatičnega binkoštnega gibanja, npr. Krščanski center, pa sorodne, domorodne skupnosti kot je Cerkev Jezusa Kristusa 'Živa voda', t.i. 'velike sekte 19. stoletja', Cerkev Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni in Jehovove priče. Tudi slednje sprejemajo splošni, prevladujoči religijski konsenz, a se od tega ločijo v pomembnih teoloških in/ali obrednih ozirih in so zato deležne zgolj strpnega odnosa okolice. Del naše družbe so tudi skupnosti, ki sicer pripadajo starejši tradiciji, a se nikoli niso integrirale v prevladujočo kulturo, npr. Mednarodna šola zlatega rožnega križa - Lectorium Rosicrucianum. Ne manjka nam niti preroških ali odrešeniških skupin, ki bi ne bile tako ali drugače vezane na krščanstvo, npr. Univerzalno življenje in skupnost Združitvene cerkve. V svetovnem merilu največjo družino novih religij zaznamuje vdor druge kulture v novo okolje. Vanjo lahko vštejemo Skupnost za zavest Krišne, ne pa tudi Srbske in Makedonske pravoslavne cerkve ali Islamske skupnosti, ker t.i. imigrantske religije povečini oskrbujejo zgolj priseljene vernike in si drugih ne prizadevajo pridobiti iz novega kulturnega okolja. Kot nove lahko zagotovo opredelimo vse radikalne religijske inovacije, npr. Scientološko cerkev, ali v teološkem oziru samostojne, novonastale skupnosti kot je Nacionalna bahajska, ter nekatera novodobna duhovna gibanja.

Vprašanja vsebnosti 'religijskega/religioznega' v njihovi dejavnosti v Sloveniji doslej nismo tematizirali. V obveznem postopku pridobitve pravne osebnosti po civilnem pravu je ta kakovost predpostavljena. Pristojni državni organ, Urad Vlade RS za verske skupnosti, se z njo, zavoljo ustavno zagotovljene ločitve države in verskih skupnosti, preprosto seznani; postopek prijave delovanja pa je - morda dobro namerno, a brez zakonske podlage - minimaliziran z zahtevo po predložitvi imena verske skupnosti, njenega sedeža, imena predstavnika skupnosti pred državnimi organi, zapisnika ustanovnega akta, pravil delovanja in skopega opisa temeljev verovanja. Urad doslej ni odklonil, preprečeval ali kako drugače oviral nobene pri-

jave delovanja, pravtako nobene verske skupnosti ni javno označil za kakorkoli nezaželeno. V času svojega delovanja je samostojno ugotovil prenehanje zgolj ene skupnosti, ker z njo v daljšem časovnem obdobju ni bilo mogoče navezati nikakršnih stikov.

Tudi morebitne zlorabe instituta verske skupnosti - morda zaradi izvajanja prikritih gospodarske dejavnosti, izogibanja plačilu davščin ali zagotovitve drugih ugodnosti - ki bi jo lahko razlikovali od zadevnih prekrškov obstoječih verskih skupnosti, ne poznamo. Določila Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (ZPPVS:17) posredno navajajo k sklepu, da le-te ne smejo opravljati pridobitne dejavnosti, da so torej "obče koristne organizacije" (Krivic, 2001:63), katerih namen je idealen. Zato tudi ne plačujejo oziroma ne morejo plačevati davka od dobička pravnih oseb (ZDDPO:6/6); plačila davka na dodano vrednost so oproščeni verske storitve in promet blaga, ki je neposredno povezan z verskimi storitvami in ga opravljajo verske skupnosti za zadovoljevanje potreb vernikov (ZDDV:26/7). Verske skupnosti ne plačujejo nadomestila za uporabo stavbnega zemljišča, a zgolj za poslopja, ki jih uporabljajo za svojo versko dejavnost (ZSZ:59). Edina preostala, posredna olajšava, ki jo verske skupnosti lahko izkoriščajo zaradi opravljanja nepridobitne, kulturne ali človekoljubne dejavnosti in se nanaša na nekatere oprostitev plačila carin, bo prav v teh dneh prenehala veljati zaradi usklajevanja domače zakonodaje z evropsko. Če verska skupnosti želi opravljati dobičkonosno dejavnost, nastopi na tržišču enakopravno z drugimi gospodarskimi subjekti - tako, da posle v celoti opravlja v okviru organizacijske oblike, ki jo določa zakon, npr. družbe z omejeno odgovornostjo. Država neposredno ne financira delovanja verskih skupnosti, četudi jim družbena skupnost lahko nameni gmotno podporo (ZPPVS:20). Kot taka šteje povrnitev stroškov delodajalca za socialno zavarovanje duhovnikov in redovnikov, ki jim je to edini poklic. Vlada se je zanjo vnovič, tokrat nediskriminatorno, odločila s sklepom na 65. seji Izvršnega sveta Republike Slovenije (Lj. 18. marec 1991) in jo neprekinjeno zagotavlja še danes. V zadnjih letih je tako podpirala približno 1200 duhovnikov in redovnikov sedmih verskih skupnosti. Prek Urada za verske skupnosti je prosilcem vsako leto razdelila še simbolično, projektno naravnano pomoč. Kljub očitnim pravnim prazninam, je torej institut verske skupnosti, vsaj v gospodarskem ali ožjem finančnem oziru, v Sloveniji zaenkrat manj zanimiv kot druge v svetu.

Empirične študije so v zadnjih dveh desetletjih med Evropejci ugotavljale očitno povečanje osebne vernosti, a ob hkratnem procesu upadanja redne udeležbe obredov matičnih ali nacionalnih cerkva. Kvantitativno naraščanje vernosti v tem oziru torej ni pomenilo krepitve vere, vselej pa tudi ne naraščanja neortodoksnih oblik religioznosti. Nekateri analitiki npr. ugotavljajo, da je razširjenost in pripadnost novim religijskim gibanjem v srednje in vzhodnoevropskih tranzicijskih državah dosegla vrhunec med letoma 1993 in 1994, tedaj da je pripadnost novim religijam potrjevalo do 5% polnoletnega prebivalstva, da sta temu obdobju sledila stagnacija in celo upad (Kamarás, 2001), in/ali hkrati dopuščajo "domnevo o zaustavitvi procesa naraščanja nominalne religioznosti, ki poteka od začetka 80. let in se je (v Sloveniji) v začetku 90. let - po preobratu - močno intenziviral" (Toš, 1999:181). Po podatkih Urada za verske skupnosti so med letoma 1995 in 1999 svoje delova-

nje prijave štiri nove verske skupnosti, od leta 1999 naprej pa nobena več. Je ta, negativni trend zadnjih let mogoče potrditi tudi v praksi?

Enoznačen odgovor seveda ni mogoč, čeprav število skupnosti ali posameznikov, ki so svoje delovanje formalizirali na način drugih pravno organizacijskih oblik, npr. društev, zavodov, družb z omejeno odgovornostjo ali samostojnih podjetnikov in je njihovo osnovno dejavnost mogoče zadovoljivo pojasniti (tudi) s tako ali drugače opredeljeno vsebnostjo "religijskega/duhovnega", nekajkrat presega število prijavljenih verskih skupnosti. Razpoložljive empirične študije to, tudi v zadnjih letih izjemno dinamično skupino, težje zaznajo in državne ustanove o njej ne vodijo evidenc. Njihovi izvor, dejavnosti, načini organizacije ali komunikacije z okoliško družbo so močno raznoliki in razpršeni. Poudarjanje skupnih značilnosti bi, predvsem v zameno za opredelitev posebnosti posameznega pojava, zato pomenilo napako nekritičnega posploševanja. V okviru obravnavane teme pa lahko, metodološkemu zadržku navkljub, vendarle tvegamo opredelitev nekaterih osnovnih, skupnih potez in razhajanj obeh sfer.

Dejstvo je, da ločnice med skupinami, ki jim je - glede osnovne, primarne dejavnosti in ne oziraje se na siceršnje definicijske težave - mogoče pripisati atribut religijskosti/duhovnosti in tistimi, pri katerih tega ni mogoče storiti, tudi v Sloveniji ni mogoče zarisati na podlagi podatka o tem, ali je skupina državi prijavila svoje delovanje kot verska skupnost ali ne. Večina skupnosti obeh sfer se ne razlikuje niti v teritorialni razširjenosti, učinkovitosti organizacijskega aparata, formalni stopnji usposobljenosti nosilcev religijskih/duhovnih opravil, demografski sestavi ali številčnosti članov, pripadnikov ali simpatizerjev. Še več, upoštevajoč slednji, četudi neljubi kriterij, je mogoče trditi, da največje izmed neprijavljenih religijskih ali duhovnih gibanj po številčnem obsegu svojega kroga zagotovo ne zaostajajo za članicami največje družine prijavljenih novih religijskih gibanj. V primerjavi s sfero prijavljenih verskih skupnosti, je delež tistih novih religijskih in duhovnih gibanj, ki smo jih opredelili z vdorom druge, starejše (povečini prek zahoda posredovane azijske) tradicije v novo okolje, med neprijavljenimi primerno večji, skupina gibanj, ki skrbijo za razvoj človekovih potencialov pa je sploh prevladujoča. Delovanje na način plačila usluge je v tej sferi mogoče in razmeroma zelo pogosto, uporaba sodobnih komunikacijskih sredstev pa skorajda samoumevna in učinkovita. Država tudi takšne dejavnosti doslej ni omejevala ali sankcionirala. "Kakršnakoli religiozna dejavnost bi se (namreč) preganjala zgolj, če bi predstavljala kaznivo dejanje, ogrožala javni red in mir ali javno varnost. Primer v Republiki Sloveniji ni znan" (Šturm, 2000: 337).

Sklenemo torej lahko, da upadanje interesa za pridobitev pravne osebnosti po določilih Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in rezultati empiričnih raziskav v Sloveniji ne morejo potrditi hipotez o stagnaciji ali upadanju pojava novih religijskih in duhovnih gibanj. S precej večjo gotovostjo lahko trdimo, da število gibanj narašča, čeprav dokaza o tem, ali se hkrati povečuje tudi število njihovih pripadnikov, nimamo.

Odziv družbe...

Nova religijska in duhovna gibanja v Sloveniji niso deležna negativne publicitete. Nacionalna radiotelevizija in dnevno časopisje sicer redko, a spoštljivo poročajo o njihovih večjih dogodkih, priložnostne reportaže so redke, toda stvarne in deskriptivne. Njihovi dopisniki novice o sorodnih ali matičnih skupnostih v tujini že pojasnjujejo, skorajda brez izjeme v besednjaku prevladujočega javnega mnenja novega okolja in tam lažje dostopnih dodatnih informacij. V primeru morebitnega ekscesa v tujini, pa tudi slovenske medije zapolnijo agencijske novice ali feljtoni o nevarnih sektah in kultih sodnega dne.

Tako privilegirani položaj slovenskih skupnosti seveda ne kaže na višjo splošno raven religijske kulture ali celo na pozitiven odnos družbe do novih religijskih in duhovnih gibanj. Sklepov, da "precejšnje število (ne-vernih in šibkeje vernih) prebivalcev nove verske skupnosti (v Sloveniji in na Madžarskem) sprejema kot zatirane manjšine, ki si zaslužijo simpatijo in podporo zoper nazadnjaške, preveč klerikalne in triumfalistične tradicionalne cerkve, povezane s politično močjo; da se zdijo nove verske skupnosti (istemu sloju) privlačne, ker ne zahtevajo državne podpore in ubogim pomagajo s svojimi sredstvi ter predstavljajo nasprotje nacionalizmu, demokratično opozicijo konservativni politiki in modernizacijo (Kamarás, 2001)" v tem kontekstu ni mogoče ovrednotiti.

Nova religijska in duhovna gibanja v Sloveniji niso usmerjena v širšo družbo. Svojo svet-izboljšujočo naravo kažejo najprej in skorajda izključno v odnosu do posameznika in (urbanega) mikrookolja, ki ga ustvarijo sama. Odnos javnosti do tega segmenta družbe se je v času po osamosvojitvi Slovenije zato strukturiral predvsem okrog pasivnega priznanja pravice do obstoja raznolikosti, ki največkrat prav v ničemer ne posega v naše vsakdanje življenje, če tega ne želimo, in je zato, kot dobra ali slaba novica, tudi nezanimiv. Ob prevladujočem manku vsebine splošnega odnosa seveda ne čudi, da potrebe po sistematičnem eksplanatornem modelu pojava doslej ni bilo niti v akademskih ali državnih ustanovah in službah socialnega skrbstva.

Nekaj raztresenih fragmentov družine dovolj prepoznavnih podmen pa vendarle premoremo. V delu priznanega pravnega strokovnjaka o človekovih pravicah in svoboščinah lahko npr. preberemo, da "pranje možganov" in drugi misijonski pritiski na skupine nimajo opore v svobodi vesti. Država (da) bi morala taka ravnanja preprečiti, ljudem pa zagotoviti svobodo odločanja na vseh področjih" (Šinkovec, 1997: 218). Eden izmed lokalnih centrov za socialno delo je v medijsko privlačni zgodbi o društvu, ki skrbi za "obujanje kakovosti na vseh ravneh življenja" in o hkratni razvezi zakonskega stanu, modro pojasnil, da je "za delovanje sekt značilno, da uporabljajo kot tehniko kontrole nad svojimi člani psihološko manipulacijo. 'Vse bolj se gradi skupinska identiteta, slabi pa osebna, tako odraslim članom kot otrokom ustvarjajo lažen občutek varnosti', so razložili (novinarki) in dodali, da lahko vse te mehanizme zaradi njihove manipulativne naravnosti štejemo za psihično zlorabo... Kriminalistična služba je društvo označila za sekto," nadaljuje isti vir, "ker ima vse elemente za to označbo" (Šutej, 2000). O sektah pišejo slovenski študentje psihologije. Hitropotezni, a malomarno opravljeni tečaj kla-

sičnega ameriškega protisektantstva v enem izmed besedil sklene takšna misel: "Razprava o družbeni škodljivosti sekt bi se resda lahko vlekla v nedogled, a mnogo bolj kritično je, če se o delovanju sekt ne govori dosti. V Sloveniji je trenutno registriranih 30 različnih verskih skupnosti, številne izmed njih delujejo po principu sekt. Previdnost torej ni odveč. Obenem si velja zastaviti malce bolj globalno vprašanje. V kakšni dobi živimo, če cele množice najdejo svojo srečo šele v sproducirani laži? Se nam je zgodil Orwell, ne da bi se sami zavedli tega? (Grego, 2001:15). In končno, odgovore - bodisi 'pri psihologih, psihiatrih, duhovnikih in lju-deh, ki so na enak način izgubili svojce, bodisi v knjigah ali člankih' (Karner, 2001) - iščejo tudi prizadeti posamezniki. Ti vse pogosteje ugotavljajo, da je npr. "prej uspešen poslovnež (v neregistrirani sekti, kjer so mu oprali možgane) našel odgo-vore na vsa vprašanja. Njegov duhovni svet (da) so napolnili s praznoverjem in čudeži; vzeli (da) so mu svobodno voljo" (Ibid).

...in Rimskokatoliške cerkve

"Če smemo verjeti odgovornim v Cerkvi, ta gibanja krščanskim župnijskim skupnostim ne povzročajo nikakršnih težav. Vedo sicer, da nekaj takega obstaja, vendar to življenja v župniji ne vznemirja" (Škafar, 1998a: 5).

Odgovorni so se kljub temu odločili za izdajo nekakšnega dopolnilnega pri-ročnika praktičnega krščanskega življenja, prek katerega "bomo katoličani lažje razlikovali pristno od psevdoreligioznega" (Ibid: 12). "Obupni poskusi novih ver-skih gibanj, da bi potešili potrebo po vernosti, so (namreč) le posledica (in) pro-blema ne bomo rešili nikoli, če se bomo ukvarjali le s posledicami. Zato moramo spet odkriti svoje prave krščanske temelje (Jeromen, 1998: 414). Ker so "v duhov-nem boju učinkovita samo duhovna sredstva (Ibid: 415), je del "najboljše preventi-ve pred sektami" (tudi) dobro poznavanje novodobne duhovne scene" (Škafar, 1998a: 13); o sektah in drugih duhovnih gibanjih si moramo pridobiti čim več zna-nja, zanesljivih podatkov" (Jeromen, 1998: 415).

Najdemo jih v poglavju dela: 'Ponudba na Slovenskem'. To sicer razpoložljive-mu gradivu, npr. podatkom Urada za verske skupnosti, ter nekritični lepljenki pri-spevkov iz različnih periodičnih publikacij, zgibank ali spletnih strani, vselej prida-ja zgolj klasifikator: "novodobna Skupnost za zavest Krišne je za kristjane tuja in nesprejemljiva..." (Škafar, 1998b: 319), "kristjane Bele gnostične cerkve ne moremo priznati za nikakršno cerkev in tudi ne za versko skupnost..." (Ibid: 321), "od regi-striranih verskih skupnosti je OTO najbolj sovražen krščanstvu" (Ibid: 334); pro-gram Scientološke cerkve "prezira človeka in zagovarja diktaturo" (Ibid: 336), je "psevdoreligija, kar potrjuje tudi zgodovina scientologije (Ibid: 337). Združitevna cerkev je, menda zaradi "neprosojnosti ponudb" (Ibid: 326), celo tako "nevarna in uničujoča" (Ibid: 332), da se je zdelo avtorju posebej razdelati tudi njen cilj, t.j. "pre-vlado in oblast" (Ibid: 330). Poljudno, vrednostno in teološko opredeljeno ter nese-

¹ "Zaradi praktičnosti," beremo, "radi uporabljamo pojem ločina (sekta) za vse, kar je sumljivega in ne spada v cerkev (Hummel, 1998:26).

lektivno eklektično delo je v tem pogledu zagotovo prvi slovenski panoramski pregled področja, morda tudi "založniški, informativni, religiozni in demokratični podvig" (Ocvirk, 1998); kredibilnost pa mu vendarle jemlje odsotnost vsakršnega terenskega dela.

Avtorska prispevka v slovenskih razmerah opravita tudi pionirsko delo na področju organizirane percepcije sodobnega protisektantstva. Besedilo zavrača "odprogramiranje" (deprogramming), ker da je postopek dolgoročno neučinkovit, delno nezakonit pa tudi neetičen (Jeromen, 1998: 414,15); hkrati svari pred 'strokovnjaki', ki so vam za dober denar pripravljeni vašega bližnjega pripeljati nazaj (Ibid: 422). Ponuja pa najlažjo in najzanesljivejšo metodo za prepoznavanje nevarnih in uničujočih sekt - "preverimo, presodimo jih po naslednjih merilih: kakšna je njihova notranja organizacija ter vloga in mesto njihovega vodje, ali uporabljajo taktike nasilnega prepričevanja in taktike pranja možgan" (Ibid: 415).

