

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Karolína Srbová

**Óm šinrikjó: anomálie, nebo logický důsledek neřešených
problémů v japonské společnosti?**

*The Aum Shinrikyo Affair: Aberration, or a Logical Consequence of
Postponed Problems in Japanese Society?*

2016

Vedoucí práce: Mgr. David Labus, Ph.D.

Poděkování:

Chci ráda poděkovat Mgr. Davidu Labusovi, Ph.D. za cenné rady, podněty a připomínky a za odborné vedení při přípravě a sepisování této bakalářské práce. Jeho erudovaný výklad a náročný přístup k výuce v průběhu japonských studií bude pro mne trvalou inspirací.

Chci rovněž poděkovat své rodině za její všestrannou podporu, sounáležitost a sdílení radosti z úspěchů během mého studia.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci vypracovala samostatně, všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Morojama-mači, Saitama-ken, Japonsko dne 1. července 2016

Karolína Srbová

Klíčová slova:

Óm šinrikjó

Nová náboženská hnutí v Japonsku

Asahara Šókó

Japonská společnost

Amae

Tate šakai

Ojabun-kobun

Šúdan išiki

Eklekticismus

Key words:

Aum Shinrikyo

New religious movements in Japan

Asahara Shoukou

Japanese society

Amae

Tate shakai

Oyabun-kobun

Shuudan ishiki

Eclecticism

Abstrakt

Tato bakalářská práce se věnuje tématu nového náboženského hnutí *Óm šinrikjó* ve vztahu k některým základním sociálním vazbám a aspektům hodnotové orientace v japonské společnosti.

Práce nejprve vymezuje nová náboženská hnutí ve světě se zaměřením na jejich vývoj v Japonsku a zabývá se možnostmi jejich působení vzhledem rozsahu náboženských svobod za tzv. Ústavy Meidži a poté během účinnosti Mírové, Poválečné ústavy.

Významným prvkem, spoluurčujícím vznik, působení a charakter japonských nových náboženských hnutí, jsou rovněž rozličné koncepty hodnotové orientace japonské společnosti (např. *amae*, *tate šakai*, *ojabun-kobun*, *šúdan išiki*), a to včetně problematiky sociální integrace jednotlivců do společnosti, která má - na rozdíl od západní společnosti zaměřené na jednotlivce - povahu s převládajícím kolektivistickým pojetím.

Pro lepší pochopení souvislostí je rovněž pojednáno o vývoji a specifikách *Óm šinrikjó* a o osobě Asahary Šókó se zaměřením na jeho mocenské postavení v rámci tohoto nového náboženského hnutí, kdy byl schopen ovlivňovat značný počet svých stoupenců a přimět je až k násilným, v Japonsku do té doby nevídaným, teroristickým činům. Proto je v této souvislosti též pojednáno o reakci japonské veřejnosti, médií a veřejné moci, resp. parlamentu.

Cílem práce je, na základě analýzy vybraných charakteristických aspektů japonské společnosti, odpovědět na otázku, zda násilné působení *Óm šinrikjó*, završené sarinovým útokem v tokijském metru v roce 1995, je pouhým excesem či anomálií v rámci Japonska, anebo zda existuje určitá souvislost mezi dlouhodobě neřešenými problémy v japonské společnosti, které následně logicky vyústily v uvedené násilné činy.

Abstract

This bachelor thesis is devoted to the new religious movement *Aum Shinrikyo* with respect to the selected basic social links and aspects of the value orientation within Japanese society.

The thesis defines the new religious movements in the world, focusing on their development in Japan and deals with the possibilities of their existence and activity in relation to the extent of religious freedom during the Meiji Constitution and subsequently under the Pacifist post-war Constitution.

The significant elements, co-determining the formation, activity and character of the new religious movements in Japan, are also the various concepts of the value orientation in Japanese society, e.g. *Amae*, *Tate shakai*, *Oyabun-kobun*, *Shuudan ishiki*, including the issue of social integration of the individuals into the society which is, contrary to the western societies focused on individual, predominantly collectivistic.

To facilitate understanding of the context, the thesis also explores the development and specificities of *Aum Shinrikyo* and Asahara Shoukou, focusing on his power position within this new religious movement where he was able to influence a considerable number of his followers and persuade them to commit the terrorist acts, unprecedented in Japan until then. Consequently, the thesis in this regard deals with the reaction of Japanese society, media and public authorities or parliament, as the case may be.

The objective of this bachelor thesis is, on the basis of the analysis of the selected characteristic aspects of Japanese society, to answer the question whether the violent activities of *Aum Shinrikyo*, completed by the sarin gas attack in the Tokyo subway in 1995, are merely an excess or anomaly in Japan, or whether there is a certain link between the long-term unresolved problems in Japanese society which subsequently logically resulted in these violent acts.

Obsah:

| | |
|---|-----------|
| Úvod..... | 5 |
| 1. Nová náboženská hnutí v Japonsku – stručný úvod do problematiky | 7 |
| 1.1 Vymezení nových náboženských hnutí ve světě..... | 7 |
| 1.2 Nová náboženská hnutí v Japonsku, periodizace | 10 |
| 1.3 Otázka náboženských svobod garantovaných poválečnou japonskou ústavou | 12 |
| 2. Sociální vazby a hodnotová orientace v japonské společnosti | 16 |
| 2.1 Aspekty hodnotové orientace v japonské společnosti..... | 16 |
| 2.1.1 Koncept <i>amae</i> | 16 |
| 2.1.2 Koncepty <i>tate šakai</i> a <i>senpai-kóhai</i> | 18 |
| 2.1.3 Koncept <i>ojabun-kobun</i> | 19 |
| 2.1.4 Koncept <i>šúdan išiki</i> | 20 |
| 2.2 Otázky a způsoby sociální integrace..... | 21 |
| 3. Přetrvávání náboženských tradic a obyčejů v dnešní japonské společnosti | 27 |
| 3.1 Charakter tradičních i nových forem japonské spirituality | 27 |
| 3.2 Eklekticismus japonské náboženské tradice, schopnost pragmatické kombinace různorodých idejí a koncepcí..... | 31 |
| 4. Óm šinrikjó | 34 |
| 4.1 Periodizace a vývoj – z mírumilovné sekty k projevům násilí | 34 |
| 4.2 Shodné rysy a specifika Óm šinrikjó a nových náboženských hnutí v Japonsku | 37 |
| 4.3 Úloha zakladatelské osobnosti..... | 38 |
| 4.4 Reakce veřejnosti, japonského státu, náboženských společností a médií..... | 40 |
| 5. Óm šinrikjó v kontextu sociálních vazeb v japonské společnosti | 43 |
| 5.1 Analýza a aplikace konceptů hodnotové orientace ve vztahu k Óm šinrikjó | 43 |
| 5.2 Výjimečnost použití násilí v japonském a světovém kontextu..... | 46 |
| 5.3 Subjektivní postoje a hodnocení členů Óm šinrikjó | 49 |
| Závěr | 52 |
| Seznam použité literatury | 54 |

Úvod

„Proč, jak se to vůbec mohlo stát?“ je pouze jedna z tisíce možných otázek, které i po jednadeceti letech vytanou na mysl, když si připomeneme pondělí 20. března 1995 a do té doby ve světě nevidaný teroristický útok v tokijském metru.

Nepočetné a mimo Japonsko neznámé hnutí *Óm šinrikjó* spáchalo útok nervovým plynem, který usmrtil dvanáct osob a více než pět tisíc jich zranil a poznamenal je, a spolu s nimi i jejich rodiny, na celý život. Útok zasáhl Japonce, především pak obyvatele Tokia, nejničivějším způsobem od druhé světové války. Zvláště bolestivou skutečností bylo, že šlo o útok spáchaný Japonci proti Japoncům, náboženskou sektou, produktem japonské společnosti, mladými lidmi nové generace. Byl to první ultrateroristický útok na hlavní město vyspělého průmyslového státu, považovaného do té doby za nejbezpečnější a nejspřažanější společnost na světě.

Tragická událost vzbudila odůvodněné obavy a oprávněný zájem široké světové veřejnosti. Japonské bezpečnostní, mocenské a státní orgány mobilizovaly veškeré své prostředky, aby vypátraly původce útoku a eliminovaly možná další nebezpečí. Odborníci z různých společenskovedních oblastí začali zkoumat z různých úhlů svého pohledu tuto tragédii, její příčiny, motivy, podmínky a širší souvislosti, a to jak pokud jde o společnost, tak jednotlivé aktéry. Badatelské úsilí od té doby neustalo, získané poznatky jsou stále aktuální a využitelné zvláště v dnešní neklidné době, poznamenané nebývalým vzrůstem politického a náboženského terorismu.

Dané téma pro svou bakalářskou práci jsem si zvolila rovněž ze sentimentu – v kritické době jsem spolu s rodiči dlouhodobě žila v Tokiu. Přes svůj věk jsem nemohla rozumět těmto událostem, nicméně celkovou atmosféru té doby jsem vnímala. Nyní se mi tak naskytl unikátní příležitost se blíže seznámit s některými stránkami této zajímavé, složité a mnohvrstevné problematiky.

Bakalářská práce je rozdělena do pěti kapitol. První z nich rámcově pojednává a vymezuje nová náboženská hnutí ve světě se zaměřením na jejich vývoj v Japonsku, jako úvod mého zkoumání. Zároveň podává přehled základů relevantního právního rámce pro působení náboženských hnutí, tj. zakotvení náboženských svobod, garantovaných poválečnou japonskou ústavou.

Druhá kapitola práce se věnuje sociálním vazbám a hodnotové orientaci japonské společnosti, a to zejména s důrazem na některé vybrané koncepty, které podle mého názoru

formují a do určité míry předurčují sociokulturní a psychologické nastavení vztahů i postavení jednotlivců v rámci skupin a kolektivů, včetně náboženských hnutí.

V třetí kapitole se pojednává o vlivu náboženských tradic a obyčejů, charakteristických svým polyteismem, eklekticismem a synkretismem, na současnou japonskou společnost a její členy, a to v zájmu dotvoření rámce a celkové perspektivy pro aplikaci na konkrétní poměry hnutí *Óm šinrikjó*, analyzovaných v dalších kapitolách této práce.

Čtvrtá kapitola podává stručný nástin vývoje hnutí *Óm šinrikjó*, včetně změny jeho charakteru a přerodu v násilné náboženské hnutí, s krátkým srovnávacím pohledem na jiné vybrané případy projevů násilí v souvislosti s novými náboženskými hnutími ve světě. Samostatné části jsou věnovány roli vůdčí osobnosti hnutí a následné reakci japonské společnosti, médií a státu po útoku v tokijském metru.

Závěrečná kapitola analyzuje, jakým způsobem jednotlivé koncepty, rozpracované v kapitole druhé, mohly ovlivnit působení *Óm šinrikjó*, resp. zda tyto aspekty hodnotové orientace japonské společnosti mohly ovlivnit charakter tohoto nového náboženského hnutí a jeho přerod v hnutí násilné. Závěrečná část této kapitoly se dotýká tématu výjimečnosti použití násilí v tomto kontextu a pohledu na některé subjektivní postoje členů hnutí.

Cílem bakalářské práce bylo analyzovat některá základní východiska a témata, pojednaná v jednotlivých kapitolách, a zodpovědět základní otázku, tvořící vlastní název této práce: zda vznik, působení a teroristický čin hnutí *Óm šinrikjó* byl excesem a anomálií anebo zda v japonské společnosti jsou přítomny prvky, principy či dlouhodobě neřešené problémy, které při vhodné konstelaci zákonitě vyústily v takový hrůzný teroristický čin. Mé stanovisko a odpověď na položenou otázku jsou shrnuty v závěru této práce, shrnutí dílčích poznatků je uvedeno na závěr každé kapitoly.

Pro studium a sepsání bakalářské práce byly využity literatura, odborné prameny a informační zdroje, uvedené v seznamu a odkazované v poznámkovém aparátu k textu. Překlady cizojazyčných citací zdrojů, ze kterých bylo čerpáno, a pojmů, jsou autorky této práce.

Při psaní japonských pojmů a jmen osob v češtině je využito českého fonetického přepisu, případně s doplněním japonských znaků. Při psaní vlastních jmen je zachován japonský úzus, kdy na prvním místě je uvedeno příjmení a jako druhé jméno křestní.

1. Nová náboženská hnutí v Japonsku – stručný úvod do problematiky

1.1 Vymezení nových náboženských hnutí ve světě

Nová náboženská hnutí lze definovat jako protestní hnutí, která nabízejí alternativu k tradičním náboženstvím, zastávají však odlišné hodnoty a ideje a tím se vůči nim vymezují. Vyjadřují nesouhlas se způsobem života většinové společnosti, s níž se tak dostávají do konfliktu.¹ Vymezují se názorově a hodnotově, přívrženci nového náboženského hnutí se také určitým způsobem chovají, oblékají, stravují, žijí v určité komunitě atp.

Podle jiného vymezení je nové náboženské hnutí „*ideálním typem, který slouží k výkladu postavení určitých náboženských institucí ve společnosti, k výkladu dynamiky uvnitř těchto institucí i k výkladu jejich interakce s okolím.*“²

Zjednodušeně lze říci, že nová náboženská hnutí jsou taková uskupení, která se chovají odlišně od většinové části společnosti, nejsou jí plně a obecně uznávána a považuje je za „podezřelá“.

Pojem „*sekta*“, jímž se často označuje menšinové náboženské hnutí, má hanlivý význam, kterým se naopak většinová společnost vymezuje vůči takovému hnutí. Podle Vojtíška většinová společnost takto označuje hnutí, jež „*výrazně a viditelně překračuje společenské normy*“, neboť v jeho projevech vidí pro sebe nebezpečí. Konflikt je tudíž podmíněn vyjádřením nesouhlasu jednoho a odmítáním druhého, resp. legitimitou vyjádření takového nesouhlasu, přičemž na počátku stojí zpravidla protest menšinového náboženského uskupení.³

Pojem „*nové náboženské hnutí*“ obsahuje i slovo „*náboženské*“, mělo by tedy jít o uskupení s všeobecně přijímaným věroučným schématem. Je však otázkou, do jaké míry jsou nová náboženská hnutí skutečně náboženská, resp. kolik jich podmínku náboženskosti splňuje.

Pro náležité vymezení nových náboženských hnutí je podle Vojtíška významné, že jde o hnutí nové, tj. nezačleněné do většinové společnosti, resp. o ideje dosud společností neakceptované, které se tím dostávají do konfliktu se členy většinové společnosti.⁴ Ze znaku novosti zpravidla vyplývá i menší počet členů hnutí, což však nemusí být vždy

¹ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. 1. vydání. Praha: Beta Books, Alfa Publishing 2007, s. 25 a 30 a násl.

² VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, s. 36.

³ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 30.

⁴ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 2, s. 36 a násl.

pravidlem. Početně omezené nové náboženské hnutí je schopno vytvořit užší vazby mezi členy, a to až do takové míry, že může nahrazovat rodinné vazby, a posílit tak vymezení se vůči „nepřátelskému“ okolí.

Nelze opomenout ani další charakteristický znak, kterým je výlučnost či výjimečnost ve smyslu jediné a „nové“ pravdy, kterou se liší a vymezuje se tak vůči tradičním náboženstvím či společnosti. Důvodem jsou spatřované větší či menší nedostatky a nedokonalosti, pro které je nutno vytvořit „novou, lepší cestu“⁵, v zájmu zachování morální čistoty hnutí.⁶ Na tomto základě pak dochází ke konfliktu a k odmítání nových náboženských hnutí ze strany dotčených tradičních náboženství a většinové společnosti.

Z hlediska výjimečnosti lze rozlišovat mezi novými náboženskými hnutími s prvky tzv. milenialismu, tj. „očekávání brzkého a blaženého věku“, který může nastat po katastrofě apokalyptického charakteru, po příchodu mesiáše či postupným evolučním vývojem, a mezi jinými druhy nových náboženských hnutí.⁷ Hnutí tedy vystupuje jako zprostředkovatel přicházejícího nebezpečí či jako hlasatel nastávajícího lepšího věku; cílem je zapůsobit na společnost a získat tak nové stoupence.

Dalším charakteristickým rysem nových náboženských hnutí je rovněž jejich příliš zjednodušený pohled na okolní svět, učení je často postaveno na iracionálních základech či není tak propracované jako u tradičních náboženství. Důvodem může být novost, hledání a formulace zásad, „přelomové období“, pro které není čas do hloubky promýšlet učení aj.⁸ Lze se však setkat i s hnutími, která staví své ideje na vědeckých studiích v zájmu větší věrohodnosti.⁹

Za zcela zásadní charakteristický znak nových náboženských hnutí se považuje autorita, tj. osoba charismatického vůdce, který tvoří základ víry jeho stoupenců, síly a odolnosti hnutí vůči vnějším tlakům. Takové autoritě stoupenci připisují nadpřirozené či mimořádné schopnosti („je *charizmatizován*“¹⁰), což mu na druhou stranu umožňuje zachovávat si poslušnost stoupenců a získávat další přívržence.¹¹ V konečném důsledku „[...] se vytvoří mezi stoupenci a vůdcem pevný vztah založený na vzájemné podpoře a výměně: vůdce poskytuje stoupenci svými postoji a idejemi jistotu a orientaci ve světě,

⁵ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 54 a násl.

⁶ LUŽNÝ, D. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 103.

⁷ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 56.

⁸ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 2, s. 39.

⁹ Částečně i případ *Óm šinrikjó*. LUŽNÝ, D. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 103 a násl.

¹⁰ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 2, s. 263.

¹¹ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 63 a násl.

stoupenec svou bezvýhradnou oddaností ujišťuje vůdce v přesvědčení, že jeho schopnosti jsou skutečně mimořádné.“¹² Lze tedy říci, že mezi nimi vzniká jakýsi vztah podřízeného a nadřízeného postavení, a to na základě jedinečného postavení vůdce v rámci hnutí, kdy stoupenec dobrovolně přijímá jeho názory a ideje. Přesto však v návaznosti na výše citované nelze opomenout situaci, kdy vůdce není třeba o jeho údajných mimořádných schopnostech přesvědčovat, neboť si je (zpravidla) sám vědom manipulace, protože je jejím strůjcem. Tato „charismatická autorita“ si většinou osobuje právo určovat, jakým způsobem se jeho stoupenec mají chovat v životě, při nejrůznějších každodenních příležitostech, co je správné a v souladu s členstvím v hnutí.¹³ Takové chování pak dále posiluje postavení vůdce hnutí jako neotřesitelné autority a bývá zpětně a nekriticky přijímáno členy hnutí.

S posledně uvedeným charakteristickým rysem souvisí další znak, kterým je psychická manipulace a působení na příslušníky hnutí.¹⁴ To, spolu s typickým entuziasmem a nadšením členů být součástí daného společenství, které je údajně schopno řešit jejich problémy a vyjadřuje stejný protest vůči společnosti, dotváří charakter nových náboženských hnutí.¹⁵ Nebezpečným je pak izolování se od společnosti a vymezování se vůči ní, kdy nové hnutí přísně sleduje pouze vlastní mravní normy, které mohou být v rozporu se společenskými příp. s trestněprávními normami, a svým jednáním ohrožovat většinovou společnost. Zde je vhodné uvést, že každé náboženské uskupení fakticky začíná jako nové náboženské hnutí, které se ve snaze o duchovní obrodu ostře vymezuje vůči okolní ustálené náboženské praxi.¹⁶ Záleží pak na jeho dalším vývoji, zda zůstane na bázi nového náboženského hnutí, anebo se promění v plně institucionalizované náboženské společenství.

