UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Irena Štamfelj

NOVA RELIGIJSKA GIBANJA NA JAPONSKEM – PRIMER AUM SHINRIKYO

Diplomsko delo

Ljubljana, 2006

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Irena Štamfelj

Mentor: doc. dr. Aleš Črnič

NOVA RELIGIJSKA GIBANJA NA JAPONSKEM – PRIMER AUM SHINRIKYO

Diplomsko delo

Ljubljana, 2006

Nova religijska gibanja na Japonskem − Primer Aum Shinrikyo

Japonska je poleg etabliranih religij prizorišče številnih novih religijskih gibanj, ki predstavljajo pomembno družbeno, kulturno, nekatera pa tudi politično silo v državi (npr. Soka Gakkai) in so kazalec potreb in želja sodobnih Japoncev. K njihovemu uspehu so prispevali različni dejavniki, kot so: sinkretična japonska religijska tradicija, iz katere tudi črpajo večino svojih idej, politična instrumentalizacija šintoizma v obdobju Meidži, relativno enostavna registracija religijskih organizacij po drugi svetovni vojni in pripravljenost na sprejemanje novosti v religijskem prostoru. Poleg tega na Japonskem uspevajo tudi številna milenaristična nova religijska gibanja. Eno izmed njih je tudi Aum Shinrikyo, ki je leta 1995 pritegnilo pozornost ne samo japonske, temveč tudi svetovne javnosti, ko uprizori teroristični napad s sarinom v tokijski podzemni železnici. V okviru religijskega gibanja so pripadniki pod vodstvom karizmatičnega voditelja Shoka Asahare več let razvijali in proizvajali kemično in biološko orožje ter bili vpleteni v številna druga kriminalna dejanja (umori, izsiljevanja ipd.). Hkrati so razvili doktrino, ki je upravičevala ubijanje v imenu religije. Napad je povzročil številne družbene spremembe, kot sta poostritev zakonodaje in porast protikultnih gibanj.

Ključne besede: nova religijska gibanja, Japonska, nasilje, Aum Shinrikyo

New Religious Movements in Japan − The Case Study of Aum Shinrikyo

Japan is, beside the established religions, a place of numerous new religious movements, which present a forceful cultural, social and some of them even political force (for example Soka Gakkai) in the country and indicate the needs and desires of the Japanese. Various factors contributed to their success such as: sincretistic Japanese religious tradition which is also the main source of ideas for new religious movements, political instrumentalization of Shintoism in Meji period, a relatively easy registration of religious organizations after the Second World War, formalism of established religions, openness of the Japanese people towards acceptance of new elements in religious space etc. Furthermore, there are also many millenarian new religious movements in Japan. One of them, Aum Shinrikyo, drew attention not only of the Japanese but also of the world public in 1995, when they performed a gas attack on the Tokio subway system. Under the leadership of the charismatic leader Shoko Asahara the movement had been developing and producing chemical and biological weapons and had committed many other chriminal acts such as murders, extortions etc. At the same time they had developed a doctrine, which justified killings in the name of religion. The attack has caused various social changes like modification of legislation, an increase in various anti-cult movements etc.

Key words: new religious movements, Japan, violence, Aum Shinrikyo

1. UVOD ... 6
2. NOVA RELIGIJSKA GIBANJA ... 8
2.1 OPREDELITEV POJMA ... 8
2.2 ZNAČILNOSTI NRG ... 9
2.3 TRIJE TIPI NRG PO ROYU WALLISU ... 11
2.3.1 SVET ZAVRAČAJOČA NRG ... 11
2.3.2 SVETU PRITRJAJOČA NRG ... 12
2.3.3 SVETU PRILAGAJAJOČA NRG ... 14
2.4 PROTI- IN KONTRAKULTNA GIBANJA ... 14
2.5 NRG IN NASILJE ... 15
2.5.1 SPLOŠNI MODELI ... 17
2.5.2 APOKALIPTIČNA PRIČAKOVANJA ... 17
2.5.3 KARIZMATIČNI VODITELJ ... 18
2.5.4 POMEN POSREDNIŠKIH SKUPIN V RAZMERJU MED DRŽAVO IN NRG Z APOKALIPTIČNIMI PRIČAKOVANJI ... 19
3. NRG NA JAPONSKEM ... 21
3.1 JAPONSKA RELIGIJSKA TRADICIJA ... 21
3.1.1 ŠINTOIZEM ... 21
3.1.2 BUDIZEM ... 23
3.1.3 KRŠČANSTVO ... 26
3.2 PRAVNA UREDITEV RELIGIJSKIH ORGANIZACIJ PRED LETOM 1945 IN PO NJEM ... 28
3.3 NRG NA JAPONSKEM ... 30
3.3.1 SKUPNE ZNAČILNOSTI IN POSEBNOSTI NRG NA JAPONSKEM ... 33
3.4 DRUŽBENI DEJAVNIKI USPEHA NRG NA JAPONSKEM ... 36
4. AUM SHINRIKYO ... 39
4.1 USTANOVITELJ ... 39
4.2 DOKTRINA ... 41
4.3 ČLANSTVO IN ORGANIZACIJA ... 45
4.4 PRAKSE ... 48
4.5 FINANCIRANJE ... 49
4.6 RAZVOJ GIBANJA IN POT K NASILJU ... 50
4.6.1 OBDOBJE OD 1986−1990 ... 50

4.6.2 OBDOBJE OD 1990−1995 52
4.7 VIRI LEGITIMIZACIJE NASILJA 55
4.8 PROTIAUM GIBANJA IN SPREMEMBA ZAKONODAJE PO NAPADU 56
4.9 PREIMENOVANJE V ALEPH 60
5. ZAKLJUČEK 62
6. VIRI IN LITERATURA 65

1. UVOD

Japonska je po eni strani dežela visokega tehnološkega razvoja in znanstvene racionalnosti, po drugi pa je še vedno precej tradicionalistična in zaprta. Tako kot mnoge države zahodnega sveta se tudi Japonska sooča s sekularizacijskimi procesi, kljub temu pa je religija še vedno zavedno in nezavedno prisotna v vsakdanjem življenju mnogih Japoncev.

Predmet pričujočega diplomskega dela je analiza novih religijskih gibanj (v nadaljevanju diplomske naloge NRG) in *novih* NRG na Japonskem, pri čemer bom v študiji primera podrobneje predstavila novo NRG Aum Shinrikyo. Cilj je analiza pojava NRG in novih NRG na Japonskem ter njihova umestitev v širši religijski in družbeni prostor. S študijo primera pa bom prikazala, kako si sprva miroljubno budistično gibanje utre pot k nasilju in hkrati razvije doktrino, ki legitimizira uporabo nasilja v okviru religije.
Na tem mestu bi rada opozorila na problem razlikovanja med NRG in novimi NRG, saj so mnenja med avtorji različna. Med nova NRG na Japonskem zagovorniki razločevanja uvrščajo gibanja, ki so nastala od 70. let 20. stoletja naprej oziroma so v tem obdobju močno povečala število pripadnikov. Nekateri proučevalci, kot na primer Inoue Nobutaka (1991), pa nasprotno menijo, da se le-ta bistveno ne razlikujejo od starejših NRG, in zato razločevanje med njimi označujejo za neprimerno. Sama se pridružujem mnenju prvih. Pri navajanju pa bom skozi celotno diplomsko nalogo upoštevala izvirnike.

V diplomski nalogi bom skušala preveriti naslednje hipoteze:

1. Sinkretična narava japonske verske tradicije in upad verodostojnosti šintoizma zaradi pojava *kokka šinto* (državno pokroviteljstvo šintoizma v obdobju dinastije Meidži) spodbudita nastanek številnih NRG in novih NRG po 2. svetovni vojni.
2. Uspešnost NRG in novih NRG na Japonskem je povezana s procesi deagrarizacije in hiperurbanizacije. NRG in nova NRG se pojavijo kot nadomestek ob izgubi skupnosti.
3. Na uporabo skrajnih oblik nasilja milenarističnega novega NRG Aum Shinrikyo so vplivali tako notranji (apokaliptične vizije, karizmatičen voditelj, zaprta in zahtevna organizacija) kot zunanji (nasprotovanje okolice, medijev) dejavniki.
4. Posledice terorističnega napada novega NRG Aum Shinrikyo se kažejo s spremenjenim odnosom japonske družbe do NRG in poostritvijo zakonodaje, ki ureja religijske organizacije.

Metoda, ki jo bom uporabila pri analizi NRG na Japonskem, je interpretacija in analiza relevantnih sekundarnih virov (dostopnih knjig, člankov, internetnih virov). Pri analizi gibanja Aum Shinrikyo pa bom uporabila metodo študija primera, pri čemer bom zaradi omejitev, ki jih predstavlja oddaljenost Japonske od kraja študija, uporabila zgolj sekundarne vire.

Celotna diplomska naloga je razdeljena na tri glavne dele. V prvem delu sem opredelila in opisala temeljne pojme, ki so bistveni za razumevanje diplomskege naloge, kot so NRG, kakšne so njihove značilnosti, proti- in kontrakultna gibanja ter uporaba nasilja v okviru NRG.

V drugem delu sem se osredotočila na analizo NRG in novih NRG na Japonskem. Sprva sem predstavila tradicionalne religije na Japonskem, kot so šintoizem, budizem (tudi glavne budistične ločine, ki so se oblikovale na Japonskem) in krščanstvo. Le-te so pomemben vir idej in naukov za NRG in nova NRG na Japonskem. V naslednjem poglavju sem predstavila pravno ureditev religijskih organizacij od leta 1868 pa do danes, torej od državnega pokroviteljstva šintoizma v obdobju dinastije Meidži, ločitve države od religije po porazu Japonske v drugi svetovni vojni in relativno indiferentnega odnosa države do religije ter na tem mestu tudi že nakažem spremembe zakonodaje, ki so sledile po terorističnem napadu, ki ga je izvedlo novo NRG Aum Shinrikyo. Temu sledi analiza NRG in novih NRG na Japonskem, pri čemer je poudarek na njihovih značilnostih in posebnostih. V zadnjem poglavju tega sklopa sem skušala opredeliti in razložiti družbene dejavnike, ki so prispevali k uspehu NRG in novih NRG na Japonskem.