Najbolj verodostojna referenca "nasilnega prepričevanja in/ali pranja možgan", ki da "sama zase nista duhovno ali versko gibanje, (ampak) sta le tehnika, kako človeka obvladati in dobiti oblast nad njim" (Ibid: 421), se zdi navajanje iz dela Roberta J. Liftona: 'Miselna prevzgoja in psihologija totalitarizma: študija 'pranja možganov' na Kitajskem' (1961). Hkratno branje besedil pokaže očitno izkrivljanje izvirnika. Lifton npr. ne omenja "pripravnika za vstop v skupino" (Jeromen, 1998: 421), pač pa posameznike, ki se "počutijo nezmožne pobegniti pred silo, močnejšo od njih (ter) se ji zato v vsem uklonijo in prilagodijo" (Lifton, 1961: 423). Tudi prepričevanja "o višjih ciljih in posebni poklicanosti skupine, ki izvira iz posebnega srečanja ali doživetja, npr. domnevnega čudeža ali prerokovanja, ki se je zgodilo v skupini" (Jeromen, 1998: 421) v izvirniku ni, pač pa je zadevni razdelek v resnici naslovljen: 'Mistična manipulacija'; ko razpravlja o samorazumevanju gospodarjev v razmerah ideološkega totalitarizma, omenja tudi boga (Lifton, 1961: 422) ter duhovnika, očeta Luko, eno izmed žrtev preučevanih prevzgojnih ukrepov (Lifton, 1961: 38-64,423). Edinega neposrednega navedka - "popolnost lahko dosežeš le, če ostaneš v skupini in se ji popolnoma posvetiš" (Jeromen, 1998: 421) - v Liftonovem besedilu preprosto ni. Le-to tudi v enem samem stavku povzetega poglavja ne govori o sektah in še manj "o skupinah, ki so tako ali drugače nestrpne do družbe, sredi katere delujejo, in ki navadno temelje predvsem na iniciaciji (obrednem uvajanju, sprejemnem obredu), ne pa toliko na nauku" (Jeromen, 1998: 410). Če nič drugega, ker je mogoče o specifični, terminološki rabi besede 'sekta' (cult) v ameriškem okolju govoriti šele od leta 1978 naprej (Jonestown).

Tudi klasično ameriško protisektantsvo temelji na reinterpretaciji uveljavljenih študij izsiljenega sodelovanja pripadnikov Organizacije združenih narodov z njihovimi ječarji v korejski vojni (1950-1953) in ravnanja oblasti z nekaterimi, po njej izpuščenimi civilisti. Toda zaveda se, da mora trditev o pranju možganov (brain-

² Postopek vnovične spreobrnitve novaka v splošno sprejete družbene vrednote, kot ga je v svoji praksi uveljavilo ameriško protisektantsko gibanje (1975-1990), temelji na predpostavki da "je (cilj novih religijskih in duhovnih gibanj) v tako radikalni spremembi človekovega duha, da njegov lastnik postane živa lutka, robot, ne da bi bilo to opaziti navzven" (Hunter, 1958:258). Novaka v novo religijsko gibanje torej zaprogramirajo (programming).

washing) kot etnodefinicijo novih religijskih gibanj jasno razločiti od podmene, da so komunisti razvili izjemno učinkovito metodo vplivanja na človekovega duha, s katero lahko v celoti spremenijo posameznikovo prepričanje (npr. Singer in Offsehe, 1986). Prisilno prepričevanje (coercive persuasion) v zadnjem primeru v svojem jedru vsebuje uporabo skrajne fizične prisile; ameriški vojni ujetniki so bili 'prisiljeni k dopustitvi prepričevanja', če so hoteli preživeti (Anthony, 1989: 300). Preučevani model vplivanja pa je, ako uporabo skrajne fizične prisile prezremo, sila podoben praksi mnogih sodobnih in uveljavljenih socialnih institucij. Še več, takšne ali drugačne elemente prisile vsebuje vsak socialni odnos (Anthony, 1989: 305-306). Slovenska percepcija protisektantstva te dileme ne pozna.

Ameriška hipoteza o sektantskem pranju možganov in prisilnem prepričevanju je nastala in padla s trditvijo, da so nova religijska gibanja družbeno škodljiva, ker da med svojimi pripadniki, tako rekoč po definiciji, povzročajo specifične psihopatološke težave, npr. nenadne zdrse v disociativna stanja, močno izraženo nezmožnost odločanja in izjemno sugestibilnost (Singer, 1979). Slovenska percepcija protisektantstva uporablja klasični pojmovni inventar, a njegovih notranjih posledic ne tematizira. Zato ostane zakrit tudi obsežen korpus neodvisnih empiričnih raziskav, ki so novim religijskim in duhovnim gibanjem pripisano psihopatologijo povezale s prakso protisektantskih organizacij in podjetnih posameznikov, z odprogramiranjem in/ali posebno svetovalno dejavnostjo (exit counseling)⁶.

Pač pa se slovensko besedilo vsebinsko navezuje na sodobnejšo, francosko različico "boja proti sektam", na teorije o 'duševni manipulaciji' (manipulation mentale). Osrednjo vlogo fizične prisile in domnevne, specifične psihopatologije v programih prve generacije v njej zamenjata očitka o preprosti prevari in goljufivi zlorabi, povečini z namenom koristoljubja (npr. MILS, 2000: La loyauté dans le contrat). Ugotoviti pa je vendarle mogoče, da je ta model (državnega) protisektantstva, četudi na tipično slovenski, tj. kompilatoren in nereflektiran način, v Sloveniji strukturno manj ustrezen. Vsaj zato, ker se državi, neurejenim razmeram na področju pravnega položaja verskih skupnosti navkljub, ne more zdeti problematično, da se skupnosti, katerih primarno dejavnost bi lahko povezali (tudi) z vsebnostjo religijskega/religioznega, odločajo za drugačne formalne organizacijske oblike, in ker verska dejavnost v Republiki Sloveniji obenem izključuje pridobitno.

Sklep

Aktualni odnos Republike Slovenije do novih religijskih in duhovnih gibanj zaznamuje časovno dovolj natančno opredeljivo prenehanje izhodiščne egalitarne in legalistične vizije. Le-to ni posledica morebitnega idejnega poraza, ker (npr. 'kulturnega') boja, medijskemu hrupu navkljub, ni bilo. Država si pravtako ni privoščila enostavne pozabe minulega dela, opustitev koncepta pa bi nemara terjala vsaj artikulacijo razloga, če ne že koherentne protiteorije. Toda vizija je preprosto ugas-

⁶ Glej npr. Lesjak, 2001:134-138.

nila in njeno mesto v vsakodnevni praksi je ostalo prazno. Vprašanja urejanja (novo)religijske sfere družbe se odslej obravnavajo ob poenotenju družbenih dejavnikov o drugih, strateških vprašanjih, npr. gospodarskega razvoja, političnih ali naddržavnih povezav, ter zato prevzemajo tudi njihovo notranjo logiko. In prav v tem je morda specifično slovenski odgovor na vprašanje o prvem desetletju (novo)religijske tranzicije.

Država in družba sta obšli tipično konstelacijo silnic, ki oblikujejo odnos do novih religijskih in duhovnih gibanj v primerljivih tranzicijskih državah (Richardson, 1997): sicer očitna tendenca večinske cerkve po obnovitvi poprej izgubljenih moči in prestiža se ne more opreti na širši pojav nacionalizma, pač pa le na mnogo bolj mil, omejen in predvsem notranje generiran pojav "sakralizacije naroda" (npr. Kerševan, 1999:102); ekonomsko in socialno približevanje Evropski uniji države obenem ni vodilo v skušnjava, da bi se v uresničevanju nadzorne in/ali omejevalne funkcije zgledovala po nekaterih bližnjih zahodnih sosedah.⁷ Toda za uspešno končanje procesa je mobilizirala vsa razpoložljiva sredstva. Uprava komajda, če sploh, zmore projekt prilagajanja domače zakonodaje evropski; zakonodajna in izvršila oblast si ne moreta in nočeta dovoliti odločanja o zadevah, ki niso povezane z neposrednim in/ali nacionalnim interesom, ali pa bi utegnile konsenz o tem kakorkoli ogroziti.

Tako tudi skrbi za zagotavljanje objektivnih, uravnoteženih in ažurnih informacij o novih religijskih in duhovnih gibanjih; pridobivanja, analiz in objav informacij o različnih verjetjih in načinih organizacij novih religijskih gibanj ter o posledicah njihovega obstoja za njihovo članstvo in širšo družbo; stikov s sorodniki in prijatelji ljudi, ki vstopajo v takšne skupine, z njihovimi nekdanjimi člani, službami socialnega skrbstva, strokovnjaki, študenti in mediji - čeprav v okviru začetega projekta - preprosto ni več mogoče vmestiti v kategorijo državnega interesa.

Vsi parametri - raziskave SJM, odzivi države, poročanje medijev in medlo protisektanstvo - pričajo, da nova religijska in duhovna gibanja v začetku drugega desetletja samostojne Slovenije uživajo predvsem status marginalnih skupin. Precejšen potencial Slovencev za negativno obravnavo teh ni sporen. Na vprašanje, koga ne bi želeli imeti za sosede, so npr. respondente SJM/98 odgovorili takole: ljudi, ki so bili sodno kaznovani (46,7%), ljudi druge rase (21,1%), političnih skrajnežev (68,5%), čustveno nestabilnih ljudi (49,6%), muslimanov (33,7%), priseljencev, tujih delavcev (28,3%), ljudi z AIDSom (46,8%), narkomanov (79,5%), homoseksualcev (60,3%), Židov (24,8%) in Romov (53,5%). Statistično raziskavo na religijskem področju zagotovo potrjuje podatek, da si slovenska Islamska skupnost za graditev sakralnega poslopja v Ljubljani neuspešno prizadeva že trideset let.

Realno gre pričakovati, da se bo ta trend z vstopom Slovenije v Evropsko unijo še okrepil. "Bojazen pred tujimi idejami in vplivi se zaostri v času, ko gibanje populacije med državami postaja lažje in bolj množično. Vse očitnejši proces globalizacije povečuje splošno dovzetnost narodov, držav in kultur (ter nacionalnih cerkva

⁷ Na spletnih straneh Urada za verske skupnosti beremo: "Urejanje odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Evropi in svetu ne pozna enotnega obrazca. Modeli se ob upoštevanju osnovnih človekovih pravic razlikujejo predvsem zaradi zgodovine in kulturnega okolja vsake države posebej" (Dostopno prek <http://www.gov.si/uvs/DrzavaInVS.htm>, 15. 10. 2001).

in političnih strank) za zaščito in legitimizacijo partikularnih kulturnih identitet, dediščin in orientacij, ki da jih proces globalizacije relativizira" (Robbins, 2001). In končno, če so empirične sociološke raziskave med prebivalci držav Evropske unije zaznale precejšnjo izgubo občutka nacionalne identitete, utegne biti proces v državi, ki je polno suverenost živela zgolj dobrih deset let, še mnogo močnejši.

LITERATURA

- Anthony, Dick (1989): *Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony*. V Robbins, Thomas (ur.), Anthony, Dick (ur.): *In God We Thrust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd ed., 295-344. New Brunswick: Transaction Press.
- Barker, Eileen (2001): "Kdo bo zmagal?" Nacionalne in manjšinske religije v postkomunistični družbi. *Časopis za kritiko znanosti* 202-203: 103-122.
- Chryssides, George, D. (1997): *New Religious Movements - Some Problems of definition*. Dostopno prek <http://www.uni-marburg.de/fb03/religionwissenschaft/journal-/diskus/chryssides.htm>, 7.3.2001.
- Dragoš, Srečo (2001): *Cerkev/država: ločitev ali razločitev*. V Hvala, Ivan (ur.), *Država in cerkev: laična država kot jamstvo*, 41-55. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Grego, Ana (2001): *Nevarna razmerja*. *Panika* 3(IV): 13-15.
- Hunter, Edward (1958): *Brainwashing, The Story of Man Who Defied it*. New York: Pyramid Books.
- Hummel, R (1998): *Poti in stranpoti hrepenenja danes*. V Škafar, Vinko (ur.): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 17-24. Celje: Mohorjeva družba.
- Introvigne, Massimo (2001): *The Future of Religion and the Future of New Religions*. Dostopno prek http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm.
- Jeromen, Janez (1998): *Kaj storiti? V Škafar, Vinko (ur.): Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 410-426. Celje: Mohorjeva družba.
- Kamarás, István (2001): *New Religious Phenomena and the Catholic Church in the Postcommunist Countries*. London: The Spiritual Supermarket, CESNUR in INFORM
- Kaplan, Jeffrey (1993): *The Anticult Movement in America: An History of Culture Perspective*. *Syzygy* 3-4(2): 267-296.
- Karner, Marjana (2001): *Možev odhod v sekto razdrli našo družino*. *Družina* (5. avgust).
- Kerševan, Marko (1999): *Evropejci jutri: kristjani brez cerkve - ljudje brez vere?* *Revija* 2000 117-188: 87-105.
- Košir, Borut (2000): *Odnosi med cerkvijo in državo - znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe*. *ZRNO SKI* 2(4): 11-23.
- Krivic, Matevž (2001): *Sporazum s Svetim Sedežem - izhodiščno besedilo*. V Hvala, Ivan (ur.), *Država in cerkev: laična država kot jamstvo*, 62-65. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Legat, Čož Nina (2001): *Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji*. V Hvala, Ivan (ur.), *Država in cerkev: laična država kot jamstvo*, 66-69. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lesjak, Gregor (2001): *Fragment izvirne hipoteze o sektantskem pranju možganov*. *Časopis za kritiko znanosti* 202-203: 123-139.
- Lifton, Robert J (1961): *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of 'Brainwashing' in China*. Chapel Hill in London: University of North Carolina Press.
- Melton, Gordon J (1999): *The Rise of the Study of New Religions*. Bryn Athyn, Pennsylvania: CESNUR.

- MILS, (2000): MISSION INTERMINISTERIELLE DE LUTTE CONTRE LES SECTES: Rapport 2000. Dostopno prek http://www.cesnur.org/testi/fr2K_rapport.htm, 15. 10. 2001.
- MKK (1994): Ustavno določilo o ločitvi države in verskih skupnosti kot izhodišče dela mešane krovne komisije. Ljubljana, 23. 6. 1994.
- Molendijk, Arie L. (1999): In Defence of Pragmatism. V Platvoet, Jan G. (ur), Molendijk, Arie L. (ur), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, 3-19. Leiden, Boston in Koeln: Brill.
- Ocvirk, Drago (1998): V Verstva, sekte in novodobna gibanja - kako se med njimi znajti? Slovenska tiskovna agencija (10. junij).
- Richardson, James T (1997): New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe: A Sociological Analysis. V Borowik, Irena in Babinski, Grzegorz, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, 257-282. Krakow: NOMOS.
- Robbins, Thomas (2001): Introduction: Altrnative Religions, the State and the Globe. *Nova Religio* 2(4): 172-186
- Singer, Margaret (1979): Coming Out of the Cults. *Psychology Today* 12: 72-82.
- Singer, Margaret in Ofshee, Richard (1986): Attacks on Peripheral Versus Central Elements of Self and the Impact of Thought Reforming Techniques. *Cultic Studies Journal* (3)1.
- Stres, Anton (1998): Cerkev in država. Ljubljana: Družina.
- Šinkovec, Janez (1997): Pravice in svoboščine. Ljubljana: Uradni list.
- Škafar, Vinko (1998a): Uvod. V Škafar, Vinko (ur.): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 5-13. Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko (1998b): Ponudba na Slovenskem. V Škafar, Vinko (ur.): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 295-408. Celje: Mohorjeva družba.
- Šutej, Adamič Jelka (2000): Boleče in ponižujoče metode. *Delo* (21. marec).
- Šturm, Lovro (2000): Svoboda religije in prepričanja ter razmerja med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo. V
- Šturm, Lovro (ur.), *Država in cerkev*, 313-360. Ljubljana: Nova revija.
- Toš, Niko (1999): Religioznost v Sloveniji - v medčasovnih primerjavah (1968-1998; ISSP, Religion, 1991-1998 in WVS 1992 in 1995). V Toš, Niko et all., *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90.)*, 159-185. Ljubljana: FDV-IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Večer (2001): Škof Erniša o razvitju slovenske zastave. (13. april): 4.

NOVE RELIGIJE V NEMČIJI: SEZNANJANJE JAVNOSTI TER JAVNA RAZPRAVA

Ozadje

Reformacija je v nemški religiozni pokrajini pustila sledove, ki se kažejo v jasni regionalni razporeditvi rimokatoličanov in reformiranih protestantov. Medtem ko je leta 1950 94 % prebivalstva pripadalo tema cerkvama¹, so številke pred kratkim naglo padle, tako da danes število vernikov posamične cerkve ocenjujejo na 27 milijonov oziroma 33 % prebivalstva². Bivši člani po večini ne pristopijo k nobeni novi cerkvi. Rast neverujočih je s seboj prinesla tudi ponovna združitev Nemčije. Članstvo manjšinskih religij je ocenjeno na pet milijonov, oziroma približno šest odstotkov, največja manjšinska religija islam pa šteje približno tri milijone članov. Podatki o številu novih religij se med seboj močno razlikujejo.³ Kljub nestrinjanju glede števila in tudi tega, katere skupine sploh prištevati med nove religije, gre vse-kakor za obroben fenomen. Tipična velikost novih religij se giblje med več sto in nekaj tisoč člani.

1125

Svoboda veroizpovedi in sodobni odnosi med cerkvijo in državo

Osnove religiozne svobode in odnosa med cerkvijo in državo so podane v temeljnem zakonu, ustavi iz leta 1949, ki je s ponovno združitvijo postala zavezujoča tudi za bivšo Vzhodno Nemčijo. Glavni namen ustave je utrditev temeljnih človekovih pravic, ki hkrati predstavljajo podlago, na kateri je temeljni zakon osnovan (Mußgnug, 1987). Temeljne človekove pravice so zavezujoče za zakonodajno, izvršno in sodno vejo državne oblasti in predstavljajo neposredno izvršljiv zakon. (člen 1 III GG). Poseg v bistveno vsebino človekovih pravic je prepovedan (člen. 19 II GG). Svoboda veroizpovedi je zagotovljena s členom 4. GG, ki določa, da so svoboda verovanja, svoboda vesti ter svoboda izpovedi religiozne ali nereligiozne vere neodtujljive; da je zagotovljeno nemoteno opravljanje verskih obredov; ter da se spoštuje ugovor vesti proti vojaškemu služenju. Meje verske svobode v členu 4 GG niso natančno določene, kar pomeni, da jih določita šele ustavni red kot celota ter temeljne pravice drugih posameznikov. To pomeni, da sam interes države ni dovolj za omejitev religiozne svobode, razen če je omejitev osnovana na zgoraj

* Brigitte Schoen, doktorska kandidatka na univerzi v Bonnū.

¹ Luterantski in reformirani protestanti so združeni v skupno institucijo: Evangelische Kirche Deutschland (EKD).

² V zvezi s tem in sledečim glej Nationalatlas der BRD: Gesellschaft und Staat (2000), uredil: Institut für Landeskunde. Leipzig (Heidelberg, Berlin): Spektrum Akademischer Verlag, 102-105.

³ Glej tudi: http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm.

omenjenih zamejitvah. Hkrati pa morajo biti zagotovljene tudi temeljne pravice drugih, na primer pravica otroka do nepoškodbe v primeru Evangelistov, ki odobravajo telesno kaznovanje.⁴ Če povzamemo: ustavna zagotovila svobode veroizpovedi v današnji Nemčiji so obsežna.

Odnosi med cerkvijo in državo so rezultat dvojnega kompromisa, kompromisa, ki je botroval oblikovanju Weimarske ustave iz leta 1919, ki je bila kasneje vključena v temeljni zakon iz leta 1949, saj v obeh primerih razprave o reformiranju sistema politično ni bilo mogoče rešiti. Obe ustavi zgolj prepovedujeta državno cerkev ter ne zahtevata stroge ločitve cerkve od države. Religije so organizirane znotraj javnega ali zasebnega prava. Pravna oseba javnega prava ponavadi izvršuje državne naloge ter ima vrsto državnih pooblastil, na primer pravico, da svojim članom odmeri davek; namen te organizacijske oblike je, da ustvari neodvisno enoto javne uprave. Takšen način organiziranja religije je seveda ostanek prejšnjega odnosa med cerkvijo in državo. Weimarska ustava je ustvarila zanimiv kompromis, tako je dostop do statusa pravne osebe javnega prava omogočila vsem religijam in Weltanschauungen (svetovnim nazorom), ki s svojimi ustavami in številom svojih članov zagotavljajo dolgoživost.⁵ Posledica tega kompromisa je bila, da priznane cerkve niso izgubile svojih privilegijev, vendar so se znašle v tekmovanju. Jehovovim pričam so nedavno zavrnilo prošnjo za status javnega zakona z obrazložitvijo, da ne izkazujejo zvestobo državi, kar je zvezno upravno sodišče ocenilo kot nasprotno sodelovanju z državo, ki je s tem statusom povezana; primer je prišel pred ustavno sodišče, ki je obljubilo temeljito preiskavo.⁶ Ta primer dobro ilustrira napetosti, ki jih je povzročila dodelitev državnih pooblastil organizaciji, ki zaradi svoje religiozne narave ne more biti pod državnim nadzorom.