Od nových náboženských hnutí je třeba odlišovat kategorii tzv. kultů, příp. od 80. let 20. stol. kultury odvozené z esoterických nauk a okrajových náboženství, nazývané souhrnně jako hnutí Nového věku (New Age). Tento pojem lze obecně definovat jako „střediska služeb poskytovaných s využitím náboženských prostředků ... [které jsou] obvykle odvozeny od některého z tradičních, alternativních náboženství“.¹⁷ Jedná se o

¹² VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 64.

¹³ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 2, s. 39.

¹⁴ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 70. Psychickou manipulaci lze definovat jako „skryté psychické působení na druhého člověka, které má vést ke změně jeho prožívání, uvažování a chováním, aniž by tuto změnu pozoroval.“ *Tamtéž*.

¹⁵ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 2, s. 39 a násl.

¹⁶ ZABLOCKI, B. *The Birth and Death of New Religious Movements*, příspěvek u příležitosti konference Asociace pro sociologii náboženství roku 2000 In: VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, s. 37.

¹⁷ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, viz pozn. 1, s. 39, s. 150.

nejrůznější esoterické aktivity určené veřejnosti na bázi poskytování služeb, které pro svou podstatu postrádají charakter skupiny či hnutí.¹⁸

Nová náboženská hnutí se podle Vojtíška stávají „nástroji emancipace“, kdy první fáze konfliktu může být již v samotné rodině, např. nespokojené dospívající děti se vymezují vůči rodičům a pokoušejí se nalézt odpovědi na otázky, které je tíží.¹⁹ Až v další fázi se pak projevuje konflikt mezi tímto nespokojeným člověkem, již členem hnutí, a většinou společností. Důvody a motivy pro následování jednotlivců a sdílení idejí a praxe nových náboženských hnutí jsou mnohočetné a proměnlivé, např. od osobní frustrace, životní krize, hledání nového smyslu života apod.

1.2 Nová náboženská hnutí v Japonsku, periodizace

Existence nových náboženských hnutí je příznačná i pro Japonsko, řadíme k nim náboženská seskupení vznikající od druhé poloviny 19. století, s výrazným nárůstem jejich počtu v období po druhé světové válce.²⁰

Obecné rysy a vlastnosti nových náboženských hnutí, uvedené v kapitole 1.1, platí ze své podstaty i na ta japonská. Určitou zvláštností však je, že některá z náboženských hnutí v Japonsku inklinují k alternativním léčitelským metodám či podobným postupům, které údajně umožňují zbavit se nemocí, neštěstí, atp., neboť jsou důsledkem jiných „duchovních důvodů“. Jiným specifikem je jednoduchost věrouky a s tím spojené rituály, sloužící ke stejnému účelu. Každé nové náboženské hnutí v Japonsku je unikátní a případná absence některého z uvedených znaků neznamena, že ho takto nelze definovat. Přesné vymezení japonských nových náboženských hnutí podle Havlíčka totiž neexistuje.²¹

Obecně se v japonštině pro náboženství používá termín *šúkjó* 宗教, který se poprvé objevil v čínských textech pro označení buddhismu. Ve stejné podobě se poprvé vyskytl v japonských písemnostech během období Tempjó 天平 (729 - 749 n. l.) pro označení institucí, kterým patřila zvláštní privilegia. Instituce (*šú* - škola, sekta) a soustava učení (*kjó*) tak původně značila oddělení náboženské stránky od kulturní a společenské, ukládající závazek vůči nějakému hnutí nebo řádu, jež ve spojitosti s náboženským chováním dosud v

¹⁸ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, pozn. 1, s. 22 a násl., s. 149.

¹⁹ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, pozn. 1, s. 35.

²⁰ HAVLÍČEK, J. *Nová náboženská hnutí v Japonsku. Náboženství Číny a Japonska – sborník statí*. 1. vyd. Masarykova univerzita, 2011, s. 317.

²¹ HAVLÍČEK, J., *tamtéž*, s. 319.

Japonsku neexistoval. Podle Pye termín *šúkjó* jako náboženství je tedy spíše ekvivalentem pojmu „*studium náboženství*“.²²

Termín *šúkjó* získal nový význam během otvírání Japonska světu a při modernizaci země v 19. století, kdy se pod vlivem Západu začala pojmem *šúkjó* označovat velká tradiční náboženství jako křesťanství, buddhismus, islám a nová náboženství. Lidové náboženství pak ztratilo náboženský význam a jeho praktiky byly nazvány sociálními zvyky a tradicemi. Z tohoto důvodu pak v anketách, zaměřených na náboženské vyznání, více jak 70 % respondentů uvádí „bez vyznání“, neboť nevyznávají ani jedno z tam uvedených náboženství.²³

Z hlediska terminologického je poměrně obtížné jasně vymežit pojem nová náboženství, neboť sám o sobě obsahuje i jisté neshody v několika různých směrech. Registrace náboženských hnutí se řídí zákonem o náboženských společnostech, *šúkjó hódžin hó* 宗教法人法, na něž dohlíží Agentura pro kulturní záležitosti Ministerstva školství, *bunkačó* 文化庁. V informativní příručce o japonském náboženství, kterou *bunkačó* každoročně vydává, je náboženství rozděleno do čtyř kategorií: buddhismus, šintoismus, křesťanství a „ostatní“, kde jsou pod každou z nich zaregistrována hnutí, která by jinak badatelé nazvali jako „*nová náboženství*“.²⁴

Nutno však dodat, že samotní představitelé těchto hnutí se často staví k označení „nová“ značně odmítavě, neboť dle nich název sám o sobě vytváří dojem nestability a nedostatku historických kořenů a tradice. Například *Sókka Gakkai* 創価学会, patřící mezi jedno z největších nových náboženství vůbec, se sama označuje jako odnož Ničirenského buddhismu z 13. století, což jí umožňuje pokládat se za stabilní hnutí se silně zakořeněnou tradicí a bohatou historií.²⁵

Samotné označení „nová“ je třeba chápat nikoliv v měřítku časovém, ale v kontrastu s japonskými tradičními náboženstvími, *kisei šúkjó* 既成宗教, kterými se obecně označuje buddhismus a šintoismus. Ta jsou považována za náboženství „mainstreamová“ s více jak tisíciletými kořeny.

²² PYE, M. *What is “Religion” in East Asia?* In: BIANCHI, U.; MORA, F.; BIANCHI, L. (ed.). *The Notion of Religion in Comparative Research*, Řím: „L’Erma“ di Bretschneider, 1994, s. 122.

²³ KISALA, R., J. *Japanese Religions*. In SWANSON, P.; CHILSON, C. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, s. 4-9.

²⁴ READER, I. *Japanese New Religious Movements*. *Japanese Journal of Religious Studies* 39/1, 2012, s. 209.

²⁵ READER, I. *Japanese New Religions: An Overview*. University of Lancaster, 2015, s. 1.

V Japonsku se pod pojem nová náboženská hnutí podřazují rovněž náboženské spolky (např. nejznámější *Tenrikjó* 天理教 či *Kurozumikjó* 黒住教), které jsou svým vznikem datovány do začátku 19. století a mají tak za sebou více jak čtyři generace členů.

Stanovit přesný počet nových náboženských hnutí je složité, podle odhadů má jich být několik (desítek) tisíc a celkový počet všech stoupenců hnutí je pak dle Šimazona možné stanovit mezi 10 - 20 % celkové populace Japonska.²⁶

Termín „nová náboženství“, *šin šúkjó* 新宗教, je obecně používán k označení náboženských hnutí, která vznikala a vyvíjela se od počátku 19. století. Badatelé se snažili vyhnout nepřesným a poněkud hanlivým označením, jako například *ruidži šúkjó* („kvazi náboženství“) nebo *džakjó šúkjó* („falešné náboženství“) či *šinkó šúkjó* (překládaná jako „nově vzniklá náboženství“ nebo „náboženství bez tradice“).²⁷

Nová náboženská hnutí jsou významnou součástí náboženského prostředí v Japonsku moderní doby, aktivní členové tvoří nejpočetnější část všech věřících.²⁸

1.3 Otázka náboženských svobod garantovaných poválečnou japonskou ústavou

Po porážce Japonska ve II. světové válce americká okupační správa zrušila veškerá omezení náboženských svobod, a to jak v zájmu posílení svobod občanů, tak i úplné odluky státu a náboženství.

Ústava Velkého japonského císařství, *Dai Nihon Teikoku Kenpó* 大日本帝国憲法, známá jako Ústava Meidži, *Meidži Kenpó* 明治憲法, z roku 1889, neměnila dlouhodobý přístup a principy náboženské politiky státu. Nezakotvovala odluku státu a církví, vláda nadále kontrolovala a dohlížela nad náboženskými společnostmi. Svoboda vyznání byla sice zakotvena v čl. 28 Ústavy Meidži, avšak pod podmínkou, že to „*nebude na újmu míru a pořádku a proti jiným povinnostem japonských poddaných*“. Šintoismus byl privilegován namísto buddhismu jako zdroj etických hodnot, nikoliv formálně jako náboženství, ale jako kult a síť sekulárních společností, podporujících úctu k císaři a národu, jako kult uctívání duší předků a císařského rodu. Jinak řečeno jako učení odpovědnosti být správným japonským občanem. Byl tak odlišován šintoismus sekt, *kjóha šintó* 教派神道 nebo též *šúha šintó* jako náboženský směr, a státní šintoismus,

²⁶ ŠIMAZONO, S. *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*. Trans Pacific Press, 2004.

²⁷ LUŽNÝ, D., *tamtéž*, s. 27-28.

²⁸ READER, I. *Japanese New Religions: An Overview*. University of Lancaster., 2015, s. 1.

kokka šintó 国家神道. Japonsko bylo deklarováno jako božská země s vládcem z nepřerušené a věčné linie panovníků, *bansei ikkei* 万世一系, jejichž posláním bylo vládnout světu. Císař byl potomkem božstev a tedy žijícím bohem, současně také nejvyšším knězem dohlížejícím na vykonávání rituálů.²⁹

Americká okupační správa – k potlačení vlivu šintoismu, který byl také odpovědným za válečnou katastrofu tím, že posiloval víru v božský původ císaře – zrušila státní šintoismus a využívání náboženství pro státní a politické účely a učinila je soukromou záležitostí občanů. K sekularizaci státu a k rozhodujícímu zlomu v tradici a roli šintoismu vedlo také to, že se císař vzdal svého postavení posvátného a svrchovaného vládce, zakotveného v Ústavě Meidži. Stalo se tak v jeho novoročním prohlášení roku 1946, publikovaném v tisku jako Císařský výnos pro vybudování nového Japonska, *Šin Nihon kensecu ni kan suru šóšo* 新日本建設に関する詔書, později známého jako Prohlášení císaře Hirohita o zřeknutí se božského charakteru, *Tennó no ningen sengen* 天皇の人間宣言, kdy císař uvedl: „*Pouta mezi námi a naším národem stála vždy na vzájemné důvěře a úctě, nezávisí na pouhých legendách a mýtech. Nezakládají se na nepravdivém konceptu, že císař je božský, že japonský národ je nadřazen ostatním rasám a předurčen ke světovládě.*“³⁰

Okupační správa zavedla liberální registrační režim náboženských společností. To vyvolalo růst moci a posílení vlivu již v té době populárních nových náboženství a také aktivit zahraničních náboženských společností.

Nová japonská ústava, *Nihonkoku kenpó* 日本国憲法, nebo též Poválečná ústava, *Sengo kenpó* 戦後憲法, nebo Mírová ústava, *Heiwa kenpó* 平和憲法, byla připravena okupační správou ve formě revize Ústavy Meidži a vyhlášena 3. 11. 1946, s platností od 3. 5. 1947. Zaručuje všem svobodu vyznání, stanoví odluku státu od náboženských společností mj. tím, že přikazuje státu a jeho orgánům zdržet se náboženské výchovy nebo jiných náboženských aktivit, zakazuje náboženským společnostem mít jakékoliv výhody od státu či vykonávat politickou moc (čl. 20).³¹ Ústava zakazuje vynakládat veřejné prostředky na

²⁹ Citováno podle DOSTÁLOVÁ, K. *Hirohito – zhroucení božského mýtu*. Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, 2007, s. 28. Viz k tomu dále BIX, H., P. *Hirohito a vznik moderního Japonska*. BB art, 1. vyd., 2002.

³⁰ DOSTÁLOVÁ, K., *tamtéž*, s. 124.

³¹ Článek 20 Ústavy stanoví: „第 20 条宗教の自由は、すべてに保証されています。いいえ宗教 団体も、国から特権を受けなく、またいかなる行使する 政治上の権力を。何人も、いかなる宗教上の行為、祝典に参加することを強制されない 儀式又は行事。国及びその機関は、宗教教育を控える、または任意の他のものと 宗教アクティビティ “。Článek 20 Ústavy: „Svoboda vyznání je zaručena všem. Náboženská organizace nemůže přijímat jakékoliv výhody od státu, ani vykonávat politickou moc. Nikdo nesmí být nucen k účasti na jakémkoli

náboženské společnosti (čl. 89). S tím souvisí zákaz diskriminace z důvodů vyznání (čl. 14) a nedotknutelnost svobody myšlení a svědomí (čl. 19).

Provizorní nařízení³² americké správy bylo v roce 1951 nahrazeno zákonem o náboženských společnostech, *Šúkjó Hódžinhó* 宗教法人法, který zakotvil principy svobody vyznání, oddělení náboženských společností od státu a uznání jejich samosprávy. Zákon umožnil zakládat náboženské společnosti jako korporace, oprávněné vlastnit a disponovat s nemovitostmi, podnikat prostřednictvím jimi vlastněných obchodních společností k zajišťování náboženských účelů a cílů. Společnosti byly také zvýhodněny, pokud šlo o vlastnictví majetku, a byla jim přiznána zvláštní daňová osvobození. Náboženské skupiny však nebyly povinny se registrovat jako náboženské společnosti; náboženské aktivity tak mohl provozovat prakticky kdokoliv. Neexistoval právní předpis, který by umožňoval státu dohlížet na tyto neregistrované společnosti.³³ Tento nedostatek byl pak patrný v případě *Óm šinrikjó* poté, co mu byl zrušen status náboženské korporace.

Společnosti a korporace nových náboženství požívaly dlouhodobě výhod nevměšování a neexistence kontroly ze strany státu a těžily z výhod liberálního prostředí. Šéf japonské zpravodajské služby Suganuma Micuhiro charakterizoval později v roce 1995 náboženské klima v Japonsku před tokijským sarinovým útokem takto: „*Policejní orgány a zpravodajská služba byly vzhledem ke zkušenostem z II. světové války velmi opatrné, pokud šlo o vyšetřování nebo sledování náboženských organizací. Není to zveličování, ale náboženské společnosti se staly nedotknutelnými.*“³⁴

Dílním závěrem pojednání, prezentovaného v této kapitole, je zjištění, že nová náboženská hnutí nabízejí alternativu k tradičním náboženstvím, vůči kterým se vymezují názorově a hodnotově. Vyjadřováním nesouhlasu se způsobem života většinové společnosti mohou poskytovat obdobně smýšlejícím jednotlivcům útočiště pro jejich seberealizaci v duchovní oblasti a být rámcem pro jejich emancipaci. Ne vždy však je možno jejich aktivity považovat za náboženství, v krajním případě některých sekt nejsou jejich učení a principy slučitelné se základními všelidskými a společenskými hodnotami.

náboženském úkonu, oslavě, ritu nebo praxi. Stát a jeho orgány se zdrží náboženské výchovy nebo jakékoliv jiné náboženské aktivity.“

³² *Šúkjó Hódžin Rei* 宗教法人令.

³³ WILKINSON, G., W. „*The next Aum: religious violence and new religious movements in twenty-first century Japan.*“ PhD. diss., University of Iowa, 2009, s. 22.

³⁴ WILKINSON, G., W., *tamtéž*, s. 23.

Japonská legislativa a praxe dlouhodobě poskytovala velmi liberální prostředí pro činnost nových náboženských hnutí, plně garantující svobodu vyznání a svobodu podnikání, avšak bez potřebného dohledu a kontroly. Náboženské společnosti byly nedotknutelné, skupiny neměly povinnost se registrovat jako náboženské společnosti, aktivity mohl provozovat prakticky kdokoli. Příslušné státní orgány se náležitě nezabývaly indiciemi a podezřeními, svědčícími o nekalých praktikách a kriminálních činech vůči osobám uvnitř hnutí, včetně tzv. odpadlíků. Nepodchytily také změny v učení a praxi *Óm šinrikjó*, signalizující její protispolečenské zaměření a zahájení faktických příprav na Armageddon, což jim znemožnilo včas účinným způsobem zasáhnout na ochranu společnosti.

2. Sociální vazby a hodnotová orientace v japonské společnosti

Pro Západ byla po staletí jednou z ústředních hodnot idea svobody a kreativity jednotlivce, kdy na společnost bylo nahlíženo skrze jedince. Naproti tomu na Východě zřetelně převažoval zájem o vztahy a o uspořádání společnosti jako celku. Na pozadí stálo odlišné chápání vztahu jedince a společnosti. Četné prvky kolektivistické organizace si Japonsko zachovává dodnes, a to přes tlaky na uniformitu a standardizaci při pokračující globalizaci 21. století.³⁵

2.1 Aspekty hodnotové orientace v japonské společnosti

Prozkoumání některých vybraných základních konceptů a aspektů hodnotové orientace umožňuje nahlédnout na japonskou společnost z pozic zejména socio-psychologických a antropologických a tím přiblížit poměry a okolnosti, v nichž žili a s nimiž se dostávali buď do střetu anebo které naopak usnadnily, že „odlišní“ jedinci se stali členy *Óm šinrikjó*.

2.1.1 Koncept *amae*

Podle konceptu *amae* 甘 se Japonec vyznačuje mj. svou jedinečnou potřebou být prospěšným druhým a být svým okolím také oceňován. Koncept vypracoval psycholog Doi Takeo 土居 健郎, který jej poprvé formuloval v roce 1956 jako rozhodující přístup k porozumění japonské duši. Ve své pozdější knize „Anatomie závislosti“, *Amae no Kózó* 甘えの構造, z roku 1973, tento koncept dále rozpracovává, přirovnává uvedenou potřebu k dětskému jednání a tvrdí, že ideálem je vztah mezi rodiči a dětmi a že v ostatních společenských vztazích by se mělo usilovat o podobnou blízkost a důvěrnost.

Amae je nominální formou slovesa *amaeru*, kterou užívá k popisu vztahů mezi přáteli, milenci, manžely, učitelem a studentem, i mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem. *Amae* je charakterizováno jako cit a potřeba, která je doprovázena psychologickou závislostí, neboť ten, kdo „*amaeruje*“ vždy potřebuje osobu, která jej vnímá, přijímá a uspokojuje jeho potřeby. *Amae* je tudíž zranitelná emoce, náchylná k frustraci.