Tretji del pa zajema študijo primera novega NRG na Japonskem Aum Shinrikyo. Pri tem sem z analizo notranjih dejavnikov (karizmatičen voditelj, doktrina, organizacija gibanja, prakse, financiranje) v povezavi z zunanjimi dejavniki (nasprotovanje okolice, protesti staršev pripadnikov in krajanov, negativno poročanje medijev o gibanju) prikazala pot gibanja k uporabi nasilja, ki se je sprva začelo znotraj gibanja kot posledica nesreče pri izvajanju zahtevnih asketskih praks, nadaljevalo z umori in drugimi kriminalnimi dejanji, kot so razvijanje in proizvodnja biološkega in kemičnega orožja, izsiljevanja, ugrabitve ter doseglo vrh v terorističnem napadu z živčnim plinom sarinom v tokijski podzemni železnici, ki se je končal z 12 smrtnimi žrtvami in več tisoč ranjenimi. Sledi analiza družbenih posledic tega napada in drugih nelegalnih dejavnosti gibanja na Japonskem, kot so pojav protikultnih gibanj, sprememba zakonodaje in spremenjen odnos Japoncev do NRG.

2. NOVA RELIGIJSKA GIBANJA

2.1 OPREDELITEV POJMA

Študije NRG so se kot samostojna poddisciplina sociologije religije in religiologije pojavile v sedemdesetih letih 20. stoletja. Takrat se je tudi pojavila potreba po novem, nevtralnem izrazu, ki bo zamenjal vrednotno preobremenjena izraza sekta[1] in kult[2] (Melton 1999).
V medijih in širši javnosti namreč pogosto prevladuje predstava o kultih in sektah kot o nenavadnih skupinah z nenavadnimi obredi, ki uporabljajo manipulativne tehnike, kot so »pranje možganov«, nadzor misli za pridobivanje in ohranjevanje pripadnikov, so avtoritarne in totalne v organizacijski strukturi ter predstavljajo grožnjo tako posamezniku kot tudi širši družbi. Izraza sta postala »socialno orožje« (Richardson 2004: 33) v boju proti družbeno nesprejemljivim skupinam. Zato so akademski krogi začeli uporabljati čustveno nevtralnejši izraz NRG, ki označuje izjemno široko in raznoliko množico gibanj, ki se med seboj ločijo po izvoru, številu pripadnikov, organizacijski strukturi, vodstvu, financiranju, doktrinah, ideologijah, praksah, življenjskih stilih, odnosu do okolja, žensk, izobrazbe, moralnih vprašanj itd. (Črnič 2003: 130; Barker 1999: 20). Vendar pa tudi izraz NRG kljub številnim prednostim sproža nekatere pomisleke in kritike.

Eileen Barker (1989: 145) je podala vplivno definicijo NRG, med katere prišteva tiste religijske skupine, ki

> *»so se pojavile v današnji obliki po drugi svetovni vojni in so religijske v tem smislu, da ponujajo religijski ali filozofski pogled na svet ali zagotavljajo sredstva za dosego kakega višjega cilja (kot npr. transcendentalno znanje, duhovno razsvetljenje, samospoznanje ipd.). Izraz tako uporabljamo za označevanje skupin, ki svojim članom ponujajo dokončne odgovore na osnovna življenjska vprašanja, kot so smisel življenja, posameznikovo mesto v svetu ipd.«*

Glede na kriterij nastanka gibanja Barkerjeva torej kot mejnik postavlja čas po drugi svetovni vojni − to je tudi prevladujoče mnenje v strokovnih krogih −, nekateri avtorji med NRG še vedno prištevajo verske skupine (krščanske sekte), ki so nastale konec 19. in v začetku 20.

[1] Sekta je odpadniška religijska organizacija s tradicionalnimi verovanji in praksami, ki nastane kot posledica razkola znotraj tradicionalne religije (http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/concult.htm).
[2] Kult je odpadniška religijska organizacija z inovativnimi verovanji in praksami in se pojavi, ko je tradicionalna religija v krizi (ibid.).

stoletja (Jehovove priče, mormoni) drugi pa postavljajo mejnik v šestdeseta in sedemdeseta leta 20. stoletja (Barker 1999: 16). Nekatera gibanja, ki jih akademiki prištevajo med NRG, pa sebe ne dojemajo kot »nova«. Kot primer lahko navedemo budistično skupino Soka Gakkai, ki se predstavlja za avtentične naslednike nauka meniha Ničirena iz 13. stoletja. Zato velika večina avtorjev kot kriterij postavlja čas pojava posameznega gibanja na Zahodu kot organizirane skupine (Črnič 2003: 130). Temu nasprotuje Chryssides (2000), ki meni, da so NRG globalen pojav, in ne nekaj, kar zadeva zgolj zahodni svet. Obstajajo namreč NRG, ki niso nastala na Zahodu in tja tudi nimajo namena prodreti. Kot primer navaja Gibanje za obnovo desetih božjih zapovedi.

Tudi tretji del besedne zveze, beseda gibanje, sproža pomisleke, saj so mnoga NRG prerasla fazo ohlapnih gibanj znoraj širše družbe. NRG kot so na primer Soka Gakkai, ISKCON, Scientološka cerkev, so se namreč razvila v kompleksne religijske organizacije (Črnič 2003: 131).

Poleg omenjenega pa se izraz NRG sooča še s problemom prepoznavnosti v širši javnosti, saj sta tu še vedno zakoreninjena izraza kult in sekta (stalna uporaba v medijih), kar otežuje komunikacijo med akademiki in širšo javnostjo (glej npr. http://religiousmovements.lib. virginia.edu/cultsect/concult.htm)

2.2 ZNAČILNOSTI NRG

Barkerjeva (1999: 20) meni, da je vsakršno posploševanje o NRG problematično in da je edino, kar je skupno tem gibanjem, to, da so označena kot NRG oziroma kult. Kljub temu pa obstajajo nekatere značilnosti, ki so lastne le NRG, in tako omogočajo posploševanje.

Značilnost začetne faze razvoja gibanja je majhno članstvo, ki ga sestavljajo člani prve generacije, katerih vstop v gibanje je posledica njihove zavestne odločitve. Z razvojem se gibanje sooča z izzivom druge generacije, ki s svojim nemalokrat drugačnim pogledom na svet, kot ga imajo njihovi starši, sili gibanje v organizacijske in idejne spremembe. Tudi življenski slog naslednjih generacij postaja vse manj poseben in tako vse bolj družbeno sprejemljiv (Barker 1989: 11−12).

Za začetno fazo je značilna tudi netipična struktura populacije. Sprva namreč prevladujejo predvsem mladi, nadpovprečno izobraženi predstavniki srednjega sloja, ki so relativno dobro materialno preskrbljeni. Z rastjo članstva pa demografska struktura postaja vse bolj podobna tisti v širši družbi. Poleg tega preproste, nedvoumne verske nauke sčasoma nadomesti bolj izdelana in zapletena verska doktrina, ki je praviloma tudi manj absolutistična (Črnič 2003: 132−133). NRG v primerjavi z etabliranimi religijami obljubljajo takojšne zveličanje (Barker 1989: 11).

Veliko NRG na začetku vodi njihov ustanovitelj, ki mu člani gibanja pripisujejo posebne sposobnosti in znanja, na podlagi katerih uveljavlja neizpodbitno avtoriteto nad njimi. Z razvojem gibanja se odnosi formalizirajo, karizma ustanovitelja pa se prenese na ostalo vodstvo gibanja. Karizmatičen način vodstva se tako rutinizira in preide v bolj birokratske oblike vodenja (Barker 1989: 14). Smrt voditelja pa lahko privede tudi do razkola znotraj gibanja ali celo do prenehanja delovanja gibanja (Smrke 2000: 296).

Naslednja značilnost je postavljanje stroge ločnice med »mi« (pripadniki gibanja) in »oni« (preostala družba), ki temelji na črno-belem razumevanju sveta. Gibanje predstavlja dobro, božanskost, duhovnost, ostali svet pa slabo, zlo, demonskost, satanskost (Črnič 2003: 132). Barkerjeva (1999: 20−21) pa navaja tudi sovražnost okolja do NRG. Vendar pa opaža, da v zadnjih dvajsetih letih NRG postajajo vse manj podobna eno drugemu, istočasno pa postajajo vse bolj podobna širši družbi, v kateri delujejo. Tako lahko NRG z razvojem postanejo del dominantne kulture.

Ena izmed pomembnih značilnosti NRG, ki sem jo že večkrat omenila, je njihovo spreminjanje skozi čas. Barkerjeva (ibid.: 21) meni, da je bilo vsako versko gibanje nekoč NRG. Kljub temu da se je večina NRG v mnogih pogledih prilagodila dominantni družbi, pa med njimi še vedno obstajajo napetosti. Več o tem v nadaljevanju.

Vsaj na Zahodu so NRG predvsem urbane religije, ki ustanavljajo svoje centre v urbanem okolju, iz katerega tudi rekrutirajo pripadnike, saj manjša mesta in podeželje ponujajo premajhno število potencialnih spreobrnjencev. Pogosto pa postavljajo posamezne centre tudi na podeželju, navadno z namenom umika od družbe ali samostanske dejavnosti (Melton 1999).

Značilnost NRG na Zahodu je tudi njihova globalna narava. Mnoga namreč združujejo elemente, ki se jim zdijo pomembni, iz različnih religijskih tradicij (nemalokrat tudi Zahodu do tedaj malo poznanih, kot je npr. sikizem) in lokalnih kultur s celega sveta ter skušajo prepričati svoje pripadnike, da ponujajo globalno vizijo. So torej revitalizacijska gibanja, ki poskušajo oživiti določene religijske tradicije skozi praktične inovacije in novo izražanje tradicionalne pobožnosti (Hexam 1997: 36). Poleg tega pa spodbujajo moderne oblike vernosti kot so: »mix and match«, »bricolage«, »do it yourself religion« in bistveno spreminjajo religijsko strukturo v modernih zahodnih družbah (Smrke 2000: 294).