Religije, ki ne izpolnjujejo pogojev za pridobitev statusa pravne osebe javnega prava, so organizirane pod zasebnim pravom; zanje ne obstaja nobena posebna pravna oblika. Na splošno tak sistem povečuje razlike med velikimi in vplivnimi religijami in majhnimi manjšinskimi religijami. Pogosto pa se tudi zgodi, da različen odnos do religij ni posledica javnega ali zasebnega prava, temveč dejstva, da imajo religije z javnim statusom tudi občutno večje število članov. Verska vzgoja v javnih šolah tako na primer ni odvisna od statusa pravne osebe javnega prava temveč od števila učencev, ki bi jih verska vzgoja zanimala (Jurina, 1994). Pravica javnega izražanja svoje vere in javnega verskega rekrutiranja, torej priznanje javne religijske misije, je zagotovljena vsem.⁷

Koncept religije v sodni praksi

Ustavno sodišče je zgodaj poudarilo, da je pravico do verske svobode potrebno razumeti široko (Kšstner, 1998). Zakon nikjer ne vključuje definicije religije;

⁴ To je ustvarilo pomemben konflikt med berlinskim senatom in evangelijsko skupnostjo *Gemeinde auf dem Weg*, ki je senat prisilila, da ji je izrekel opozorilo.

⁵ Art. 137.5 WRV.

⁶ *BverwG, U.v. 26.06.1997-7 C 11/96, NJW (1997): 2396-399.*

⁷ *Jurina (1994): 699.*

delovna definicija upravnega sodišča zgolj zahteva, da člani religije ali svetovnega nazora delijo in izpričujejo konsenz o pomenu človeškega življenja in o pravilnem načinu življenja. To pomeni minimum organizacijske oblike, konsenz o pomenu človeškega obstoja in potrdilo tega konsenza (Scholz, 1992). Rezultat takšne sodne prakse je bilo neproblematično priznanje novih religij. Niti politične dejavnosti⁸ niti poudarjeno posvečanje ekonomskim dejavnostim⁹ ne ovirajo verskega značaja organizacije. Skupnost bo izgubila pravice, ki jih zagotavlja člen 4 GG samo, če se ugotovi, da so religiozne tehnike samo fasada, za katero se odvijajo ekonomske dejavnosti, če torej skupnost pravzaprav sledi zgolj ekonomskim interesom.¹⁰ Do danes je to pravilo prizadelo samo Scientološko cerkev.¹¹ Ustavno sodišče ni imelo priložnosti razpravljati o naravi Scientološke cerkve, vendar je dalo jasno vedeti, da vztrajanje skupnosti same na tem, da je religija, ne zadostuje. Naloga sodišč je, da o teh vprašanjih odločajo v okviru pomena in namena ustavnih odločb, ki zadevajo osnovno pravico do svobode veroizpovedi.¹²

Drugo plat medalje na splošno proreligijske sodne prakse je moč videti v njenem odnosu do religije v javnem življenju, kjer je čutiti močno krščansko prevlado. Dober primer je vprašanje religije v javnih šolah. Leta 1965 je zvezna država Hessen odločila, da molitev v šoli krši pravico neverujočih do religioznega neverovanja.¹³ Vendar je bilo ustavno sodišče leta 1979 še vedno mnenja, da je molitev v šoli dopustna, dokler imajo učenci pravico do svobodne odločitve o tem, ali želijo pri molitvi sodelovati.¹⁴ Pomembno spremembo je povzročila t.i. odločitev ustavnega sodišča o razpelu iz leta 1995, ko je bilo odločeno, da so razpela v učilnicah bavarskih šol kršila pravico tožnika do svobode veroizpovedi, saj so otroci po zakonu dolžni obiskovati šolo in so bili tako z razpelom postavljeni v situacijo, ki je drugačna od naključnih srečanj s simboli različnih religij v vsakdanjem življenju.¹⁵ Namen te odločitve je bilo sprostiti napetosti med različnimi verami z odstranitvijo religijskih simbolov iz okolij, v katerih je konfrontacija neizogibna. To pa ne pomeni, da odločitev tudi kako drugače vpliva na prisotnost religijskih simbolov v javnem življenju. Tovrstna aktivna podpora manjšinskim religijam se je razvila relativno pozno, vendar je zaradi naraščanja števila nekristjanov v Nemčiji zelo verjetno, da se bo ta trend nadaljeval, kljub dogodkom kot je protest Bavarske zaradi odločitve o razpelu.

⁸ BverwG U.v. 23.03. 1971-BverwG I C 54/66, DöV (1971): 777-81.

⁹ BverwG U.v. 27.03. 1992-7 C 21/90, NJW (1992): 2496-500.

¹⁰ Ibid.

¹¹ BAG, razsodba z dne 22. 03. 1995-5 AZB 21/94, NJW (1996): 143-52.

¹² BverfG, B.v. 05.02.1991-2 BvR 263/86-BverfGE 83, Nr.18, 341-62; zanimivo, ta odstavek je bil narejen kot opomba in v tem primeru ni zadeval tožnika.

¹³ HessStGH, U.v. 27.10.1965-P.St. 388, NJW (1966): 31-36.

¹⁴ BverfG, B.v. 16.10.1979-1 BvR 647/70, EuGRZ (1980): 13-19.

¹⁵ BverfG, B.v. 16.05.1995-1 BvR 1087/91, EuGRZ (1995): 359ff; tožniki so antropozofi.

Vladni ukrepi

Najopaznejši ukrep nemških vladnih agencij je bila objava informativnih brošur o novih religijah. Ena zgodnejših oblik takšne brošure je bilo poročilo, ki ga je leta 1979 zvezna vlada predala odboru prosilcev, ki je vlado pozval, da predstavi koncept za reševanje nekaterih problematičnih prizadevanj novih religij.¹⁶ Vladno poročilo je vsebovalo splošen pregled problemov, ki so se pojavili z razvojem novih religijskih gibanj. Posebej je omenilo Združitevno cerkev (Unification Church), Božje otroke oziroma Družino ljubezni (Children of God oziroma Family of Love), ISKCON (International Society for Krishna Consciousness - Mednarodno skupnost za zavest Krišne), Misijo božanske luči (Divine Light Mission), Scientološko cerkev, Transcendentalno meditacijo (Transcendental Meditation), ter gibanje Bhagwan Rajneesh. Pravni del poročila je izključil kakršnokoli prepoved novih religijskih gibanj in poudaril možnosti, ki jih v takšnih primerih ponujajo že obstoječi zakoni.

Ta in podobne brošure, ki so jih objavile oblasti posameznih zveznih držav, so postale vzrok tožb s strani novih religij, kar je posledično vplivalo na sodišča, da so oblikovala standarde, ki so jih pisci brošur morali spoštovati. Sodišča so potrdila, da oblasti v glavnem sledijo načelom nevtralnosti in tolerance, sorazmernosti, primernosti in prepovedi ekscesov (Scholz, 1994). Medtem ko so točne in jasne trditve dovoljene, je potrebno še nerazjasnjene podatke, domneve in govorice izključiti. Izključiti je potrebno tudi domneve iz drugih virov, saj bi te sicer lahko ustvarile lažen videz avtentičnosti.¹⁷ Pomembna polemika je izbruhnila o pravni osnovi izdanih brošur, saj so jih nekateri razumeli kot vmešavanje v pravico do verske svobode citiranih verskih skupin (Muckel, 1995). Medtem ko se lahko oblasti zvezne države zatečejo po pomoč k policiji na državni ravni, zvezne oblasti tega ne morejo storiti. V spornih odlokih sta tako zvezno upravno sodišče¹⁸ kot tudi ustavno sodišče¹⁹ izpeljala pravno podlago za brošure iz ustave.

Brošure se po kakovosti med seboj zelo razlikujejo. Kljub veliki količini pravnih informacij, se večina trudi nagovoriti širšo javnost, posledica česar je pogosto poenostavljanje. Zaradi sklepov sodišča, se novejša brošure v glavnem opirajo na citiranje publikacij določene religije. Opozorila države pred novimi religijami se zaradi njenih publikacij zdijo drastična, hkrati pa ima posameznik vso pravico, da se - kot je poudarilo zvezno upravno sodišče - zanje ne zmeni.²⁰ Medtem ko nove religije protestirajo zaradi brošur, katerih vsebino imajo za neresnično ali pristransko, pa imajo sodišča to javno obliko razprave za zakonito. Vpliva brošur na javno mnenje pa kljub temu ne gre precenjevati (Eiben, 1997).

Leta 1996 je nemški parlament ustanovil preiskovalno komisijo z imenom 'Tako imenovane sekte in skupine za psihoterapijo'. Splošni namen preiskovalne komi-

¹⁶ Bericht der Bundesregierung an den Petitionausschuß des Deutschen Bundestages (1980): Jugendreligion in der Bundesrepublik Deutschland. V Reihe Berichte und Dokumentationen. Bonn.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ U.v. 23.5.1989-7 C 2/87, NJW (1989): 2272-278.

¹⁹ B.v.15.08.1989-1 BvR 881/89, NJW (1989): 3269-271.

²⁰ U.v. 23.5.1989-7 C 2/87, NJW (1989): 2276.

sije je, da parlament preskrbi s povratno informacijo o kompleksni in pomembni problematiki. Njena naloga ni ukvarjanje s posamezno organizacijo, temveč analiziranje in blažitev potenciala za konflikt v nizu novih religij in ideoloških skupnosti ter skupin za psihoterapijo.²¹ Ker je pobuda za oblikovanje komisije prišla s strani kritikov novih religij, in ker lahko večino članov komisije prištevamo med kritike, so bili rezultati komisije še toliko bolj presenetljivi. Komisija je namreč zaključila, da nove religije in ideološke skupnosti ter skupine za samopomoč ne predstavljajo nevarnosti za državo in družbo oziroma za družbeno relevantna področja.²² Vzrok za takšne 'blage' rezultate je prisotnost strokovnjakov kot stalnih članov komisije, predvsem Huberta Seiwerta, ki je analiziral politične konflikte in compromise v zakulisju (Seiwert, 1999). Komisija se ni zanašala samo na družboslovno raziskovanje, temveč je naročila tudi številne raziskovalne projekte, rezultate katerih je bilo nemogoče prezreti.²³ Takšen pristop k problematiki novih religij se močno razlikuje od francoske preiskovalne komisije iz leta 1996, ki se je v glavnem zanašala na poročila obveščevalne službe, ali belgijske preiskovalne komisije iz leta 1997, ki je sociologe in religijske zgodovinarje obravnavala kot teoretike, ki zgolj preučujejo doktrine in besedila teh gibanj in operirajo z zelo nejasnimi kategorijami za opredeljevanje novih religijskih gibanj. Na podlagi takšnega odnosa je belgijska komisija ugotovila, da so sklepi akademikov nezadovoljivi, in ocenila, da njihovo delo ni primerno za naloge komisije, ker ni bilo osredotočeno na problem škodljivosti dotičnih organizacij.²⁴

Leta 1997 je bilo na konferenci ministrov za notranje zadeve odloženo, da je potrebno Scientološko cerkev imeti pod stalnim nadzorom. Ker je bila odločitev sprejeta neposredno po razvoju mednarodne kampanje Scientološke cerkve proti Nemčiji, je vlada vsekakor čutila pritisk javnosti, ki je pričakovala ukrepe. Osnova odločitve, sprejete na konferenci notranjih ministrov, je bila pravna ekspertiza posebne enote obveščevalne službe.²⁵ Kljub splošnemu strinjanju, da stanje razmer opravičuje stalen nadzor, pa ni enotnega mnenja o njegovih mejah. Helmut Albert je zastavil zanimivo vprašanje, ali bo nadzor zares prinesel oprijemljive nove informacije, glede na to, da je obveščevalni službi dovoljen nadzor zgolj odprtih virov, saj je snemanje telefonskih pogovorov pravno omejeno (Albert, 1997). Do danes je stalni nadzor obrodil zgolj objavo novih informativnih knjižic o scientologiji.²⁶

²¹ *Endbericht der Enquete-Kommission "Sogenante Sekten und Psychogruppen (1998) Uredil: Deutscher Bundestag, 19.*

²² *Ibid., 294*

²³ *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen: Forschungsberichte und Gutachten der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (1998). Uredil: Deutscher Bundestag. Hamm: Hoheneck.*

²⁴ *Enquete Parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et la danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge. V Rapport, 313/8-95/96, 28.04.1997, Partie II, 114, 117, 118.*

²⁵ *Abschlußbericht der Arbeitsgruppe SC der Verfassungsschutzbehörden: Zur Fragen der Beobachtung der Scientology-Organisation durch die Verfassungsschutzbehörden (1997). Uredil Innenministerium NRW. Düsseldorf.*

²⁶ Glej: <http://www.verfassungsschutz.nrw.de> in <http://www.hamburg.de/Behoerden/LfV/homepage.htm>.

Če povzamemo: vladni ukrepi so vplivali na javno mnenje predvsem z informacijami, ki so bile zbrane v okviru preiskovalne komisije in obveščevalne službe (zadolžene za nadzor Scientološke cerkve), s katerimi je vlada splošno javnost tudi seznanila. To seveda pomeni, da je bila problematika novih religij v Nemčiji deležna dokaj velike pozornosti javnosti. Po drugi strani pa so bili vladni ukrepi omejeni na zbiranje in posredovanje informacij zaradi široko zastavljenih ustavnih zagotovil verske svobode ter zaradi sodne prakse, ki je nove religije prepoznala za 'prave' religije. Pravno priznanje novih religij je pomembno vplivalo predvsem na organizacijo lokalne javne uprave. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje, do kakšne mere je država v politične namene uporabila druga orodja. Preiskovalna komisija je zasedla nevtravno področje, obveščevalna služba pa je - z izjemo Scientološke cerkve - zavrnila nadzorovanje novih religij.²⁷

Protisektantske organizacije

Glede na visoko stopnjo institucionalizacije organizacij ter na uspešno sodelovanje med organizacijami, je Nemčijo težko označiti za deželo, kjer so protisektantska gibanja zrasla na domačih tleh. Zaradi prominentne vloge cerkva je pogosto spregledano dejstvo, da imamo opravka z številnimi organizacijami precej širokega razpona, od zaskrbljenih staršev do redno zaposlenih cerkvenih svetovalcev. Nove religije so deležne tudi različne obravnave. Ogromne razlike lahko vidimo v protestantski cerkvi, znotraj katere deluje na splošno zmerna Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW - Evangeličanska centrala za vprašanja, ki zadevajo svetovni nazor) a tudi agresivni protisektantski pastor Thomas Gandow. Ob koncu sedemdesetih in začetku osemdesetih let so nekatere protisektantske organizacije prejele državno finančno podporo, kar pa so sodišča ustavila, saj financiranje krši pravilo nevtralnosti, če sponzorirana organizacija deluje na religijski ali ideološki osnovi. Prav tako se lahko zasebniki zanašajo na svobodo govora in niso soočeni z enakimi omejitvami kot javne oblasti; zato oblastem ni dovoljeno sponzoriranje pristranskih organizacij, da bi preprečile te omejitve.²⁸ Z izgubo državne finančne pomoči, so cerkve postale bolj privlačne partnerice za sodelovanje in občasno financiranje, kar je vodilo k ustanovitvi informacijskih centrov, kot IDZ (Informations- und Dokumentationszentrum Sogenante Sekten/Psychokulte oziroma Informacijski in dokumentacijski center tako imenovanih sekt in psiholoških kultov; opp) v Kölnu. Tovrstni razvoj je zanimiv in bo morda lahko pomagal uravnotežiti prevlado krščanskih kontrasektantskih informacij.

²⁷ Abschlußbericht der Arbeitsgruppe SC der Verfassungsschutzbehörden: 125.

²⁸ BverwG, U.v. 27.03.1992-7 C 21/90, NJW (1992): 2496-500.

Zaključek

Nekateri opazovalci dogajanja v Nemčiji so morda presenečeni, ker niso prebrali česa bolj zaskrbljujočega. Konec koncev so Združene države leta 1997 pripadniku nemške Scientološke cerkve dodelile azil na podlagi verskega preganjanja.²⁹ Nekateri akademiki so trdili, da so nemška sodišča sprejemala odločitve na podlagi informacij, s katerimi so jih preskrbovali cerkveni 'preučevalci sekt' (Hexham, Poewe, 1999); ali da Nemce v periodičnih krogih zajame preganjska blaznost (Davis, 1998), saj naj bi nemška psiha netradicionalne religije povezovala s destabilizacijskimi političnimi gibanji.³⁰ Kljub številnim napačnim podatkom, uživa tovrstna literatura določeno popularnost (Collins, 1995).

Del prevladujoče negativnega pogleda izvira iz dejstva, da je bila v Nemčiji zelo bojovita javna razprava o novih religijah, katere se je udeležila tudi nemška vlada. Stališča, ki so jih imeli nekateri politiki, so sprožila precejšnje negotovanje. Vendar pa je takšna prizadevanja potrebno pogledati v kontekstu precej blagohotnega ustavnega in pravnega stališča do novih religij, ki pa medijev ni zanimalo, saj ni bilo kontroveržno. Res pa je, da je bilo do novih religij precej negativno nastrojeno javno mnenje. V sredini devetdesetih je kampanja Scientološke cerkve proti Nemčiji javno mnenje še bolj obrnila proti sebi. Zanimivo pa je, da so se vladni ukrepi celo v primeru Scientološke cerkve izkazali za precej omejene. Zato so se vladni uradniki odločili, da bodo skušali vplivati na javno mnenje o tej temi. Poskusi protisektantskih pobudnikov preiskovalne komisije, da bi ujeli v tistem trenutku popularni vlak protisektantskih čustev, so se kmalu izjalovili - komisiji ni uspelo zbrati dokazov o domnevni nevarnosti novih religij. Če so uradna poročila sploh imela kakšen učinek, so kvečjemu pomirila strasti na javnem prizorišču.

Splošno vrednotenje situacije novih religij v Nemčiji mora vključevati preučitev ravnotežja med pravno osnovo, sodno prakso, političnimi ukrepi ter tudi protisektantskimi dejavnostmi in javnim mnenjem. Bridek javni prepir o novih religijah lahko zato razumemo kot reakcijo na relativno pozitivno pravno obravnavo in sodno prakso. Religija, stara ali nova, ni omejena na zasebno okolje, prav tako niso na zasebno okolje omejene razprave o njej. Cena prisotnosti na javnem prizorišču je očitno javna razprava, ki je v preteklosti pogosto imela negativen prizvok.

LITERATURA

- Albert, Helmut (1997): Beobachtung der Scientology-Organisation durch die Verfassungsschutzbehörden? V *Die Öffentliche Verwaltung*: 810-16.
 Collins, Randall (1995): German-Bashing and the Theory of Democratic Modernization. V *Zeitschrift für Soziologie*: 3-21.