Prototyp *amae* je v psychologii dítěte a jeho vztahu k matce, které si uvědomilo, že matka existuje nezávisle na něm a začíná ji považovat pro sebe za nezbytnou, touží po těsném kontaktu s ní. *Amae* je přičítáno rovněž dospělému, chová-li se určitým způsobem,

³⁵ LABUS, D.; LÖWENSTEINOVÁ, M. *Tradice a proměny: mýtus, historie a fikce v Asii*. FF UK, 2014, 1. vyd., s. 7.

což indikuje cit a potřebu emočně se sblížit. Cítění *amae* je tak něco, co existuje a je sdělováno nonverbálně. Na Západě se snaží tento druh závislosti dítěte eliminovat, zatímco v Japonsku přetrvává až do dospělosti ve všech druzích společenských vztahů.³⁶ V západních typech společnosti je závislost dítěte na rodičích považována za dočasný stav vývoje každého člověka; v japonské společnosti *amae* přetrvává, není zavržováno, a vytváří tak emoční zdroj japonských hodnot vzájemné závislosti a smyslu skupinové sounáležitosti. Pro Japonce znamená dospělost umění kontrolovat protiklad, existující mezi nezávislostí a závislostí tak, že jsou vzájemně slučitelné; neznamená to být jedincem, který dosáhl svobody a nezávislosti tím, že se osamostatnil a oddělil od ostatních. Pro Japonce není mentalita dítěte v pozitivním slova smyslu něco, co musí být pohřbeno v minulosti a zapomenuto, ale něco důvěrně známého a snadno dostupného.

Doi koncept *amae* rozvinul, aby vysvětlil a popsal četné druhy japonského chování. I když *amae* není jen japonský fenomén, jsou Japonci jediní, o nichž je známo, že mají rozsáhlý slovník pro jeho popis; v jazycích ostatních kultur tento termín postrádá ekvivalent. Důvodem je, že *amae* je hlavním činitelem v japonské interakci a zvycích.³⁷ Doi argumentuje, že nonverbální empatické dohady, *sašši* 察し, jako je obliba v jednomyslném souhlasu při rozhodování, *ringi* 稟議, nejednoznačnost a váhání při sebevyjádření, *enrjo* 遠慮 a dynamika *tatemaie* – *honne* jako kontrast mezi vnitřními osobními pocity a touhami, *honne* 本音, a jednáním a názory vyjadřovanými navenek, *tatemaie* 建前, jsou komunikativním vyjádřením psychologie *amae* Japonců.³⁸

Doi překládá *amaeru* jako „záviset na jiném a předpokládat laskavost jiného“. To podle něho naznačuje „odevzanost a touhu být milován“. *Amaeru* může také být definováno jako „přát si být milován“ a naznačuje tak potřebu závislosti. *Amae* je tak v podstatě prosba o shovívavé porozumění a vnímání uvědomělých potřeb jiného.

Amae ovlivňuje a je úzce spjato s řadou dalších konceptů, specifických pro japonskou společnost (například *giri*, *enrjo*, *wa*).

Přítomnost *amae* v japonské mentalitě má také mnohé společenské dopady. Závislost na porozumění a shovívavosti ostatních podporuje kolektivismus a stírá hranice mezi jednotlivcem a skupinou. *Amae* je přičítán také určitý prvek dětinskosti v japonské mentalitě. Vlivem *amae* mělo dojít k relativizování mezigeneračních hranic – dospělí

³⁶ SMITH, H., W.; NOMI, T. *Is amae the Key to Understanding Japanese Culture?* Electronic Journal of Sociology, 2000. <http://www.sociology.org/content/vol005.001/smith-nomi.html> [cit. 2016-6-01].

³⁷ DOI, T. *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior*. Angl. překlad John Bester (2. vyd.). Tokyo: Kodansha International, 1981.

³⁸ DOI, T., *tamtéž*.

působí dětinsky, děti se jeví dospěle. *Amae* může mít dopady na duševní zdraví Japonců. Někteří jedinci nejsou schopni prakticky navázat vztahy, v nichž by mohli být závislí na ostatních. Jejich *amae* je potlačeno, což se může projevit psychosomatickými problémy a stavy pocitů strachu a úzkosti.³⁹

2.1.2 Koncepty *tate šakai* a *senpai-kóhai*

Japonská společnost se vyznačuje výraznou, vertikálně orientovanou strukturou, označovanou termínem *tate šakai* 縦社会. Tato struktura, hrající v mezilidských vztazích klíčovou roli, je silně ovlivněna konfuciánskými principy. Podle ní tak zaujímá vyšší postavení osoba starší než mladší, muž než žena, zkušenější člověk je nadřazený méně zkušeným.

Pro *tate šakai* jsou typické vztahy *džóge kankei* 上下関係, založené právě na principu nadřazenosti a podřízenosti a na principu seniority (vztah *senpai-kóhai*). To umožňuje zachovat harmonii a stabilitu, neboť jedinec si je vědom svého přesného společenského postavení. Tato stabilita je však na úkor inovací a rozvoje kreativity jedince.⁴⁰

V uvedeném vztahu *senpai-kóhai* pojem *senpai* 先輩 může označovat příslušníka vyšší třídy, osobu starší, nadřízeného atp., *kóhai* 後輩 pak příslušníka nižší třídy, chráněnce, juniora, atd. Více než prostá seniorita implikuje pojem *senpai* vztah vzájemných závazků, obdobně jako u mentorského vztahu. Od *kóhai* se očekává, že bude respektovat a dbát rad a pokynů *senpai*; naopak ten je zavázán, aby vedl, chránil a učil *kóhai*, jak nejlépe umí. Vztahy *senpai-kóhai* obvykle trvají tak dlouho, dokud oba zůstanou v kontaktu, i když původní kontext, ve kterém *senpai* byl seniorem, se stal již minulostí. Například juniorní student se bude často odvolávat na studenty z vyšší třídy nebo předchozí absolventy jako *senpai*. Zejména to bude platit, pokud je pozdější události svedou znovu dohromady např. v téže firmě nebo v klubu.

Výjimečně podle okolností však může být i mladší osoba považována za *senpai* osoby starší, např. pokud tato přišla do firmy později než sice mladší, déle však tam zaměstnaný pracovník.

³⁹ BERRY, J., W.; POORTINGA, Y., H.; BREUGELMANS, S., M.; CHASIOTIS, A.; SAM, D., L. *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge University Press, 2011.

⁴⁰ HEBERT, D., G. *Wind Bands and Cultural Identity in Japanese Schools*. Springer Science & Business Media, 2011.

2.1.3 Koncept *ojabun-kobun*

Vertikální struktura japonské společnosti je vyjádřena rovněž v konceptu *ojabun-kobun* 親分-子分. *Ojabun* nebo *ojakata* („otcovská role“) označuje každého šéfa, vůdce, zaměstnavatele, vlastníka, aj. Pojem *kobun* („dětská role“) je označením pro podřízeného, zaměstnance, nájemníka, klienta atd. Koncept tak představuje rozšíření rodinných principů na další, nerodinné formace a je důkazem přetrvávajících hodnot a organizačních zásad, i když došlo ke změnám forem.⁴¹

Tradiční základní skupinou byla rodina, *ie* 家, jejíž osu tvořila mužská linie od prarodičů přes syny a dále po vnuky a příp. pravnuky. *Ie* však nebyla klanově uzavřenou entitou - dítě, včetně nejstaršího syna mohlo být vyděděno, naopak do rodiny mohl být osvojen zcela cizí člověk. První pohled, že jde o pokrevně či sňatkem spřízněné osoby, tak mohl být klamný, mohlo jít o uměle vytvořenou entitu, družstevní podnikatelský kolektiv.⁴²

Vztah *ojabun-kobun* je stěžejním prvkem existence a fungování mocenských struktur, včetně firem. Je příznačné, že nadřízený je jako shovívavý otec, podřízení jsou loajální a poslušné děti, vztah mezi nimi je nejen funkční, určitý a ekonomický, ale stejně osobní i rozptýlený. Tento vztah může trvat jen po dobu plnění určitého zadání, nebo po dobu lidského života či dokonce po celé generace,⁴³ kdy stejná rodina plní funkci *ojabun*, jiné zase podřízenou funkci *kobun*.⁴⁴

Je zřejmé, že role v pravém, biologickém, příbuzenství je určena samotným faktem zrození do existující rodinné sítě. Naproti tomu tzv. rituální, fiktivní, příbuzenská role je vždy něčím, čeho se musí dosáhnout a příslušný status je přiznán až poté, co dotyčná osoba např. získá nárok na členství. Rozdílné jsou rovněž primární funkce obou systémů. Fiktivní příbuzenství je integračním rámcem pro skupinu osob, zabývajících se společnou činností (profesní, politickou, ekonomickou), i když fiktivní a skutečné příbuzenství se mohou překrývat.

V organizaci pracovních skupin existují souběžně dva systémy: jednak formální nebo pracovní, označovaný jako „*instrumentální uspořádání*“, jehož účelem je definovat pracovní úlohy zúčastněných tak, aby práce byla náležitě zvládnána, a jednak systém neformální neboli „*expresivní uspořádání*“, což je systém *ojabun-kobun*, určený k péči o lidskou stránku pracovních či účelových vztahů. Platí přitom, že ne každý zaměstnanec je

⁴¹ MCFARLANE, A. *Japonsko za zrcadlem*. Kniha Zlín, 2013, s. 91.

⁴² MCFARLANE, A., *tamtéž*, s. 91.

⁴³ Některé z tokijských gangů se tak mohou chlubit třistaletou rodovou linií čítající 14 nebo 16 generací, obdobně tak i známé herecké rodiny nebo rodiny řemeslníků.

⁴⁴ MCFARLANE, A., *tamtéž*, s. 91.

součástí vztahového systému *ojabun-kobun*, neboť by to mohlo destruovat privilegia a partikulární, individuální rysy systému.⁴⁵

Systém *ojabun-kobun* byl významný pro sociální mobilitu a sociální zabezpečení v průmyslových sektorech japonské společnosti. Sehrál svou úlohu při absorbování zemědělského obyvatelstva, které přišlo za prací do měst. Mechanismus *ojabun-kobun* byl migrujícím důvěrně znám z původního domácího prostředí a usnadnil tak jejich adaptaci a asimilaci v novém prostředí.

Systémy *ojabun-kobun* a fiktivního příbuzenství byly nahlíženy jako vysoce funkční ve společnosti, která čelila problémům přelidnění, nedostatku přírodních zdrojů a surovin, jakož i regulovaného a nejistého trhu. Fiktivní příbuzenské skupiny tlumily otřesy ekonomiky a stavy všeobecné psychologické nejistoty, byly životně důležitým nastavením pro společnost s nízkou flexibilitou a značným krizovým potenciálem.

2.1.4 Koncept *šúdan išiki*

Pro pochopení společenských a skupinových vztahů i psychologie jednotlivců je významný koncept *šúdan išiki* 集団意識 neboli „skupinové vědomí“.

Pro japonskou, kolektivně zaměřenou společnost představuje tento koncept ideál cesty k úspěchu. Jedná se o způsob myšlení, který upřednostňuje jak zájmy a cíle skupiny, tak harmonii v rámci kolektivu před zájmy a potřebami jedince. Zkušenosti, kvalifikace i osobní odpovědnost jednotlivce ustupují do pozadí, jsou nahrazeny společným úsilím, spoluprací a skupinovou zodpovědností.⁴⁶

Přes jistá negativa je pro Japonce důležitý pocit ztotožnění se se skupinou, který v nich vzbuzuje pocit bezpečí. Důsledkem důrazu na skupinu jsou také specifické vzorce chování a komunikace, například velký podíl neverbální komunikace, jak bylo ukázáno shora u konceptu *amae*. Nicméně i japonská orientace na kolektiv prošla pod vlivem západního světa za poslední dvě století změnami a začíná se stále více prosazovat individuální přístup, zejména v prostředí globálních firem.⁴⁷

⁴⁵ ISHINO, I. *The Oyabun-Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution*, American Anthropologist, 1953, s. 704. Dále MCFARLANE, A., *tamtéž*, s. 91 a násl.

⁴⁶ DE MENTE, B., L. *Japan: Understanding & Dealing with the New Japanese Way of Doing Business*. Cultural-Insight Books, 2012, s. 48 a násl.

⁴⁷ REISCHAUER, E., O.; JANSEN, M., B. *The Japanese Today: Change and Continuity*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

2.2 Otázky a způsoby sociální integrace

Podle japonského nazírání neexistuje, na rozdíl od západních společností, jedinečná podstata duše či osobnost jednotlivce. Člověka činí osobností až jeho vztah k jinému člověku nebo skupině; jedinec, jako základní východisko individualismu, tak chybí, resp. i v post-moderní společnosti 21. století nadále zůstává potlačen. Společnost je posuzována jako organický celek a soubor vztahů, skupina má prioritu, člověk je definován vztahem k ostatním, vztahy jsou důležitější než jednotlivci.⁴⁸

Důsledkem této vztahové determinace může být pak převládající pocit osamělosti, izolace a prázdnoty v nitru Japonců. Určitou relativitu kolektivistického nazírání Japonska tak dokládají metafory politologa Marujamy Masao 丸山 眞男 jako „*společnosti chobotnicových kotlíků*“ nebo filozofa Fukuzawy Jukiči 福澤 諭吉 s přirovnáním, že „*miliony Japonců byly uzavřeny v milionech samostatných komůrek*“.⁴⁹

Silný kolektivní duch japonské společnosti má historické kořeny, spočívající v jejím vertikálním konfuciánském dělení na zemědělce, válečníky, řemeslníky a obchodníky. Ve směru horizontálním byly projevem tohoto ducha komunity v obcích nebo v městských čtvrtích. Silné kolektivní vazby existují v současnosti ve firmách, v libovolných sdruženích, sportovních klubech aj.

Běžní členové společnosti se obvykle snaží vyvarovat nestandardního jednání, které by vedlo k jejich vyloučení ze společnosti. Zajímavé však je, že i v japonské beletrii se vyskytují typy vzdorných (anti)hrdinů, „*osamělých vlků*“, *ippiki ókami*, kteří upřednostnili osobní touhu před podřízeností a konformitou. Příkladem jsou historická postava Musaši Miyamota 宮本 武蔵 (známého též jako Takezó Šinmen, legendárního šermíře a poutníka 17. století, řešícího rovněž dilema být buď válečníkem nebo kontemplativním zenovým mnichem), postava Mondžira (hráče, tuláka a šermíře z období Edo) nebo fiktivní postavy Tange Sazena 丹下 左膳 (nihilistického, znetvořeného *rónina*).⁵⁰

Období japonského hospodářského zázraku, počítáno od první mimořádné konjunktury v letech 1954 – 1957, kdy byly překonány všechny ekonomické ukazatele předválečného Japonska, s průběžným hospodářským růstem v dalších letech, trvalo do první světové ropné krize v roce 1973. Dopady do struktur a vazeb japonské společnosti se projeví s určitým prodlením, naplno od 60. let 20. století. Populační exploze, s počátkem

⁴⁸ MCFARLANE, A., tamtéž, s. 86 a násl.

⁴⁹ MCFARLANE, A., tamtéž, s. 88.

⁵⁰ PRŮŠA, I. *Heroes Beyond Good and Evil. Theorising Transgressivity In Japanese And Western Fiction*. Electronic journal of contemporary Japanese studies, eejcs, Volume 16, Issue 1 (Discussion paper 1 in 2016), 30. 04. 2016. <http://www.japanesestudies.org.uk/>. [cit. 2016-6-01].

v prvních poválečných letech, byla doprovázena migrací obyvatelstva z venkova do měst, hospodářská prosperita přinesla růst životní úrovně obyvatelstva, které se začalo orientovat na spotřebu.⁵¹ Na toto období navázala další desetiletí stabilního růstu, kdy japonské hospodářství bylo v lepší kondici, než ekonomiky USA a států západní Evropy.

V osmdesátých letech 20. století se v souvislosti s úspěchy Japonska začalo více diskutovat o otázkách japonské společnosti, o jejím dalším směřování a o hledání nové identity Japonců. Myšlenky jedinečnosti japonského národa, *nihondžinron* 日本人論 („teorie japonského člověka“), *nihonbunkaron* 日本文化論 („teorie japonské kultury“) či obecně *nihonron* 日本論 („teorie Japonska“), se jevily být v tomto směru zásadními nástroji v budování japonské identity.

Společenská prosperita a růst osobního blahobytu přinesly posilování prvků individualizmu oproti dosud monolitní kolektivní ideji národní prosperity. Individualizmus, jehož nositelem se stala především mladá generace, přinesl důraz na volný čas, trávený např. nákupy, zájezdy do ciziny i tuzemska, objevuje se upřednostňování přechodné práce před celoživotním zaměstnáním, aj.

Japonská ekonomika rostla až do roku 1991, kdy splasklo „*bublinové hospodářství*“⁵² a země se ocitla ve vleklé krizi, znásobené světovou hospodářskou krizí. Vlivem konkurence zahraničních firem a s odchodem japonských gigantů do ciziny nebyl stát schopen postarat se o střední a malé rodinné firmy, které bez jeho podpory zanikaly. Dlouho udržované principy „*japonského systému*“ tak byly ořeseny. Doživotní záruky, pevné pracovní místo či jasná hierarchie vztahů nahradila nejistota, ztráta pocitu bezpečí, narušení tradičních jistot.

V Japonsku existuje specifická kultura mladé generace, která již z principu popírá tradiční vzorce chování a odmítá stát se členy společenského řádu. Tento typ mezigeneračního rozkolu se objevil již v 80. letech 20. století, v době ekonomické prosperity a hledání nové národní identity. V 90. letech může být taková motivace, včetně neochoty zařadit se do pracovního procesu, zvýrazněna i obavami z existenční nejistoty, popř. může být i jedním z důsledků rozpadu tradiční rodiny a mezilidských vazeb. Projevy mohou být

⁵¹ LABUS, D. *Japonsko*. Libri, 2009, s. 132 a násl. Po období „*třech posvátností*“ v pol. 50. let 20. stol. (černobílá TV, elektrická pračka, lednička) se v pol. 60. let hovoří o „*třech C*“ (car, colour TV, cooler), v narážkách na tři posvátné symboly japonské císařské moci (šňůra s korálky, meč a zrcadlo).

⁵² V letech 1986–1991 v důsledku přebytku peněz v ekonomice narůstaly investice do nemovitostí a do akcií, což zvyšovalo jejich ceny do nereálných výšek. Japonská vláda, ve snaze zabránit přehřátí ekonomiky, ztížila dostupnost peněz zvýšením úrokové míry. Velcí investoři se začali stahovat z trhu, což znamenalo pád cen nemovitostí a splasknutí „*bubliny*“. Zdražení úvěrů a pokles zisků se následně projevil v neschopnosti splácet půjčky, podniky krachovaly a ekonomika stagnovala.

různé, od např. narušení harmonie školní třídy jako důležitého socializačního a integrujícího výchovného prvku (*gakkjú hókai*), odmítání školní docházky (*futókó*), mnohdy vrcholící až syndromem *hikikomori* ひきこもり, nebo tzv. „kompenzovaným randěním“ (*endžo kósai*), tzn. doprovodu šolaček jako společník starších mužů za úplatu, až po kriminalitu mladistvých, *hikó šónen*. Zvláštním je fenomén *freeter* (*furitá*), tj. jedinci pracující pouze na částečný úvazek, ať již dobrovolně či proto, že jim nezbyla jiná možnost.

Vyhýbání se sociálnímu tlaku se může týkat nemalé části mladé generace. „*Japonský zázrak*“ totiž nastavil tvrdé podmínky pro dosažení úspěchu a materiálních hodnot, což za nynějších poměrů může být jen těžko udržitelné. Silný tlak na jedince je ještě zvyšován étosem možného vlastního pochybení, odpovědnosti za ideálně fungující společenské struktury, kontrastující s realitou. Úpadek „čistých japonských ideálů“ tak může být považován za další z celé řady „selhání“, jimž je mladý japonský jedinec vystaven.