2.3 TRIJE TIPI NRG PO ROYU WALLISU

Roy Wallis je naredil tipologijo NRG glede na njihov odnos do okolja in jih tako deli na svet zavračajoča NRG, svetu pritrjajoča NRG in svetu prilagajajoča NRG.

2.3.1 SVET ZAVRAČAJOČA NRG

Svet zavračajoča gibanja imajo izdelano predstavo o bogu in predpisan jasen in nedvoumen niz moralnih zahtev, ki jim mora posameznik slediti. Človeštvo je po njihovem mnenju izgubilo vez z bogom in duhovnostjo, obstoječi družbeni red pa ne sledi božjemu načrtu. Svet je poln konfliktov, pohlepa, neiskrenosti. Tovrstna gibanja zavračajo urbano industrijsko družbo in njene vrednote, posebno individualni uspeh, ki se meri z bogastvom in potrošnjo. Zavračajo torej materializem postmoderne družbe in pozivajo k ponovnem odkrivanju boga in preprostih oblik življenja. Mednje Wallis uvršča Božje otroke, Združitveno cerkev, ISKCON, Sončni tempelj, Nebeška vrata, Aum Shinrikyo itd (Wallis 1998: 39−40).

Tovrstna gibanja pričakujejo korenite družbene spremembe v bližnji prihodnosti in se nanje tudi pripravljajo. Pripadniki verjamejo, da ko bo večina človeštva pripadna gibanju ali ko bodo na svojo stran pridobili voditelje, bo nastopil nov svetovni red, ki bo boljši, bolj human in bolj duhoven. Vse to pa kaže na tesno povezanost med religijskimi in političnimi težnjami teh gibanj. Njihovo zavračanje sveta namreč poleg drugih religijskih vključuje tudi posvetne institucije. Preporod sveta je mišljen v spreobrnitvi posvetnih institucij k religioznim temeljem. Ta gibanja tako zavračajo ločevanje med politiko in religijo. To se kaže v političnih vezeh mnogih svet zavračajočih gibanj. Nekatera gibanja so bila v svojih političnih težnjah tako aktivna, da je javnost njihovo versko dejavnost začela obravnati kot pretvezo za politično dejavnost. Takšne kritike so bili na primer deležni voditelj Združitvene cerkve Sun

Myung Moon in njegovi privrženci, ki so bili močni nasprotniki komunizma ter so javno izražali podporo takratnemu ameriškemu predsedniku Richardu Nixonu in zaporednim režimom vojaških diktatur v Južni Koreji (ibid.: 42). Težnje po politični oblasti je nakazalo tudi gibanje Aum Shinrikyo, o čemer pa bo več govora v 4. poglavju.

Organizirana so kot totalne institucije, kjer verski voditelji nadzorujejo sleherni vidik posameznikovega življenja. Pripadniki pogosto živijo v skupnostih, ki so ločene od zunanjega sveta. Stiki z zunanjim svetom so omejeni zgolj na zbiranje finančnih sredstev, ki so potrebna za delovanje skupnosti in proselitistično dejavnost. Pogosto pa sta ti dve dejavnosti, vsaj na začetku razvoja skupnosti, povezani (pripadniki na cesti razdeljujejo literaturo z versko vsebino v zameno za donacije). Od pripadnikov, ki živijo v skupnosti, se zahteva, da se odpovejo prejšnjemu življenju (družini, prijateljem, službi ali šolanju) in identiteti ter se posvetijo duhovnemu življenju v skupnosti in predanosti guruju. Ravno tako je zakonska zveza podrejena ciljem skupnosti, spolni odnosi pa so navadno dovoljeni le z namenom reprodukcije[3]. Novi člani morajo ob vstopu svoje imetje pogosto donirati skupnosti in delovati le še v njeno korist. Ta gibanja privlačijo družbeno marginalizirane posameznike, katerih vrednoste niso v skladu s prevladujočimi družbenimi vrednotami. Pogosto so to mladi, nadpovprečno izobraženi in materialno dobro preskrbljeni posamezniki, ki se, ko zapustijo življenje v skupnosti, brez večjih težav ponovno vključijo v »običajno« življenje (ibid.: 46−50).

Takšna gibanja se dojemajo kot »družine«, katere pripadniki so tesno povezani. Vodja pa zavzema mesto »očeta«, ki mu pripada avtoriteta nad svojimi »otroki« (ibid.: 50). Vse to pa krepi kolektivno zavest.

2.3.2 SVETU PRITRJAJOČA NRG

V primerjavi s svet zavračajočimi gibanji vidijo svetu pritrjajoča NRG obstoječi družbeni red in vrednote manj problematične in jih v večji meri sprejemajo. Svetu pritrjajoča gibanja na svet gledajo izredno individualistično. Odgovornost za nezadovoljstvo, trpljenje, nesrečo, bolezen ne pripisujejo nepošteni družbeni ureditvi, temveč ta leži znotraj posameznika. Rešitev torej vidijo v posamezniku in v njegovih svobodnih (ne)odločitvah. Družbene

[3] Obstajajo izjeme, kot so Božji otroci, Mansonova družina itd., ki so izrabili svobodno spolnost za pridobivanje novih pripadnikov, vendar je tudi pri njih osebni užitek drugotnega pomena (ibid.: 47).

spremembe so vedno mogoče, vendar le kot posledica individualnih sprememb. Kljub temu so nekatera gibanja pokazala težnje po družbenih reformah, ki zajemajo dejavnosti na področju miru, ekologije, prizadevanja za enakopravnost žensk ipd. (Wallis 1998: 51, 54, 56).

Wallis (ibid.: 56) v to kategorijo uvršča Transcendentalno meditacijo, *est* (Erhart Seminar's Training), gibanja človeškega potenciala, Scientološko cerkev ipd.

Ta gibanja dojemajo posameznika kot popolnega in z neizkoriščenimi potenciali.. Ključ do aktiviranja teh potencialov pa leži v preobrazbi posameznikov, ki je možna s pomočjo tehnik in teorij, ki so hitro priučljive. Namen teh gibanj je torej pomoč posamezniku, da doseže prevladujoče cilje in vrednote v družbi ter polnejše izkusi in uživa prednosti, ki jih ponuja obstoječa ureditev. Svetu pritrjajoča gibanja ponujajo takojšnje konkretne učinke s pomočjo tehnik, kot so meditacija, mrmranje določene mantre ipd. (ibid.: 57).

Mnoga svetu pritrjajoča gibanja so organizirana v smislu sodobnih multinacionalk, ki prodajajo svoje storitve na duhovnem trgu po tržnih načelih. Svoje storitve pogosto tudi oglašujejo ter so namenjene široki množici uporabnikov, od katerih se ne zahteva popolne predanosti. Članstvo je zgolj prostočasna dejavnost, temu je prilagojen tudi čas tečajev, saj se ponavadi odvijajo ob koncih tedna ali večernih urah. Iz marketinškega pragmatizma pa tudi skušajo številna gibanja prikriti religijske temelje in poudariti znanstveni vidik svojih idej in tehnik. Publikacije Transcendentalne meditacije so bile na primer na začetku gibanja veliko bolj prežete z versko retoriko, ki je temeljila predvsem na hinduizmu. Po letu 1970 pa se je gibanje osredotočilo predvsem na znanstveno dokazovanje psiholoških, fizičnih in družbenih koristi transcendentalne meditacije (ibid.: 63−64).

Tovrstna gibanja imajo zelo malo značilnosti, ki so v krščanskem svetu tradicionalno povezane z religijo, zato njihov verski status pogosto spremljajo dvomi. Navadno namreč nimajo verskega prostora za izvajanje ritualov, ne poznajo skupinskega čaščenja, nimajo razvite formalne doktrine in etike. Nekonvencionalne pa so tudi tehnike, ki se jih poslužujejo, in njihova predstava o bogu kot razpršeni, brezlični kozmični energiji, ki se nahaja v slehernem človeku. Vendar pa s svojimi tehnikami ponujajo dostop do duhovnih, nadnaravnih, magičnih moči in znanj. Iz tega razloga jih pogosto uvrščamo med verske skupine (ibid.: 56, 64).

2.3.3 SVETU PRILAGAJAJOČA NRG

Svetu prilagajajoča NRG ločujejo duhovni in posvetni svet na svojstven način. Religija ni primarno družbena domena, temveč zagotavlja uteho in spodbudo osebnemu življenju. Tako daje posamezniku moč za življenje, vendar ne ponuja nobenih smernic. Po Wallisu (1998: 65) mednje prištevamo Eterično družbo (The Aetherious Society), Subund, neobinkoštnike, Karizmatično prenovo, zahodni del japonskega gibanja Soka Gakkai ipd.

Inovativna religijska gibanja s svetu prilagajajočo usmeritvijo nasprotujejo prevladujočim religijskim organizacijam, ki so izgubile svojo vitalnost in se duhovno izpraznile na račun formalnega načina delovanja. Večina gibanj tako sprejema prevladujoči družbeni in politični sistem, vendar pa ga interpretira znotraj lastnega religijskega okvira. Ta gibanja se v prvi vrsti zavzemajo za duhovno reformo na osebni ravni, in ne za organizirane družbene spremembe, ki pa niso izključene. Njihova kritika sveta pogosto zajema pohlep in materializem moderne potrošniške družbe. V nasprotju s svet zavračajočimi gibanji želijo tovrstna gibanja svet izboljšati izključno z duhovnimi sredstvi na individualni ravni. Pripadniki teh gibanj izhajajo iz tistega srednjega in delavskega sloja, ki ni popolnoma nezadovoljen z obstoječo družbeno ureditvijo, vendar pa si želi izkustvene potrditve svojih duhovnih vrednot. Obredi so kolektivne narave in dokaj pogosti, odvijajo pa se v posameznikovem prostem času (ibid.: 66−68).

Pri tej kategorizaciji je treba poudariti, da so to idealni tipi, posamezno NRG pa ima lahko značilnosti dveh ali celo vseh treh kategorij. Neko gibanje je lahko na začetku bližje enemu tipu, z razvojem pa drugemu (Črnič 2002: 56).