²⁹ Za ozadje glej Stern (29. junij 2000): *Der große Bluff*: Stern je zapisal, da je pripadnica Scientološke cerkve, Victore, poskušala ubežati plačilu davka. Victore je trdila, da v Nemčiji ni mogla dobiti službe, ker delodajalci niso bili pripravljeni zaposliti pripadnika/ce Scientološke cerkve; vendar je možno, da so odklonilna pisma delodajalcev na njeno prošnjo napisali njeni prijatelji scientologi. Za splošno pravno razpravo glej: Arthur C. Helton in Jochen Münker (1999): *Religion and Persecution: Should the United States Provide Refuge to German Scientologists?* V *International Journal of Refugee Law* 11: 310-28.

³⁰ Davis: 754f.

- Davis, Derek (1998): Religious Persecution in Today's Germany: Old Habits Renewed. V *Journal of Church and State* 40: 741-56.
- Eiben, Jürgen (1997): Erfolg um jeden Preis? Die Scientology-Organisation in der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen. V *Die Scientology-Organisation. Methoden und Strukturen, Rechtsprechung, gesellschaftliche Auseinandersetzung*. 2. Bericht des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln: 25-46.
- Hexham, Irwing, Karla Poewe (1999): Verfassungsfeindlich: Church, State, And New Religions in Germany. V *Nova Religio* 2:208-27.
- Jurina, Josef (1994): Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus. V *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Band 1, urednika Joseph Listl in Dietrich Pirson. Berlin: Duncker und Humblot (druga izdaja), 689-713, 701.
- Kästner, Karl Hermann (1998): Das Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der neueren höchstrichterlichen Rechtsprechung. V *Rechtsprechungsübersicht*. AÖR: 408-43.
- Muckel, Stefan (1995): Staatliche Wahnungen vor sog. Jugendsekten. V *JA*: 343-49.
- Mußnug, Reinhard (1987): Entstehen der BRD. V *Handbuch des Staatsrechts der BRD*, Band 1, urednika Josef Isensee in Paul Kirchhof. Heidelberg: C.F. Müller, 239.
- Seiwert, Hubert (1999): The German Enquete Commission on Sects: Political Conflicts and Compromises. V *Social Justice Research* 12: 323-40.
- Scholz, Rainer (1992) povzema sodno prakso ustavnega sodišča v 'Neue Jugendreligion' und Grundrechtsschutz nach Art. 4 GG. V *NVwZ*: 1152f; podobna definicija BverwG, glej Kästner (1998): 414.
- Scholz, Rainer (1994): Neue Jugendreligionen und Äußerungsrecht. V *NVwZ*: 127-33.

NOVE RELIGIJE V NOVI RUSIJI

V zadnjem desetletju je bilo ravnanje Rusije s svojimi manjšinskimi religijami predmet domačih in mednarodnih razprav. Vzroke današnjih sporov najlažje razumemo v kontekstu nedavnih sistemskih sprememb in z upoštevanjem širše historične perspektive odnosa med rusko družbo in religijo, še posebej v času modernizirajočih reform. Nadalje je, čeprav so v trenutnem prehodnem obdobju družbene in kulturne strukture v gibanju, v reakcijah na NRG moč opaziti določene prepoznavne vzorce, podmene in smernice.

Religija in modernizacija v Rusiji

Čeprav je Rusija na videz pravoslavna dežela, je bila že od nekdaj religijsko nad vse raznovrstna. V njej je moč najti velike etnične religijske manjšine, kot so muslimani, judje, rimokatoliki, protestanti, budisti in šamanisti, in od nekdaj prisotne religijske inovacije in razkolnike, od Starovercev (Old Believers) do G.I. Gurdjieffa in Pyotra D. Uspenskega. Kljub zatiranju je bila religijska kultura v različnih oblikah prisotna tudi v času Sovjetske zveze; "sektantski milje" je pridobival na pomembnosti od začetka 70. let.

Istočasno pa ima država tudi dolgo zgodovino zatiranja pri nadziranju te različnosti. Pred uvedbo Edikta o verski toleranci leta 1904 je bila ideologija uradne politike nedeljiva enotnost pravoslavne vere, ruske države in ruske zemlje. Ta ideologija je bila sovražno razpoložena proti nepravoslavnim skupinam (Hosking, 1995)¹ in njihovem prozelitizmu. Religijske manjšine so bile obravnavane kot enklave na pravoslavnem ozemlju in so bile po cesarski zakonodaji razdeljene na "tolerirane" - e.g. etnične religije ali "preganjane" e.g. "sekte"². Kratkemu obdobju poskusov institucionalizacije religijske tolerance (1904 - 1917) so sledila desetletja drugačnega tipa "organske enotnosti" - enotnosti komunistične ideologije, sovjetske države in sovjetske zemlje, ki je vse religije obravnavala na enak način; kot "tolerirane" oziroma preganjane manjšine, in ki je opravičevala institucionalizirano uničevanje religije.

Te različne politike do religije bi bilo smotno umestiti v širši kontekst "izzivov modernosti", ki jim je bila Rusija izpostavljena skozi svojo celotno zgodovino, in ki

* Marat Shterin, doktorski kandidat na London School of Economics and Political Science.

¹ Za temeljito in koristno razpravo o izvoru te ideologije glej Hosking, G. (1995): *The Russian National Myth Repudiated*. V *Myth and Nationhood*, urednika G. Hosking, in G. Schoplin, London: Hurst and Company.

² Sama ideja tolerance se je močno razlikovala od njenega današnjega razumevanja. Manjšine so tako lahko izvajale svoje obrede kot del etnične identitete, pod nobenim pogojem pa niso smele svoje vere širiti med ostalimi prebivalci, kar se je štelo za kaznivo dejanje.

so bili razumljeni kot "približevanje Zahodu". Ti izzivi so vedno znova silili cesarsko državo v izvajanje nepopolnih reform, ki pa so povzročale strah pred neizbežno erozijo svoje tradicionalistične baze (Christian, 1997). Istočasno pa se je pojavila tudi bojazen pred modernizacijo zaradi njene navidezne povezanosti z zahodnimi vrednotami, ki se je odrazila v razpravi med Zahodnjaki in Slavofili. Ta razprava je vtisnila močan pečat ruski intelektualni tradiciji in je jasno odražala ruski dvoumen odnos do Zahoda, ki je bil opazovan z mešanico frustracije in zanesenosti (Greenfeld, 1992). Nasprotno pa je bila sovjetska modernizacija radikalen poskus odprave tradicionalizma. Ker pa je bila ideološko motivirana (Field, 1976), jo je spremljal tudi strah pred zunanjo ideološko okužbo, ki je na koncu pripeljal do politične osamitve države.

Religija je bila globoko zasidrana v politiki ruske modernizacije. Pred letom 1917 je država videla pravoslavno vero kot ključni vir svoje legitimnosti, medtem ko jo je slavofilski del inteligence imel za temelj nacionalne integritete. Projekt sovjetske modernizacije je pravoslavje navedel kot glavno oviro pri svojem izvajanju. In vendar je bila komunistična ideologija, ki jo je promoviralo sovjetsko vodstvo, večkrat opisana kot vrsta politične religije, namenjena tvorjenju novega tipa družbe s poenotenjem ljudi okoli jedra predpisanih idej, simbolov in ritualov in hkrati razlikovanja teh ljudi od ostalih narodov (Lane, 1981).

Zgoraj navedena dejstva ne želijo namigovati, da se je to, kar se je zgodilo, moralo zgoditi, še manj pa določajo, kaj se bo zgodilo. Poskusi sistemskih sprememb v prejšnjem desetletju poudarjajo prav pomembnost sprememb v burni zgodovini Rusije in posledično globoko negotovost njene identitete. Potek dogodkov sedanje modernizacije pa se v mnogočem razlikuje. Njeni začetki so se odvijali v liberalnem etosu odstranjanja "totalitarnega sistema" in z identificiranjem države z zunanjim svetom. Vendar pa so procesi razpada, ki so sledili - razpad ZSSR, kriza federalnega sistema, etnični konflikti, ekonomska recesija - proces mednarodne integracije znova postavili v ospredje. Z upadanjem privlačnosti pro-zahodne liberalne opcije pa so mnogi začeli iskati modele reševanja sodobnih vprašanj v dramatičnih kulturnih in sistemskih spremembah ruske zgodovine. Ta opcija pa se je še okrepila s prenehanjem zunanje nevarnosti.

V tem kontekstu je sklicevanje na tradicionalno vlogo ruske države in religije, kot temeljev narodne enotnosti, še posebej privlačno. Ta privlačnost je povezana s skušnjo, da bi se povrnili k tradicionalnim vzorcem upravljanja z religijsko razlikovitostjo. Sklicevanje na zakončenost v ruski zgodovini se vrednoti kot "družbeni kapital" in ga različne religije uporabljajo za določanje svojih vlog v trenutni modernizacijski politiki. Vrednost take vrste "družbenega kapitala" pa spodbijajo tisti, ki črpajo iz drugačne vrste "družbenega kapitala", ustvarjenega tekom nedavnih stopenj modernizacije, tj. iz delnega institucionaliziranja človekovih pravic, zakonskih določb o religijskem pluralizmu in vključevanja v mednarodne strukture.

Spori o religijski zakonodaji so značilen primer tega spopada med obema vrstama odgovorov na izzive modernosti.

Religijska zakonodaja in z njo povezani spori

Leta 1990 sprejeti Zakon o svobodi veroizpovedi in določila leta 1993 sprejete ustave Ruske federacije predstavljajo zgodnji liberalni duh sedanjih sistemskih sprememb. Zakon je tako, prvič v ruski zgodovini, obravnaval svobodo veroizpovedi kot eno od "neodtujljivih pravic ruskih državljanov" in razširil te pravice na vse ljudi z bivališčem v Rusiji, ne glede na njihovo državljanstvo. Zakon je vseboval jasne določbe, ki so različnim državnim agencijam odvzele pooblastila za nadzor nad religijami. Prav tako je bila ukinjena obvezna registracija religijskih združenj, razen če le ta niso zaprosila za oprostitev plačila davkov. Za zagotovitev nevtralnosti države in pravne enakosti vseh religij pa je zakon vseboval še jasne ne-ustanovne klavzule.

V zgodnji proti-totalitarni fazi modernizacije so bile skorajda enoglasno sprejete vse novosti, ki jih je zakon uvedel - celo s strani moskovske patriarhije. Vendar pa posledično velikansko povečanje religijske različnosti ni prineslo tudi religijske pluralnosti. Povedano na splošno, primat posameznikovih pravic in enakost vseh religij sta bili v nasprotju s hierarhijo religij, ki je temeljila na zgodovinskih povezavah neke religije z ruskim narodom in njegovimi različnimi etničnimi skupinami. Posledica tega konflikta je bila zahteva po omejevanju religijskega delovanja "tujih religij". Ta zahteva je bila na začetku opravičevana z relativno slabšim položajem ruskih zgodovinskih veroizpovedi po zlomu komunizma v primerjavi s "premožnimi" tujimi misijonarji. Nasprotovanje leta 1990 sprejetemu zakonu pa je zarezalo tudi v vedno bolj prisotno osnovno dilemo ruske politike - pro-zahodni liberalizem proti obnovi zgodovinsko zakoreninjene ruske državnosti. Vprašanje "sekt" je dodalo tisti argument, ki je pomenil spremembo zakona (Shterin, Richardson, 1988).

Leta 1997 sprejeti novi Zakon o svobodi vesti in religijskih združenjih je kazal očitne znake političnega kompromisa³. Ohranil je osnovne določbe o svobodi veroizpovedi in ne-ustanavljanju, a vpeljal različne statute za različna religijska združenja. Njegova preambula je bila naklonjena vlogi ruskih zgodovinskih veroizpovedi, še posebej pravoslavni cerkvi, ki je dobila kvazi-državni status (to trditev je moč izpodbijati). Bolj pomembno pa ta zakon razlikuje med religijskimi organizacijami, ki uživajo vse pravice pravne osebe in skupinami, katerih pravice so resno omejene. Prav tako zakon omejuje pravice tujcev do religijskega delovanja. Nazadnje, očitno namigujoč na NRG, zakon še posebej prepoveduje "uporabo hipnoze", "ločitev družine" in "delovanje proti ruski državi."

Potrebno pa je dodati, da je delovanje ustavnih in ostalih določb v Rusiji globoko prežeto s pravno kulturo, ki se nagiba k "dajanju prednosti" političnim premislekom pred pravnimi zahtevami. Še več, zakoni, ki so bili sprejeti v obdobju tranzicije, so bili pogosto razumljeni kot ne popolnoma legitimni, saj naj bi nasprotovali nacionalnim ali regionalnim interesom. Tako je veliko ruskih regij sprejelo svoje

³ Za temeljito raziskavo tega zakona glej Durham C. Jr. in Homer, L. (1998): *Russia's 1997 Law on Freedom of Conscience and Religious Associations: An Analytical Appraisal*. *Emory Law Review* 12: 101-246.

⁴ Za bolj natančen pregled glej Shterin, Marat (1998): *Legislation on religion in the Face of Uncertainty*. V *Law and Informal Practices in Post-Communist Societies*, urednika Gallighan, J. in Kurkchian, Oxford: Clarendon Press, v tisku.

lastne zakone in uredbe, ki vsebujejo določila v nasprotju z zakonom iz leta 1990 in celo tistim iz leta 1997 (Homer, Uzell, 1998). Religijske manjšine so pogosto popolnoma prepuščene lokalnim uradnikom, ki njihove aktivnosti nadzorujejo v tesnem sodelovanju z ostalimi regionalnimi oblastmi (tudi s policijo in varnostnimi službami) ter se včasih tudi obrnejo na pravoslavne škofijske oblasti po nasvetih in celo navodila.

NRG na ruskem "religijskem tržišču"

Potrebno je povedati, da so zahodna NRG le del nedavnega pritoka "tujih religij". Prav tako se je v Rusiji dogodil preporod ruskih zgodovinskih religij in pojavile so se tudi domače religijske inovacije. Trenutni podatki kažejo, da skupine, ki jih štejemo med NRG, predstavljajo le majhen del ruskega religijskega prizorišča ter da število njihovih članov v kateremkoli trenutku v 90. letih ni presegalo 40.000 oziroma 0,025% celotne populacije⁵. Istočasno je število pripadnikov "karizmatičnih protestantskih" skupin in "uveljavljenih sekt", kot so jehovove priče in mormoni, znašalo okoli 300.000 oseb, kar je okoli 0,2% celotnega prebivalstva. Vendar pa je spreobračanje v "tuja" in nova avtohtona verstva potekalo ob hitrem širjenju miljeja sekt, še posebej v urbanih okoljih, kar je povzročilo vtis, da so državo preplavile "tuje religije". Nekateri poluradni viri so tako govorili o treh do petih milijonih pripadnikov "sekt" v Rusiji.⁶ Medtem ko se je skupno članstvo v NRG sredi 90. let ustalilo, podatki jasno kažejo na vedno večje razlikovanje med novimi religijami v Rusiji v prejšnjem desetletju. Vendar pa je ta različnost - okoli 100 različnih NRG in 1.000 lokalnih skupnosti v poznih 90. letih - še zmeraj manjša kot v Britaniji ali v ZDA.

Iz podatkov je jasno razvidno, da so se NRG dobro prilagodila življenju v ruski družbi, kljub začetnim strahovom, ki so jih izzvala pretirana poročila o dejavnostih Velike bele bratovščine (Great White Brotherhood) (Borenstein, 1995). Nasprotniki NRG so, kljub veliko vloženega truda, našli le malo dokazov o protidružbenem in še manj o kriminalnem delovanju med člani NRG v Rusiji⁷. Sočasna spreobrnjenja v celo vrsto religij dodobra osvetlijo splošne karakteristike spreobrnencev (ali so se le-ti spreobrnili zaradi splošnih učinkov spreobračanja ali zaradi (domnevne) mentalne manipulacije s strani NRG). To potrjuje tudi pojav obtožb, podobnih tistim, ki so jih podali člani protisektantskih skupin staršev, o obnašanju novih članov različnih religij, tudi tradicionalnih. Primer tega so nedavne pritožbe moskovske patriarhije o določenih dejavnostih nekaterih svojih mlajših duhovni-

⁵ Ta procent je zelo podoben domnevi Jamesa Beckforda za Britanijo leta 1985. Glej James Beckford (1985): *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements* 244, London: Tavistock. Svojo oceno za Rusijo sem natančneje razložil v Shterin, M. (2000): *New Religious Movements in Russia in the 1990s*. V *Religious Transition in Russia, 185-188*, urednik M. Kotiranta, Helsinki: Alexander Institute.

⁶ Na primer Poročilo ruskega Ministrstva za notranje zadeve, 23.10.96

⁷ Od leta 1997 dalje je urad Generalnega tožilca ruske federacije objavil več pisem, ki naj bi pokazala kriminalno naravo sektantstva, a ti dokumenti nikoli niso bili podkrepjeni z dokazi. Tako je, glede na pismo z dne 29.03.1997, potekalo več kazenskih procesov proti pripadnikom NRG, od katerih pa se je le eden končal s kriminalno sodbo, pa še ta je bila po prizivu zavrnjena.

kov in novih članov⁸. Vendar so domnevni negativni učinki članstva v novejših religijskih skupinah običajno pripisani njihovi politiki in tehnikam prisiljevanja. To je lahko le še dodaten dokaz, da verjetnost takih obtožb izvira iz navidezne legitimnosti določenih skupin in ne iz njihovih praks per se.

Drznil bi si posplošiti, da so v prejšnjem desetletju uvožena in domača NRG po hitrem postopku evolvirala v smeri depolitizacije in deradikalizacije. Deloma so za to verjetno odgovorne demografske spremembe, podobne tistim, ki jih je raziskovala Eileen Barker v zahodnih družbah (Barker, 1995). Vendar pa v Rusiji deluje še nekaj dodatnih dejavnikov, ki pojasnjujejo odnos med pojavom NRG in celotno sistemsko spremembo v državi. Tako je začetno radikalno milenaristično sporočilo nekaterih domačih NRG večinoma zadevalo zrušitev "zlega" Sovjetskega režima (Center božje matere - The Mother of God Centre) ali njegovo zapuščino zgodnjih devetdesetih (Velika bela bratovščina in Visarijensko gibanje - Vissarion Movement)⁹. Posledično so te radikalne ideologije, s propadom sovjetskega sistema in spremenjenimi prioritetami javnosti, izgubile svojo privlačnost, kar je prispevalo k njihovi hitri evoluciji bolj spravljivim stališčem. Istočasno je bila, ob začetku iskanja tradicionalnih korenin in sumih o zunanjih vplivih, oslABLJENA začetna privlačnost nekaterih NRG in njihova vloga pri kulturni in družbeni preobrazbi. Moramo tudi poudariti, da je večina uvoženih NRG, ki so povzročale skrbi na zahodu, kot na primer Združitevna cerkev, že pred prihodom v Rusijo doživela precejšnje prilagoditvene spremembe. Paradoksalno so reakcije v ruski družbi na NRG, še posebej na uvožena, postajale vedno manj ustrezljive ter vedno bolj spolitizirane ter zavračujoče.

Nezaželeni gostje matere Rusije

Sosledje družbenih reakcij na NRG v Rusiji je bilo v mnogočem podobno sosledju v zahodnih državah in se je od mešanice dobrodošlice, radovednosti s ščepcem zaskrbljenosti spremenilo v sovraštvo in zavračanje. A tudi začetna pozitivna reakcija je bila politično obarvana in prihod tujih misijonarjev v zgodnjih 90. letih je pomenil simbolni izhod države iz izolacije. Pred tem je bilo v Rusiji tudi relativno malo podatkov o negativnih vidikih, izraženih v zahodnih "sporih o sektah".