Po minulé generace byla pro jedince zásadní rodina a pospolitost ve formě susedství, vesnice, klanů. S migrací z venkova do měst se tyto vztahy zákonitě změnily či zpřetrhaly. V současné době je japonský venkov téměř vylidněn nebo na něm žijí staří lidé (uvádí se, že urbanizace pokročila tak, že již čtyři pětiny obyvatel žije ve městech nebo v městských aglomeracích). Rozvětvený typ rodiny pak nahradila rodina „nukleární“, fungující v dvougeneračním formátu, ale i ta se posléze zmenšila pouze na matku s dětmi, když otec pracuje podle potřeb zaměstnavatele mimo domov.

V klasickém díle kulturní antropologie *Chryzantéma a meč*⁵³ Ruth Benedictová použila k vysvětlení a pochopení psychologického nastavení Japonců koncept „*kultury viny*“ a „*kultury hanby*“. Společnost, která vštěpuje absolutní standardy morálky a trvá na svědomí jedince, je zásadně kulturou viny, jak je tomu ve Spojených státech či v Evropě, i když i zde může být jedinec vystaven hanbě. Naproti tomu kultura hanby, a to je myšleno Japonsko, se opírá o vnější uznání slušného chování, nikoliv o individuální přesvědčení o hříchu. Hanba je reakcí na kritiku okolí, člověk se stydí, je-li jím zesměšněn nebo odmítnut. Hanbou, *hadži* 恥, je neschopnost dodržet pravidla slušného chování a nepředvídat důsledky svého jednání. Primát hanby tak znamená neustálý ohled, jak činy jednotlivce posuzuje okolí. Japonský pohled na svět a malý význam individualismu jsou spojené právě s působením a převahou hanby jako sankcí za určité chování.⁵⁴

⁵³ BENEDICTOVÁ, F., R. *Chryzantéma a meč. Vzorce japonské kultury*. Malvern, 2013.

⁵⁴ BENEDICTOVÁ, F., R., *tamtéž*, s. 209 a násl.

Typ kultury se projevuje také v odlišném nazírání a aplikaci „konceptu *self – jáství*“⁵⁵, který zahrnuje veškeré myšlení a emoce související s otázkou „*Kdo jsem*“. Západní kultura chápe jedince jako nezávislou bytost a samostatně jednající jednotku v rámci sociální skupiny. Oproti tomu japonská kultura vymezuje jedince jako kontextuálního, vztahového sociálního aktéra, kde ztotožnění se a identifikace sebe sama s ostatními jsou již předem dány a jáství je mezilidskými vztahy dále utvrzováno. V souladu s japonskou etikou, která klade primární důraz na harmonickou integraci *wa* členů skupiny, tak jáství zahrnuje vztahový kontext. Vymezení „*kdo jsem já*“ a „*kdo jsi Ty*“ není definováno absolutně, ale vždy je redefinováno podle povahy konkrétního vztahu „*já*“ a „*Ty*“. Jáství a skupinová jednota tak přímo souvisí s konceptem *amae*. Hanba je tak hlouběji spojována s obavou, že chyby, nedostatky nebo nepřiměřenost jednání vyústí v ztrátu skupinové jednoty nebo ve vyloučení jedince ze skupiny. Japonská kultura tak upřednostňuje harmonickou interakci členů skupiny před osobní svobodou.⁵⁶

V západním typu společnosti je morálka či morálnost nahlížena v absolutním smyslu, založeném na zásadách správného a špatného, které jsou v konkrétních situacích neměnné. Japonská morálka má naopak tendenci posuzovat jednání v jeho situačním kontextu. V této souvislosti se hovoří o *giri* 義理 ve smyslu „*naplňování smluvních vztahů*“. *Giri* je tak nahlíženo jako kodex chování, upravující vztahy mezi lidmi, podle něhož se slušné nebo správné chování liší podle okolností, a to v závislosti na vztazích, daných mezi jednajícími.⁵⁷

Benedictová cituje jeden z výkladů obtížně definovatelného pojmu *giri* jako, cit.: „*Správný způsob; cesta, kterou by lidské bytosti měly sledovat; něco, co člověk neochotně vykonává, aby předešel tomu, že se bude světu omlouvat.*“⁵⁸ Rozeznává se jednak „*giri vůči světu*“, které představuje závazek splácet *on* druhým lidem („*neustálé splácení giri*“), a jednak „*giri k vlastnímu jménu*“, znamenající povinnost dbát, aby pověst člověka nebyla poskvrněna, aby si člověk mohl vážit sám sebe. Součástí posledně uvedeného *giri* je tak sebekontrola nebo požadavek, aby člověk žil podle postavení, kterého dosáhl.

V odborných pojednáních se v souvislosti s japonským ztotožněním se s kolektivem vyzdvihuje sebekázeň, oběť, dokazování prospěšnosti druhým, mnohdy však s drtivým tlakem vyhovět, s úzkostí a nekončícím dluhem vůči jiným. Závazek ve významu „*dluh*“

⁵⁵ Jáství jako zkušenost uvědomování si sebe sama, svého já; souhrn poznatků, které máme o svém vnímání světa, emocích, myšlení atd. Jáství je objektem poznání, na rozdíl od já, které je subjektem.

⁵⁶ BENEDICTOVÁ, F., R., *tamtéž*, s. 209 a násl.

⁵⁷ Podle CREIGHTON, M., R. *Shame and Guilt Culture: A Forty-Year Pilgrimage*. Wiley-Blackwell, on behalf of the American Anthropological Association, JSTOR, 1990

⁵⁸ BENEDICTOVÁ, F., R., *tamtéž*, s. 136.

vůči druhému, ale také jako odpovědnost, břemeno, které je třeba nést s vynaložením nejlepšího úsilí, se vyjadřuje pojmem *on* 恩. Největší *on* je vůči vlastním rodičům – nikdy nemůže být zcela splacen, částečně pak péčí o vlastní děti. Díky důrazu a prioritě, kladené na vztahy v jakémkoliv kolektivu, se tak v konceptu *on* snaha odvděčit se, vyhovět, obava z hanby kontinuálně násobí a úsilí, které je třeba vynaložit, se jeví být bez hranic.⁵⁹

Po provedeném rozboru vybraných konceptů hodnotové orientace japonské společnosti, tradičně zaměřené nikoliv na jednotlivce, ale na vztahy a uspořádání společnosti resp. jejích dílčích kolektivů, je možné shrnout a uvést, že uvedené koncepty mají obecnou platnost. Při určité generalizaci a izolovaném pohledu by bylo možné pak navázat a – hypoteticky a obecně – připustit dílčí závěr, že tyto koncepty mohou – za určité příznivé konstelace a spolupůsobení dalších objektivních i subjektivních předpokladů – přispět k vytvoření živné půdy pro vznik a činnost hnutí a skupin, které se vymezí vůči většinové společnosti, a to zcela nepřijatelným způsobem, v rozporu s morálními zásadami a dokonce i trestními zákony.

Bylo tak mj. analyzováno, že koncept *amae* obnáší potřebu jedince být prospěšným druhým a být okolím oceňován, je emočním zdrojem pro závislost a skupinovou sounáležitost, což podporuje kolektivismus. V individuálních případech může mít *amae* dopad na duševní zdraví jedinců, kteří jsou neschopni navázat společností aprobované a akceptované vztahy. Nebylo by pak divu, že lidé, které většinová společnost nebo kolektiv plně neakceptuje nebo je přímo vyčleňuje, anebo naopak oni sami nesdílejí hodnoty, zájmy, cíle nebo vztahy v daném kolektivu a cítí se nespokojení, hledají někoho (duchovního vůdce) nebo něco (náboženské hnutí, sektu), ke kterým by mohli přilnout a dosáhnout svého psychického uspokojení a ocenění druhých.

Faktorem „příznivým“ pro potenciální přilnutí a působení v rámci menšinového společenského hnutí může být i tradiční rys vertikální struktury *tate šakai*, doprovázený vztahem *senpai-kóhai*, tzn. respektováním rad a pokynů, udílených duchovním vůdcem a dalšími „osvícenými“ členy hnutí na straně jedné, na straně druhé pak považování takových pokynů a příkazů za součást mentorství z jejich strany.

K existenci a fungování i nerodinných struktur přispívá koncept *ojabun-kobun*; další koncept myšlení *šúdan išiki* upřednostňuje zájmy a cíle skupiny a harmonii v kolektivu, podporuje pocit bezpečí při ztotožnění se jedince se skupinou. Členové hnutí resp. sekty se

⁵⁹ MCFARLANE, A., *tamtéž*, s. 90.

proto tím snadněji mohou ztotožnit s „posláním“ sekty nebo hnutí a zajišťovat jejich hladké fungování, a to pokud již překračuje jinak přijatelné a většinovou společností dodržované morální zásady a právní normy.

Analýza dílčích otázek sociální integrace pak poukázala mj. na specifikum vztahové determinace jednotlivců ve Východním typu společnosti, což může mít vliv na pocity osamělosti, izolace a duševní prázdnoty. Přes uvedené obecně převažující kolektivní nazírání se však také v japonské společnosti historicky vyskytují skutečné i smyšlené postavy a typy „*osamělých vlků*“, upřednostňujících svou osobnost před podřízeností a konformitou. Dlouholetá prosperita a internacionalizace japonské společnosti spolu s globalizací a nástupem postmoderní společnosti 21. století vnesly objektivně do tradičně kolektivisticky uspořádané společnosti individualistické prvky. Konec „*bubble economy*“, světová hospodářská krize a stagnace měly negativní dopad na společnost a jí garantované jistoty, s negativními účinky na životní úroveň a pocity jistoty jednotlivců.

Lze konstatovat, že ve zkoumaném pohledu existovalo prostředí a živná půda pro netradiční náboženská hnutí a sekty a pro jejich proroky, kteří tak mohli sledovat své cíle, motivované jakkoliv a čímkoliv (osobním egoismem, touhou po moci či zbohatnutí, nebo duševní nemocí či invaliditou).

3. Přetrvávání náboženských tradic a obyčejů v dnešní japonské společnosti

Britský antropolog Alan McFarlane uvádí, cit.: „*Návštěva Japonska dokonce i na počátku jednadvacátého století prozrazuje, že je to společnost prosycená náboženstvím.*“⁶⁰

Pojímání náboženství v japonském společenském kontextu je však zásadně odlišné od monoteistického křesťanského chápání náboženství a víry. Charakteristické prvky spirituality v japonské společnosti, koexistence různých náboženských směrů, výrazný eklekticismus a synkretismus, přetrvávání lidové víry, pověrčivosti a animismu v protikladu k ultramoderní technice, trvalé snaze o stálé zdokonalování a inovace, k silné utilitárnosti v různých oblastech denního života činí tuto součást společenské reality složitěji uchopitelnou a pochopitelnou.

Tato kapitola, i když se může dotknout pouze některých rysů náboženské a spirituální tradice Japonska, umožní propojit podanou základní charakteristiku nových náboženských hnutí a nástin problematiky vazeb a hodnotové orientace japonské společnosti s následným zasazením *Óm šinrikjó* do tohoto kontextu.

3.1 Charakter tradičních i nových forem japonské spirituality

Žádnou z japonských spirituálních tradic nebo zvyků nelze posuzovat izolovaně, neboť „*japonské náboženství je spojením mnoha samostatných tradic v jedinou posvátnou cestu.*“⁶¹

Charakteristickým rysem polyteistického japonského náboženství, chápaného jako soubor náboženství a náboženských jevů, které se vyskytují na teritoriu Japonska (nikoliv tedy ve významu něčeho jednotného a specifického pouze pro Japonsko), je víra v *kami* 神, „*to, co je výše*“, znamenající božstvo, bohy, ale také sílu nebo esenci. *Kami* jsou tak označována božstva japonské mytologie z kronik *Kodžiki* 古事記 a *Nihon-šoki* 日本書紀, významné postavy japonské minulosti, např. *Tokugawa Iejasu* 徳川 家康, nebo krásné přírodní objekty. *Kami* je nekonečně mnoho („*8 miliónů kami*“, „*jaojorozu no kami*“), mají větší schopnosti a sílu než lidé, ale ta nepramení z žádného univerzálního nebo společného zdroje. Posvátnost propůjčuje věcem, osobám nebo přírodním útvarům jejich krása, velikost, neobvyklost, příběh, který je s nimi spojen, anebo cit toho, kdo *kami* uctívá.

⁶⁰ MCFARLANE, A., *tamtéž*, s. 179.

⁶¹ EARHART, B., H. *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. PROSTOR, 1999, s. 165.

Uctívání *kami* je stěžejní pro *šintó*, pojem však není výlučný pouze pro ně, neboť *kami* slouží k označení božstev i jiných náboženství, kdy např. křesťanský Bůh je *kami-sama*.⁶²

Z tradice uctívání *kami* se vyvinulo náboženství *šintó*, *kami no miči* 神道, *cesta božstev* nebo *cesta kami*, o kterém se má za to, že je původním, domácím náboženstvím. Historik *Kuroda Tošio* 黒田 俊雄 však upozornil, že toto pojetí vzniklo až v prostředí „národní nauky“ či „školy“ *kokugaku*⁶³ a mezi lidem se rozšířilo v souvislosti s nárůstem nacionální ideologie v období Meidži.

Šintó nebylo monolitním náboženstvím, a to ani v době vládou prosazované ideologie *státního šintó*, *kokka šintó* 国家神道. Jednotlivé směry vznikaly v různé době, někdy jako bezprostřední reakce na aktuální problémy společnosti, jiné zaujímaly dlouhodobě významné postavení (viz např. *lidové šintó*, *kněžské šintó* nebo *šintó císařského dvora*).

Předpokládá se, že z importovaných náboženství měl na japonskou společnost nejprve vliv *konfucianismus*. Nikdy se však, na rozdíl od Číny, nestal státním náboženstvím, ani nevytvořil vlastní organizovanou strukturu. Některé jeho hodnoty se přesto staly součástí japonské kultury a ovlivnily společenskou morálku, jako např. harmonie ve fungování celku, princip hierarchie, zajišťované synovskou poslušností vůči starším a vládci, či závazek odpovědnosti a pozorné péče výše postavených o jejich svěřence.

Nejnápadnější stránkou duchovních dějin Japonska je *buddhismus*, rozvíjený a šířený již v období Heian, *Heian-džidai* 平安時代, kdy mnich *Saičó* 最澄 (posmrtně *Dengjó daiši* 伝教大師) založil sektu *Tendai* 天台宗, vyznačující se vizí jednoty vší existence, s hlavním chrámem Enrjaku-dži na hoře Hiei u Kjóta. Druhou v tomto období je sekta *Šingon* 真言, kterou založil myslitel *Kúkai* 空海 (posmrtně *Kóbó Daiši* 弘法大師), vyznávající formu tantrického buddhismu, jež se pokouší obnovit účast člověka na tajuplných procesech vesmíru a lidstva, s ústředním chrámem na hoře Kója.

V období Kamakura, *Kamakura-džidai* 鎌倉時代, bylo posláním tří nejvlivnějších sekt poskytnout i nejprostším lidem záruku vykoupení ze světa věčné nejistoty. Učení *seky čistě země*, *džódo šinšú* 浄土宗, spočívá ve víře v soucitnou moc buddhy Amidy na tomto strastiplném světě, dokud nevyvede všechny bytosti do své rajske říše. Mnich *Hónen* 法然,

⁶² BOHÁČKOVÁ, L.; WINKELHÖFEROVÁ, V. *Vějř a meč. Kapitoly z dějin japonské kultury*. Panorama, 1987, s. 98.

⁶³ Myšlenky a tvorba vzdělanců od konce 17. do pol. 19. stol., vedoucí k novému státnímu a společenskému zřízení v období Meidži. Bádání a doktríny vycházely ze souboru fenoménů, pokládaných *a priori* za čistě domácí tradice; navazovaly a rozvíjely dřívější „japonská studia“ (*wagaku*).

který zformoval toto učení v samostatnou školu, hlásal primát víry s oslavnou formulí *nembucu* 念仏 nad skutky. Tento směr zavedl praxi ženatých mnichů a systém tzv. domácího buddhismu s domácností jako jeho základní organizační jednotkou namísto dosavadní výlučně klášterní formy. Pro *ničirenský směr Ničiren šú* 日蓮宗 podle zakladatele a jedné z nejvýznamnějších postav japonského buddhismu mnicha *Ničirena* 日蓮 byla nejvyšší autoritou absolutní pravda, sdělovaná *Lotosovou sútrou*. Sekty tohoto směru jsou i v současnosti velice nacionalistické, s energickými způsoby obracení na víru a výlučné, tj. zavrhuje ostatní buddhistické školy. *Sekta zen* pak klade důraz na meditaci a má rovněž několik větví (škola *rinzai Rinzai šú* 臨濟宗; škola *Sótó Sótó šú* 曹洞宗, neboli *Dógenova větev* aj.).⁶⁴

V současnosti je problematické určit počet následovníků jednotlivých náboženství, Japonsko se vyznačuje několikanásobnou náboženskou příslušností. Japonci se běžně účastní obřadů více náboženství a neshledávají v tom rozpor. Své aktivity však raději prezentují jako *zvyk, fúzoku* 風俗 nebo *obyčej, šúkan* 習慣, než jako *náboženství, šúkjó* 宗教 nebo *víru, šinko* 信仰. Motivací „žitě“, každodenní náboženské praxe v současném Japonsku je převážně snaha řešit a ovlivnit konkrétní životní problémy a situace, od uzdravení v nemoci po výhru v loterii či zlepšení se v tenisu. Projevem náboženské aktivity jsou tak i votivní destičky *ema* 絵馬 v buddhistických chrámech nebo svatyních šintó, určené pro vzkazy a přání božstvům. Amulety a talismany *omamori* お守り a *ofuda* お札, obsahující božskou sílu, spojenou s daným posvátným místem, mají nositele chránit a provázet v denním životě.

Obecně rozšířené uctívání předků, které se děje v kontextu buddhismu,⁶⁵ je rovněž vedeno převažující snahou o získání pomoci a ochrany nebo vyjádřením úcty s cílem odvrátit neštěstí.

Uvedenými aktivitami a motivací je tak potvrzována teorie *světského prospěchu, genze rijaku*. V japonských domácnostech jsou běžné šintoistické oltáře *kamidana* 神棚 nebo oltáře buddhistické *bucudan* 仏壇, do nichž jsou umísťovány tabulky *ihai* 位牌 s posmrtnými jmény zemřelých *kaimjó* 戒名. Uctívání předků tak zůstává i v současnosti propracovaným systémem rituálního začlenění zesnulých do světa živých, spočívajícího na přesvědčení, že duše nebo duch, *mitama, rei, reikon*, 御霊, 霊, 靈魂 zemřelých může

⁶⁴ EARHART, H., B. *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. PROSTOR, 1999, s. 50 a násl.

⁶⁵ Pro *šintó* je smrt zdrojem poskvrny, nečistoty (*kegare*), jenž narušuje stav původní čistoty.

v dobrém či špatném ovlivnit svět živých a že tak mezi oběma světy existuje vztah vzájemnosti.⁶⁶

Odborné kruhy poměrně nedávno zaznamenaly zvýšený zájem mládeže o inspiraci japonským duchovním dědictvím. Religionista Šimada⁶⁷ podle chování mladých, převážně pod pětadvacet let, usuzuje, že nejde o pouhé návštěvy pamětihodností, ale o hledání duchovního dotyku. Jistou roli sice může hrát populární fenomén propagace mystických míst s výskytem energií, které lze nasměrovat k vlastnímu prospěchu, anebo faktory ekonomické jako důsledek stagnujícího hospodářství a zvyšujících se životních nákladů, které jsou důvodem pro trávení volného času v tuzemsku, nikoli v zahraničí; převažujícím důvodem má však být skutečný zájem o náboženství. Nejde o novum, mladá generace byla i v minulosti hnací silou nových náboženských směrů, vzhledem ke své citlivosti a vnímavosti na nové duchovní podněty.