2.4 PROTI- IN KONTRAKULTNA GIBANJA

Pojav nove generacije NRG na Zahodu je sprožil vrsto nasprotovanj tako s strani etablirane cerkve kot s strani širše javnosti. Do prvega organiziranega nasprotovanja je prišlo v 70. letih 20. stoletja, ko so se na religijskem trgu pojavila nova gibanja, ki so pogosto črpala ideje iz vzhodnih religijskih tradicij in so v primerjavi s prejšnjimi uporabljala agresivnejše proselitistične metode. Značilnost teh gibanj, ki je sprožila neodobravanje, je tudi življenje v skupnostih, ločenih od zunanjega sveta, kar je pomenilo radikalno spremembo življenjskega sloga pripadnikov. Kljub temu da so ta gibanja ciljala na širšo populacijo, so pritegnila

predvsem mlade ljudi, ki še nimajo toliko obveznosti. Vse to je predstavljalo grožnjo obstoječemu družbenemu redu (Chryssides 1999: 257−258).

Protikultna gibanja glede na izvor delimo na protikultna (anti-cult) in kontrakultna gibanja (counter-cult) gibanja. Prva so sekularne organizacije, ki jih pogosto ustanavljajo zaskrbljeni starši, katerih otroci so pripadniki različnih NRG in se ne morejo sprijazniti z dejstvom, da so se njihovi otroci odpovedali karieri na račun duhovnega življenja v skupnosti. V to skupino spadajo FREECOG (Free our Children from the Children of God), britanski FAIR (Family Action, Information and Rescue), AFF (American Family Foundation) itd. Njihov pogled na NRG je stereotipen − pripadnike novih gibanj vidijo kot žrtve, ki so jim »oprali možgane«, NRG pa povezujejo s finančnimi goljufijami, spolnimi zlorabami in drugimi kaznivimi dejanji. Dejavnosti protikultnih gibanj navadno obsegajo širjenje informacij o nevarnostih, ki jih predstavljajo NRG, pritiske na zakonodajalno in izvršilno oblast, nudenje pomoči staršem pripadnikov, pravno pomoč, psihoterapevtsko pomoč in celo deprogramiranje (ibid.: 259−261). V večini držav imajo velik vpliv na množične medije, ki njihove razlage sprejmejo pogosto nekritično, in tako še utrjujejo negativno podobo NRG v javnosti.

Kontrakultna gibanja ustanavljajo prevladujoče cerkve. Njihovo nasprotovanje se osredotoča na doktrinarne razlike med NRG in prevladujočo religijo in je teološke narave. Gre torej za vprašanje verske resnice. Sem spadajo organizacije, kot so Deo Gloria Trust, Reachout Trust, Center za dialog, Watchman Fellowship itd. (http://religiousmovement.lib.virginia.edu/cult sect/anticounter.htm).

Kljub temu da se je naša razprava nanašala le na zahodni svet, pa so protikultna gibanja prisotna tudi drugod po svetu. Na Japonskem so postala še posebno dejavna po terorističnem napadu milenarističnega gibanja Aum Shinrikyo. Več o tem v poglavju 4.8.

2.5 NRG IN NASILJE

Nasilje lahko opredelimo kot dejanje, proces ali odnos. Lahko je rezultat individualnega dejanja, ko na primer pripadnik religijskega gibanja umori pripadnika drugega religijskega gibanja ali koga, ki ni pripadnik gibanja, ali pa zločin zagreši posameznik, ki ni pripadnik gibanja nad pripadnikom določenega gibanja. Nasilje v okviru NRG je lahko tudi kolektivne narave. Če je naperjeno proti drugi skupini, govorimo o vojni, revoluciji, terorizmu, represiji.

Po drugi strani pa je nasilje, ki ga zagreši posameznik v imenu gibanja, ravno tako lahko kolektivne narave, če je legitimizirano v okvirih religijske organizacije, kateri pripada. Lahko je usmerjeno tudi navznoter, proti vernikom samim, kar se kaže v posameznih samomorilskih dejanjih ali obrednih skupinskih samomorih (Bromley, Melton 2002: 1). Bistveno pri tovrstnem izbruhu nasilja je, da je religija vključena kot motiv in vir za upravičevanje nasilja (Juergensmeyer 2000: 5).

Mark Juergensmeyer (ibid.: 10, 154) navaja tri značilnosti po katerih se nasilje verskih skupin razlikuje od nasilja posvetnih skupin. To so: transcendentalni moralizem, s katerim se upravičuje nasilna dejanja, ritualna intenziteta, s katero so dejanja storjena, koncept kozmične vojne − religiozne podobe boja in transformacije, ki so aplicirane na tuzemeljske družbene boje. Ko religijsko gibanje začne verjeti, da se kozmična vojna odvija v tem svetu, njihova dejanja lahko v resnici privedejo do nasilja. Stanje vojne je preferenčen pogled na svet, saj moralno upravičuje nasilna dejanja, ki vzbujajo iluzijo moči.

V središču pričujoče analize so specifične verske skupine, NRG, ki so konec 20. stoletja uporabila skrajne oblike nasilja v imenu religije. Kot primere lahko navedem umore Mansonove družine leta 1969, samomore in umore Ljudskega templja v Jonestownu leta 1978, samomorilska dejanja gibanja Nebeška vrata leta 1997, Sončni tempelj, ki je leta 1994 v Švici in Kanadi izvedel kombinacijo samomorov in umorov, napad Aum Shinrikyo v tokijski podzemni železnici leta 1995 (Bromley, Melton 2002: 2−3).

NRG na eni strani ogrožajo logiko in organizacijske strukture, ki vzdržujejo družbeni red, na drugi strani pa so ranljiva, saj imajo zelo malo zaveznikov in so pogosto tarča represije s strani organov družbenega nadzora. Na podlagi tega nastane konflikt. Vendar pa je glede na število NRG po svetu zelo malo takih gibanj, ki so bila vpletena v nasilje. Kateri so torej tisti dejavniki, ki povzročijo, da neko NRG uporabi nasilje?

Dejavnike, ki povečajo verjetnost izbruha nasilja NRG, lahko razdelimo na notranje in zunanje. Prvi se nanašajo na tip vodstva, ideologijo in doktrino gibanja ter organizacijsko strukturo, drugi pa na okolje, kateremu se mora gibanje prilagoditi.

2.5.1 SPLOŠNI MODELI

Obstajajo poskusi oblikovanja splošnih modelov, ki zadevajo povezavo med NRG in nasilnimi dejanji le-teh. V nadaljevanju bom predstavila tri modele.

I. Galanter (v Bromley 2004: 151−152) v svojem modelu navaja štiri pogoje, ki so bistveni pri izbruhu skrajnega nasilja. To so: izolacija skupine, ki je ujeta v svoji idiosinkratični resničnosti, ošabnost in paranoja voditelja, absolutno gospostvo nad pripadniki, ki postanejo izolirani pred zunanjimi vplivi in napačno spoprijemanje vladnih institucij s konfliktom. Galanter se osredotoča na notranje dejavnike in predlaga takojšen legalen nadzor nad gibanjem, za katerega se sumi, da je vpleteno v nelegalne dejavnosti.
II. Hall, Schuyler in Trinh (ibid.: 152) so prepričani, da izbruh skrajnega religijskega nasilja izvira iz interaktivnega razmerja med gibanjem in družbenim redom. Poleg tega izpostavljajo nekatere notranje značilnosti, ki so lahko povezane z uporabo nasilja NRG. To so karizmatično vodstvo, apokaliptične vizije, visoka stopnja notranje kontrole in solidarnosti, kar vodi v izolacijo pred zunanjim svetom. Kljub temu pa večji poudarek pripisujejo zunanjim dejavnikom, kot so kulturni nasprotniki, mediji in vlada. Ta model je nekoliko bolj interaktiven kot Galanterjev.
III. Bromley (ibid.: 152−154) meni, da se lahko itenziteta konflikta med NRG in družbo stopnjuje v treh fazah: latentna napetost, rastoč konflikt, ojačan konflikt. Dramatični dogodki se po njegovem mnenju odvijajo predvsem v tretji fazi, saj se takrat obe strani prepoznata za sovražnika ter se poveča mobilizacija in radikalnost na obeh polih. Vendar pa napredovanje iz latentne napetosti do dramatičnega dogodka ni neizogibno, saj tako predstavniki družbe kot gibanje v primeru konflikta raje izberejo možnost umika ali prilagoditve na nastalo situacijo, kot pa da bi uporabili skrajne oblike nasilja.

2.5.2 APOKALIPTIČNA PRIČAKOVANJA

»V vseh primerih množičnega religijskega nasilja NRG so apokaliptična prepričanja – prepričanja o koncu človeške zgodovine – odigrala glavno vlogo pri strukturiranju in motiviranju pripadnikov, da so zagrešili nasilna dejanja zoper sebe ali druge ljudi« (Dawson v Robbins 2002: 61).
Te vizije lahko ustvarijo pogoje, ki pahnejo gibanje v paranojo in sprožijo nasilje.. Pripadniki se vidijo kot izbranci, ki so vnaprej določeni, da preživijo prehodni kaos in nadaljujejo božjo

pot. Tako apokaliptične vizije izolirajo pripadnike od norm in vrednot širše družbe. Le-ta predstavlja grožnjo gibanju, ki je lahko resnična ali namišljena. Mnogo milenarističnih gibanj ni nikoli uporabilo nasilja, zato so nekateri avtorji mnenja, da obstajajo določeni tipi milenarizma, ki so k temu nagnjeni. Catherine Wessinger (v Robbins 2002: 63) je tako uveljavila pojem katastrofalnega milenarizma, ki ga poveže s pesimističnim vrednotenjem narave in družbe, saj pripadniki tovrstnih gibanj vidijo zlo, ki se nevzdržno širi vsepovsod. Obstoječi družbeni red je nepopravljivo pokvarjen in ga je treba uničiti. Zaradi dualističnega pogleda na svet in pričakovanja kaosa in nasilja katastrofalno milenaristično gibanje po mnenju avtorice teži k vse večji paranoičnosti in preokupaciji z nasilnimi apokaliptičnimi vizijami ter vse večjim pričakovanjem nasilja in kaosa. To se je zgodilo tudi v mnogih prej omenjenih gibanjih, preden so zagrešila nasilna dejanja.