Prvi simptom ruskega "sektantskega sindroma" je bila reakcija na domače skupine, katerih nastanek je bil večinoma pripisan zapuščini "totalitarne preteklosti". Ta reakcija je bila najbolj razvidna v medijskih objavah o Veliki beli bratovščini¹⁰. S

⁸ Sveta sinoda Ruske pravoslavne cerkve (Zhurnal 114, 29.12.1998) je izrazila svojo zaskrbljenost zaradi "povečevanja števila zlorab" položaja s strani nekaterih svojih duhovnikov in menihov. Še posebej so kritizirali, a ne poimensko navedli, običaj mladostarševstva (mladostarchestvo), kjer laična ali cerkvena duhovščina izvaja neko obliko "karizmatične avtoritete" nad življenji svojih privržencev, tudi z vplivanjem na njihove družinske odnose, finančne zadeve, zdravstveno oskrbo, zaposlitev in izobrazbo.

⁹ Kot zanimivost je potrebno omeniti, da so v ruski NRG, bolj kot splošno kulturno okolje v zgodnjih 90. letih, v svojih teologijah poudarjali ruso-centrična in mesijanska sporočila, ki pa so bila zelo podobna sporočilom znotraj Ruske pravoslavne cerkve.

¹⁰ Glej Borenstein: *Articles of Faith*

pritokom negativnih informacij z zahoda - predvsem o Templju sonca (Solar Temple) in Aum Shinrikyo - ter vedno večjem učinkovanju "negativnega povzetka"¹¹, je, ironično, v protisektantskih medijih vedno bolj prevladoval motiv "verske negotovosti", ki naj bi bila prirojena odprtemu religijskemu tržišču. V medijih se je pojavila tudi precejšnja polarizacija po politično-ideoloških linijah, ko so protizahodni mediji izmenjevali protisektaško retoriko s splošno temo duhovne agresije na Rusijo. Nasprotno pa so nekateri liberalni (ali pro-zahodni) mediji na protisektantstvo gledali s precejšnjim skepticizmom, saj naj bi pomagalo predvsem tradicionalistom.

V nekaterih pogledih so bili ruski nasprotniki NRG podobni svojim zahodnim "kolegom", s katerimi so tudi povezali svojo mrežo (Shterin, Richardson, 2000), a ideologija, s katero je rusko protisektantstvo prežeto, in njegov način delovanja vsebujejo nekaj posebnih značilnosti.

Trenutna ruska protisekantska (ali protikultna) ideologija vidi v vprašanju "sekt" v trenutnem tranzicijskem stanju države predmet narodnega preživetja. Ena od njenih tem je tudi kulturna subverzija, ki racionalizira strahove pred tujim spreobračanjem s slikanjem nevarnosti, ki jih to s seboj prinaša, tj. uničevanje "principov ruske civilizacije", ali "etno-religijskega ravnovesja", ali "ruske kulturne identitete" (Levinson, Polosin, 1998). Z njo pa se prepleta še tema ogroženosti s strani "totalitarnih sekt", ki neposredno kaže na NRG, ki naj bi predstavljala še posebno družbeno in politično tveganje. NRG so predstavljena kot "mafijske strukture" in "kriminalne organizacije" in celo kot legla vohunov (Dvorkin, 1995). Ti dve temi se pogosto povezujejo v tematiko sektantstva, ki da spodkopava temelje ruske državnosti in vodi k razpadu ruskega naroda. Ta ideologija izvira iz kombinacije kulturnih predsodkov, ki so osnovani v idealiziranem pogledu na preteklo zgodovino (Rusija proti ostalim "civilizacijam"), in negativnih predstavah o NRG ("totalitarne sekte"), ki so posledica zahodnih protisekantskih podob prenesenih v okvir trenutnih ruskih strahov ("kriminal", "mafija" in strah pred razpadom). Ta ideologija ima političen etos, ki poziva državo, da boj proti sektam označi za svojo prednostno nalogo. Politika nedavnega poskusa modernizacije v Rusiji pa je dodatno vodila proces prilagajanja in povezovanja različnih interesov in ciljev ruskih nasprotnikov NRG.

Skoraj istočasno sta se pojavila dva segmenta nasprotnikov NRG - starši in cerkev. Čeprav sta bili njuni izhodišči različni, pa sta se kmalu začeli zblíževati. Podobno kot njuni sodobniki na zahodu, so bile ruske skupine staršev najprej zaskrbljene nad učinki članstva v NRG na posameznikovo kariero in družinske odnose¹². Ruska poimenovanja metafore o pranju možganov, kot so "kodiranje", "zombifikacija" ali "programiranje" so podala enostavne zgodnje razlage in sploš-

¹¹ James Beckford to definira kot: "dejavnost ustvarjanja povezanosti med epizodnimi ... dogodki z dodajanjem vmesnega povzetka o negativnih značilnostih raziskovanega fenomena." Glej Beckford, James (1999): *The Mass Media nad New Religious Movements*. V *New Religious Movements: Challenge and Response* 103-19, urednika Wilson, Bryan in Cresswell, J. London in New York: Routledge.

¹² Prve protisekantske skupine staršev so se oblikovale leta 1992 v Moskvi (Odbor za rešitev mladih iz totalitarnih sekt - *The Committee for Salvation of Youth from Totalitarian Sects*) in St. Petersburgu (Odbor za obrambo posameznika in družine - *The Committee for the Defense of the Individual and Family*).

ni cilj je bil "odrešitev" spreobrnjenec. V svoji zgodnji fazi so se starševske skupine znašle v precejšnji družbeni izolaciji, saj jim vladne agencije niso nudile podpore, hkrati pa jim je primanjkovalo denarja in izkušenj, s katerimi bi lahko razvile svoje lastne organizacijske strukture. Vendar pa je njihova zaskrbljenost hitro našla zaveznika v Informacijskem centru Sv. Irene Lyonske (St. Ireneus of Lyon Information Centre - SILIC), ki je bil povezan z oddelkom moskovske patriarhije ruske pravoslavne cerkve.

Ustanovitelj SILIC-a je bil Alexander Dvorkin, ameriški državljani in ruski izseljenec, ki je v začetku nudil to, kar je moskovska patriarhija iskala - dostop do zahodnih protisektantskih krogov, še posebej do Danskega centra za Dialog (Danish Dialogue Centre) in njegove podružnice¹³ v Berlinu. S povezavo in sodelovanjem z moskovsko patriarhijo je SILIC v Rusiji nastopal pod zakonskim kritjem in prek množičnih medijev ruski javnosti prenesel zahodne protisektantske podo-be in koncepte. Gradivo z zahoda je bilo tako uporabljeno za ustvarjanje ozračja, v katerem je bilo "vprašanje sekt" predstavljeno s političnimi in "kriminalnimi" izrazi. Vendar pa je bil začetni poudarek predvsem na domnevnih nevarnostih, ki so grozile ruski komaj rojeni demokraciji. Sprejem protisektantske politike so tako Dvorkin in njegovi zahodni somišljeniki prikazovali kot obvezen del ruske integracije v "civiliziran svet"¹⁴.

Moskovska patriarhija je na splošno nasprotovala poskusom prozelitiranja s strani ostalih religijskih skupin z "absolutističnim" razlogom, da je "Rusija cerkveno področje ruske pravoslavne cerkve". Poudarjala je svojo zgodovinsko vlogo pri oblikovanju ruskega naroda, ki je opravičevala njeno trenutno zahtevo po integraciji ruske družbe in obnovi ruske države¹⁵. Posledično je njeno proti-prozelitistično stališče in njeno omenjanje "sektantstva" kot glavne grožnje "integriteti naše zvesti in naši narodni zavesti". Vendar pa se je cerkev do sedaj izognila karkršnemukoli neposrednemu pozivu k ponovni vzpostavitvi (svoje vloge, op. p.), verjetno iz pragmatičnih razlogov, in namesto tega izbrala, kar bi lahko imenovali, ponovno vzpostavitev prek zanikanja, ki svoje zahteve državi po zaščiti zagovarja z nelegitimnostjo tujega prozelitiranja. Nedvomno so se politični in kriminalni procesi proti NRG, ki jih je na osnovi dogajanja na zahodu razglašal SILIC, pokazali kot uporabni dokazi. V tem smislu služi zahodno protisektantstvo kot zamenjava za teološke argumente cerkvenega protisektantstva in kot politični argument, ki podpira težnje cerkve po obnovi njene zgodovinske vloge. Misijonski oddelek cerkve tako podpira njen poziv k "večji religijski varnosti" Rusije s sklicevanjem na raziskave zahodnih strokovnjakov o "nadzoru duha" in ruski zgodovinski tradiciji uporabe tajnih služb za "regulacijo duhovnih zadev."¹⁶

¹³ Glej Shterin in Richardson, *Effects of the Western Anti-Cult Movement*.

¹⁴ Glej izjavo Pastorja Gandowa v ruski dumi leta 1995, ki je citirana v Shterinovem in Richardsonovem delu *Effects of the Western Anti-Cult Movement*.

¹⁵ Glej (1995): *Vsemirnyi Russikiy Sobor (The World Russian Council)*. Moscow.

¹⁶ (1997): *Novye Religioznye Organizatsii Rossii Destructivnogo and Okkultnogo Kharaktera (Russia's New Religious Organizations of Destructive and Occult Character)*. Belgorod: *Missionerski Otdel Moskovskogo Patriarkhata*.

Nekateri strokovnjaki s področja psihologije so prevzeli podobno politično obarvano kombinacijo domače ruske in zahodne retorike. V iskanju socio-psiholoških norm, ki bi lahko nadomestile nekdanjo sovjetsko "politično religijo", so prevzeli koncept "prvotne" ruske duše, ki se je izoblikovala s "tradicionalnimi religijami". Vendar pa so vidno pomanjkanje definicij te "tradicionalne norme" nadomestile kritike tujih religij, ki se od tradicionalne ločijo. Tako se zahodne protisektantske koncepte mentalne manipulacije oportunistično uporablja za racionaliziranje psiholoških mehanizmov, ki potrjujejo odklon od "tradicionalne norme". A ti koncepti so se za nekatere ruske protisektantske psihiatre pokazali kot nezadostni. Ti "sektantske odklone" interpretirajo in obravnavajo v luči ruskih pravoslavnih nauk¹⁷. Ostali razlagajo spreobračanje v "tuje religije" s konceptom socialno povzročene "zablode", ki jo je rutinsko uporabljala že sovjetska kazenska psihiatrija¹⁸. Vse te perspektive se veliko pojavljajo v političnem diskurzu ruskega protisektantstva. Tako publikacije ruskega inštituta za sodno psihiatrijo navajajo zahodne protisektantske vire in z njimi potrjujejo svoje splošne trditve, da so NRG v bistvu "kriminalne organizacije", ki uničujejo rusko "narodno duhovnost" in "duhovno harmonijo" med "tradicionalnimi religijami in državo" ter so celo "dejavne v vohunstvu" (Kondratiev, 1998).

O implikacijah razlikovanja pri medkulturni uporabi konceptov prisilne mentalne manipulacije s strani NRG je vredno razmisliti. Na zahodu, še posebej v ZDA, so ti koncepti pridobili svojo verodostojnost predvsem v obdobju hladne vojne. "Mentalna manipulacija" je služila kot verjeten razlog za komunistično "množično indoktrinacijo". Ključno vprašanje pri spreobračanju v NRG je bilo oblikovano na podoben način: kako se je posameznik sploh sposoben odreči svoje temeljne sposobnosti in pravice do svobodne izbire (Anthony, 1999). Razprava o mentalni manipulaciji je bila ključnega pomena pri nasprotovanju NRG. Nasprotno pa v ruskem okolju sklicevanja na koncepte mentalne manipulacije niso izvirala iz splošne kulturne obsedenosti s svobodno izbiro, ampak iz političnih namenov njihove uporabe v smislu sodnih dokazov za kriminaliziranje odklona od tradicije. Zahodni koncepti, ki so bili prvotno razviti za prikaz abnormalnosti včlanjevanja v posamezna NRG, so bili tu prilagojeni za uporabo na večjem razponu manjšinskih religij, ki so na zahodu sicer legitimne, v Rusiji pa jih imajo za subverzivne.

Ruska protisektantska ideologija se je dokončno oblikovala in dobila zagon v sredini 90. let, skladno s političnimi premiki, ki so zahtevali modernizacijo, ki "temelji na tradiciji". Vedno večji poudarek na nujnosti zgodovinsko utemeljene ruske državnosti je botroval stiku interesov Ruske pravoslavne cerkve in državnih agencij. Istočasno je bila retorika "duhovne agresije" uglasena z naraščajočo obsedenostjo z vprašanjem nacionalne varnosti, ki se je z vojno v Čečeniji in povezavo le te z grožnjo uvoženega "islamskega fundamentalizma", postavilo še bolj v ospre-

¹⁷ Eden od vodilnih psihiatričnih centrov v Moskvi za zdravljenje motenj domnevno povzročenih s strani sekti, zahteva priporočilno pismo pravoslavnega duhovnika.

¹⁸ Nedvomno je v današnjem protisektantskem delovanju nekaterih ruskih psihiatrov še močno prisotna sovjetska kazenska psihiatrija. Zgovoren je podatek, da dva vodilna protisektantska strokovnjaka še naprej delujeta v okviru Inštituta za sodno psihiatrijo, ki je postal razupit zaradi svoje vloge pri "dušitvi" sovjetskih disidentov, vključno z religijskimi aktivisti.

dje. Javno izpovedovanje pripadnosti zgodovinskim religijam in manifestiranje nasprotovanja "sektam" sta postala pomembna vira politične legitimnosti. Protisektantske in pro-pravoslavne izjave so bile vključene v vrsto sporazumov med nekaterimi vladnimi telesi in pravoslavno cerkvijo in podobne izjave so se pojavljale med parlamentarnimi volitvami leta 1995 in predsedniškimi leta 1996. Najnovejša Doktrina nacionalne varnosti (2000) specifično omenja "duhovno varnost", ki je definirana kot podpora "tradicionalnim religijam" in nasprotuje "duhovni agresiji". A medtem ko take izjave nediskriminatorno uporabljajo splošen jezik groženj za vse sekte, so nekateri preiskovalni dokumenti polni bolj specifičnih obtožb, ki krožijo po mednarodnih protisektantskih mrežah (npr.: poročila ministrstev za notranje zadeve in zdravstvo z dne 23.10.1996).

Vendar pa vreščavost in celo vulgarnost uradne protisektantske retorike še ni postala konsistentna. V odnosu do sekt tako še vedno ostaja določen delež pragmatičnosti, saj tradicionalizma ni moč predstaviti kot edinega vira politične legitimnosti v novi Rusiji. Zvezne in regionalne oblasti so pod stalnim notranjim in zunanjim pritiskom izpolnjevanja svojih ustavnih in mednarodnih obveznosti. Zavrlo teh pritiskov je Ustavno sodišče novembra 1999 razsodilo, da se "pravilo 15. let" o obstoju v Rusiji ne more nanašati na združenja, ki so bila registrirana, ko je bil v veljavi zakon iz leta 1990. Še vedno pa negativna podoba "sekt", ki združuje različne religijske manjšine, vpliva na poglobitve smernice ruske politike. Zunanji politični pritisk za svobodo veroizpovedi pa nevtralizirajo protisektantska svarila v resolucijah Evropskega parlamenta in Sveta Evrope ter protisektantska politika nekaterih zahodnih držav¹⁹. Ta odločitev Ustavnega sodišča se tako nanaša na te resolucije v opravičevanju države, da:

"...Prepoveduje uzakonitev sekt, ki kršijo človekove pravice in izvajajo nelegalne ter kriminalne dejavnosti, in obenem prepoveduje misijonarsko dejavnost (vključno z vprašanjem prozelitizma), če je le ta povezana s psihološkimi pritiski ali fizičnimi grožnjami."

Če vzamemo v obzir, da ruski uradniki antisocialno in proti-državno naravo sektantstva vedno bolj jemljejo kot nekaj naravnega, bo ta odločitev zelo težko preprečila nadaljnje ad hoc dejavnosti državnih agencij proti religijskim manjšinam in razvoj bolj konsistentne protisektantske politike.

Nazadnje je ozračje negativne naravnosti proti "sektam" povzročilo več sodnih procesov proti nekaterim NRG, večinoma s strani starševskih protisektantskih odborov. Tožbe staršev so bile večinoma podprte z recikliranimi dokazi in koncepti iz zahodne protisektantske literature in splošne protisektantske retorike. Glede na pomanjkanje avtonomije znotraj ruskega pravnega sistema, se je sodstvo v takih primerih znašlo razpeto med vidnim pomanjkanjem ("normalnih") dokazov in velikim družbenim ter političnim pritiskom²⁰. In medtem ko so bile razsodbe med seboj različne, so ti primeri značilno trajali dolgo časa, saj je sodstvo zavlačevalo s svojimi odločitvami. Tako je primer proti Moskovski kongregaciji Jehovovih

¹⁹ Glej Shterin in Richardson: *Effects of the Western Anti-Cult Movement*

²⁰ Za obravnavanje NRG v različnih pravnih sistemih glej Richardson, T. James (2000): *Religion, Law and Social Control. V Frontier Religion in the Public Sphere*, urednik Cote, P. Ottawa: University of Ottawa Press.

prič v obravnavi že od leta 1998 in do sedaj niso bili predstavljeni nikakršni dokazi o antisocialnih dejavnostih, katerih je bila skupina obtožena²¹. Tožba proti Univerzitetnem združenju za raziskavo načel (Collegiate Association for the Research of Principles - CARP), študentskemu združenju Združitevne cerkve, je potekala tri leta in je bila končno ovržena, saj občinsko sodišče v St. Petersburgu ni našlo nobenih dokazov proti obtožencu. Vendar pa je vrhovno sodišče, pod očitnim političnim pritiskom, maja 2000 to sodbo razveljavilo.

Zaključek

Nedokončana zgodba sedanje modernizacijske spirale svari pred dokončnimi zaključki, čeprav nabita puška v Rusiji trenutno kaže proti NRG. Zdi se, da ima protisektantstvo uporabno politično funkcijo v družbi brez skupnih elementov nacionalne identitete, a s tradicijo negativnega identificiranja z zahodom in z notranjim sovražnikom²². Lahko tudi trdimo, da privlačnost tradicionalnega sožitja Zemlje, Države in Vere izvira iz splošnega pomanjkanja družbenih izkušenj pri pogajanjih med različnimi interesi v moderni družbi, v kateri obstaja množica legitimnih načinov družbenega izražanja, najsi ti obstajajo v religiji, politiki ali gospodarstvu. Pojav raznovrstnih religijskih fenomenov zahteva jezik za opisovanje, koncepte za interpretiranje in sredstva za obravnavanje. Nekateri vidiki trenutnega obravnavanja NRG so posledica ruske izpostavljenosti zahodnim "sporom o sektah". Trdimo lahko, da protisektantski koncepti spodbujajo restriktiven pristop k vprašanju legitimnosti načinov religijskega izražanja in zavirajo pluralizem.

LITERATURA

- Anthony, D. (1999): Pseudoscience and Minoriti Religions: An Evaluation of the Brainwashing Theories of Jean-Marie Abgrall. *Social Justice Research* 12: 421-56.
- Barker, Eileen (1995): Plus ça change ..., *Social Compass* 42: 165-80.
- Beckford, James (1985): *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements* 244, London: Tavistock
- Beckford, James (1999): The Mass Media nad New Religious Movements. V *New Religious Movements: Challenge and Response* 103-19, urednika Wilson, Bryan in Cresswell, J. London in New York: Routledge.
- Borenstein, E. (1995): Articles of Faith: The Media Response to Maria Devi Christos, *Religion* 25: 249-66.
- Christian, D. (1997): *Imperial and Soviet Russia: Power, Privilege and Challenge of Modernity*. London: Macmillan Press.

²¹ Značilno je tožilec vztrajal, da so nauki Jehovovih prič družbeno škodljivi, saj uničujejo rusko mentaliteto. Glej Krylova, G. junij (1999): *The Jehovah's Witnesses Case in Moscow*, raziskava predstavljena na CESNUR leta 1999, Bryn Athyn, Pennsylvania.