Období rozkvětu nových náboženství je již *passé*, jejich členská základna se rekrutuje prakticky jen z potomků stávajících členů. Současná stabilní společnost, na rozdíl od období rychlého hospodářského růstu, „*bubble economy*“ nebo obecně od jakýchkoli společenských otřesů, také nepřeje novým směrům a kultům, motivovaným zpravidla obavami z budoucnosti. Naopak, autor shledává tendenci k znovuobjevování tradičních a časem prověřených duchovních hodnot, přičemž tento zájem, včetně příklonu k nacionalismu, je také ovlivněn např. růstem napětí mezi Japonskem a jeho sousedy, především Čínou. Autor uzavírá, že nové hnutí nebo sekta by mohly vzniknout díky novému charismatickému vůdci, který by byl schopen uspokojit zárodečné duchovní tužby mládeže.⁶⁸

V japonských nových náboženstvích je možné vystopovat společné rysy představ o božstvech, která jsou více než pečující osobou silami, oživujícími veškeré bytí. Prostupují vesmír, napomáhají lidskému úsilí objevit skutečnou pravdu, zajistit spokojené bytí nebo umožňují tohoto předurčeného stavu dosáhnout.⁶⁹

⁶⁶ HAVLÍČEK, J. *Cesty božstev: otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Masarykova univerzita, Brno, 2011, s. 93 a násl.

⁶⁷ ŠIMADA, H. *Japanese Religion Comes Full Circle: Millennials in Search of Their Spiritual Roots*. 10. 04. 2014. www.nippon.com/en/in-depth. [cit. 2016-6-12].

⁶⁸ Může však jít o nekritický názor autora, neodůvodněný potřebnou analýzou a badatelskou činností. Autor statě Šimada Hiromi, jeden z uznávaných japonských religionistů, byl bohužel v minulosti právě jedním z mála badatelů, kteří uvěřili *Óm šinrikjó* a veřejně vystoupil ještě v lednu a březnu 1995 na jeho podporu. Po pravdě je třeba uvést, že na náklady *Óm* byla ještě v dubnu 1995 v Japonsku delegace renomovaných religionistů z USA, z nichž James R. Lewis hnutí jednoznačně a setrvale hájil.

⁶⁹ KISALA, R., J. *Images of God in Japanese New Religions*, Nanzan Bulletin 25/2001, s. 30.

Společným znakem nových náboženství je také to, že umožňují snadno se identifikovat s božstvem. Asketickými cvičeními podle nich může i lidská bytost nabýt nadpřirozených schopností a vstoupit ještě za svého života do božího hájemství. Bohužel, v případě *Óm šinrikjó* přispěla tato představa k přesvědčení, že někteří jeho vůdčí členové stojí mimo jakoukoli morálku a zákony a že mohou páchat i násilí.

Spirituální boom, který zasáhl Japonsko v posledním desetiletí, přinesl sebou různé léčitelské a okultní praktiky, jako např. věštění a vykládání osudu z karet, sestavování horoskopů, posilování meditativních mozkových vln, používání léčebných kamenů, navštěvování energetických míst, různé druhy terapií, od olejových masáží, přes spirituální poradenství až po různé formy hypnoterapií atd. Řada z nich je samozřejmě motivována snahou o zisk léčitelů a lektorů.

3.2 Eklekticismus japonské náboženské tradice, schopnost pragmatické kombinace různorodých idejí a koncepcí

Obecně eklekticismus spočívá v přístupu, který nestaví na vlastním novém přínosu ani nenavazuje pouze na jeden vyhraněný např. myšlenkový podnět, ale vybírá z různých předloh a tyto prvky spojuje ve více či méně jednotný celek. Mohou tak být spojována mnohdy i protichůdná východiska, filozofické názory, věroučná dogmata, která by jinak nemohla spolu koexistovat.

Eklektickému přístupu je blízký synkretismus, označující splynutí a mechanické spojování a ztotožňování, i právě v náboženství, jednotlivých božstev, různých názorů, myšlenek, převzatých z různých soustav s tím, že jejich vzájemné vyvážení je ještě méně organické než v eklekticismu.

Japonská náboženská tradice se eklekticismem a synkretismem vyznačuje. Spirituální život byl v historickém kontextu obohacován přejímáním různých vnějších náboženských tradic, aniž by domácí zanikly. Hovoří se o vytvoření japonské náboženské homogenní tradice, vzniklé nikoli střetem či neshodou, ale kontinuitou a souladem. V tomto ohledu rovněž spatřujeme harmonii *wa*, o níž je či má být usilováno v každé pospolitosti.

Jedním z důležitých aspektů tradiční japonské senzibility byl právě eklektický přístup *šinbucu-šúgó* 神仏習合, který umožnil soužití buddhismu jako náboženství, importovaného do Japonska v období Heian z Číny a Koreje v 6. století, s domácím šintoismem, mezi nimiž postupem času došlo k formálnímu i obsahovému překrývání. Vyústěním byla teorie o buddhistické podstatě japonských božstev *kami*, *hondži suidžaku* 本地垂迹, podle níž buddhistická božstva přebývající v Japonsku vzala na sebe podobu *kami*

神. Japonské *kami* pak toužili následovat cestu Buddha a dospět ke konečnému osvícení. S prolínáním obřadní stránky došlo také k formálnímu propojení mezi oběma směry a k vytvoření jednotných center *džiin* 寺院, spojujících buddhistické chrámy *tera* 寺 a šintoistické svatyně *džindža* 神社.

Obě náboženství patří i v současnosti do životního cyklu Japonců, některé významné životní etapy jsou spojovány s šintoistickými obřady (např. svatby), s buddhistickými rituály jsou spojovány konce (poslední noc v roce a 108 úderů zvonů, nebo smuteční obřady aj.).

Z *šintó* pramení harmonie člověka v soužití s přírodou, s ostatními lidmi, duch úcty, spolupráce a harmonie. S buddhismem je spojována víra ve fatalismus, v předurčenost osudem, v pomíjivost a prchavost pozemských věcí (koncept *mujó*, resp. doktrína *aničča*). Po přenesení buddhismu do Japonska doznal tento koncept určité transformace, zřejmě i pod vlivem přírodních poměrů a střídání ročních období. K doktríně o nevyhnutelnosti smrti se připojilo uklidňující povědomí o znovuzrození, znamenající posilu v každodenním životě. V tomto smyslu je nahlíženo i na starodávňý rituál *šikinen sengú* 式年遷宮祭, kdy svatyně v Ise je každých dvacet let nově vystavěna zcela od základů a jsou do ní přenesena božstva, sídlící ve staré svatyni. Rituální přemístění tak symbolizuje smrt *kami* a jejich znovuzrození. Přesvědčení, že *kami* umírají stejně jako lidé, umožňuje propojovat mýty s dějinnou minulostí a osobitě vnímat vesmír, život a smrt, lidský stav.⁷⁰

O Japoncích se sice říká, že jsou bez vyznání *mušúkjó*. To je ale zřejmě zapříčiněno srovnáváním se „zjevenými“ náboženstvími, tzn. s těmi, která mají svého známého zakladatele (Ježíše Krista, Buddha, Mohameda) s uceleným souborem učení. Naproti tomu zakladatelská osobnost není známá u šintó, hinduismu nebo lidových náboženství. Japonsko bylo ovlivněno zjevenými náboženstvími, a to především buddhismem, ale i křesťanstvím (a to navzdory malému počtu věřících). Nicméně jádro víry Japonců tkví v přírodním náboženství, které přes uvedené vlivy nebylo nikdy vykořeněno.⁷¹

Za příklad kvazi-náboženských praktik a víry je považován konfucianismus, z něhož např. pramení zdvořilost, projevovaná vzájemným ukláněním se. Takové projevy dodržují i v současnosti např. teenageři, mluví-li se staršími (konfuciánský koncept *čojó-no-*

⁷⁰ JAMAORI, T. *The Japanese World View: Three Keys to Understanding*. Uveřejněno původně v japonštině, 28. 02. 2014. www.nippon.com/en/simpleview. [cit. 2016-6-13].

⁷¹ JAMAORI, T., *tamtéž*.

džo, uspořádání vztahů mezi staršími a mladšími, vztahů péče a dohledu jedněch a respektu druhých).⁷²

Šimazono ilustruje mangou *Vagabond* jiný příklad projevu kvazi-náboženství.⁷³ Protagonista se potýká se smyslem života, uvažuje proč musí stále bojovat. Tento světonázor, v němž cílem boje je vítězství nad druhými, ale boj je i cílem sám o sobě, našel silnou odezvu u čtenářů, pokládajících si obdobné otázky. Autor upozorňuje, že *bušidó* 武士道 je přitažlivé, neboť může být vodítkem při hledání smyslu života i v současnosti. Na příkladech zájmu mladých také o jiná *dó* 道⁷⁴ – *aikidó* 合気道, *kjúdó* 弓道, *sadó* 茶道 – dospívá k závěru, že jde o přijímání duchovních hodnot jiným způsobem, hmatatelnějším a přístupnějším než hledání útočiště ve vznešených náboženských učeních. Vidí v tom další příklad, jak „nevěřící“, nenáboženští Japonci si osvojují náboženská témata, jako jeden z dalších rysů japonské kultury.⁷⁵

Na závěr tématu této kapitoly lze provést dílčí shrnutí, že tradičně polyteistická víra, souběžné působení a vzájemné ovlivňování různých náboženských směrů, eklekticismus a synkretismus, spolu s lidovou vírou a dosud udržovanými zvyky i v moderní japonské společnosti vytvářejí otevřené duchovní prostředí pro nejrůznější nová náboženská hnutí, směry a sekty.

Přispívá k tomu rovněž specifický koncept *kami* jako energií a přírodních sil, přítomných všude v okolním světě, jakož i potřeba lidí v postmoderní technologicky vyspělé společnosti hledat smysl života, mít určité jistoty a duchovní resp. osobnostní ukotvení, a to zvláště v době ekonomické krize či stagnace. Součástí těchto snah je také touha lidí po sebezdokonalování různými spirituálními, esoterickými i asketickými cvičeními a aktivitami nebo jen o předpovězení budoucnosti a osudu.

⁷² JAMAORI, T., *tamtéž*.

⁷³ Hlavním hrdinou je skutečná historická postava Mijamota Musaši, samuraje, rónina, nejzkušenějšího šermíře v dějinách a autora knihy o *bušidó*, který žil na přelomu 16. a 17. století. Romantický příběh samotáře, žijícího svobodně podle své vůle, s mečem mimo domov, „na cestě“, našel odezvu u mladé generace. Mijamoto svůj život vystavuje nebezpečí, při každém vítězném zápase mu hrozí smrt.

⁷⁴ *Dó* v japonském kontextu jako empirický (zkušenostní) pojem v tom smyslu, že praxe (způsob života) je standardem pro ověření sebekázně, zušlechtěné formou daného umění.

⁷⁵ ŠIMAZONO, S. *Japan's Religious Ambivalence: The Shaping and Dismantling of a National Polity*. 30. 04. 2014. www.nippon.com/en/simpleview. [cit. 2016-6-13].

4. *Óm šinrikjó*

4.1 *Periodizace a vývoj – z mírumilovné sekty k projevům násilí*

Vývoj nového náboženského hnutí *Óm šinrikjó* オウム真理教 je možno rozdělit na několik fází. Nejprve vznikl v roce 1984 předchůdce tohoto hnutí, spolek meditace a jógy *Óm šinsen no kai* オウム神仙の会. Zakladatel Asahara Šókó 麻原 彰晃, původním jménem Macumoto Čizuo 松本智津夫, se narodil v roce 1955 na Kjúšú jako jedno ze sedmi dětí v chudých poměrech, jako skoro nevidomý s následným dalším postižením zraku.⁷⁶ Zájem o duchovní mystiku, meditaci a jógu jej přivedl do nového náboženského hnutí *Agonšú*, buddhistického směru s prvky mystiky, víry v nadpřirozené schopnosti či očekávání apokalypsy.⁷⁷

V roce 1984 Asahara z hnutí vystoupil, založil *Óm šinsen no kai*⁷⁸ a již tehdy byl přesvědčen, že má díky askezi nadpřirozené schopnosti (např. může levitovat, prorokovat či léčit), přičemž údajné nadpřirozené zážitky a následná setkání během zahraničních cest, mj. s dalajlámou, dalšími náboženskými vůdci tibetského buddhismu nebo s premiérem Srí Lanky, jej dále ujistili o jeho výjimečnosti a začal užívat nejrůznější náboženské tituly a přijal jméno Asahara Šókó.⁷⁹

O tři roky později přeměnil spolek v náboženskou organizaci *Óm šinrikjó*, kterou v roce 1989 zaregistroval jako náboženskou právnickou osobu. Watanabe upozorňuje, že již v roce 1986 museli členové spolku odevzdat veškerý svůj majetek a zasvětit svůj život pouze tomuto hnutí (příslušníci, označování jako *šukke*).⁸⁰

V další fázi se ukázalo, že působení *Óm šinrikjó* nebude bez kontroverzí, neboť se formuje hnutí složené jednak z rodičů a rodinných příslušníků členů hnutí, přesvědčených, že byli násilím odloučeni, jednak z obyvatel městských částí a vesnic v různých částech Japonska (např. Kamikuišiki-mura v prefektuře Jamanaši aj.), kde *Óm šinrikjó* vybudovalo svá náboženská centra, podnikatelské prostory či zařízení určená na výrobu zbraní a jedů. Místní obyvatelé v členech *Óm šinrikjó* viděli hrozbu⁸¹ vzhledem k jejich „zvláštnímu

⁷⁶ WESSINGER, C. *How the Millenium Comes Violently. From Jonestown to Heaven's Gate*. Seven Bridges Press 2000, s. 126.

⁷⁷ READER, I. *Agonšú*. In: PARTRIDGE, C. (ed.). *Encyklopedie nových náboženských hnutí*. Knižní klub, 2006, s. 260 a násl.

⁷⁸ BRACKETT, D., W. *Svatý teror. Armageddon v Tokiu*. Mladá fronta, 1999, s. 72.

⁷⁹ BRACKETT, D., W., *tamtéž*, s. 74. Dále VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, s. 127.

⁸⁰ WATANABE, M. *Reaction to the Aum Affair. The Rise of the "Anti-cult" Movement in Japan*, Nanzan Bulletin 21/1997, s. 34.

⁸¹ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 35.

chování“, často publikovanému v médiích, nebo proto, že ve vesnicích byli schopni svým počtem ovlivnit ve volbách složení místních zastupitelstev. V Kamikuišiki, po přihlášení dvou desítek členů *Óm šinrikjó*, zamítli několik stovek dalších žádostí o trvalý pobyt, když samotná vesnice měla dříve jen 1700 stálých obyvatel.⁸² Proti rozhodnutím zastupitelstev neumožnit *Óm šinrikjó* usadit se na jejich území se ale stavěla některá občanská sdružení či religionisti, jako např. Ašida Tecuró z Univerzity Kumamoto či Ikeda Akira z Univerzity Čúkjó, kteří v tom spatřovali porušování náboženské svobody nebo paralelu s potlačováním nového náboženského hnutí *Ómoto-kjó* 大本教 před druhou světovou válkou.⁸³

Pro vývoj *Óm šinrikjó* je významné, že již v roce 1986 začalo hlásat „katastrofický a progresivní milenialismus“, kdy Asahara, inspirovaný údajně Nostradamem, varoval před katastrofickými událostmi typu nukleární či třetí světové války, které měly přijít v roce 1999.⁸⁴ Tento progresivní milenialismus měl spočívat v možnosti dosáhnout ideální společnosti bez katastrofy tak, že pouze hnutí věrní členové, vycvičení asketickými praktikami, se takovým událostem vyhnou a přežijí.⁸⁵ Na počátku své existence se proto hnutí soustředilo na výcvik tzv. *šukke* pomocí nejrůznějších, často nebezpečných, asketických praktik, a to i za použití drog (LSD, pervitin).⁸⁶

Jedním z důležitých momentů ve vývoji *Óm šinrikjó* bylo otiskování kritických článků od podzimu 1989 v týdeníku *Sunday Mainichi* pod titulem „Šílenství *Óm šinrikjó*“, ve kterých se vyjadřovali rodiče členů hnutí, vyjevila se kriminální minulost⁸⁷ jeho vůdce a další negativní informace, jako např. asketické rituály, vynucené placení značných finančních prostředků členy apod. Kritika vyvrcholila založením Společnosti obětí *Óm šinrikjó* *Óm šinrikjó higaiša no kai* オウム真理教被害者の会, kterou vedl advokát Sakamoto Cucumu, a to do listopadu 1989, kdy on a jeho rodina neočekávaně zmizeli. Až v září 1995, po výsleších členů hnutí, se zjistilo, že byli uneseni a zavražděni členy *Óm šinrikjó* s cílem umlčet kritiku a akce proti tomuto hnutí.⁸⁸

⁸² WATANABE, M., *tamtéž*, s. 36.

⁸³ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 35.

⁸⁴ READER, I. *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyou's Path to Violence*. Nordic Institute of Asian Studies Books, 1997, s. 24.

⁸⁵ BRACKETT, D., *tamtéž*, s. 78-79.

⁸⁶ READER, I., *tamtéž*, s. 36.

⁸⁷ Asahara byl uznán vinným za prodej falešných léčivých přípravků. WATANABE, M., *tamtéž*, s. 37 a násl.

⁸⁸ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 35.

Watanabe do třetí fáze vývoje *Óm šinrikjó* řadí období od roku 1991 po zveřejnění dokumentů,⁸⁹ kritizujících hnutí a jeho vůdce. Přesto se *Óm šinrikjó* v té době dostalo spíše pozitivní publicity a reakcí, včetně odborníků na náboženství Šimady Hiromiho či Ikedy Akiry popř. veřejně známých osobností.⁹⁰ Sám Asahara se s dalšími členy *Óm šinrikjó* např. v září 1991 zúčastnil televizního pořadu „*Asa made nama terebi*“ na téma „*Mladí lidé, náboženství a doba*“. V této době rovněž dochází k rivalitě s jiným náboženským hnutím *Kófuku no Kagaku*.⁹¹

Do další fáze, počínající rokem 1995, spadá období, kdy vyšel najevo skutečný charakter *Óm šinrikjó* jako náboženského hnutí, které je zdrojem problémů. *Óm šinrikjó* bylo vždy takovým latentním zdrojem od počátku, kdy v roce 1988 při asketických praktikách zahynul jeho člen Madžima Terajuki. Následovala pak další vražda, kdy člen Tagučí Šúdži, otřesen uvedenými událostmi, chtěl hnutí opustit, za což zaplatil životem, rovněž rukou členů *Óm šinrikjó*. Asahara učil o dovolenosti zbavit se násilně osoby, pokud se nechtěla podříditi jeho vůli. Ospravedlňoval to spásou daného člověka při tzv. ritu *poa*, který jej zbavil „špatné karmy“ a umožnil tak dotyčnému vyhnout se zrození v nižších světech; zločin byl tak označován za čin, přinášející dobro.⁹²

Konkrétní případy projevů násilí a vražd, stále nízké počty členů hnutí a *šukke*, nedostatek financí, různé medializované skandály a podezření v souvislosti s činností hnutí a neúspěch jím založené politické strany *Šinritó* 真理党, „Strana pravdy“, ve volbách do parlamentu v únoru 1990, tvoří ve svém souhrnu důvody a příčiny změny celkového kurzu a směřování hnutí. Neúspěchy utvrdily Asaharu v jeho přesvědčení o nutnosti pokračovat v tvrdším postupu a přiklonit se od progresivního ke katastrofickému milenialismu, ať v učení či praktikách *Óm šinrikjó*, v jeho prohlášeních či knihách, kdy třetí světovou válku viděl jako neodvratnou. Reader si všímá také skutečnosti, že hnutí se od původního svého poslání záchrany celého světa začalo soustřeďovat na konfrontaci s ním a na vlastní záchranu před katastrofou.⁹³

Na katastrofické události se hnutí připravovalo vyvíjením a shromažďováním zbraní, včetně např. bojového vrtulníku, střelných a dokonce biologických a chemických zbraní, které byly použity v tokijském metru. Chemické látky tajně vyráběli v zařízeních na

⁸⁹ EGAWA, S. *Messianic ambitions: In pursuit of Aum Shinrikyo*. Tokyo: Kyoiku Shiryo Shuppan, 1991, s. 252. Dále WATANABE, M., *tamtéž*, s. 37.