Ali bo gibanje uporabilo nasilje ali ne, je odvisno od tega, kako se NRG z apokaliptičnimi pričakovanji prilagodi okolju in ali mu ta omogoča razvoj stabilne organizacije. Bolj ko je NRG preganjano, večja je verjetnost, da bo radikaliziralo svoje apokaliptične vizije. Poleg tega neurisničenje napovedi navadno vodi v destabilizacijo. Še posebej nevarna so tista gibanja, ki demonizirajo državo. Tovrstna gibanja napadajo vidne simbole državne moči. Poleg tega je pomembna tudi samopercepcija vloge milenarističnega gibanja v končni transformaciji družbenega reda. Verjetneje je, da bo gibanje delovalo nasilno, če je prepričano, da ima vpliv na eshatološke in zgodovinske dogodke. To vodi v navzven obrnjeno nasilje, medtem ko samopercepcija nemoči gibanja lahko motivira izhod iz posvetnega sveta v višje duhovne ravni s samomorilskim dejanjem (Robbins: 61−67).

2.5.3 KARIZMATIČNI VODITELJ

Karizmatična avtoriteta je pomemben dejavnik, ki lahko vpliva na potencialno uporabo nasilja v NRG.

Karizma se po Maxu Webru (v Dawson 2002: 81) nanaša na določene sposobnosti, ki jih ima posameznik ali pa mu jih pripisujejo drugi in po katerih se ločuje od običajnih ljudi. Pripadniki verjamejo, da je voditeljeva nadnaravna moč božanskega izvora.

Skupine z avtoritativnim karizmatičnim vodstvom kažejo veliko stopnjo kohezivnosti, vrednotne skladnosti in pripadnosti cilju organizacije. Karizmatični voditelji imajo zelo dobre retorične sposobnosti, so bolj vizionarski v svojem načinu vodenja, bolj čustveno ekspresivni, nekonvencionalni in pripravljeni tvegati. Karizma voditelja večinoma izhaja iz vtisov, ki jih

ustvarja v vsakdanjem življenju v interakcijah z drugimi in zahteva stalno legitimizacijo (Dawson 2002: 81−82).

Dawson (ibid.: 81−95) opredeli štiri probleme legitimizacije karizmatičnega vodstva:

1. Vzdrževanje voditeljeve avtoritete. Voditelj mora vzdrževati ravno pravšnjo stopnjo izpostavljenosti. Prevelika izolacija lahko ogrozi gibanje, ravno tako pa tudi prevelika izpostavljenost. Mnogi voditelji jo ohranijo s segregiranjem pripadnikov. Dostop do njega je omejen na najzvestejše pripadnike.
2. Psihološka identifikacija pripadnikov z voditeljem. Če vdanost pripadnikov temelji na identifikaciji z voditeljem, je napad na voditelja pogosto razumljen kot napad na njihov lasten ego, in večja, kot je identifikacija z voditeljem, skrajnejša so lahko obrambna dejanja skupine.
3. Rutinizacija karizme. Tega se bojijo vsi karizmatični voditelji, zato so razvili niz strategij, s katerimi skušajo le-to preprečiti. To so: dramatičen in nenaden premik doktrine (oznanjenje novih vizij in trditev, da je skupina pripravljena na izkustva globjih pomenov obstoječih prepričanj in praks), povečanje zahtev do pripadnikov (žrtvovanje za skupino, novi rituali, s katerimi preverjajo lojalnost pripadnikov, kar pa lahko nehote vodi v poškodbe in smrt pripadnikov), voditelji vzbujajo strah pred pregonom z ustvarjanjem novih sovražnikov (krepitev skupine), kontrola informacij (onemogočanje dostopa do alternativnih virov informacij), fizična ločitev parov in drugih tesnih vezi, ki ogrožajo vdanost voditelju, izolacija skupine z zamenjavo fizične lokacije delovanja in bivanja skupine.
4. Doseganje novega uspeha. Uspeh se meri z uspehom v zunanjem svetu in z novimi pristopi h gibanju. Če le-teh ni, je ogrožena karizma voditelja.

Mnogo milenarističnih gibanj deluje v miru. Ali bo izbruhnilo nasilje ali ne, je močno odvisno od voditelja in njegovih odzivov na neuspele napovedi. Pomembno je, da razvije sistem racionalizacije napak (ibid.: 96).

2.5.4 POMEN POSREDNIŠKIH SKUPIN V RAZMERJU MED DRŽAVO IN NRG Z APOKALIPTIČNIMI PRIČAKOVANJI

Wright (2002: 106) pri razumevanju konflikta med državo in NRG z apokaliptičnimi pričakovanji uporabi pojem polarizacija. Karizmatična avtoriteta voditelja NRG z apokaliptičnimi pričakovanji izhaja iz boga, katerega avtoriteta je nad vsemi institucijami, zato ogrožanje le-te s strani države vodi v polarizacijo odnosov, kar pa ni nujno, da se konča z

nasiljem. Mehanizmi, ki konflikt lahko omilijo, so: prilagoditev, vključitev tretje strani, pogajanje ipd.

Ali bo konflikt prešel v oborožen spopad, je odvisno tudi od tega, ali je NRG vzpostavilo zavezništvo s posredniškimi skupinami. Wright (2002: 118) sem prišteva organizacijo za človekove pravice, ekumenske organizacije, akademike, skupine za zaščito civilnih pravic itd. Posredniške skupine opravljajo dve funkciji pri zmanjševanju tveganja za izbruh nasilja NRG: s protiinformacijami vplivajo na bolj uravnotežen pogled na NRG, in tako preprečujejo prenagljene odzive države, NRG pa tudi uživa zavezništvo v sporu, kar vodi v večje zaupanje NRG-ja v sposobnost vlade, da bo konflikt možno rešiti po mirni in pravični poti. Posredniške skupine zmanjšujejo polarizacijo ideologije na obeh straneh in večajo strpnost.

Ob koncu poglavja pa še misel Marka Juergensmeyerja (2000: 222), ki meni, da religijska gibanja, ki so vpletena v nasilje, niso zgolj odkloni od družbe, temveč religijski odgovori na trenutne družbene razmere in izražanje globoko zasidranih prepričanj.

3. NRG NA JAPONSKEM

3.1 JAPONSKA RELIGIJSKA TRADICIJA

Če želimo razumeti NRG in nova NRG na Japonskem, moramo sprva spoznati religijsko-kulturno tradicijo, v kateri so vzniknila in iz katere pogosto tudi črpajo ideje. Značilnost japonske religije je njena strpnost in sinkretičnost. Japonski kulturni prostor so še posebej zaznamovale tri religijske tradicije: šintoizem, budizem in konfucianizem, med katerimi je prišlo do tolikšnih izposojanj, da Bellah (v Smrke 2000: 150) celo govori o japonski religiji kot enotni entiteti, saj obstajajo neke skupne značilnosti. Še posebej v obdobju Tokugava naj bi po njegovem mnenju prišlo do tolikšnih izposojanj, da lahko izluščimo elemente, ki so skoraj univerzalni. Konfucianizem in šintoizem sta si izposodila budistično metafiziko in psihologijo, budizem in šintoizem sta prevzela veliko komponent konfucianistične etike, konfucianizem in budizem pa sta bila v večji meri japonizirana. Vendar pa kljub temu dodaja, da obstajajo značilnosti, ki so lastne le eni religijski tradiciji. Zato bom v nadaljevanju na kratko predstavila šintoizem in budizem, k temu pa bom dodala tudi krščanstvo, katerega vplivi na NRG in nova NRG na Japonskem, kjub majhnemu številu pripadnikov, niso zanemarljivi. Konfucianizma zaradi omejitev diplomskega dela v nadaljevanju ne bom obravnavala.

3.1.1 ŠINTOIZEM

Šintoizem je skupno ime za celo vrsto verskih navad, ki imajo svoje izvore v predzgodovinski Japonski, in je prostorsko omejen le na Japonsko oziroma na etnične Japonce. Nastal naj bi kot lokalna verstva kmečkih skupnosti. Izraz šinto je nejaponskega izvora. Nastal je v 6. stoletju iz kitajske besede *'šin'* (duh) in *'tao'* (pot) – pot duhov. Takrat se je s prihodom budizma s Kitajske in iz Koreje pojavila potreba po ločitvi tradicionalnih verskih praks, ki do takrat sploh niso imele imena, od budizma (Smrke 2000: 140−141).

Šintoizem je daljni potomec starodavnega animizma, povezan s kultom čaščenja prednikov in sonca. Ne pozna neke središčne osebe, ki bi se štela za ustanovitelja vere, niti nima fiksnega doktrinarnega sistema, saj ne obstaja zbirka svetih knjig. Namesto tega ima šintoistično mitologijo, ki se prepleta z zgodovino, zapisano v dveh spisih Kodžiki in Nihongi z začetka 8. stoletja. Obe deli izražata božansko poslanstvo Japonske na zemlji (Hammer 1997: 311).

Šintoizem uteleša etos japonske religioznosti, ki je vplival tudi na japonske različice vseh drugih verstev, in zanj je značilna intuitivnost, pri čemer je poudarek na religioznem izkustvu, in ne na utemeljevanju njegovih teoloških načel (ibid.: 312−313).

V središču šintoizma je čaščenje *kamijev*. To so ponavadi duhovi in božanstva narave, duhovi prednikov, predvsem slavnih prednikov, kot so vladarji, heroji, svetniki, izredni še živeči posamezniki v družbi, kot so vladarji in visoki državni uradniki. Prebivajo pa v svetiščih, izrazitih naravnih pojavih, kot so nenavadna drevesa, gore, potoki, strele, veter, vihar ipd. Kamiji so posredniki med svetom nadnaravnih bitij in stvari ter med svetom vsakodnevnih izkustev (Earhart 1997: 11). Japonski učenjak Mootoori Norinaga (v Hammer 1977: 313) iz 18. stoletja je težko razumljiv koncept kamija definiral kot: »Vse...stvari, vse, kar zasluži, da se jih bojimo ali jih častimo zaradi njihovih izrednih in vzvišenih sil, se imenujejo kami.« Njihova prisotnost tako v vernikih vzbuja občutke strahospoštovanja in občudovanja. Versko življenje Japoncev temelji na usklajevanju vsakodnevnega življenja s kamiji. Po ljudski mitologiji so odgovorni tudi za nastanek sveta. Najpomembnejši kami je sončna kami Amaterasu-O-mikami, iz katere naj bi izhajala imperialna družina (cesar kot potomec boginje Amaterasu) (Earhart 1997: 9−13).