²² Zanimiv poskus predstaviti združevalno nacionalno idejo je nedavni film Nikite Mikhalkova *The Barber of Siberia* (1999), ki je ponudil skrajno idealizirano podobo ruske preteklosti z dominirajočim pravoslavnim simbolizmom. Vendar pa je ta podoba skonstruirana z namigovanjem na subverzivne vplive zahodne kulture in notranjih sovražnikov (brezbožnih ruskih revolucionarjev).

- Dvorkin, A. (1995): 10 Voprosov Naviazchivomu Neznakomstu: posobie dlia tekhn, kto ne khochet byt' zaverbovannym (Ten Questions to the Intrusive Stranger: A Manual for Those who Do Not Wish to Be Recruited), Moskva: Otdel Religioznoga Obrazovania Moskovskogo Patriarkhata.
- Durham C. Jr. in Homer, L. (1998): Russia's 1997 Law on Freedom of Conscience and Religious Associations: An Analytical Appraisal. *Emory Law Review* 12: 101-246.
- Field, M. (1976): Introduction. V *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* 1-15, urednik Mark G. Field. Baltimore: John Hopkins University Press
- Greenfeld, L. (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity* 86(7): 222-23. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homer, L. in Uzell, L. (1998): Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia: A Struggle for and against Federalism and the Rule of Law. V *Emory Law Review* 12: 247-312, in Shterin in Richardson, Local Laws.
- Hosking, G. (1995): The Russian National Myth Repudiated. V *Myth and Nationhood*, urednika G. Hosking, in G. Schoplin, London: Hurst and Company
- Krylova, G. junij (1999): The Jehovah's Witnesses Case in Moscow, raziskava predstavljena na CESNUR leta 1999, Bryn Athyn, Pennsylvania.
- Kondratiev, F. F. et al. (1998): Mediko-Sotsial'nye Posledstviya Deiatel'nosti Rtotalitarnykh Sect: analyticheskii obzor (Medico-Social Consequences of the Activities of Totalitarian Sects: An Analytical Overview). Moskva: Gosudarstvennyi Nauchno-Issledovatel'skii Institut im. V.P. Serbskogo)
- Lane, Christel (1981): *The Rites and Rulers: Ritual in Industrial Society - The Soviet Case*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, L. in Polosin, V. (1998): *Belaya Kniga (The White Book)*. Moscow: Allegro
- Richardson, T. James (2000): *Religion, Law and Social Control*. V *Frontier Religion in the Public Sphere*, urednik Cote, P. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Shterin, Marat in Richardson T. James (1998): Local laws on Religion in Russia: Precursors of Russia's National Law. *Journal of Church and State* 40: 319-42.
- Shterin, Marat (1998): Legislation on religion in the Face of Uncertainty. V *Law and Informal Practices in Post-Communist Societies*, urednika Gallighan, J. in Kurkchiyan. Oxford: Clarendon Press, v tisku.
- Shterin, Marat in Richardson, T. James (2000): Effects of the Western Anti-Cult Movement on Development of Laws Concerning Religion. V *Post-Communist Russia. Journal of Religion and State* 42: 247-71.

VERSE IDEJE, VERSE PRAKSE: SLOVENSKI NOVODOBNIKI IN NJIHOVE PRAKSE

Povzetek. Raziskovalci pogosto enačijo "nova religijska gibanja" (NRG) in "New Age", in med novodobnike prištevajo pripadnike zelo različnih verskih skupin. Autorica članka trdi, da tako izenačevanje ni smiselno. Čeprav se New Age zdi kot zbir najrazličnejših idej, pa prek teh sinkretičnih in eklektičnih praks novodobniki pridobijo relativno stabilen, relativno enovit sistem prepričanj in verovanj, ki se razlikuje od sistemov drugih verskih skupin. Novodobniki, ki nimajo splošno priznanih "svetih knjig" in referenc niti ne eksplisitno prepoznavnega sistema verovanj in konceptov in tudi ne prepoznavnih skupnih ritualov, centralne organizacije in voditeljev, svoja verovanja in prepričanja torej pridobivajo prek prakse in jih pogosto prek nje tudi izražajo. Praksa pa je za novodobnike pomembna še drugače: prek svojih ekonomskih praks, ki jih razumejo kot obdarovanje, novodobniki tudi gradijo svojo skupnost.

Ključni pojmi: New Age, novodobniki, religijske ideje, religijska praksa, religijska ekonomija.

Odnos družboslovcev in javnosti do novih religijskih gibanj (NRG) je mnogo-krat odklonilen. Pogosto se zdijo kot nekakšna slepa ulica kulture, odklon ali vrsta psiho-socialne bolezni (cf. Lemieux et al. 1993); so tako kot milenaristična gibanja nekakšen simptom družbene anomalije in nereda. Odklanjanje takih gibanj je torej nekakšen znak naše zaveze tistemu, kar mislimo, da je razum in red (Burridge, 1985: 223). Houter in drugi odklonilen odnos preučevalcev religije do novih religijskih fenomenov pripisujejo dvema dolgima tradicijama v sociologiji. Ena označja domneven zaton moralnih vrednot in norm ter zavrača (tista) nova religijska gibanja, ki naj ne bi imela obvezujočih moralnih norm. Druga smer pa zagovarja sekularizacijsko hipotezo in zato pogosto označuje nove religijske fenomene kot "kvazi" religije, "supersticije" in "iracionalizme", ki da bodo izginili z napredkom znanosti, nove religije pa le nekakšen prehoden pojav (Houter et al., 2001: 19- 20).

Raziskovalci pod oznako "nova religijska gibanja" (NRG) pogosto tlačijo zelo raznolika gibanja, kot so na primer karizmatiki, ki širijo svoje (sinkretične) nauke med manjšo ali večjo skupino privržencev; v drugih okoljih uveljavljene častitljive religije, kot na primer budizem in Hare Krišna, ki so si utrle pot do zahodnih ver-

* Barbara Potrata, magistra socioloških in antropoloških znanosti. Doktorska kandidatka na Univerzi v Cambridgu.

nikov; skupine, ki pričakujejo prihod vesoljcev, ki bodo naznanili apokalipso in nastanek novega, boljšega sveta; krščanski odpadniki; novopogani, ki da oživljajo stare, poganske, predkrščanske religije; ljudi, ki da kanalizirajo - komunicirajo z bitji in entitetami z drugih ravni obstoja; satanisti, ki priklicujejo Princa teme; stare "nove" religije s konca devetnajstega stoletja, kot na primer teozofi.

Robbins in Bromley (1993) opozarjata, da je tako označevanje težavno. Tako kot nekateri drugi, tudi ta dva raziskovalca opozarjata, da nekatera NRG niso "nova", temveč le nadaljevanje nekaterih že obstoječih religijskih tradicij (tudi Alexander, 1992; Heelas, 1996; Melton, 1992; Robbins in Bromley, 1993: 91; Sutcliffe in Bowman, 2000; Storm, 1992). Nekateri pojavi naj ne bi mogli uvrščati med "gibanja", saj je v nekaterih primerih nemogoče govoriti o "organizirani skupini ali skupnosti" (Robbins in Bromley, 1993: 91; tudi Heelas, 1996: 16; Sutcliffe, 1997: 101) ali pa niso "gibanje" v ideološkem pomenu besede (tudi Sutcliffe, 1997: 101). Eno takih terminoloških "odlagališč" vsakovrstnih pojavov, ki ga včasih uporabljajo celo sinonimno z NRG, je tudi "New Age", "Nova doba".

Ravno temu fluidnemu pojavu (tako kot Scientološki cerkvi) najbolj pogosto očitajo, da ni "religija", ker da gre le za nekakšno komercialne skupine, ki so si nalepile oznake "religija", da bi se tako izognile plačevanju davkov (Robbins in Bromley, 1993: 91). Van Hove pravi, da se je New Age, nekoč del ekscentrične kontrakulture šestdesetih, spremenil v nekakšno industrijo (Van Hove, 1999), ali kot natančneje trdi Bowman, v neke vrste "post-industrijsko domačo obrt" (1999: 185). Van Hove (1999) pravi, da New Agea ni mogoče definirati, zato predlaga, naj raziskovalci tega fenomena namesto termina "New Age" uporabljajo izraz "duhovno tržišče" (Van Hove, 1999).

Če se torej pod oznako NRG skrivajo zelo raznovrstni religijski pojavi, potem velja, da je zlasti New Age težko zamejiti. Privrženci New Agea, novodobniki, namreč nimajo osrednje organizacije, osrednje osebnosti ali avtoritet, svetih knjig in referenc niti ne zapletene mitologije ali izvornih mitov. Berejo tako budistične spise kot horoskope, hodijo čez žerjavico in se ukvarjajo z "novo znanostjo". Zdi se, kot da jih ne združuje ničesar. Veliko raziskovalcev tega pojava misli, da so novodobniki pripadniki kvazi-religijskega fenomena, katerega meje so porozne in nejasne (Roozen et al., 1993; Champion, 1993; Lemieux et al., 1995; York, 1995; Heelas, 1996; Van Otterloo, 1999), včasih pa si posamezne ideje in prakse celo nasprotujejo (Greer, 1995).

Drugi spet prepoznavajo razne stične točke. Nekateri pravijo, da je glavni novodobniški poudarek na prizadevanjih za dosego osebne in družbene transformacije (Ferguson, 1980; Houter et al., 2001; Melton, 1992; McGuire, 1996; Storm, 1992; York, 1995), zdravljenju (Albanese, 1992; Puttick, 1997; York, 1993; 1995), učenju (Bednarowski, 1992; Hanegraaf, 1999), optimizmu (Ellwood, 1992; Riordan, 1992; Hanegraaf, 1996), iskalstvu¹ ali nestalni pripadnosti različnim skupinam (Bahovec, 1997; Sutcliffe, 1997). Drugi poudarjajo, da je glavna značilnost New Agea iskanje in doseganje avtentičnega "jaza" (Hanegraaf, 1996, 1999) ali "samo-duhovnost"

¹ Sutcliffe opisuje "iskalstvo" kot "detektualizirano", demokratično iskanje in raziskovanje duhovnosti (1997: 106), med katerim posamezniki več kot enkrat zamenjajo pripadnost različnim skupinam (Sutcliffe 1997).

(Heelas, 1996; Van Otterloo, 1999), ena najbolj razširjenih praks pa "kanaliziranje" (Brown, 1997; Feher, 1992; Heelas, 1996; Melton, 1992; Perry, 1992; Puttick, 1997; Riordan, 1992) in eno najbolj razširjenih prepričanj vera v reinkarnacijo (York, 1995; Heelas, 1996; Hanegraaf, 1996; Perry, 1992).

Čeprav je po mnenju večine raziskovalcev težko zamejiti New Age, pa se večina strinja, da novodobniki nasprotujejo kakršnimkoli institucijam in avtoritetam, in da so organizirani v obliki ohlapnih mrež. V tej točki pa se novodobniki bistveno razlikujejo od tistih verskih skupin, sekt, denominacij in cerkva, ki sicer sodijo v nova religijska gibanja, so pa organizirana na hierarhičen način. Novodobnike morda zanimajo posamezne ideje ali prakse teh skupin, morda bodo celo določeno obdobje obiskovali njihova srečanja in obrede, vendar se ne bodo nikoli čutili kot pripadniki določene skupine. Tako mi je eden od mojih slovenskih novodobniških informantov, med katerimi sem opravljala svoje terensko delo, zagotovil, da je Scientološka cerkev "fašistična organizacija", kar ga pa ni motilo, da ne bi pri regresiji, potovanju v prejšnja življenja, uporabljal scientološkega e-metra, nekakšnega preprostega detektorja laži, da bi ugotavljal, kateri spomini na prejšnja življenja so "pravi", kateri pa "lažni".

Praksa kot način pridobivanja verovanj

Ker "New Age" pogosto enačijo z splošnim terminom "NRG" in mednje prištevajo skupine, ki tja sploh ne sodijo (Sutcliffe and Bowman, 2000: 1), in ker sami novodobniki nimajo eksplicitno zavezujočega sistema verovanj, centralne organizacije ali avtoritete osebe, je tako veliko raziskovalcev pri definiranju novodobništva prišlo do zmedenih in celo nasprotujočih si dognanj. Tisti pa, ki so preučevali novodobnike bolj celovito in poglobljeno (Hanegraaf, 1996), skozi njihovo prakso (Heelas, 1996 med različnimi britanskimi novodobniškimi in NRG skupinami, Brown, 1997 med ameriškimi "kanali", Luhrmann 1989 med sodobnimi britanskimi čarovnicami), pa so identificirali mnoge in med seboj primerljive stične točke, od katerih se jih večina sklada z mojimi terenskimi opažanji o slovenskih novodobnikih. V nasprotju s temi raziskovalci, pa se po mojih izkušnjah te posamezne ideje združujejo v medsebojno povezane koncepte in relativno kompleksen sistem. Medtem ko se ti raziskovalci osredinjajo predvsem na individualističen vidik novodobništva, sem jaz identificirala tudi kolektivni značaj novodobništva, o katerem bo več govora v nadaljevanju.

Dejstvo, da raziskovanje novodobniške prakse daje plodnejše izsledke kot preučevanje njihovih idej, je mogoče pojasniti s pomočjo Luhrmannove (1989) hipoteze o pridobivanju novodobniških idej in konceptov, ki se sklada tudi z mojimi terenskimi ugotovitvami. Luhrmann (1989) trdi, da v nasprotju z drugimi skupinami in verskimi skupnostmi, sodobne britanske čaravnice niso najprej osvojile sistema verovanj in na njegovi podlagi delovale v praksi, temveč so ideje pridobivale ravno prek prakse. Novodobniki namreč nimajo eksplicitnega sistema tistega, v kar verjamejo in po čemer se ravna. Nasprotno, radi poudarjajo, da ni treba verjeti v ničesar in da je za njih najpomembnejše tisto, kar delajo in sami izkusijo ali doživijo kot "intuitivni" uvid.

Tako na primer ni nobene novodobniške "svete knjige", v kateri bi pisalo, da mora tisti, ki hoče biti novodobnik, verjeti v reinkarnacijo. Novinca ne bo noben novodobnik prisiljeval verjeti v preseljevanje duš po smrti. Novinec bo do resničnosti vere v reinkarnacijo prišel, recimo takrat, ko se bo podvrget tehniki regresije, priklicevanja spominov na prejšnja življenja. Nekdo drug bo do prepričanja v obstoj preseljevanja duš prišel prek karmičnega horoskopa, tretji pa se bo v resničnost reinkarnacije prepričal takrat, ko se bo med intenzivnim re-birthingom, posebej globokim dihanjem, med katerim se lahko sprostijo razne, morda že zdavnaj pozabljene travme, spomnil katerega izmed "prejšnjih življenj", iz katerega naj bi izvirala sedanja travma.

Novinec bo najverjetneje še kar nekaj časa skeptik in bo svoje novo prepričanje "preverjal" tudi s kakšnimi drugimi tehnikami, vendar pa bo končno le začel verjeti v transmigracijo duš. Svoje prepričanje bo delil z vsemi drugimi novodobniki, čeprav so ti morda prek iste ugotovitve prišli prek kakšne druge prakse. Razumevanje preseljevanja duš, po katerem je v nasprotju z nekaterimi drugimi verskimi tradicijami, ki tudi poznajo koncept reinkarnacije, (na primer budizem in hinduizem), ponovna utelesitev nekakšna nagrada za etično ravnanje v tem življenju, in po katerem si duša pred naslednjo inkarnacijo sama izbere glavne okoliščine in probleme, s katerimi se bo srečevala v bodočem življenju, da bi se "učila", bo enak med vsemi novodobniki.

Novodobniki, čeprav veliko berejo in raznim tekstom priznavajo večjo ali manjšo veljavo, nimajo osrednjega svetega teksta, ki bi bil podlaga njihovemu verskemu sistemu in na podlagi katerega bi utemeljevali avtoriteto katere koli organizacije ali avtoritete osebe. Vseeno pa si novodobniki prek raznih praks in tehnik pridobijo presenetljivo podobna prepričanja in verovanja.² Kot perenialisti (Houter, 2001: 12; Heelas, 1996) novodobniki verjamejo, da so prepričanja in verovanja v srcu vseh religij, ne glede na to, kako različna se sicer zdijo, zato jih novodobniki iščejo v katerikoli religijski tradiciji. Zaradi takega stališča je New Age sinkretičen in eklektičen. Vsi slovenski novodobniki tako verjamejo, da so ljudje v "prvinskem stanju" v bistvu vsemogočni bogovi, ki so sposobni že s samimi mislimi vplivati na svet okrog njih. "Prvinsko stanje" je stanje vsakršnega blagostanja, zdravja, radosti in vse kar je še drugih pozitivnih kulturnih konceptov.

Takrat so ljudje tudi v stalnem stiku s poslednjo realnostjo, ki jo imenujejo "višja sila", "kolektivno nezavedno", "kozmična energija", "božanska vibracija", "ljubezen", mir, "bog" in podobno. Načina komuniciranja s to realnostjo je vseprisotna "energija", poslednjo realnost pa je mogoče prepoznati tudi s pomočjo intuicije in osebne izkušnje. V "prvinskem stanju" se ljudje tudi "prepuščajo kozmosu" in tako verjamejo, da "Višja sila" skozi njih deluje v njihovo dobro. Vendar pa družba in njene institucije prisilijo ljudi, da "pozabijo" na svojo božansko naravo in izgubijo stik s poslednjo realnostjo. Ljudje nič več ne verjamejo v svojo božanskost, razvijejo omejujoč pogled na življenje, ki da je "dolina solza", polna nesreče, pomanjkanja in žalosti, s tem pa ljudje postanejo egoistični ter polni zavisti in strahu pred življenjem. Človekov "resnični jaz" prekrijejo "maske", ki se imenujejo tudi "ego",

² Za natančnejši opis novodobniških konceptov in verovanj glej Potrata (2001).

ki ga novodobniki razumejo tako kot "egoizem", v psihoanalitičnem smislu kot internalizirane družbene norme in vloge (cf. Heelas, 1996: 20), zaradi katerih ljudje slepo sledijo družbenim institucijam, pravilom in zapovedim.

Komunikacija med človekom in božansko realnostjo se torej prekine, "energij-ska pretočnost" je motena in tako nastopi blokada. Nezdrave družbene zapovedi in prepovedi, "negativni mišljenjski vzorci", ki niso v skladu z novodobniškim pojmovanjem človeka, pa povzročijo "blokade" na enem ali več teles človeka³, ki se prepletajo v človekovi avri, ki izmenjujejo energijo s fizičnim in družbenim okoljem prek nekakšnih energijskih vrtincev in odprtih - "čaker". Ker je v vesolju vse holistično povezano z vsem, se blokada na enem izmed teles preseli na fizično telo, in tako človek zboli. Novodobniki že iz bolezni same sklepajo, kateri "izkrivljeni mišljenjski vzorec" bi lahko povzročil določeno bolezen (cf. Furnham and Vincent, 2000: 63 za širok sklop praks komplementarne in alternativne medicine, ki niso nujno novodobniške).

Terapevt tako ne izvaja le fizične in "energijske" terapije na klientu (poskuša znova vzpostaviti energetski pretok), temveč se mora s klientom predvsem pogovoriti o tem, kateri "negativni življenjski vzorec" je bolezen povzročil. Rahitis tako ne nastane zaradi pomanjkanja vitamina D, temveč zaradi pomanjkanja občutka varnosti in ljubezni ter občutka čustvene podhranjenosti. Klient in terapevt morata skupaj analizirati situacijo in ugotoviti, zakaj se klient počuti čustveno podhranjenega, kdaj se je ta občutek pojavil, v katerih situacijah se kaže in podobno. Da bi klient ozdravel, mora začeti ljubiti sebe in prenehati biti odvisen, koliko ga ljubi-jo drugi. Proces, v katerem klient spoznava, zakaj in kateri "negativni" "miselni" ali "čustveni" vzorec je privedel do bolezni, se imenuje "ozaveščanje".