⁹⁰ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 38 a násl.

⁹¹ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 37 a násl.

⁹² READER, I., *tamtéž*, s. 28.

⁹³ READER, I., *tamtéž*, s. 29 a násl.

nejrůznějších místech Japonska, přičemž neopatrností utrpělo újmu na zdraví mnoho členů i místních obyvatel.⁹⁴ *Óm šinrikjó* zůstávala uzavřenou organizací, byla sledována médií, dále eskalovala napětí vůči společnosti, bránila členům v odchodu z hnutí, po útěku je násilím přiváděla zpět či několikrát přiblížila datum apokalypsy, Armageddonu.⁹⁵ Za této situace a po domovních prohlídkách policejních složek k získání informací o únosu občana, který poskytl úkryt své sestře, která hnutí opustila, se Asahara rozhodl uskutečnit Armageddonu vlastním jednáním hnutí. Terčem prvního, neúspěšného, útoku se stalo tokijské metro ve stanici Kasumigaseki. Další útok sarinem v pondělí ráno dne 20. března 1995 již však *Óm šinrikjó* dokonalo, obětí se stalo na více než 5 tisíc osob, z nichž 12 zemřelo.⁹⁶ Hnutí pak pokračovalo v dalších násilných činech či pokusech, které měly být srovnatelné svým rozsahem s útokem v tokijském metru, a to až do zatčení Asahary dne 16. května 1995.

4.2 Shodné rysy a specifika *Óm šinrikjó* a nových náboženských hnutí v Japonsku

Porovnáním *Óm šinrikjó* s dalšími novými náboženskými hnutími v Japonsku, lze identifikovat některé společné rysy, ale rovněž i rysy, kterým se *Óm šinrikjó* od ostatních hnutí odlišuje.

Shodnými rysy jsou především prvky buddhismu, které se projevují ať při rituálech nebo v samotném učení těchto hnutí. Dále je to jejich vedení charismatickou osobností, která zaujímá silné postavení v rámci organizace s pevně danou hierarchickou strukturou.⁹⁷

Dalším společným znakem je, že členové hnutí se zajímají o mystiku, získání nadpřirozených schopností, okultismus apod.,⁹⁸ mají oblibu v alternativních metodách léčby, v nejrůznějších rituálech inspirovaných buddhismem, v navštěvování poutních energetických míst, zajímají se o výklad věroučných textů apod.

Pokud jde o specifika *Óm šinrikjó* jako nového náboženského hnutí, je to především užívání násilí ze strany členů sekty podle příkazů vůdce hnutí, včetně tzv. ritu *poa*, fakticky však k zakrytí stop jejich trestné činnosti.

V učení tohoto hnutí jsou zjevné silné milenialistické katastrofické tendence a přesvědčení o nadcházejícím Armageddonu. Tyto, poměrně vyhrocené, názory sloužily jako

⁹⁴ READER, I., *tamtéž*, s. 77.

⁹⁵ READER, I., *tamtéž*, s. 49.

⁹⁶ READER, I., *tamtéž*, s. 12 a násl.

⁹⁷ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, s. 124.

⁹⁸ READER, I., *tamtéž*, s. 12 a násl.

záminka pro eskalované použití násilí, což vyústilo v individuální vraždy a především pak v chemické útoky na různých místech. Prvky fatálního násilí a jeho rozsah, včetně vyzbrojování a výroby chemických a biologických látek, představuje nejcharakterističtější aspekt tohoto hnutí, který jej nejvýrazněji odlišuje od ostatních nových náboženských hnutí.

Další zvláštností a novostí je vysoká mediální zběhlost hnutí, kdy např. Asahara byl prezentován jako „*novodobý Buddha*“, promyšleně připravené působení na veřejnost, včetně manipulace s jejím míněním, např. pokud jde o údajné nadpřirozené schopnosti, účinkování v televizním programu, zakoupení vlastního vysílacího času v zahraniční stanici pro vysílání do Japonska aj.,⁹⁹ dokládají „*progresivitu a modernitu*“ oproti jiným novým náboženským hnutím.

Specifikem je rovněž vysoká míra synkretismu, kdy hnutí přebírá nejrůznější prvky z mnoha odlišných náboženství, zejména z buddhismu (koncept *šukke*, rítus *poa*), hinduismu (např. šivaistické obřady a uctívání boha Šivy, osobní Asaharův vzhled) i křesťanství (vize Armageddonu, Asaharovo prohlášení se Kristem).

S uvedeným přímo také souvisejí velmi náročné, až životu nebezpečné, asketické praktiky, a to jako příprava na nadcházející apokalypsu, spočívající v ponořování do ledové či naopak horké vody, zavěšování za nohy hlavou dolů, apod.¹⁰⁰ K odlišení vedoucích členů hnutí byla využívána praktika *samadhi*, která spočívala v pětidenní meditaci, bez jídla a vody, v podzemní vzduchotěsné kobce o cca 3 m²; k přežití vedlo pouze utlumení tělesných funkcí, podle Asahary jen skuteční „*osvícení*“ mohli tuto praktiku přežít. V rámci japonských nových náboženských hnutí zřejmě lze těžko nalézt jiné, které by praktikovalo praxi a alternativy odříkání podobného charakteru.

4.3 Úloha zakladatelské osobnosti

Do jaké míry byla role Asaharovy osobnosti příčinou událostí kolem *Óm šinrikjó* a do jaké míry za výše uvedené může sama společnost? Lidé se dobrovolně stali členy tohoto hnutí, a to z nejrůznějších důvodů – nesouhlas s materiální spotřební společností, touha po duchovním naplnění či hledání „*absolutní pravdy*“. To vše jim Asahara dokázal nabídnout.

⁹⁹ BRACKETT, D., W., *tamtéž*, s. 97.

¹⁰⁰ READER, I., *tamtéž*, s. 36.

Role, které Asahara sehrál v Óm šinrikjó, mohou být rozděleny podle Maekawy do čtyř typických kategorií a lze v tomto členění vidět i postupný vývoj jeho postavení v rámci školy jógy, resp. *Óm Šinsen no kai* a *Óm šinrikjó*:¹⁰¹

a. Asahara jako příkladný hledač. V takovém postavení se nacházel v rané fázi, po založení školy jógy v roce 1984. Byl nejstarší praktikující osobou se zájmem o pravý buddhismus s tím, že jako *senpai* radil *kóhai* ve skupině¹⁰²;

b. Asahara jako zasvěcenec (guru) a náboženský učitel. Jako guru se nechal nazývat až v roce 1988 po setkání s dalajlámou a dalšími vysokými představiteli tibetského buddhismu.¹⁰³ Prezentoval se jako interpret velké tradice, kdy objasňoval učedníkům jejich omyly a nejasnosti v průběhu duchovního hledání a hodnotil jejich růst. V této době již hlásal „úplné duchovní osvobození“ a již vedl nově založené *Óm šinrikjó*, přičemž cílem hnutí bylo mj. umožnit ostatním jejich spasení¹⁰⁴;

c. Asahara jako prorok a později živý bůh. Asahara údajně tlumočil duchovní poselství boha Šivy (hinduistického boha ničení; hlavní modla uctívaná *Óm*) a dalších početných bohů z hinduistické mytologie a z buddhistických posvátných písem. Později zašel až tak daleko, že se s Šivou ztotožnil, přičemž hinduistické texty Vadžrajány *kongódžó* 金剛乘 (nejvyšší učení buddhismu, které nejrychleji vede k osvícení) považoval pro členy hnutí za „posvátné písmo“ a požadoval od nich naprostou oddanost¹⁰⁵. Přesto však nelze opomenout, že Asahara buddhismus a hinduismus pozměnil a interpretoval zcela podle svých potřeb a využil je k vlastním cílům (např. jednání v rozporu s pěti pravidly buddhismu, zpeněžování údajného spasení druhých atd.)¹⁰⁶;

d. Asahara jako zachránce světa, kdy se stylizoval do role Krista, z čímž souvisí vize apokalyptického konce světa. Hlásal, že převezme všechny bolesti a utrpení svých následovníků skrze obřady zasvěcení. Tvrdil, že při zasvěcení předává svou pozitivní energii jinému a naopak absorbuje jeho negativní energii a karmu, což má pro něho vážné následky (mj. tím zdůvodňoval své zdravotní obtíže).¹⁰⁷

¹⁰¹ MAEKAWA, M. *Syncretism in Japanese New Religions: The Case of Aum Shinrikyo and Aleph*. The Human Studies, Kanagawa University. 2004, s. 145 a násl.

¹⁰² MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 150 a násl.

¹⁰³ MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 151.

¹⁰⁴ TAKIZAWA, Y. *Aum Shinrikyo is a band of criminals, not a religion*. Nanzan Bulletin, 19/1995, s. 23.

¹⁰⁵ MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 151.

¹⁰⁶ KISALA, R. *Aum Alone in Japan. Religious Responses to the "Aum Affair"*. Nanzan Bulletin, 19/1995, s. 14 a 24.

¹⁰⁷ MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 151.

Asaharova silná pozice v rámci hnutí byla ještě umocněna izolací *šukke* od okolního světa, kdy praktikovali učení *Óm šinrikjó*, aniž by měli sociální vazby mimo svá centra. Biskup Mori v této souvislosti upozorňuje, že sami členové ani v rámci hnutí nebyli schopni vzájemné komunikace, neboť většinou nedůvěřovali nikomu.¹⁰⁸ Tato skutečnost jen ulehčila Asaharovu úlohu jako silného a charismatického vůdce, schopného snadno ovlivnit členy hnutí, kteří ho slepě následovali.

Asaharovo učení o slepé oddanosti vůči němu totiž samo o sobě oslabovalo vůli a schopnost úsudku členů *Óm šinrikjó* a nahrazovalo je vůlí a názory Asahary samého.

Asaharova pozice jako charismatické osobnosti byla podle Maekawy nesčetněkrát potvrzena jeho údajnými ukázkami mimořádných schopností, kdy projevoval výjimečné jogínské nadání, schopnosti zázračně uzdravovat lidi či jinými zázraky před zraky členů *Óm šinrikjó*. Tyto schopnosti měli potvrzovat jeho postavení jako „Spasitele“ či vyvolené osobnosti.¹⁰⁹ Nutno dodat, že s jeho rostoucí mocí v rámci hnutí a s čím dál silnějším postavením jako charismatické osobnosti se synkretismus v učení hnutí oslaboval, až se nauka hlásaná *Óm šinrikjó* stala proměnlivou podle aktuální Asaharovy nálady a vůle. To však zpravidla nic neměnilo na důvěře členů hnutí v jeho osobu, a to zejména na základě výše uvedených důvodů, tzn. mj. víry v jeho mimořádné schopnosti, asketickou praxí či touhou po spasení atd.¹¹⁰

4.4 Reakce veřejnosti, japonského státu, náboženských společností a médií

Tato podkapitola je věnována odezvě veřejnosti, japonského státu, náboženských společností a médií na působení nového náboženského hnutí *Óm šinrikjó*.

Největší míru reakcí v japonské, resp. světové veřejnosti vzbudily bezpochyby sarinové útoky v tokijském metru v roce 1995. Do té doby příležitostné zprávy či informace o *Óm šinrikjó* se staly po této události v podstatě každodenní záležitostí, zejména v televizi tvořily několikahodinové vysílací bloky denně, kdy se v pořadech střídali zástupci *Óm šinrikjó* a představitelé jeho odpůrců ze strany právníků, novinářů či např. příbuzných obětí.¹¹¹ Watanabe v této souvislosti upozorňuje, že mnoho odpůrců *Óm šinrikjó* zastávalo názor, že nelze odsuzovat celé hnutí, neboť kriminální činy spáchala jen hrstka z nich, většina zbylých členů byla podle nich nevinná, byly to oběti, jimž byly údajně „vymývány

¹⁰⁸ *How to look at the Aum Affair. Bishop Mori Responds to Questions.* Nanzan Bulletin, 19/1995, s. 19.

¹⁰⁹ MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 151.

¹¹⁰ MAEKAWA, M., *tamtéž*, s. 152.

¹¹¹ Na základě vlastních zkušeností v době pobytu v Tokiu, po květnových událostech v roce 1995. Blíže WATANABE, M., *tamtéž*, s. 38.

mozky“ – obecně byly v souvislosti s *Óm šinrikjó* dále skloňovány pojmy „destruktivní sekta“ či „ovládání mysli“ *maindo kontoróru* マインド・コントロール („mind control“) a nutnost členy hnutí jako oběti zachránit a umožnit jim návrat zpět do společnosti.¹¹²

Podle Watanabeho byli tito odpůrci v přesvědčování veřejnosti poměrně úspěšní.¹¹³ Podle něj bylo *Óm šinrikjó* považováno většinou veřejností za společenský problém, nikoliv za problém náboženský, resp. problém přílišné náboženské svobody, nýbrž „za problém, který se týká blahobytu občanské společnosti a jako známku krize japonské společnosti jako celku. Nejbolestnější následkem [události kolem *Óm šinrikjó*] byla ztráta pocitu míru a klidu v každodenním životě.“¹¹⁴

V návaznosti na tragické události v tokijském metru reagoval rovněž stát, který urychleně zahájil vyšetřování uvedených útoků a provedl rozsáhlé zatýkání podezřelých členů *Óm šinrikjó*. Začalo se rovněž hovořit o odejmutí *Óm šinrikjó* statusu náboženské společnosti (*šúkjó hódžin*) soudem podle zákona o náboženských společnostech z roku 1951. Jak bylo již uvedeno vpředu (v podkapitole 1.3), tento zákon, který náboženským společnostem poskytoval značné výhody, je charakteristický příkladem poskytování vysoké míry náboženské svobody a nezasahování státu do věcí náboženských organizací a je jakýmsi protikladem omezování a regulace náboženské svobody a aktivit v období před druhou světovou válkou a během ní. Účelem tohoto zákona bylo mj. zajistit, aby registrované náboženské společnosti mohly svým působením prospívat společnosti, resp. veřejnému blahu.¹¹⁵

Snahy státu o soudní odejmutí statusu náboženské společnosti *Óm šinrikjó* byly širokou veřejností i ostatními tradičními náboženskými společnostmi, např. katolickou církví, podporovány. Nesouhlasu náboženských společností se však dostalo japonským parlamentem přijatému legislativnímu návrhu ze dne 8. prosince 1995, který novelizoval zákon o náboženských společnostech;¹¹⁶ změny spočívaly zejména v: (i) povinnosti registrace náboženské společnosti u Ministerstva školství v případě, že vykonává činnost ve více prefekturách (předtím postačil zápis pouze u místních úřadů); (ii) povinnosti náboženských společností zasílat každoroční výroční zprávy a další dokumenty obsahující

¹¹² NIŠIDA, K. *Maindo kontoróru to wa nanika*. Kinokuniya shoten. Tokyo, 1995, s. 14.

¹¹³ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 38 a násl.

¹¹⁴ WATANABE, M., *tamtéž*, s. 44.

¹¹⁵ KISALA, R.; MULLINS, M. *Religion and social crisis in Japan. Understanding Japanese society through the Aum Affair*, s. 78 a násl.

¹¹⁶ Znění zákona a jeho překlad dostupný na:

<http://www.japaneselawtranslation.go.jp/law/detail/?ft=1&re=02&dn=1&x=74&y=7&co=01&ia=03&ky=religious+corporations+act&page=5>. [cit. 2016-6-12].

mj. informace o členech a hospodaření (účetní závěrky) na Ministerstvo školství; (iii) možnosti správních úřadů požadovat po náboženských společnostech dodatečné informace, vysvětlení a doplnění v případě jakýchkoli pochybností apod.¹¹⁷ Důvodem odporu náboženských společností vůči tomuto zákonu bylo, jak se domnívaly, především jeho přílišné zasahování do náboženských svobod a nepřiměřený rozsah a stupeň kontroly ze strany státu, připomínající podle nich stav před druhou světovou válkou.

V prosinci 1999 pak japonský parlament přijal dvě zákonné normy, které se implicitně týkaly mj. *Óm šinrikjó*. Jednak to byl zákon o organizaci kontrol (*dantai kiseihó* 団体規制法), který stanovil povinnost náboženské společnosti pravidelně každé čtvrtletí informovat o své činnosti a být pod dohledem státu až po dobu tří let, pokud v posledních deseti letech její členové spáchali nebo se pokusili spáchat vraždy velkého počtu osob, případně krajní možností byl zákaz užívání zařízení náboženské společnosti po stanovenou dobu. Jednak šlo o zákon o odškodnění obětí (*higaiša kjúsaihó* 被害者救済法), který zavedl opatření opravňující mj. zajistit majetek takovéto organizace a použít ho k odškodnění jejich obětí.¹¹⁸ Na základě dalších novel tohoto zákona pak byla prodloužena maximální doba pro sledování náboženských společností, a z tohoto důvodu lze proto náboženskou organizaci *Aleph* アレフ či *Hikari no Wa* ひかりの輪, „Kruh duhového světla“, jako nástupce či odnože *Óm šinrikjó*, sledovat i nadále.¹¹⁹

Faktografické nastínění vzniku a činnosti sekty *Óm šinrikjó* poskytuje reálnou představu o jejím vývoji, od prvopočátečního spolku meditace a jógy přes náboženské hnutí progresivního milenialismu po radikální změnu jeho kurzu v milenialismus katastrofický. Násilný charakter tohoto hnutí je bezprecedentním případem použití masivního násilí jak navenek vůči společnosti, motivovaný primárně zakrytím vlastní kriminální činnosti, tak dovnitř hnutí vůči jeho některým členům, odmítajících bezvýhradně se podrobit vůli vůdce hnutí.

Analýza rolí Asahary Šókó, zakladatele a vůdce hnutí prokazuje, jak lze ovlivňovat členy hnutí náboženskou rétorikou a učením k splnění skutečných zájmů a cílů vůdce, protispolečenské a zjevně kriminální povahy.

¹¹⁷ KISALA, R.; MULLINS, M., *tamtéž*, s. 78.

¹¹⁸ BAFELLI, E.; READER, I. *Impact on Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context*. Japanese Journal of Religious Studies 39/1:1-28. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012, s. 9.

¹¹⁹ BAFELLI, E.; READER, I., *tamtéž*, s. 9.

5. *Óm šinrikjó* v kontextu sociálních vazeb v japonské společnosti

Působení *Óm šinrikjó*, které vyvrcholilo teroristickým útokem v tokijském metru, odhalilo zranitelnost japonské společnosti a vyvolalo celou řadu otázek a reakcí, vedených z různých stran a od mnohých jejích součástí. Podstatnými se ze zkoumaného pohledu jeví dvě základní otázky, a to *kdo* toto vše spáchal a *co* k tomu vedlo, resp. *co* to umožnilo.