V šintoizmu so pomembne 4 afirmacije:

1. Afirmacija družine in tradicije. Pomembna vloga družine je prenos tradicije iz roda v rod. Velik poudarek je na obredih prehoda, kot je poroka in rojstvo.
2. Spoštovanje narave in njena sakralizacija. Manifestirana je v številnih svetih naravnih pojavih, kot so gore, drevesa, potoki ipd. V šintoizmu je narava pojmovana kot področje, ki mu je treba namenjati posebno, tenkočutno pozornost, in ne področje, ki si ga mora človek podrediti v imenu boga (Smrke 2000: 144).
3. Očiščevalni obredi. Ločujejo med notranjo in zunanjo čistostjo, pri čemer se notranja nanaša na čistost duše, zunanja pa na telesno čistost. Vernik mora biti v prisotnosti kamijev čist.
4. Festivali (*matcuri*). Prirejajo jih v čast kamijev in privabljajo številne Japonce tudi v sodobni Japonski. Med najbolj znanimi so poletni festival *o-bon*, *shogatsu* (novo leto), *setsubun* (praznik, ko se zamenja letni čas iz zime v pomlad), *hana matsuri* (festival rož) (http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/shinto.html).

Verske prakse pripadnikov so osebna zadeva. Obisk svetišč je lahko povezan z osebno prošnjo posameznika za srečno pot, pred izpitom, za pomoč pri poslu, kot naključni obisk mimoidočega ali pa vernik želi zgolj izraziti hvaležnost kamijem in se priporočiti za njihovo vnaprejšnjo naklonjenost in pomoč (Pye 1991: 263).

Šintoizem v grobem lahko razdelimo na: svetiščni, imperialni, ljudski in ločinski šintoizem.
Svetiščni šintoizem označuje vse obrede in ostale aktivnosti lokalne skupnosti ali klanske skupnosti v svetišču (*jinja*). Skupaj z imperialnim šintoizmom tvorita jedro šintoistične tradicije (www.jinja.or.jp/english/s-4.html).
Ljudski šintoizem je nesistematizirana religija preprostih ruralnih ljudi in obstaja neodvisno od organizirane religije. Od sektaškega šintoizma so ga ločili za časa 40. cesarja Temmuja (673−686). Po tem obdobju je razvil zapleten sistem praks in verovanj, ki se nemalokrat prepletajo z budizmom, taoizmom in konfucianizmom (ibid.). Danes je pod vplivom urbanizacije in industrializacije skorajda že izumrl (Earhart 1998: 126).
Ločinski šintoizem pa sestavlja trinajst ločin. To so: Kurozumikyo, Shinto Shuseiha, Izumo Oyashirokyo, Fusokyo, Jikkokyo, Shinshukyo, Shinto Taiseikyo, Ontakekyo, Shintotaikyo, Misogikyo, Shinrikyo, Konkokyo in Tenrikyo[4] (glede na čas nastanka). Tem ločinam je skupno, da častijo kamije, sledijo šintoističnim obredom prehoda in festivalom. Od svetiščnega šintoizma se razlikujejo po doktrini in po tem, da ima vsaka ločina svojega ustanovitelja, ki je tudi predmet čaščenja, nekatere pa težijo tudi k prepletanju šintoističnih elementov z budizmom, konfucianizmom in ljudskim verovanjem ali pa celo kažejo značilnosti monoteizma (www.jinja.or.jp/english/s-4.html). Vsebujejo tudi prvine, kot so obsedenost od duhov, vedeževanje, ozdravljanje z vero in uporaba magije. Na splošno se danes za te ločine uporablja izraz »nove religije«, kljub temu da vse nove religije nimajo šintoističnega ozadja. Vsem tem ločinam še danes pripada na tisoče Japoncev (Langley 1993: 48).

3.1.2 BUDIZEM

Budizem, večinoma v mahajanski obliki, je na Japonsko prišel prek Koreje in Kitajske v 6. stoletju kot tuja, visoko organizirana religija. Sprva so ga Japonci zavračali, saj je s seboj prinesel kitajsko kulturo in nove koncepte, ki jih niso razumeli. Poleg tega so se bali, da bo nova religija ogrozila avtoriteto domačih božanstev, vendar pa je budizem s svojim

[4] Tenrikyo je leta 1970 preklical svoje članstvo v Zvezi ločinskega šintoizma (www.jinja.or.jp/english/s-4.html).

nevsiljivim pristopom kmalu pridobil privržence, ki so sprva prihajali iz višjih slojev. Prvi največji pokrovitelj budizma je bil princ Šotoku (593−622), ki je budizem razglasil za nacionalno vero. Nadaljni razvoj je doživel v 12. in 13. stoletju, ko je začel prodirati v življenje običajnih ljudi, vrh pa je dosegel v 14. in 15. stoletju, saj se je takrat popolnoma vključil v japonsko družbo (Japanese religion 1988: 50). Med budizmom in obstoječo religijsko tradicijo se je vzpostavil dopolnjujoč in ne tekmovalen odnos (Earhart 1997: 45).

Za japonski budizem je značilna močna diverzifikacija, saj se je oblikovalo več budističnih ločin, ki so nastale z združevanjem budističnih in tradicionalnih šintoističnih idej, v katerih pa se čuti tudi močan kitajski vpliv, saj so se ustanovitelji pogosto odpravili po znanje na Kitajsko. V nadaljevanju bom razložila nekaj najpomembnejših.

Tendai

Ločina Tendai je ime dobila po kitajski budistični ločini T'ien T'ai. Na Japonskem jo je uvedel Dengjo Daiši (767−822) v 8. stoletju in je eklektična oblika budizma, ki poudarja eno samo končno resničnost in uči, da je odrešenje možno doseči z meditacijo in vero (Langley 1993: 46). Ločina spodbuja slehernega posameznika, naj si prizadeva postati buda. Nauk tendai združuje ezoterične skrivnosti, meditacijo in idejo čaščenja Bude Amitabha (japonsko Amida Buda) ter je precej podoben tibetanskemu budizmu (Hammer 1977: 319).

Tendai je imel velik vpliv na razvoj japonskega budizma (Zen budizem, Ločina čiste dežele, Ničirenske šole). Danes ostaja vitalna japonska samostanska budistična tradicija.

Šingon (Čista beseda)

Ločino Šingon je ustanovil Kobo Daiši (774−835) in ima ravno tako kot ločina Tendai ezoteričen značaj, poudarja pa premišljevanje. Po njem se v središču sveta nahaja skrivnost, ki se izraža prek simbolov in ritualov (Hammer 1977: 319).

Jodo (Ločina čiste dežele)

Jodo je v 12. stoletju ustanovil Honen (1133−1212). Med budisti je razširil nauk vere v Budo Amido, ki pravi, da vsak človek lahko postane buda, torej je vsakomur dosegljivo odrešenje,

vendar pa je pri tem potrebna zunanja pomoč (*tariki*), ki jo podeljuje Amida Buda, ki je utelešenje neskončnega usmiljenja in človekov zaščitnik. Privrženci te ločine torej verujejo, da lastna prizadevanja ne morejo odrešiti posameznika, temveč le Amida Buda lahko odreši človeka in ga popelje v »čisto deželo«, od koder bo zagotovo prišel v nirvano, in da ima ponavljanje preprostega obrazca *»Namu Amida Butsu«* (Pozdravljen, Amida Buda) magično moč, da prinaša zdravje in odvrača nesreče. Kljub poudarjanju Amidove milosti pa ločina spodbuja vernike k opravljanju dobrih del, kar jim bo pomagalo na poti v čisto deželo. (Hammer 1977: 319; Pye 1991: 266).

Jodo je še danes največja in najpopularnejša budistična ločina na Japonskem, ki zaradi svoje preprostosti privablja pripadnike iz vseh družbenih slojev. Ta ločina je še posebej pomembna pri pogrebih in obredih za mrtve.

Zen budizem

Zen budizem je japonska predelava kitajskega *č'ana*, kar pomeni meditacija in je v središču verskega življenja. Cilj zen meditacije je izpraznitev uma vseh misli; gre za brezoblično meditacijo, ki ne intelektualizira in ne vizualizira. Navezuje se na tradicijo gojenja izkustva praznine (*sunjata*), ki pomeni doseganje duhovnega očiščenja z ustavitvijo vseh racionalnih in konceptualnih procesov (Smrke 2000: 115).

Meditacija v lotusovem položaju je tudi najpomembnejše sredstvo pri doseganju zen razsvetljenja, imenovanega *satori*, h kateremu pa pomagajo tudi uganke *koani.* To so kratka paradoksalna vprašanja, ki jih učitelj zena postavlja svojim učencem in pomagajo bistveno spremeniti način mišljenja pri njih. Primer koana: kadar ploskneš z dvema rokama, nastane zvok. Kakšen je zvok ploska ene roke? Iskanje razumskih odgovorov na tovrstna vprašanja je nesmiselno, saj se odgovor nahaja onkraj logike, učencu pa pomaga, da preseže razumsko raven mišljenja (Metz 1991: 241−242).

Zen budizem ima velik vpliv na japonsko družbo, saj je njegov duh viden v dejavnostih, kot so: kultura pitja čaja, judo, mečevanje, lokostrelstvo, umetnost urejanja rož (*ikebana*), slikarstvo, pesništvo (*haiku*). Te dejavnosti niso samo tehnike, temveč imajo velik verski pomen (ibid.: 242).