Točko v terapiji, preden klient "ozavesti" svojo bolezen, imenujem tudi "zaščit-na" faza, saj klienti velikokrat pridejo do novodobnika zato, ker se jim zdi, da so žrtve temnih in zlih sil, ki so jim prepuščeni na milost in nemilost, in od terapevta pričakujejo nekakšno "zaščito". Terapevti jim morda tako "zaščito" tudi nudijo: energijske "modulatorje", ki ščitijo pred negativnimi naravnimi radiestezijskimi sevanji, proti-uroke, ki naj nevtralizirajo zlovešč vpliv uroka, ali pa morda klienta naučijo, kako se postavijo v "steber svetlobe", ki jih bo obvaroval pred slabim. Terapevt si bo predvsem prizadeval, da bo klientu pomagal "ozavestiti", katera nezdrava družbena zapoved ali prepoved je povzročila bolezen, da bi se klient lahko "očistil" in "prečistil" vseh omejujočih okvirov, ki mu jih postavlja družba, in začel razločevati med tistim, kar misli sam, in tistim, kar mu vsiljuje družbeno oko-lje in institucije.

Predvsem mora klient "prevzeti odgovornost za vse", kar se mu dogaja. To ne pomeni, da prevzame krivdo (cf. Brown, 1997: 67), temveč da klient prepozna, kako je aktivno udeležen v določeni življenjski situaciji ali problemu, zato lahko tako vedenje in odnos tudi spremeni in prevzame nadzor nad življenjem v svoje roke. Če je novodobnica na primer prepričana, da ima v življenju težave z otroki zaradi zle usode, mora v novodobniškem procesu najprej "ozavestiti", zakaj se z

³ Novodobniki si sicer niso enotni, koliko teles imamo ljudje, vsi pa se strinjajo, da najmanj štiri: fizično, "mentalno" (skupek misli in kognitivnih funkcij), "emocionalno" (usota človekovih čustev in čustvene-ga doživljanja) in astralno, duhovno ali kako drugo "telo".

otroki spušča v konflikte. Ko "prevzame odgovornost" in prizna, da ima v prepirih z otroki tudi sama aktivno vlogo, ima s tem možnost, da dejansko prevzame nadzor nad življenjem v svoje roke, saj je ona sama tista, ki ki je soudeležena v konfliktu, torej lahko z večjim samozavedanjem in drugačnim odnosom vpliva na svojo usodo. Nič več ni žrtev mračnih urokov in zle usode, temveč oseba, ki ima nadzor nad svojim življenjem.

Novodobniške terapije, pa tudi različne prakse,⁴ se tako hitro spremenijo v nekakšne laične psihoterapevtske ure, v katerih posameznik spoznava vedno nove "negativne mišljenjske vzorce", ki mu jih vsiljuje družba, in postavlja vedno natančnejše meje med sabo in družbenim okoljem, in se vedno bolj individualizira. Proces, ko novodobnik obiskuje različne duhovne tečaje in delavnice, "intenzive" (kratkotrajne, a intenzivne delavnice) in predavanja, ter spoznava in se očisti vedno več omejujočih "negativnih vzorcev" in se vedno bolj individualizira, se imenuje "delo na sebi" in je torej proces individualizacije. Če posameznik tudi "prevzame odgovornost", je to tudi proces emancipacije, zato to fazo imenujem tudi "emancipacijska". "Delo na sebi" je doživljenjski in celo večživljenjski proces, v katerem se "duša" posameznika premika z nižjih na višje duhovnih ravni in se sooča z vse bolj kompleksnimi problemi. Ljudem v duhovni evoluciji pomagajo in jih vodijo "razsvetljene" osebe, med katerimi je pogosto najti velike verske voditelje raznih tradicij, kot so Jezus, Mohamed in drugi.⁵

Novodobniki sicer resda nimajo zavezujočih tekstov, avtoritet in centralne organizacije, pa vendarle imajo splošen okvir prepričanj in verovanj, ki pa si jih pridobijo prek prakse. Novodobnikom ni treba ničesar "verjeti", vendar se bodo v procesu osvajanja novodobniških praks prav gotovo naučili glavnih konceptov, ki sem jih kratko opisala v prejšnjih odstavkih. Novodobniki se torej od drugih NRG razlikujejo po svojem specifičnem okviru tistega, v kar verjamejo, zato termina "New Age" in NRG nikakor ne gre uporabljati sinonimno. Na primer, Hare Krišnovci tako niso novodobniki, saj je njihov bog Krišna, ne pa neka nedefinirana "višja sila", svoje svete tekste po pomembnosti ne enačijo, recimo s Svetim pisom, njihovo razumevanje reinkarnacije pa ni enako novodobniškemu. Res je sicer, da so se nekateri izmed mojih informantov zanimali za Hare Krišnovce in so

⁴ "Ozaveščanje" se tako lahko dogaja tudi, na primer, med re-birthingom, ko se človek lahko nenadoma začne zavedati nekaterih "negativnih" kognitivnih ali emocionalnih "vzorcev". Med hojo po žerjavici se na primer, dogaja "čiščenje" nekaterih "vzorcev", ki se jih želimo znebiti.

⁵ Ta najširši okvir konceptov in idej izhaja iz teozofije. Glavna razlika med novodobniki in teozofi je v tem, da je New Age odprt, inkluziven sistem, ki lahko sprejme skorajda vsako prakso in jo prilagodi svojim osnovnim idejam in konceptom. Teozofija pa je zaprt, jasno zamejen sistem, z deklariranimi doktrinami, dogmami, voditelji in jasno razpoznavno organizacijo. Novodobniki svoja prepričanja dobivajo prek prakse, ki ima močan laični psihoterapevtski značaj, teozofi prek doktrine in knjig, medtem ko psihoterapevtski značaj ni prevladujoč. Tillet pravi, da je Teozofska družba skozi vso svojo zgodovino kazala dve tendenci: na deklarativni ravni je bila zavezana iskanju univerzalnega bratstva med ljudmi, iskanju znanja ter zavračanju dogem, naukov in učiteljev, v praktični realnosti pa je bila kot organizacija zelo zavezana ravno specifičnim učenjem, učiteljem in dogmam (1990: 159). Tillet tudi nadaljuje, da je druga tendenca pogosto vodila k nekakšnemu "duhovnemu fašizmu", saj so si nekateri v organizaciji domišljali, da je le peščica izbranih sposobna voditi, nadzorovati in manipulirati z množico pripadnikov (1990: 168). Moč bi bilo trditi, da je "New Age" na nek način "prava" teozofija, saj se zavzemajo za podobne cilje, ne da bi se spremenil v dogmatično organizacijo.

zato prebirali Bhavadgito, vendar Krišna ni bil njihov bog (morda so ga le priznavali kot razsvetljeno osebo, ki pomaga človeštvu na višje ravni zavesti). Krišnovi verski voditelji niso bili tudi njihove avtoritete, niso izključno obiskovali Hare Krišnovskih obredov in niso priznavali mitologije te stare indijske religije.

Praksa kot način izražanja verovanj

Novodobniki prek prakse ne spoznavajo in osvajajo le svojih verovanj in prepričanj, temveč jih ravno prek svojih aktivnosti in dela tudi izražajo. Nekateri novodobniki se namreč preživljajo z novodobniškimi proizvodi ali storitvami. Ti ljudje s svojim poklicnim delom v New Age živijo, podobno pa velja za tiste, ki se preživljajo s prodajo novodobnih proizvodov, medtem ko zastoj opravljajo novodobne storitve. Večina novodobnikov pa ima povsem običajne službe, novodobne proizvode in storitve pa opravljajo občasno, pogosto za občasno plačilo, ali pa je New Age njihov konjiček, ki jih osebno izpolnjuje. Zanimivo pa je, da tudi ne-novodobniško delo teh ljudi pogosto izraža enega ali več aspektov novodobniških verovanj in prepričanj.

V prejšnjih odstavkih sem trdila, da je "delo na sebi" pravzaprav proces "čiščenja" družbene pogojenosti, nekakšna osebna "ekologija". Tako je poklicno delo kar nekaj mojih informantov bilo povezano s "čiščenjem". Ena ženska je bila čistilka, dva sta se ukvarjala s "čiščenjem", z ekologijo - eden kot priznan strokovnjak na tem področju, drugi kot politični aktivist ene izmed zelenih strank v Sloveniji. Spet drugi je pri proizvodnji uporabljal le "čiste" pigmente, drugi pa "čiste" surovine za prehrabene proizvode. Nadaljevala bom še z enim primerom. Trdila sem, da ima proces "zdravljenja" dve fazi. Prva je zaščitniška, druga emancipatorna. V prvi fazi novodobnik želi le zaščito pred tistim, kar naj bi ga ogrožalo in nad čemer nima vpliva. Presenetljivo veliko mojih informantov se je ukvarjalo z različnimi "zaščitami". Ne samo, da so mnogi ponujali razne "zaščite", na primer pred negativnimi radiestezijskimi "zemeljskimi sevanji", ampak sta dva v vsakdanjem življenju tudi prodajala alarmne in zaščitne naprave, trije so bili varnostniki in eden telesni stražar, eden je zasnoval zapleten način "zaščite" investicij, še nekdo pa delal kot prostovoljec na lokalnem Uradu za zaščito potrošnikov.

To je le nekaj izmed številnih primerov, ko so ljudje tudi v svojem ne-novodobnem delu izražali enega ali več vidikov novodobniškega "dela na sebi", svojih novodobniških verovanj in prepričanj. Novodobniki, ki nimajo splošno priznanih "svetih knjig", niti ne eksplicitno prepoznavnega sistema verovanj in konceptov in tudi ne prepoznavnih skupnih ritualov, torej svojih verovanj in prepričanj prek prakse niso le pridobivali, ampak so jih zelo pogosto tudi izražali. Na ta način so ne-novodobne in novodobne vidike svojih življenj tudi celostno zaokrožili. V nadaljevanju pa bom trdila, da novodobniki prek prakse niso le pridobivali in izražali svoja prepričanja, temveč so prek svojih praks tudi vzpostavljali mrežo tesnih povezav, svojo versko "skupnost".

Praksa kot način graditve verske skupnosti

Čeprav sem trdila, da sociološko gledano obstaja veliko skupnih točk med slovenskimi novodobniki, pa antropološko gledano novodobniki sebe definirajo samo po enem kriteriju, in sicer, da so tisti, ki "pomagajo drugim" iz nesebičnih in popolnoma človekoljubnih namenov (pri tem pa jih ne vznemirja dejstvo, da tudi taborniki "pomagajo drugim", ne da bi bili novodobniki). Novodobniki, ki nimajo institucionalne fasade, za katero bi lahko skrivali svoje ekonomske dejavnosti (tako kot večina drugih organiziranih religij), pa se tu kmalu znajdejo v težavah, saj jim njihov etični kodeks in edini razpoznavni znak, po katerem se po lastnih prepričanjih razlikujejo od drugih, nalaga, da nesebično pomagajo drugim iz "brezpogojne ljubezni" in za to ne zahtevajo denarja. Realne življenjske razmere pa jim pogosto nalagajo, da zaračunavajo za svoje dejavnosti.

Novodobniki profesionalci morajo za preživetje prodajati svoje proizvode in storitve. Tudi tisti, ki le občasno ali zaradi konjička ponujajo svoje storitve in izdelke, pogosto, na primer za terapije porabijo veliko časa in imajo lahko precejšnje stroške. Samo dajati in nič računati utegne tudi prizadeti porabnikov ponos, saj mnogi ne želijo samo prejemati, temveč se želijo nekako oddolžiti. Če se ne morejo, se utegne zgoditi, da klienti ne bodo več prišli na terapijo ali uporabljali nekega izdelka, čeprav bi ga morali, in si bodo tako morda ogrozili zdravje. Kaj torej novodobniki naredijo v tem primeru, ko sami (pa tudi drugi) mislijo, da ne bi smeli zaračunavati za "duhovnost", v to pa so zaradi preživetja in drugih razlogov prisiljeni? Kako je novodobnik še vedno lahko novodobnik, po lastni definiciji tisti, ki nesebično in brez denarnih motivov "pomaga drugim", ko pa zaračunava za svoje proizvode ter storitve in za njih prejema denar?

Novodobniki to za njih težko situacijo razrešijo tako, da "cene" in svojo denarno ekonomijo razumejo kot "darila" in domnevno altruistično "obdarovanje". Slovenski novodobniki na najrazličnejše načine redefinirajo svoje "cene" in "zaračunavanje" v nekakšno "dobrodelnost" in "darila", ki so polna "ljubezni" in družbenih relacij. Naštela bom le nekaj načinov take redefinicije. Novodobniki dejansko včasih delajo zastoj in tako nekaj "podarijo". V nasprotju z zdravniki ortodoksne medicine in tradicionalnimi zdravilci so novodobniki tudi prepričani, da nobena denarna vsota ne more poplačati vsega dobrega, ki ga je zdravilec naredil klientu. Plačilo, pa naj je še tako visoko, je samo majhen znak zahvale ali pozornosti za vso pomoč, ki jo je zdravilec nudil klientu (cf. Hsu, 1999: 67), in ki je tako ostalo nekakšno neplačano "darilo". Zelo pogosto tudi ne zaračunavajo fiksnih cen, ampak prepustijo klientu, da se sam odloči, če in koliko bo plačal. Storitev ali izdelek tako dobi značaj "darila" ali "dobrodelnosti", plačilo pa je spet le nekakšen "prostovoljni prispevek". Ena od čestih strategij redefinicije je tudi predstavljanje "cene" kot "stroška". Plačilo za nek izdelek tako ni plačevanje "cene", ampak naj bi bilo samo povračilo stroškov, ki jih je imel ponudnik pri izdelavi določenega izdelka ali pri ponudbi določene storitve.

Strategij redefinicije monetarne ekonomije v domnevno altruistično "obdarovanje" je še veliko. Novodobniki namreč izdelkom pogosto dodajajo še družbeni odnos, tako da izdelek z izrisom simbolov za priklicevanje univerzalne energije

reiki pogosto napolnijo z zdravilno energijo, z "ljubeznijo" in s tem z družbenim odnosom, ki bo vezal proizvajalca in tistega, ki mu je izdelek namenjen. Novodobniški izdelki in storitve so tudi redko standarizirani in skoraj vedno kar najbolj prirejeni po meri klienta (cf. Kelner and Wellman, 2000: 10). Storitve ali izdelek ima tako močno osebno doto in se tako sklada z Noonanove opredelitvijo darila (citirano v Carrier, 1995: 146), da mora biti darilo izbrano v skladu s prejemnikovimi željami in potrebami. Natančno priktrojevanje novodobniških izdelkov ali storitev po meri prejemnika je torej mogoče razumeti tudi kot način redefinicije "blaga" v "darilo".

To je le nekaj izmed načinov preimenovanja monetarnih razmerij v "obdarovanje", kar je za novodobnike izjemnega pomena, saj morajo biti zaradi samodefinitivne prepričani, da so oni tisti, ki nesebično "pomagajo drugim". Vendar pa je že Mauss (1967) v svojem klasičnem delu "Darilo" poudaril, da darilo ni nikoli nesebično, saj ljudje podarjajo s pričakovanjem, da jim bo obdarjenec darilo vrnil, in da ljudje podarjajo z določenimi nameni, pričakujoč koristi. Na ta način ljudje vzpostavljajo odnose medsebojne odvisnosti, pa tudi superiornosti tistega, ki podarja. Obdarovanje se na prvi pogled res zdi nesebično, vendar pa rituali (na primer kula ali potlač), ki obdarovanje spremljajo, pogosto nakazujejo njegovo preračunljivost, obvezujoče odnose in to, da tisti, ki podarja, pričakuje določeno korist (Mauss, 1967).

Pri novodobnikih pričakovanje proti darila nastopi ravno zaradi koncepta "dela na sebi", ki pomeni, da mora novodobnik v iskanju duhovne globine neprestano obiskovati razna predavanja in intenzive, delavnice in druge novodobniške dogodke. Ker se novodobniki pogosto tudi sami začnejo ukvarjati s katero od praks, je tako zelo verjetno, da bo novodobnik A, ki novodobniku B "podari" na primer terapijo zdravljenja s kristali (ker verjame, da cena, ki jo je plačal klient, še zdaleč ne pokrije koristi, ki jih je slednji pridobil v terapiji, objektivno gledano pa gre seveda za denarno transakcijo), bo čez teden dni, mesec ali leta v drugi situaciji postal klient B-ja. Tako mu bo B na primer "vrnil darilo", ko bo A k njemu prišel na regresijo (v prejšnja življenja), kjer bo A morda terapijo kakor prejel "zastonj", torej kot "darilo", plačal pa bo "najemnino za prostor", ki bo primerljiva s specialističnimi terapijami ortodoksne medicine in drugimi novodobniškimi terapijami, vsekakor pa bo daleč presegal kakršnokoli realno najemniško ceno. Novodobnika A in B sta tako vezana prek prakse "obdarovanja"; novodobniško pojmovanje denarnih transakcij kot "obdarovanja" pa med novodobniki ustvari recipročni odnos, kjer ga drugače ne bi bilo.

Novodobniki, ki so zavezani k doživljenjskemu obiskovanju raznih novodobniških praks in dogodkov, tako z razumevanjem denarnih transakcij kot nesebičnega "obdarovanja" med sabo ustvarjajo vezi odvisnosti, recipročnosti, prijateljstev⁶ in sociabilnosti. Novodobniki torej prek prakse niso le pridobivali in pogosto izražali svoja prepričanja in verovanja, ampak so glede na to, da nimajo svetih knjig in mitov, centralne organizacije ter obvezujočih pravil, karizmatičnih voditeljev ali

⁶ Wellman v svoji raziskavi vezi v kanadskem Torontu ugotavlja, da so se klienti reikija od porabnikov ortodoksnih zdravstvenih storitev razlikovali po tem, da so svoje terapevte prištevali med "prijatelje" (2000: 150).

avtoritet, prek svoje prakse, svojih ekonomskih aktivnosti, ki so jih subjektivno razumeli kot obdarovanje (objektivno pa so v glavnem denarne transakcije), med sabo vzpostavljali mreže medsebojnih odvisnosti, recipročnosti in sociabilnosti in na ta način gradili svojo "skupnost".

Trditev, da je New Age "individualna" religija, je torej redukcionistična, saj ima New Age tudi svoj kolektivni značaj. Če sem na začetku trdila, da novodobni koncept "dela na sebi" pomeni nekakšno laično psihoterapijo in predvsem individualizacijo, potem je treba poudariti, da isti koncept, ki sploh omogoča iluzijo "obdarovanja", hkrati pomeni tudi grajenje mrež sociabilnosti, recipročnosti in vzpostavljanje "skupnosti". Novodobnik gre skozi proces individualizacije tako, da se neprestano udeležuje raznih novodobniških praks, prek katerih tudi vzpostavlja kolektivne vezi. Individualno in kolektivno sta v New Ageu torej medsebojno konstitutivna.