5.1 *Analýza a aplikace konceptů hodnotové orientace ve vztahu k Óm šinrikjó*

Óm šinrikjó vzniklo a primárně působilo na teritoriu Japonska, jeho členové byli japonští občané, pokud nebereme v potaz centra v Rusku. Byly to proto společenské, ekonomické, kulturní, spirituální a případně další vlivy, poměry a principy fungování japonské společnosti, které byly příčinou a důvody vzniku a existence této sekty, a to jak pokud jde o skupinu samotnou, tak o její členy a jejich motivaci.

Óm šinrikjó je dobře srovnatelné s japonskou společností, v jejímž rámci působilo, již bylo odrazem, a obdobně také fungovalo, resp. vykazovalo znaky určité podobnosti.

Sekta byla, obdobně jako japonská společnost, rovněž hierarchicky a vertikálně uspořádaná. Její členové měli přiděleny a plnili odlišné úlohy. Většinu tvořili prostí vyznavači víry, *šukke*, nad nimi stáli elitní členové, patřící do nejbližšího okruhu nejoddanějších stoupců Asahary Šókó. Ti také měli více odpovědnosti a zajišťovali naplnění Asaharovy vůle v krátkodobém i v dlouhodobém horizontu. Mocenská struktura a organizovanost *Óm Šinrikjó* byla specifikem oproti jiným novým náboženským hnutím a sektám. Vytvořili vládu, sestávající z 24 ministerstev a vládních úřadů – počínaje ministerstvem zahraničí, obchodu, financí, vědy a technologie, až po zpravodajskou službu, úřad obrany či úřad nových stoupců – v čele s Asaharou jako „svatým císařem“. Motivem měla být připravenost na budoucí převzetí moci po Armageddonu.¹²⁰

Neurčitost, mnohoznačnost a hybridita společenského systému je rovněž srovnatelná s poměry v *Óm šinrikjó*. Drtivá většina členů hnutí, právě tak, jako japonské společnosti, neměla dostatek aktuálních a věcných informací o skutečném dění, o rozhodnutích a záležitostech, kterými se zabývali a co připravovali Asahara a jeho „vláda“. Vytvořili si představu o realitě, upřímně v ni věřili a podle toho také jednali. Přesto, že realita byla zcela odlišná a jednali by jinak, pokud by měli pravdivé informace, nepřestávali důvěřovat systému a dále s ním spolupracovali. Asahara tajil své plány ohledně zkoušek a

¹²⁰ BRACKETT, D., W., *tamtéž*, s. 110.

výroby zbraní hromadného ničení a o jejich použití k masovému vraždění spoluobčanů. Obyčejní členové *Óm šinrikjó* o tom neměli potuchy, žili v představě o svém mírumilovném, duchovním a smysluplném jednání a žití.¹²¹

Jeden z členů¹²² *Óm šinrikjó*, dotazovaných Murakamim, mimo jiné vyjádřil své chápání lásky. Rozlišuje čistou lásku k jiné osobě od lásky romantické jako dvě odlišné věci. Čistá láska neumožňuje manipulovat vztahem ve prospěch jednoho. Romantická láska obsahuje další prvek, kterým je touha být druhým milován. Milujete-li někoho čistou láskou, říká, nemůžete strádat neopětovanou láskou. Pokud je druhý šťastný, není důvodu trpět tím, že nejste rovněž milováni. Lidé trpí pro svou touhu být milováni. Bolest neopětované lásky tak můžete zmírnit, pokud budete toto brát v potaz. V jeho osobním líčení je tak zjevně patrný projev konceptu *amae*, jak jej podává Doi.

Souběh dvou tragických událostí v 1. pol. roku 1995 – ničivého zemětřesení Hanšin 17. ledna v oblasti Ósaka – Kóbe následovaného sarinovým útokem v tokijském metru 20. března – vyvolal vážné znepokojení veřejnosti nad nemohoucností krizového řízení vlády a nad neschopností policie ochránit společnost před deviantním náboženským hnutím. Vládní a náboženští představitelé, ale i široká veřejnost byli konfrontováni s potřebou zabývat se hlouběji charakterem poválečné japonské společnosti. Pro některé znamenala aféra *Óm* potvrzení jejich názoru, že společnosti by bylo lépe bez náboženství, jiné to vedlo k přesvědčení o potřebě náboženské a morální výchovy. Aféra *Óm* tak symbolizovala hlubší morální krizi japonské společnosti. Bylo poukazováno na selhání školství i rodiny, které nezajistily potřebnou výchovu („*kokoro no kjóiku*“) mladých lidí, kteří se stali členy *Óm šinrikjó* a případně spáchali sarinový útok. Přitom média již léta bombardovala zprávami o šířících se sociálních problémech, které svědčily o základních morálních nedostacích mladých lidí (nárůst záškoláctví, šikany ve školách, sebevražd dětí, problém *endžo kósai* aj.). Také četní politici poukazovali na potřebu obnovy morální a vlastenecké výchovy ve veřejném školství v zájmu vychovávat loajální mladé lidi oddané systému a odolné vůči deviantním náboženským skupinám. Společenská krize tak vytvořila podmínky pro širší odezvu politických zájmů a programů neo-nacionalistických vůdců a skupin.¹²³

¹²¹ NIŠIDA, K., *tamtéž*, s. 14.

¹²² KANO, H., In: MURAKAMI, H. *Underground. The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche. Part Two The Place that Was Promised*. Vintage Books, London, 2003, s. 218.

¹²³ MULLINS, M. R. *The Neo-Nationalist Response to Aum Crisis. A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?* Japanese Journal of Religious Studies, 39/1, 2012, s. 99 a násl. Sdružení svatých šintó (*Džindža Hončó* 神社本庁), která od 50. let 20. stol. pracovala aktivně na více frontách, aby navrátila šintó jeho ztracené postavení a obnovila staré tradice; Sdružení pro znovuzavedení Dne založení státu (*Kenkoku kinen no hi* 建国記念の日 známé jako *Kigensecu* 紀元節); Liga na podporu vztahů

Neo-nacionalistická hnutí zvýšila v následujících patnácti letech svou aktivitu, která se mj. projevila v legitimizaci a podpoře nové legislativy v oblasti vlastenecky zaměřeného vzdělávání a v revizi základního zákona o vzdělání (*Kjóiku kihon hó* 教育基本法) v roce 2006. Krátce před jeho přijetím tak např. úvodník v *Sankei Shimbun* podpořil přijetí zákona a vyslovil se pro potřebu obnovit náboženskou a morální výchovu ve veřejném školství. Chybějící náboženská výchova a kultivace náboženského cítění v poválečném období byly příčinou násilí a hromadné vraždy, spáchané *Óm šinrikjó*, a jedním z důvodů, proč se mladí lidé připojovali k podobným hnutím.¹²⁴ Dále, kromě vzniku nového nacionalistického uskupení,¹²⁵ tak např. premiér Mori Joširó 森喜朗 v parlamentu uvedl, že „*Japonsko je bohem vyvolená země s císařem v jejím středu.*“ nebo budoucí premiér Koizumi Džuničiró 小泉純一郎 v rámci volební kampaně slíbil, že v případě vítězství bude jako premiér oficiálně navštěvovat svatyni Jasukuni, *kóšiki sanpai*, což v letech 2001 – 2006 také plnil. Parlament již v roce 1999 schválil státní hymnu *Kimigajo* 君が代 a vlajku *Hinomaru* 日の丸 za oficiální symboly státu.¹²⁶

Období, které následovalo po sarinovém útoku v Tokiu a pozatýkání vedoucích členů sekty (*post-Óm éra, posuto Ómu džidai* ポストオウム時代), představovalo určitým způsobem zvláštní vakuum. Náboženská témata a organizované náboženské tradice byly nahlíženy prizmatem tragické zkušenosti. Vzniklou mezeru vyplnil na přelomu milénia zvýšený zájem veřejnosti o spiritualitu, silně živěný médii.¹²⁷

Pojem „*spirituální*“ (*supiričuaru, スピリチュアル*), jako nosné heslo této *post-Óm éry*, zahrnoval témata, která byla dříve diskutována jako „*náboženská*“. Zvláštností tak bylo,

mezi politiky a šintó (*Šintó Seidži Renmei* 神道政治連盟); Sdružení pro nápravu vztahů mezi náboženstvím a státem (*Seikjó Kankei wo Tadasu Kai* 政教関係を正す会); Sdružení na ochranu Japonska (*Nippon wo Mamoru Kai* 日本を守る会).

¹²⁴ Péče o „*správného náboženského ducha*“ (*tadaši šúkjó seišin* 正しい宗教精神) a náboženská výchova je podle autora úvodníku, Šinomiji Masakiho, spisovatele a aktivního vůdce pravicového uskupení *Issui Kai* 一水会, cestou vpřed. Náboženská výchova není prosazování učení pouze určité náboženské společnosti, ale spíše je to návod k národní víře šintó (*kokumin šinkó* 国民信仰) a duchu konfucianství a buddhismu, který se prolíná celými japonskými dějinami.

¹²⁵ Japonská rada (*Nippon Kaigi* 日本会議) vznikla spojením dvou jiných skupin. Jejím posláním bylo znovuvybudovat krásné a nezávislé Japonsko, což obnášelo obnovit řádnou úctu k císaři a tradicím, zavést vlasteneckou výchovu, revidovat Ústavu a podporovat oficiální návštěvy (*kóšiki sanpai* 公式参拝) svatyně Jasukuni. Rada sdružovala mj. na stovku poslanců parlamentu, přední představitele akademických, právnických, obchodních i náboženských kruhů.

¹²⁶ MULLINS, M., R. *tamtéž*, s. 99 a násl. Po přijetí nového školského zákona školské rady např. v Tokiu a Ósace nařídily učitelům a zaměstnancům veřejných škol, aby při zahajovacích a absolventských ceremoniích i při dalších slavnostech byla hrána státní hymna a projevována náležitá úcta státní vlajce, a to pod disciplinární sankcí. Nejvyšší soud následně potvrdil ústavnost takových nařízení; omezení svobody vyznání ani porušení zásady odluky státu a náboženství v tom neshledal.

¹²⁷ GAITANIDIS, I. *Spiritual Therapies in Japan*. Japanese Journal of Religious Studies, 39/2, 2012, s. 353 a násl.

že pojem *supiričuaru* odrážel jak religiózní, tak anti-religiózní sentiment. Z posledně uvedené pozice vedli argumentaci zejména spirituální terapeuti, jejichž služby byly žádané a daný obor byl regulérním podnikáním. Organizované náboženství, včetně nových náboženství, bylo démonizováno a dosavadní životní způsoby japonské společnosti byly dávány do protikladu k novým a lepším spirituálním cestám. Náboženství bylo charakterizováno jako „prázdná skořápka“, neboť „skutečná“ může být jen osobní spirituální zkušenost. Některé základní rysy japonské kultury, jako např. potřeba být součástí kolektivu a sdílet společné vzorce chování, byly vystaveny kritice a hodnoceny jako negativum a defekt. Podle poznatků z terapeutické praxe tak byly nejčastějšími bolestmi klientů nedostatek sebedůvěry, chybějící komunikace v rodině a příbuzenstvu, opakování těch samých chyb a silné sebeomezování.¹²⁸ Důvod této sebekritiky byl spatřován v silném vlivu západních názorů, zprostředkovaných překlady knih New Age a působením zahraničních spirituálních lektorů. Rady typu „*zbavte se svého ega, poslouvejte hlas svého srdce, ne hlavu*“ se střetávaly s tradičně přímo opačnými postoji Japonců. Nastalé mentální dilema umocňovala navíc japonská extrémní závislost a snaha přesně jednat podle toho, co bylo napsáno a co bylo lektory řečeno.¹²⁹

Proti tomu byla vedena argumentace z pozic zvláštností japonského národa, jeho bytostně spirituální kultury, neboť šintó je v podstatě směsí polyteizmu a animismu a víra v „*neviditelný svět*“ je trvalou součástí japonské národní povahy *kokuminsei* 国民性. V tomto ohledu tak lze zjevně rozpoznat jednak určité nacionalistické prvky, pokud se týče Japoncům vrozené spirituality, směřující nás k teorii *nihonjiron*, mísící se současně s touhou po osvojení si předností individualistických hodnot Západu.

5.2 Výjimečnost použití násilí v japonském a světovém kontextu

Plynový útok zasáhl Japonce, především pak obyvatele Tokia, nejničivějším způsobem od II. světové války. S jedenácti mrtvými a pětiapůltisícem osob zasažených plynem při jedné akci dosáhli teroristé tragického rekordu. Bolestivou se stala rovněž skutečnost, že šlo o útok spáchaný Japonci proti Japoncům, náboženskou sektou – produktem japonské kultury a společenských vztahů. Byl to první ultra teroristický útok na hlavní město vyspělé průmyslové mocnosti, člena G7, který o více než šest let

¹²⁸ Např. cit.: „*Japonci neprojevují své skutečné já, potlačují je až do té míry, že se stane nesnesitelným.*“

¹²⁹ GAITANIDIS, I. *tamtéž*, s. 353 a násl.

předznamenal „*Nine Eleven*“, sérii koordinovaných teroristických útoků militantní islamistické Al-Káidy v New Yorku a ve Washingtonu, D. C. v roce 2001.¹³⁰

Odborná literatura rozlišuje násilí, které je ospravedlňováno náboženskými dogmaty, a násilí páchané proto, že objekt takového útoku má určité náboženské přesvědčení s tím, že ve zvoleném kontextu se může jednat o kolektivní vraždy nebo o kolektivní sebevraždy.¹³¹

V případě *Óm šinrikjó* jde o projev kolektivní vraždy, zaměřené navenek vůči společnosti (explozivní násilí). Bylo již uvedeno, že významným faktorem byla změna kurzu sekty od progresivního ke katastrofickému milenialismu a namísto záchrany světa resp. vyvolené části společnosti byla zvolena konfrontace, vedená obavami z vnějšího ohrožení. To bylo spatřováno jednak v pocitu osobního ohrožení vůdce hnutí v důsledku určitých neúspěchů (nesplnění plánovaného početního růstu nových členů, fiasko pokusu o dočasné uchýlení se do spirituálního ústraní na osamělý ostrov u Okinawy, odhalení podvodu o jedinečnosti Asaharovy DNA aj.). Významnějším důvodem byly sílící vnější tlaky vůči hnutí, vedené jak ze strany státu a jeho justičních orgánů, tak ze strany společnosti a občanů, a reálné obavy z brzkého odhalení skutečných praktik a kriminálních deliktů, spáchaných vůdcem hnutí a některými jeho předními členy.

U *Óm šinrikjó* jsou však přítomny i individualizované projevy násilí, zaměřené dovnitř sekty (implozivní násilí) vůči jednotlivcům. Motivací bylo potrestat ty nespokojené členy, kteří chtěli z hnutí odejít nebo se odmítali bezvýhradně podrobit vůli vůdce, zastřené zdůvodňované rituální očištěním jejich duše od špatné karmy a tím vlastně záchranou dotyčného jedince v zájmu jeho budoucí blaženosti. Takové perverzní chápání a praktikování ritu *poa* mělo rovněž působit preventivně na další členy hnutí.

Historickým příkladem masového kolektivního násilí, zaměřeného naopak dovnitř hnutí (imploze), je případ sekty *Svatyně lidu*, rovněž řazené do nového náboženského hnutí, a její sebevražedné „*bílé noci*“ v guyanském Jonestownu 18. listopadu 1978. Na 910 jeho obyvatel spáchalo tzv. „*revoluční sebevraždu*“ s ideou reinkarnace a mučednictví, pod hesly „*důstojnosti a krásy ve smrti*“ dříve, než by je represivní složky Spojených států údajně napadly, mučily a zabily. Zřejmě duševně i fyzicky nemocný vůdce Jim Jones z důvodných obav z vnějšího ohrožení nakonec přesvědčil svým dlouhodobým působením členy sekty, že je výsadou zemřít pro slávu socialismu, za ideál, v který člověk věří. Společné finanční

¹³⁰ BRACKETT, D., W., *tamtéž*, s. 19.

¹³¹ VOJTÍŠEK, Z., *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, s. 45 a 46.

prostředky sekty i jednotlivců byly příznačně odkázány komunistické straně Sovětského svazu, aby z nich měli užitek utlačovaní lidé celého světa.¹³²

Obdobně i v tomto případě, před uvedeným aktem imploze násilí, spáchali určení členové sekty ještě vražedný útok, zaměřený navenek. Obětí byl senátor Ryan a další členové jeho doprovodu, kterým bylo umožněno navštívit osadu a přesvědčit se o tamních poměrech. Stalo se tak přesto, že se sektě mělo dostat veskrze kladného hodnocení, byť v rozporu se skutečnými poměry. Motivem tohoto násilí byl zřejmě zamýšlený útek několika zakládajících významných členů hnutí při příležitosti odletu politika a důvodné obavy vůdce z následného ohrožení po odhalení skutečných poměrů v sektě.

Výjimečným bylo použití násilí vůči náboženskému hnutí ze strany represivních státních orgánů. Stalo se tak v případě komunity davidíánů (tzv. oddělení davidíáni či pobočka davidíánů, *Branch Davidians*), řazených rovněž do nových náboženských hnutí a vzniklých oddělení od Církve adventistů sedmého dne. V očekávání konce světa se vzdali domova a majetku, vytvořili soběstačnou komunitu a společně očekávali apokalyptický konec světa a konečnou bitvu se silami zla, Armageddon. Jejich vůdce David Koresh se projektoval – obdobně jako Asahara Šókó - do role proroka, vykladače bible a spasitele. Všechny ženy a dívky komunity na usedlosti u texaského města Waco se staly jeho sexuálními partnerkami, jejich děti jako čisté duše měly vládnout v Božím království; muži byli jeho partnery duchovními. Stupňující se odpor ze strany odpadlíků hnutí a informace z médií vzbudily zájem úřadů a veřejnosti, které posílily obavy z opakování tragédie v Guayaně jako u hnutí Svatyně lidu. Na straně davidíánů sílil pocit ohrožení a obav z možného odebrání dětí, proto se začalo v zájmu sebeobranu vyzbrojovat. Byli přesvědčeni, že dojde k apokalyptické bitvě, kde síly zla představovaly ozbrojené síly Spojených států. Po padesáti dnech obléhání 19. dubnu 1993 za pomoci tanků a vrtulníků byla usedlost dobyta, zemřelo více na devadesát členů hnutí, včetně dětí, ztráty na životech byly i na straně obléhatelů. S časovým odstupem byl uvedený zásah kritizován jako neprofesionální a příliš cynický, zvláště když davidíáni výslovně odmítali sebevraždu a důkazy opaku nebyly nalezeny.¹³³

V odborných kruzích byla vedena diskuse o skupinách faktorů, rozhodujících o kolektivním násilí v nových náboženských hnutích. Právě na základě studia *Óm šinrikjó* bylo definováno sedm obecných charakteristik tzv. „sekty ničící svět“. Jedná se o totalizované, megalomanské a paranoidní vůdcovství; apokalyptické vidění světa, který je

¹³² VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, s. 85 a 88.