Ničiren budizem

Ničirenski budizem je v 13. stoletju ustanovil menih Ničiren (1222−1282). Ostro je kritiziral vse budistične ločine svojega časa, in zato so ga preganjali tako menihi kot laiki. V središče je postavil Lotusovo sutro, ki je bila pomembna že v tendai budizmu in po Ničirenu vsebuje dokončno resnico. Na njegove interpretacije spisov se sklicuje veliko ločin. Ničirenskim ločinam je skupno recitiranje svetega obrazca: *»Nam(u) myoho renge kyo«*, kar pomeni Pozdravljena, čudovita dharma lotusova sutra in je sredstvo za dosego razsvetljenja (Pye 1991: 266).

Za to ločino je značilno poudarjanje koncepta tuzemeljskega odrešenja, verske enakosti vseh družbenih slojev, upor proti klerikalizmu in možnost dosege razsvetljenja za vse ljudi, ki temelji na prepričanju, da so ljudje *bodisatve* (nosilci usmiljenja), ter dolžnost evangelizacije in spreobračanje ljudi v budizem (*šakubuku* – neke vrste prisilno spreobračanje). Samo prava religija in pravo čaščenje sta predpogoj za mir in srečo (Hammer 1977: 320−321). Po smrti Ničirena je nastalo več različnih ničirenskih tradicij, ki jih v grobem lahko razdelimo v Ničiren-Šošu in Ničiren-Šu (Clark, Lande 1988).

Vsaka od budističnih ločin na svojstven način poudarja kakšen koncept iz izročila mahajanskega budizma. Nekateri Japonci so povezani samo z eno ločino, mnogi pa se ne menijo za razlike med njimi. Vse te ločine so se nadalje diferencirale in so še danes prisotne v moderni Japonski (Pye 1991: 266).

Budizem je v mnogih elementih povezan z japonsko kulturo: viteštvo samurajev (*bushido*), obred pitja čaja, vplivi na slikarstvo, arhitekturo ipd. Pomembna pa je tudi ljudska religioznost, ki se kaže v obračanju preprostih ljudi k raznim budam, bodisatvam in svetnikom večinoma iz mahajanskega budizma (ibid.: 266, 268).

3.1.3 KRŠČANSTVO

Prodor krščanstva na Japonsko je potekal v treh valih: prvi val je bil v obdobju civilne vojne (1482−1558), drugi v obdobju Meidži (1868−1945) in tretji v obdobju povojne okupacije zavezniških sil (1945−1952). To so bila obdobja velikih družbenih in vrednotnih sprememb, socialnih nemirov ter zahtev po novem družbenem redu. Ljudje so se obračali h krščanstvu,

ker je predstavljalo nekaj novega. Vendar pa je, takoj ko je bila vzpostavljena družbena stabilnost, zanimanje za krščanstvo upadlo (http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/christian_japan.html).

Prvi misionarji s Francisom Xavierjem na čelu, ki so v 16. stoletju prišli na Japonsko, so bili katoličani iz Španije. Začetnim uspehom je sledilo preganjanje, saj je tuja religija predstavljala grožnjo nacionalni stabilnosti in kulturni identiteti Japoncev. Misionarji so bili izgnani, vrnili so se šele v drugem valu, v 19. stoletju, v času obdobja Meidži, ko se je Japonska začela odpirati Zahodu, njim pa so se pridružili še prvi protestantski misionarji. Z radikalizacijo nacionalizma v 30. letih 20. stoletja se je krščanstvo zopet srečalo z omejevanjem svobode. Oblast je od kristjanov zahtevala obiskovanje šintoističnih templjev kot izraz civilne lojalnosti, tuje misionarje vseh cerkva so zapirali ali izgnali, v najboljšem primeru so jim dovolili omejeno gibanje. Tretji val se je začel z zavezniško okupacijo po drugi svetovni vojni, ko je začel delovati svobodni trg na religijskem področju na Japonskem. Pojavile so se številne nove evangelijske cerkve iz Evrope in Združenih držav Amerike, h katerim so se obrnili številni Japonci, razočarani nad vojnim porazom (ibid.). Danes so na Japonskem poleg katoliške in pravoslavne cerkve prisotne vse glavne protestantske denominacije, največja pa je Združitvena cerkev.

Krščanstvo je še danes pojmovano kot tuja religija in ni nikoli doseglo takšnega uspeha kot budizem, ki je ravno tako nejaponskega izvora in je bil v času krščanskega prodiranja že dodobra udomačen na japonskih tleh. Vzrok za to leži tudi v poudarjanju različnosti in edinstvenosti krščanskega izročila in uporu proti mešanju z japonsko religijsko tradicijo. Danes krščanstvu pripada manj kot odstotek Japoncev, ki pa tradicionalno izhajajo iz urbanega srednjega sloja (Earhart 1997: 140).

Krščanstvo je pomembno vplivalo na področja izobraževanja in socialnega skrbstva; pod vplivom Zahoda pa so danes postale popularne nekatere krščanske navade, kot so praznovanje božiča, valentinovega in krščanske poroke.

3.2 PRAVNA UREDITEV RELIGIJSKIH ORGANIZACIJ PRED LETOM 1945 IN PO NJEM

Leta 1868 oblast na Japonskem prevzame nacionalistična dinastija Meidži, ki sproži in vodi procese poenotenja Japoncev s pomočjo politične instrumentalizacije šintoizma, ki ga razglasi za državno religijo, in s tem korenito poseže v versko svobodo Japoncev (Smrke 2000: 147).

Oligarhija Meidži najprej loči šintoizem od budizma, ki ga razglasi za tujo vero, in s tem poseže v tradicionalno povezanost teh dveh religij, nato si podredi svetiščni šintoizem in loči ločinski šintoizem od državnega (*kokka shinto*), ki je v primerjavi s prvim v podrejenem položaju. Šintoizem je razglašen za državno religijo. Vsak vernik mora biti prijavljen kot državljan v bližnjem svetišču, obiskovanje šintoističnih templjev je obvezno, ne glede na versko pripadnost, kot znak in izraz državljanjske lojalnosti, svetišča postanejo državne institucije, duhovniki pa državni uslužbenci, ki jih imenuje vlada, cesarju je kot potomcu boginje Amaterasu pripisan božanski status, šintoistična mitologija postane vir legitimiziranja delovanja politične oblasti, v šolah se v skladu s tem izvaja temeljita indoktrinacija (v šolah šintoistično mitologijo poučujejo kot zgodovino) (Smrke 2000: 147; Nelson 2003). Svetiščni šintoizem je vlada skušala interpretirati ne kot religijo, temveč kot nekaj, kar je nad njo.

Ustava cesarstva Meidži iz leta 1889, napisana po nemškem vzoru, v 28. členu sicer formalno pravno priznava versko svobodo, vendar s pomembnimi omejitvami, saj hkrati v 3. členu navaja »nedotakljivost« in »svetost« cesarja. Tradicionalne religije, kot so budizem, na novo legalizirano krščanstvo in nove religije (13 šintoističnih sekt), so uživale versko svobodo le, če so se podredile kultu čaščenja cesarja. Iz te skupine izključijo številne nove religije, ki so nastale v tem času in so postale predmet številnih preganjanj in zatiranj na podlagi *lese-majeste* obtožb (obtožb veleizdaje države). Še več pooblastil države pri omejevanju verske svobode je prinesel Zakon za ohranjevanje miru (The Peace Preservation Law) iz leta 1925, na podlagi katerega so skupaj z *lese-majeste* obtožbami utišali in zaprli voditelje treh novih religijskih gibanj: Omotokyo (1935), ker je kršilo tako imenovani Časopisni zakon, ki je prepovedoval izdajanje vsebin, ki žalijo cesarja, Honmichi (1938), zaradi pozivanja k pacifizmu in zanikanja cesarjeve božanskosti, in Soka Gakkai (1943), ker je voditelj zavrnil shrambo talismana iz svetišča Isa, kar je bilo v tistem času kaznivo dejanje. Leta 1940 so sprejeli še bolj represiven zakon, t. i. Religijski organizacijski zakon, ki je uvrščal vse

religijske organizacije, ki niso spadale v budizem, krščanstvo ali ločinski šintoizem, med t. i. psevdo religije (*ruiji shukyo*), in katerim so na podlagi tega zakona omeljili pravico do združevanja, publiciranja in proselitizma. V to skupino so spadale številne nove religije in krščanske denominacije (Hardacre 2006).

Državni šintoizem se je končal z zavezniško okupacijo Japonske po porazu v 2. svetovni vojni in z Decembrsko šintoistično direktivo, katere namen je bil ločitev religije (šintoizma) od države. Prepovedala je vsakršno državno financiranje in pokroviteljstvo šintoizma, ta lahko obstaja le kot religija pod enakimi legalnimi pogoji kot ostale religijske organizacije na Japonskem, zahtevala je umik šintoističnega vpliva iz javnih šol, prepovedala razširjanje militaristične in ultranacionalistične propagande v doktrinah, praksah, verovanjih šintoizma ali v doktrinah, praksah, verovanjih katerekoli druge religije, prepovedala je vse simbole državnega šintoizma v državnih uradih, šolah in drugih javnih ustanovah in diskriminacijo na podlagi verske pripadnosti (Earhart 1998: 39−42). Nato je cesar z odlokom leta 1946 zanikal svoj božanski status. Povojna ustava iz leta 1947 pa zagotavlja versko svobodo, zahteva ločitev religije od države (20. člen) in prepoveduje državno pokroviteljstvo kakršnekoli religije (89. člen) (Hardacre 2006).