Pojmovanje ekonomskih transakcij kot domnevno nesebičnega obdarovanja, ki vzpostavlja tesne prijateljske vezi, pa ima za novodobnike še dodaten pomen. Rus (1999) v svoji analizi mrež med direktorji slovenskih podjetij poudarja, da so med njimi dolgoletne prijateljske vezi in znanstva. Rus, ki ugotavlja, da je bilo v primerjavi z izjemnim obsegom privatizacije pravzaprav malo neupravičeno odtujenega premoženja, v teh prijateljskih vezeh vidi enega bistvenih faktorjev uspešnosti slovenske tranzicije. Nizek odstotek odtujenega premoženja Rus namreč ne pripisuje morebitni prirojeni poštenosti slovenskih državljanov niti domnevni skrivni zaroti, ki je prikrila velike nečednosti, temveč dejstvu, da je ravno mreža "prijateljev" sposobna učinkovitega socialnega nadzora. "Prijatelji" niso pošteni po naravi, temveč ne želijo kompromitirati ostalih "prijateljev" kot skupine, zato drug drugemu gledajo pod prste. Še več, prijateljske vezi omogočajo učinkovit pretok informacij po mreži, ki imajo tako tudi sposobnost samo-uravnavanja in samo-organizacije (Rus, 1999).

Podobno je mogoče trditi tudi za slovenske novodobnike in njihove mreže "prijateljev". S svojimi ekonomskimi aktivnostmi, ki jih sami razumejo kot "obdarovanje", med seboj vzpostavljajo medosebne recipročne vezi, prijateljstva in mreže sociabilnosti, ki so ravno zato lahko tudi učinkovite. Moje izkušnje s terena kažejo, da novodobniki vsekakor razpravljajo in dosegaajo konsenz o bistvenih vprašanjih, težavah, idejah in praksah, ta konsenz pa člani učinkovito posredujejo in uveljavljajo tudi med drugimi člani mreže. Pretok informacij v novodobniških mrežah je hiter in učinkovit, novodobniška "skupnost" pa ima sposobnost samo-uravnavanja in samo-organizacije. Primer takega samo-organiziranja in regulacije so različna združenja zdravilcev po posameznih dejavnostih (na primer Združenje reikistov), ki skrbijo za šolanje in izpopolnjevanje svojih članov, etični kodeks in njegovo uveljavljanje, izmenjavo informacij in podobno.

Zaključek

Novodobniki nimajo svoje organizacije, knjige naukov in mitov, čeprav bolj poglobljene študije novodobnikov kažejo (Brown, 1997; Hanegraaf, 1996; Heelas,

1996; Luhrmann, 1989), da med njimi obstajajo mnoge stične točke, ki jih združujejo. Te stične točke pa niso nikjer eksplicitne, kot celovit sistem niso zapisane v nobeni knjigi in jih ne poučujejo na nobeni delavnici ali predavanju. Novodobniki svoja prepričanja in verovanja pridobijo prek prakse, pogosto pa jih prek prakse tudi izražajo. Praksa pa je za novodobnike pomembna tudi drugače, saj novodobniki skozi ekonomsko prakso, ki jo razumejo kot altruistično in darežljivo "obdaro-vanje", gradijo svojo versko "skupnost".

V metodološkem smislu je torej pri preučevanju novodobnikov manj smiselno preučevati, kaj berejo in pišejo, temveč je treba preučevati njihove praktične aktivnosti. Ko izstopimo iz evropocentričnega razumevanja religijskih idej, metodološki napotek o primarnosti prakse pravzaprav ni nič več nenavaden, saj tudi nekatere druge religije označuje to, v kaj ljudje verjamejo, kot tudi, kaj delajo. Muslimane na primer ne definira le Koran, temveč jih v veliki meri opredeljuje tudi praksa. Če razumemo, da je za nekatere skupine praksa tako opredeljujoča kot za druge ideje in dogme, potem se nam odprejo tudi druga vprašanja. Če priznamo, da so novodobniki "skupnost", ki jo konstituira in opredeljuje praksa in prek prakse pridobljene in izražene ideje, potem je vprašanje, kako tej "skupnosti" zagotoviti varstvo verskih pravic, vsekakor legitimno.

LITERATURA

- Albanese, Catherine (1992): "The Magical Stuff: Quantum Healing in the New Age?" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Alexander, Kay (1992): "Roots of the New Age" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Bahovec, Igor (1997): *Postmoderna in spreminjanje religioznosti v sodobni zahodni kulturi*, neobjavljena magistrska dizertacija, Ljubljana: FDV
- Bednarowski, Mary Farrel (1992): "The New Age Movement and Feminist Spirituality: Overlapping Conversations at the End of the Century", v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Bowman, Marion (1999): "Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism" v *Social Compass*, 46 (2): 181- 190
- Brown, Michael F. (1997): *The Channelling Zone: American Spirituality in An Anxious Age*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Burridge, Kenelm (1985): "Millennialisms and the Recreation of History" v *Religion, Rebellion, Revolution*, (ed.) Lincoln, Bruce, Hampshire and London: MacMillan
- Campiche, Roland J. (1993): "Individualisation du croire et recomposition de la religion" v *Archives de Sciences Sociales des Religion*, 81: 117- 131
- Champion, Françoise (1993): "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les Nouveaux courants mystiques et esoteriques", v *Archives de Sciences Sociales des Religion*, 82: 205- 223
- Carrier, James A. (1995): *Gifts and Commodities: Exchange in Western Capitalism since 1700*, London and New York: Routledge
- Ellwood, Robert (1992): "How New is the New Age" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Feher, Shoshanah (1992): "Who Holds the Cards? Women and the New Age Astrology" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY

- Ferguson, Marilyn (1980): *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles: J.P. Tarcher
- Furnham, Adrian and Vincent, Charles (2000): "Reasons for using CAM" in *Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change*, (uredniki) Kelner, Wellman, Pescosolido, Saks, Amsterdam: Harwood Academic Publishers
- Greer, Paul: "The Aquarian Confusion: Conflicting Theologies of the New Age" v *Journal of Contemporary Religion*, 10 (2), 1995: 151- 165
- Hanegraaf, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture*, Koeln: E.J.Brill
- Hanegraaf, Wouter J. (1999): *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective* v *Social Compass*, 46 (2): 145- 160
- Heelas, Paul (1996): *New Age Movement: the Celebration of The Self and The Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell
- Houtman, Dick, Mascini, Peter, Gels, Marieke (2001): "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows?: Secularisation and Religious Change in the Netherlands", predavanje na konferenci "The Spiritual Supermarket - Religious Pluralism and Globalisation in the 21st Century: The Expanding European Union and Beyond", 19 do 22. aprila 2001, London: London School of Economics
- Hsu, Elizabeth (1999): *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kelly, Aidan A. (1992): "An Update on Neopagan Witchcraft in America" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Kelner, Merrijoy in Wellman, Beverly (2000): "Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change" in *Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change*, (uredniki) Kelner, Wellman, Pescosolido, Saks, Amsterdam: Harwood Academic Publishers
- Lewis, James L. (1992): "Approaches to the study of the New Age" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Luhrmann, Tanya M. (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge: Harvard University Press
- Mauss, Marcel (1954): *The Gift*, Cohen and West : London
- Melton, Gordon J. (1992): "New Thought and the New Age" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis and Melton, New York: SUNY
- Perry, Michael (1992): *Gods Within: A Critical Guide to the New Age*, London: SPCK
- Potrata, Barbara (2001): "Duhovnost Nove dobe" v *Časopis za kritiko znanosti*, (202-203): 163-179
- Puttick, Elizabeth (1997): *Women in New Religions: in Search of Community, Sexuality and Spiritual Power*, Basingstoke: Macmillian
- Riordan, Suzanne (1992): "Channeling - A New Revelation?" v *Perspectives on the New Age*, (urednika) Lewis in Melton, New York: SUNY
- Rus, Andrej (1999): *Social capital, corporate governance and managerial discretion*, Ljubljana: FDV
- Storm, Rachel (1992): *In Search of Heaven on Earth*, London, Aquarian Thornsons
- Sutcliffe, Steven (1997): "Seekers, Networks and New Age" v *Scottish Journal of Religious Studies*, 15 (2): 181- 184
- Sutcliffe, Steven and Bowman, Marion (2000): "Introduction" v *Beyond New Age* (urednika) Bowman and Sutcliffe, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Tillet, Gregory (1990): "Esoteric Adventism: Three Esoteric Christian Adventist Movements of the First Half of the Twentieth Century" v *Cargo Cults and Millenarian Movements* (urednik) Trompf, Berlin and New York: Mouton de Gruyter
- Van Hove, Hildegarde (1999): "L'emergence d'un marche spiritual" v *Social Compass*, 46 (2): 121- 134

- Van Otterloo, Anneke H. (1999): "Self-spirituality and the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s" v *Social Compass*, 46 (2): 191- 202
- Wellman, Beverly (2000): "Partners in Illness: Who Helps When You Are Sick" v *Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change*, (uredniki) Kelner, Wellman, Pescosolido, Saks, Amsterdam: Harwood Academic Publishers
- York, Michael (1995): *The Emerging Network: A Sociology of The New Age and Neo-pagan Movements*, Lanham and London : Rowman and Littlefield
- York, Michael (1993): "New Age in Britain: An Overview" v *Religion Today*, 9 (3): 14- 21
- York, Michael (1999): "Le supermarché religieux - ancrages locaux du Nouvel Age au sein de reseau mondial" v *Social Compass*, 46 (2): 173- 180



UDC: 291:115 : 23/28

138.2 : 23/28

Aleš ČRNIČ: THEORY AND PRACTICE OF DEFINING RELIGION

Teorija in praksa, Ljubljana 2001, Vol. XXXVIII, No. 6, pg. 1004-1016

Definitions of religion are not used only by scholars but also by a wider public, politics, law and various religious communities. In contrast to the scientific definitions, which are as a rule open, including a majority of the active new religious movements, popular definitions are considerably narrower, allowing only slight deviations from the dominating Christian forms of religion. Institutional definitions usually aim at the middle way between the expert and the popular definitions. Despite the apparent inability to form a universally valid definition, social scientists should not withdraw the ambition to define religion. However, a pragmatic approach, which derives from the usefulness of a particular definition in a certain context, should be taken into account.

Keywords: religion, definitions, new religious movements, cults, sects

115

UDC: 2 : 159

**Ariana VOLARIČ: SCIENTIFIC PERSPECTIVES ON CONVERSION
INTO ALTERNATIVE RELIGIONS**

Teorija in praksa, Ljubljana 2001, Vol. XXXIII, No. 6, pg. 1037-1057

The problem of explaining conversion into alternative religions is present in European and American science for more than a century. With the appearance of the brainwashing model in the second half of the 20th century, the conversion became even a contradictory populist topic. However, in last two decades as the model of brainwashing lost its importance due to the inadequate argumentation, the process model became predominant. Thus far there are only few examples of application of the brainwashing model in Slovenia. Therefore, it is necessary to research the process models and reflect the possible application of that model into the alternative religions.

Keywords: conversion, brainwashing, process model, psychology of religion, alternative religions, new religions, sects, cults

UDC: 291.115 : 23/28

133.2 : 23/28 (497.4)

Gregor LESJAK: NEW RELIGIOUS AND SPIRITUAL MOVEMENTS IN SLOVENIA
Teorija in praksa, Ljubljana 2001, Vol. XXXVIII, No. 6, pg. 1108-1124

The concept of new religious and spiritual movements does not evoke conflict in Slovenia. We do not have any available data on violations of basic human right to freedom of religion. State's attitude to this field was, at first, included in the wider legalistic and egalitarian efforts to manage legal status of religious communities. The vision, however, diminished as the state recruits all possible resources to enter trans-national unifying processes. Socially articulated religious novum is thereafter associated with marginal groups. Anti-cult and counter-cult ideas are diffused and eclectic.

Key words: new religious and spiritual movements, religious communities, legal status, state, Catholic church, anti-cult ideas, sects, cults.

UDC: 291: 115 : 23/28

133.2 : 23/28

Barbara POTRATA: RELIGIOUS IDEAS, RELIGIOUS PRACTICES: SLOVENIAN NEW-AGERS AND THEIR PRACTICES

Teorija in praksa, Ljubljana 2001, Vol. XXXVIII, No. 6, pg. 1144-1156

The scholars of religion often equate New Religious Movements and New Age and frequently count the members of very dissimilar religious groups among New Agers. The author argues against such approach. Instead, it should be taken into consideration that even though New Age appears as a random collection of various ideas, Slovenian New Agers through their syncretic and eclectic practices nevertheless obtain relatively stable and uniform system of beliefs which differs from the systems of other religions. New Agers who do not have central sacred books, texts or references and common rituals, central persons of authority or organisation, not only receive their beliefs through their practices, but they also express them through their activities. Practice has yet another importance for the New Agers: through their economic activities, which New Agers understand as a practice of gift giving, they build their religious community.

Key words: New Age, new-agers, religious ideas, religious practice, religious economy

ČLANKI

Besedilo. Teorija in praksa (TIP) sprejema v presojo za objavo originalna znanstvena in strokovna besedila, ki še niso bila objavljena drugje niti niso drugje v recenzentskem postopku. Besedila (vključujoč reference in opombe) naj bodo enostransko izpisana v treh izvodih na papirju formata A4 z 1,5 vrstičnim razmikom. Vse strani besedila morajo biti zaporedno oštevilčene. Izpisu je treba priložiti besedilo na 3,5-palčni disketi, na kateri naj bo poleg imena in priimka avtorja označen tudi računalniški program v katerem je besedilo pripravljeno (na primer Microsoft Word 97).

Besedila pošljite na naslov: Teorija in praksa, Fakulteta za družbene vede, Kardeljeva pl. 5, 1000 Ljubljana, Slovenija. E-pošta: teorija.praksa@uni-lj.si.

V kolikor je besedilo poslano po elektronski pošti na naslov uredništva, izpis treh kopij ni potreben.

Zaradi dvostranskega anonimnega recenzentskega postopka naj prva stran besedila vsebuje le naslov besedila brez imen avtorjev. Imena avtorjev naj bodo izpisana na posebni naslovni strani pod naslovom prispevka, skupaj s strokovnim nazivom in trenutno zaposlitvijo, s polnim naslovom, telefonsko številko, elektronsko pošto ter na povzetku. Besedilo mora spremljati izjava avtorja, da besedilo še ni bilo objavljeno oz. ni v pripravi za tisk. Uredništvo zavrženih besedil ne vrača.

Dolžina besedil. Znanstveni in strokovni članki naj praviloma ne presegajo 8000 besed; pogledi, glose, komentarji in publicistični zapisi naj obsegajo do 3000 besed; recenzije do 1500 besed.

Naslovi. Naslovi morajo biti jasni in povedni. Glavni naslov ne sme presegati dolžine 100 znakov. Besedila daljša od 1500 besed morajo vsebovati podnaslove.

Povzetki. Izvirni znanstveni članki morajo biti opremljeni s povzetkom in smiselnimi ključnimi besedami (oboje v slovenskem in angleškem jeziku) v obsegu do 100 besed. Povzetki naj vsebujejo natančno opredelitev teme besedila, metodo argumentacije ter zaključke.

Tabele in slike morajo biti izdelane kot priloge (ne vključene v besedilo) z jasnimi naslovi. Vsaka tabela in slika mora biti izpisana na posebnem listu papirja. V besedilu naj bo okvirno označeno mesto kamor sodijo.

Opombe morajo biti v besedilu jasno označene z zaporednimi številkami od začetka do konca, nadpisane na ustreznem mestu v besedilu in po enakem vrstnem redu razvrščene pod besedilom. Število in dolžina opomb naj bo omejena.

Opomba o avtorju in zahvala vključuje informacije o organizacijski povezanosti avtorja (avtorjev), ki so relevantne za obravnavano problematiko, ter o finančnih in drugih pomočeh pri pripravi besedila.

RECENZENTSKI POSTOPEK

Uredništvo uporablja za vse članke obojestransko anonimni recenzentski postopek. Članke recenzirata dva recenzenta. Uredništvo lahko brez zunanjega recenziranja zavrne objavo neustreznega članka.

NAVAJANJE

Reference v besedilu: Osnovna oblika reference v besedilu je (Novak, 1994). Za navajanje strani uporabljajte (Novak, 1994:27-8). Če je več avtorjev besedila, uporabljate v tekstu obliko (Novak et al., 1994:27), v seznamu literature pa navedite vse avtorje. Če ne uporabljate prve izdaje knjige, napišite tudi letnico prve izdaje (Novak, 1953/1994:7). Več referenc hkrati ločite s podpičjem (Novak, 1994:7; Kosec, 1998:3-4; Kosec, 1998a:58). Če navajate več del istega avtorja, objavljena v istem letu, dela med sabo ločite s črkami a, b, c, itd. (Novak, 1994a:27-9) (Novak, 1994b:1).

Seznam referenc: v seznam referenc vključite vse uporabljene vire. Seznam referenc mora biti urejen po abecednem redu priimkov avtorjev ter v primeru istega avtorja po časovnem zaporedju izdaje.

Knjige: Avtorjev Priimek, Ime (letnica izdaje knjige): Naslov knjige: Morebitni podnaslov. Kraj: Založba.

Na primer: Geertz, Clifford (1980): Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zborniki: Avtorjev Priimek, Ime (letnica izdaje zbornika): Naslov prispevka v zborniku. V Ime Priimek urednika (ur.), Naslov zbornika, strani prispevka. Kraj: Založba.

Na primer: Palan, Ronen (1999): Global Governance and Social Closure or Who is to Governed in an Era of Global Governance? V Martin Hewson in Timothy J. Sinclair (ur.), Approaches to Global Governance Theory, 55-72. Albany: State University of New York Press.

Članki: Avtorjev Priimek, Ime (letnica izida članka): Naslov članka. Ime revije Letnik(številka): strani.

Na primer: Bachrach, Peter in Morton S. Baratz (1963): Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework. American Political Science Review 57(3): 632-42.

Svetovni splet (WWW): Avtorjev Priimek, Ime (letnica): Naslov. Dostopno preko Internet naslov, datum dostopa.

Na primer: Deleuze, Gilles (1978): Spinoza. Dostopno preko <http://www.imaginet.fr/deleuze/TXT/240178.html>, 10.1.2001.

RECENZIJJE KNJIG

TIP sprejema v objavo recenzije domačih in tujih znanstvenih del, ki niso starejša od dveh let. Recenzije naj ne presegajo 1500 besed. Na prvi strani zgoraj naj bo v prvi vrstici napisano ime avtorja recenzirane knjige, v drugi z odebeljeno pisavo naslov in morebitni podnaslov knjige, v tretji vrstici pa je treba navesti sledeče podatke: naziv izdajatelja, kraj izdaje, leto izdaje dela in število strani. Recenzija se podpiše na koncu besedila.



100% na kvadrat

Odlični sadni nektarji in 100% sadni sokovi iz Fructala postavljajo užitek na kvadrat! V priročni embalaži so uporabni kjerkoli in kadarkoli. V manjši pospešijo užitek za enega, v veliki Tetra Brik embalaži pa naravo delijo vsem v družini. Z desetino okusov

pomnožijo izbiro. S svojo 100% naravnostjo ohranjajo vsa bogastva jabolk, pomaranč in ananasa, v nektarjih pa združujejo odličnosti marelic, breskev, črnega ribeza, jagod, grozdja, hrušk, borovnic ...

Preprosto na kvadrat!



Aleš ČRNIČ

TEORIJA IN PRAKSA DEFINIRANJA RELIGIJE

Ariana VOLARIČ

ZNANSTVENI POGLEDI NA SPREOBRNITEV V
ALTERNATIVNE RELIGIJE

Gregor LESJAK

NOVA RELIGIJSKA IN DUHOVNA GIBANJA V SLOVENIJI

Barbara POTRATA

VERŠKE IDEJE, VERŠKE PRAKSE:

SLOVENSKI NOVODOBNIKI IN NJIHOVE PRAKSE
PREVODI

Eileen BARKER, J. Gordon MELTON, James T. RICHARDSON,
Massimo INTROVIGNE, Daniele HERVIEU-LEGER, Brigitte
SCHOEN, Marat SHTERIN