¹³³ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, s. 107 a násl.

třeba zničit, aby mohl být následně obnoven; idea vraždy pro dobro oběti; tlak na očišťování od vnějších vlivů; vášeň pro zbraně hromadného ničení; duševní stav agresivní necitelnosti, který eliminuje pochybnosti o nelegálnosti jednání a nakonec nárok na absolutní vědeckou pravdivost. Tyto obecné znaky se v případě hnutí *Óm šinrikjó* nebezpečně smísily a vyústily v teroristický čin.¹³⁴

5.3 *Subjektivní postoje a hodnocení členů Óm šinrikjó*

Proslulý prozaik Murakami Haruki 村上 春樹 publikoval své rozhovory s některými členy *Óm šinrikjó*.¹³⁵ Výpovědi jsou tak pramenem poznání subjektivních důvodů jejich členství v sektě. Jak sám uvádí, byl k této práci motivován silnou obavou, že nebyly řešeny zásadní problémy, které vyvstaly v souvislosti s teroristickým útokem. Zvláště lidé, stojící mimo většinovou japonskou společnost, především mladí, nemají podle něho účinnou alternativu nebo záchrannou síť. Pokud existuje ve společnosti taková „černá díra“ a i když byla *Óm šinrikjó* potlačena, znovu se může objevit „magnetické silové pole“ obdobné skupiny a dojít znovu k tragédii.

Murakami bezprostředně nezaujímá stanovisko, hodnocení ponechává na čtenáři, přesto shrnuje své myšlenky a uvádí některé zobecňující závěry, jak je učinil z přímých rozhovorů s členy sekty nebo z účasti na soudních jednáních.¹³⁶

Jedním z poznatků tak např. bylo, že tito lidé nadále věřili, že jsou oproti jiným na vyšší duchovní úrovni a že se cítí být vyvolenými. Hluboce, i když nevysloveně, se omlouvají za spáchané zločiny, vědí, že strašlivě chybovali, ale jediný, kdo by měl být souzen, je Asahara Šókó, falešný prorok, který je klamal proto, aby plnili jeho příkazy. Domnívali se, že pokud by on nezašel za hranu, oni by sledovali pouze náboženské cíle nenásilnými a správnými cestami a prostředky, aniž by se kohokoliv dotkli. Důsledky jejich činnosti byly sice špatné, ale základní cíle *Óm šinrikjó* chybné nebyly a proto není potřeba je zcela odmítat. Byli přesvědčeni, že roky strávené v sektě nebyly marné, protože tam našli čistotu smyslu bytí a konání, který postrádali v normální společnosti. Proto je cesta v *Óm šinrikjó* pro ně také dosud otevřená. Současně si uvědomují, že to byl chybný a nebezpečný systém, plný protikladů a nedostatků. Přitom ale nadále v sobě uchovávají ideál – utopickou vizi, vzpomínku na světlo, vtisknutou hluboko v nich.

¹³⁴ VOJTÍŠEK, Z., *tamtéž*, s. 285. Podle LIFTON, R., J. *Destroying the World to save It. Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. Henry Holt and Company, 1999, s. 202 – 207.

¹³⁵ MURAKAMI, H. *Underground. The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche. Part Two The Place that Was Promised*. Vintage Books, London, 2003, s. 217 a násl.

¹³⁶ MURAKAMI, H., *tamtéž*, s. 305 a násl.

Murakami se proto obává a dovozuje, že pokud před těmito lidmi zazáří podobné světlo, pak je znovu strhne. Proto jsou pro společnost nebezpečné nikoliv *Óm šinrikjó*, ale jiné, jemu podobné, entity.¹³⁷

Znovu kladená otázka zní: „*Jak mohli takoví elitní, vysoce vzdělaní lidé věřit v tak absurdní a nebezpečné nové náboženství?*“. Skutečnost, že zavrhli své postavení ve společnosti, která jim byla zaslíbená a že vstoupili do hnutí nového náboženství, vážně naznačuje existenci fatální poruchy v japonském vzdělávacím systému. Tragédie se neudála navzdory tomu, že byli součástí elity, ale právě proto, že byli součástí elity. Jedna z příčin je proto spatřována v nedostatku širšího světového rozhledu a odcizení mezi významem slov a skutečným jednáním.

I když měl každý z nich své osobní důvody, pro které odmítal společnost a připojil se k *Óm šinrikjó*, všichni měli společnou touhu dát svou technickou dovednost a nabyté vědomosti do služeb mnohem smysluplnějších cílů. Měli totiž vážné pochybnosti o nelidském, prospěchářském kapitalistickém mlýnu a společenském systému, v němž jejich osobnost, podstata a úsilí, a dokonce důvody jejich samotného bytí, byly neplodně semlety.

Podle Murakamiho bychom si měli uvědomit, že většina lidí, kteří se stávají členy sekt, nejsou nenormální, nejsou nějak postižení nebo podivíni. Jsou to lidé, kteří žijí normálními životy (naopak možná více než normálními životy) přímo v našem sousedství, možná přemýšlejí o věcech vážněji, možná trpí zármutkem, který si přinášejí z vnějšku. Neumějí sdělovat své pocity jiným, jsou proto ztrápení, neumějí najít vhodné prostředky k sebevyjádření, a proto se zmítají mezi pocity hrdosti a naopak své nedostatečnosti.¹³⁸

Provedená analýza a aplikace konceptů hodnotové orientace japonské společnosti na hnutí *Óm šinrikjó* a jeho zasazení do kontextu existujících sociálních vazeb poskytuje argumenty pro závěr, že hnutí *Óm šinrikjó* vykazovalo všechny faktory a charakteristiky, které obecně rozhodují o přítomnosti a pravděpodobnosti reálného použití kolektivního násilí novým náboženským hnutím resp. které definují „*sektu ničící svět*“. V tomto konkrétním případě se obecné znaky smísily a vyústily v teroristický čin. Specifikem v daném případě byla vytvořená mocenská struktura a organizovanost sekty, jako základ pro budoucí převzetí moci v Japonsku po Armageddonu. Vytvořený systém pak zajišťoval,

¹³⁷ MURAKAMI, H., *tamtéž*, s. 306.

¹³⁸ MURAKAMI, H., *tamtéž*, s. 309.

že většina členů hnutí neměla představu o realitě, poměrech v hnutí a jeho skutečných záměrech a cílech.

V dalším období po útoku („*post-Óm éra*“) je vedena společenská diskuse o roli náboženství ve společnosti a jeho možném upozadění ve prospěch spirituálních terapií. Některé základní rysy a vzorce chování byly hodnoceny z pozic individualistických přístupů Západu jako negativní a defektní. Diskutována byla problematika dalšího fungování veřejného školství, potřeba obnovy morální a vlastenecké výchovy ve školách a pěstování širšího světového rozhledu u žáků a studentů.

Závěr

Cílem bakalářské práce bylo analyzovat některá základní východiska a témata, pojednaná v jejích jednotlivých kapitolách, a zodpovědět základní otázku, zda vznik, působení a teroristický čin hnutí *Óm šinrikjó* byl excesem a anomálií anebo zda v japonské společnosti jsou přítomny prvky, principy či dlouhodobě neřešené problémy, které při vhodné konstelaci zákonitě vyústily v takový hrůzný čin.

Po provedené analýze relevantních témat a tomu odpovídajících oblastí fungování japonské společnosti lze důvodně zaujmout stanovisko, že posuzovaný teroristický čin byl nebývalým excesem a anomálií nejen v japonském, ale i ve světovém měřítku.

Hnutí *Óm šinrikjó* vykazovalo všechny faktory a charakteristiky, které obecně rozhodují o přítomnosti a použití kolektivního násilí novým náboženským hnutím resp. které definují „sektu ničící svět“. Specifikem v daném případě byla vytvořená mocenská struktura a organizovanost sekty, jako základ pro budoucí převzetí moci v Japonsku po Armageddonu. Systém pak zajišťoval, že většina členů hnutí neměla představu o realitě, poměrech v hnutí a jeho skutečných záměrech a cílech.

Modernizace japonské společnosti, technologický pokrok a zařazení se Japonska mezi nejvyspělejší státy světa znamenal změny ve společenském uspořádání, masivní urbanizaci, změny v rodině jako tradičně základní organizační jednotce ve smyslu její atomizace a rozvolnění mezigeneračních vztahů, růst osobního blahobytu Japonců a posilování prvků individualizmu oproti dosud monolitní kolektivní ideji národní prosperity. Individualismus, jehož nositelem se stala především mladá generace, přinesl nejen důraz na volný čas, ale i porovnávání konceptů a obecných zásad fungování společnosti na Východě i na Západě.

Krise japonské i světové ekonomiky na počátku devadesátých let minulého století znamenala další otřes v životě společnosti, firem a jednotlivců; doživotní záruky, pevné pracovní místo či jasná hierarchie vztahů nahradila nejistota, pocity vykořenění, ztráta pocitu bezpečí a narušení tradičních kolektivních jistot.

Především u mladé generace, a zejména u vzdělaných a potenciálně úspěšných mladých lidí, pak dlouhodobě vyvstávaly otázky o vlastním bytí a existenci, co je smyslem a cílem života, odmítali být pouhou součástí tradičního systému. Snahou bylo nejen zdokonalit se jako osobnost, změnit sám sebe a brát se za vlastní štěstí, ale být také prospěšný většímu celku a svým jednáním změnit společnost a její součásti.

Ukázalo se, což je však typické i jinde ve světě, že mladí a idealističtí lidé, kteří jsou přesvědčeni o své pravdě a chtějí změnu, následovali toho, kdo jim nabízel „recept“ na splnění jejich ideálů a na změnu. V daném konkrétním případě hnutí či sekty *Óm šinrikjó* bylo specifické, že vůdce a jemu nejvěrnější sledovali svůj osobní prospěch a mocenské cíle, které se lišily od toho, co hlásali navenek vůči obyčejným členům. Charakteristické bylo také to, že vedoucí a úspěšní členové hnutí, patřící do úzkého kruhu kolem vůdce, by dosáhli úspěchu i ve většinové společnosti, z níž se vyčlenili. Paradoxně tak únikem ze systému většinové společnosti, na jehož fungování se nechtěli podílet, vytvořili systém zruďný a antihumánní.

Vybrané koncepty hodnotové orientace japonské společnosti, tradičně zaměřené na vztahy a uspořádání společnosti a jejích kolektivů, mají obecnou platnost. Při určité generalizaci a hrubě izolovaném pohledu by bylo možné – hypoteticky a zcela obecně – připustit, že tyto koncepty mohou – za určité příznivé konstelace a spolupůsobení dalších objektivních i subjektivních předpokladů – přispět k vytvoření půdy pro vznik a činnost hnutí a skupin, které se vymezí vůči většinové společnosti. Další rozhodné faktory pak určí, zda součástí takového vymezení bude násilí. Není však možné říci, že japonská společnost je sektářská.

Je možné konstatovat, že nová náboženská hnutí nabízejí alternativu k tradičním náboženstvím, vůči kterým se vymezují názorově a hodnotově. Vyjadřováním nesouhlasu se způsobem života většinové společnosti mohou poskytovat obdobně smýšlejícím jednotlivcům útočiště pro jejich seberealizaci v duchovní oblasti a být rámcem pro jejich emancipaci.

Jedním z poznatků této práce je rovněž potvrzení, že skutečné náboženství může nadále poskytovat odpovědi na otázky lidského bytí a existence i ve vyspělé civilizaci a společnosti 21. století. Otázka nespočívá v tom, zda existuje život po životě. Náboženství a spiritualita mají širší přesah. Umožňují člověku nahlížet na jeho život v celé perspektivě, učí vidět a zvládat problémy v celkovém kontextu. Skutečné náboženství tak může být vodítkem při identifikování těch nejvyšších lidských ideálů, být nápomocno ve snaze o jejich dosažení a být také oporou a rádcem v různé době.

Seznam použité literatury

- BAFELLI, E.; READER, I. *Impact on Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context*. Japanese Journal of Religious Studies 39/1:1-28. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012.
- BENEDICTOVÁ F., R. *Chryzantéma a meč. Vzorce japonské kultury*. Malvern, 2013.
- BERRY, J., W.; POORTINGA, Y., H.; BREUGELMANS, S., M.; CHASIOTIS, A.; SAM, D., L. *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge University Press, 2011.
- BIX, H., P. *Hirohito a vznik moderního Japonska*. BB art, 1. vyd., 2002.
- BRACKETT, D., W. *Svatý teror. Armageddon v Tokiu*. Mladá fronta, 1999.
- CREIGHTON, M., R. *Shame and Guilt Culture: A Forty-Year Pilgrimage*. Wiley-Blackwell, on behalf of the American Anthropological Association, JSTOR, 1990.
- DE MENTE, B., L. *Japan: Understanding & Dealing with the New Japanese Way of Doing Business*. Cultural-Insight Books, 2012.
- DOI, T. *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior*. Angl. překlad John Bester (2. vyd.). Tokyo: Kodansha International, 1981.
- DOSTÁLOVÁ, K. *Hirohito – zhroutení božského mýtu*. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, 2007.
- EARHART, B., H. *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. PROSTOR, 1999.
- EGAWA, S. *Messianic ambitions: In pursuit of Aum Shinrikyo*. Tokyo: Kyoiku Shiryo Shuppan, 1991.
- GAITANIDIS, I. *Spiritual Therapies in Japan*. Japanese Journal of Religious Studies 39/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012.
- HARDACRE, H. *Aum Shinrikyō and the Japanese Media: The Pied Piper Meets the Lamb of God*. History of Religions, Vol. 47, No. 2/3, pp. 171 – 204. The University of Chicago Press, November 2007/February 2008.
- HAVLÍČEK, J. *Nová náboženská hnutí v Japonsku. Náboženství Číny a Japonska – sborník statí*. 1. vyd. Masarykova univerzita, 2011.
- HEBERT, D., G. *Wind Bands and Cultural Identity in Japanese Schools*. Springer Science & Business Media, 2011.
- INOUE, N. *Recent Trends in the Study of Japanese New Religions*. In: Inoue, N. (ed.). New Religions. Contemporary Papers on Japanese Religions 2 [online]. Tokio: Kokugakuin

University, 1991. Dostupné z:
<http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/newreligions/inoue.html#rnote42>
[cit. 2016-1-12].

IŠINO, I. *The Oyabun-Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution*, Ohio State University, Columbus, Ohio, supported by the Office of Naval Research and the Rockefeller Foundation, American Anthropologist, 1953.

JAMAORI, T. *The Japanese World View: Three Keys to Understanding*. Uveřejněno původně v japonštině, dne 28. 02. 2014. www.nippon.com/en/simpleview. [cit. 2016-6-13].

KANO, H., in: MURAKAMI, H. *Underground. The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche*. Part Two The Place that Was Promised. Vintage Books, London, 2003.

KISALA, R., J. *Japanese Religions*. In: SWANSON, P., L.; CHILSON, C. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

KISALA, R., J. *Aum Alone in Japan. Religious Responses to the "Aum Affair"*. Nanzan Bulletin, 19/1995.

KISALA, R., J. *Images of God in Japanese New Religions*. Nanzan Bulletin 25/2001.

KISALA, R., J.; MULLINS, M. R. (eds.). *Religion and Social Crisis in Japan. Understanding Japanese Society through the Aum Affair*, Palgrave Macmillan UK, 2001.

KIŠIMOTO, H. *The Problem of Religion and Modernization in Japan*. Contemporary Religions in Japan I (3), 1960.

LABUS, D. *Japonsko*. Libri, 2009.

LABUS, D.; LÖWENSTEINOVÁ, M. *Tradice a proměny: mýtus, historie a fikce v Asii*. FF UK. 1. vydání, 2014.

LIFTON, R., J. *終末と救済の幻想：オウム真理教とは何か*. 岩波書店, 2000.

LUŽNÝ, D. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997.

MAEKAWA, M. *Syncretism in Japanese New Religions: The Case of Aum Shinrikyo and Aleph*. The Human Studies, Kanagawa University. 2004.

McFARLANE, A. *Japonsko za zrcadlem*. Kniha Zlín, 2013.

MCLAUGHLIN, L. *Did Aum Change Everything? What Soka Gakkai Before, During and After the Aum Shinrikyo Affair Tells Us About the Persistent „Otherness“ of New Religions in Japan*. Japanese Journal of Religious Studies 39/1: 51-75. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012.

METRAUX, D., A. *Religious Terrorism in Japan: The Fatal Appeal of Aum Shinrikyo*. Asian Survey, Vol. 35, Nov 12, pp. 1140 – 1154. University of California Press, 1995.

MULLINS, M., R. *The Neo-Nationalist Response to Aum Crisis. A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?* Japanese Journal of Religious Studies 39/1: 99 - 125. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012.

MURAKAMI, H. *Underground. The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche. Part Two The Place that Was Promised.* Vintage Books, London, 2003.

NIŠIDA, K. *Maindo kontoróru to wa nanika.* Kinokuniya shoten. Tokyo, 1995.

PRŮŠA, I. *Heroes Beyond Good and Evil. Theorising Transgressivity In Japanese And Western Fiction.* Electronic journal of contemporary Japanese studies, Volume 16, Issue 1 (Discussion paper 1 in 2016), 30. 4. 2016. <http://www.japanesestudies.org.uk/>. [cit. 2016-6-1].

PYE, M. *What is „Religion“ in East Asia?* In: BIANCHI, U.; MORA, F.; BIANCHI, L. (ed.). *The Notion of Religion in Comparative Research*, Řím: „L'Erma“ di Bretschneider, 1994.

READER, I. *Agonšú* In: PARTRIDGE, C. (ed.), *Encyklopedie nových náboženských hnutí*, Knižní klub, 2006.

READER, I. *Japanese New Religions: An Overview.* University of Lancaster, 2015.

READER, I. *A Poisonous Coctail? Aum Shinrikyo's Path to Violence.* Nordic Institute of Asian Studies Books, 1997.

READER, I. *Religious Violence in Contermporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō.* Nordic Institute of Asian Studies, Monograph Series, No. 82, 2000.

REISCHAUER, E., O.; JANSEN, M., B. *The Japanese Today: Change and Continuity.* The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

SMITH, H., W.; NOMI, T. *Is amae the Key to Understanding Japanese Culture?* Electronic Journal of Sociology, 2000. <http://www.sociology.org/content/vol005.001/smith-nomi.html>. [cit. 2016-6-01].

ŠIMADA, H. *Japanese Religion Comes Full Circle: Millenials in Search of Their Spiritual Roots.* 10. 4. 2014. www.nippon.com/en/in-depth. [cit. 2016-6-12].

ŠIMAZONO, S. *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan.* Trans Pacific Press, 2004.

ŠIMAZONO, S. *Japan's Religious Ambivalence: The Shaping and Dismantling of a National Polity.* 30. 4. 2014. www.nippon.com/en/simpleview. [cit. 2016-6-13].

VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí.* Brno: L. Marek, 2009.

VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět.* 1. vydání. Praha: Beta Books, Alfa Publishing, 2007.

WATANABE, M. *Reaction to the Aum Affair. The Rise of the "Anti-cult" Movement in Japan.* Nanzan Bulletin, 21/1997.

WESSINGER, C. *How the Millenium Comes Violently. From Jonestown to Heaven's Gate.* Seven Bridges Press, 2000.

WILKINSON, G., W. „*The next Aum: Religious viloence and new religious movements in twenty-first century Japan.*“ PhD. diss., University of Iowa, 2009.

ZABLOCKI, B. *The Birth and Death of New Religious Movements*, příspěvek u příležitosti konference Asociace pro sociologii náboženství roku 2000 In: VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí.* Brno: L. Marek, 2009.

Internetové zdroje

<http://www.japaneselawtranslation.go.jp/law/detail/?ft=1&re=02&dn=1&x=74&y=7&co=01&ia=03&ky=religious+corporations+act&page=5> [cit. 2016-6-12].