Vsa ta določila so sprožila številne vprašanja, ki zadevajo njihovo interpretacijo in implementacijo in še danes niso rešena. Mnogi Japonci so razumeli direktive kot tuje vmešavanje v japonsko tradicijo in kot umetno ustvarjanje ločitve države in religije, ki nikoli pred tem v zgodovini Japonske ni obstajala. Polemika se nadaljuje tudi glede konkretnih vprašanj, kot je religijski status cesarja: ali so njegove letne obredne slovesnosti zasebna verska zadeva ali državna slovesnost, ali je pogreb cesarja in ustoličenje novega cesarja verski ritual ali državna slovesnost, ali je državno svetišče Jasukuni v Tokiu, kjer so pokopani japonski vojaki, ki so umrli v različnih vojnah, samo verska institucija ali pa je tudi državni spomenik. Pod aktualno japonsko ustavo iz leta 1947 ta vprašanja spadajo v zasebne verske zadeve. Kljub temu pa so pri pogrebu cesarja Hirohita leta 1989 in ustoličenju njegovega sina Akihita uporabili denar iz javnih sredstev (Earhart 1998: 38−39).
Tudi v povojni Japonski je bilo in še je vedno več religijskih skupin povezanih s politiko. Omenim lahko Soko Gakkai, katere politično krilo je Stranka čiste vladavine (Komeito)[5], ustanovljena leta 1964 in je po moči 3.−4. stranka na Japonskem (Smrke 2000: 151). Navadno

[5] Leta 1998 se preimenuje v Novi Komeito.

zasede od 30 do 55 od skupno 480 sedežev v parlamentu (spodnji dom parlamenta) (Hardacre 2006; http://en.wikipedia.org/wiki/House_of_Representatives_of_ Japan). Drugi primer je politično in družbeno konzervativno religijsko gibanje Seicho no ie (Hiša rasti), ki je politično aktivno vse od konca druge svetovne vojne in je od leta 1958 poznano kot podpornik desnega krila Liberalnodemokratske stranke (Trinh, Hall 2000: 86).

Od leta 1951 je v veljavi Religijski korporacijski zakon, ki omogoča relativno enostavno prepoznavo religijskih organizacij ter jim prinaša številne davčne in druge ugodnosti, pravico do opravljanja ekonomskih dejavnosti z namenom financiranja svoje religijske organizacije in varovanje pred državnim vmešavanjem. Skupina se mora le registrirati kot religijska organizacija pri lokalnih ali državnih organih (Metraux 1995). Ta zakon je bil po mnenju Kobayashija Hiroakija (2005) sprejet na podlagi premise, da religijske organizacije prispevajo k javnemu dobremu, in z namenom zaščite religije pred neupravičenim preganjanjem v pred- in medvojnem času. Rezultat tega je bil velik porast registriranih religijskih organizacij. Vendar pa 81. člen že določa, da sodišče lahko odredi razpustitev religijske organizacije, če se le-ta oddalji od verskih dejavnosti ali krši zakone, ki ščitijo javno dobro (Metraux 1995). Po terorističnem napadu novega NRG Aum Shinrikyo leta 1995 so kljub nasprotovanju večine religijskih organizacij, leto kasneje sprejeli amandma k Religijskemu korporacijskemu zakonu, ki daje večja pooblastila državnim oblastem pri nadzorovanju religijskih organizacij. Več o popravku zakona v poglavju 4.8.

V razmerah povojne apatičnosti države do religije je Japonska doživela velike spremembe na tem področju. Zaznano je versko prebujenje oziroma občutna verska diverzifikacija, Japonska postane prizorišče številnih NRG in novih NRG, pojavi se verska komercializacija, sekularizacija, nastanejo gibanja z aspiracijami svetovnega poslanstva in številna (destruktivna) milenaristična gibanja (Smrke 2000: 150).

3.3 NRG NA JAPONSKEM

Japonska je prizorišče številnih NRG (*shin shukyo*) in novih NRG (*shin shinshukyo*). Z izrazom nova nova religijska gibanja na Japonskem mnogi avtorji označujejo tista gibanja, ki so nastala od 70. let 20. stoletja naprej ali pa so močno povečala število pripadnikov v 70. in 80. letih 20. stoletja (Clark 1999: 197). Vsebujejo tudi nekatere doktrinarne elemente (večji poudarki na duhovnosti in okultizmu), rituale po katerih se razlikujejo od starejših NRG. Od

tradicionalnih religij in običajnih NRG pa se razlikujejo tudi po spretnejši uporabi informacijske tehnologije in oglaševanja za pridobivanje novih pripadnikov ter posredovanje informacij. Večinoma jih sestavljajo mlajši pripadniki. Skupaj predstavljajo pomembno kulturno silo na Japonskem (Pfeiffer 2000).

Po ocenah mnogih avtorjev naj bi NRG pripadalo ali je z njimi kakorkoli povezanega okoli 10 % japonskega prebivalstva. Večja med njimi štejejo tudi po več milijonov pripadnikov, največja Soka Gakkai jih ima okoli 12 milijonov[6] (Nobutaka 2006).

Japonski in zahodni akademiki (Hardacre 1994; Nobutaka 1991; Clark, Lande 1988; Reader 2005) v splošnem med NRG na Japonskem uvrščajo tako gibanja iz 19. stoletja, kot so Tenrikyo (Nebeška modrost), Kurozumikyo in Konkokyo (Zlata luč), kot tudi sodobnejša gibanja iz 20. stoletja, kot so Mahikari, Agonshu, Kofuku no Kagaku (Znanost sreče) ipd.
Na podlagi kriterija nastanka Helen Hardacre (1994: 114−115) deli NRG na Japonskem v tri obdobja oziroma vale. Prvi val se je začel okoli leta 1800 in je trajal do začetka obdobja Meidži (1868).. V tem obdobju so najpomembnejša tri NRG: Kurozumikyo (1814), Tenrikyo (1838) in Konkokyo, ki so imela velik vpliv na kasnejše NRG na Japonskem. Drugi val sega v začetek 20. stoletja z nastankom Soke Gakkai, Seicho no Ie (Hiša rasti) in Reiyukai Kyodan (Zveza prijateljev duhov), Omotokyo (Nauk velikega izvira). Tretji val pa zajema obdobje po 2. svetovni vojni, ko so nastale številne religijske organizacije. Sem spadata Sekai Kyusei Kyo (Cerkev svetovnega mesijanstva) in Tenshokotai Jingukyo (Plesoča religija).
Tem fazam pa mnogi avtorji dodajajo še četrto, ki vključuje že omenjena t. i. nova NRG, ki so nastala od 70. let 20. stoletja naprej oziroma so v tem obdobju dosegla številčnejšo rast pripadnikov. Sem spadajo Sukyo Mahikari (Religija prave svetlobe), Sekai Mahikari Bunmei Kyodan (Svetovna prava svetlobna organizacija), Shinnyoen, Agonshu, Aum Shinrikyo (Gibanje najvišje resnice), Kofuku no Kagaku (Znanost sreče), God Light organization (Organizacija božanske svetlobe) itd. (Nobutaka 1991; Pfeiffer 2000).

Japonska NRG Inoue Nobutaka (2006) deli v dve glavni skupini glede na to, ali izvirajo iz šintoizma ali budizma. Pri tem pa so NRG z budističnim ozadjem številčnejša kot tista s šintoističnim. Meni tudi, da je zelo malo NRG krščanskega izvora, tista, ki pa obstajajo, so

[6] Milijonske so še Rissho Kosei kai (Gibanje za vzpostavitev pravičnosti in prijateljskega dialoga), Reyukai in Tenrikyo. Gibanja z več sto tisoč pripadniki pa so: Shinnyoen, Sekai Kyuseikyo (Cerkev svetovnega mesijanstva), Perfect Liberty, Bussho Gonenkai, Sukyo Mahikari, Seicho no Ie, Ennoyo (Nobutaka 2006).

zelo majhna. Vsebujejo prepletanje japonskih tem, kot so čaščenje prednikov in zdravljenje z vero s temeljnimi krščanskimi idejami. Tako je Jezus pogosto vključen v teologije in strukture čaščenja številnih japonskih NRG[7] (Reader 2001: 240−241).

Tabela 3.1 Klasifikacija NRG in novih NRG na Japonskem

OBDOBJE NASTANKA	ŠINTOISTIČNE	BUDISTIČNE
19. stoletje	Tenrikyo, Konkokyo, Kurozumikyo	
Začetek 20. stol	Sekai Kyusei kyo, Seicho no Ie, Omotokyo	Reyukai, Nenpo Shinkyo, Risso Kosei kai, Gedatsukai,
Po 2. svetovni vojni	Tensho Kotaijingukyo,	Myochikai, Bentenshu, Soka Gakkai
Od 70. let 20. stoletja naprej	Sekai Mahikari Bunmei-kyodan, Sukyo Mahikari, Perfect Liberty	Agonshu, Kofuku no Kagaku, Shinnyoen, Aum Shinrikyo, Shinnyoen

(Vir: Nobutaka 2006; Clark, Lande 1988)

V nadaljevanju bom na kratko predstavila najvplivnejšo in največjo NRG iz 19. stoletja, ki je služilo kot prototip kasnejšim NRG na Japonskem, saj je bilo to prvo gibanje, ki se je uspelo razviti iz karizmatičnega vodstva v visoko organizirano religijo s številčnim članstvom (Earhart 1998: 271).

Tenrikyo (Nebeška modrost)

Tenrikyo je ustanovila kmetica Miki Nakayama (1798−1887), v katero se je leta 1863 v procesu eksorcizma[8], s katerim so skušali izgnati zle duhove, ki so povzročali bolezen njenega sina, in v katerem je sodelovala kot mediator, naselil duh, ki je trdil, da je bog in je prišel na zemljo, da bi odrešil svet, njeno telo pa si je izbral za svoje živo svetišče (*kami no*

[7] Zanimiva je vključitev Jezusa v verovanjsko strukturo gibanja Mahikari; njegovi pripadniki gojijo japonocentrični pogled na svet, pri tem pa verjamejo, da je Jezus na Japonsko pripotoval prek Indije in Kitajske. Potem ko je pridobil magične šintoistične moči, je Japonsko zapustil in jih uporabljal v drugih deželah. Romani so ga zaradi čudežev obsodili na smrt s križanjem, namesto njega pa se je za križanje žrtvoval njegov brat Isukiri. Jezus se je nato prek Evrope, Azije, Afrike in Amerike vrnil na Japonsko, kjer se je poročil, imel otroke in dočakal 100 let (Cornille v Pfeiffer 2000). Mahikari s prireditvijo številnih krščanskih idej in simbolov podpira svoje poslanstvo univerzalne religije in idejo, da je Japonska duhovno središče sveta (Pfeiffer 2000).

[8] V 19. stoletju niso bili eksorcistični obredi nič neobičajnega na Japonskem (Earhart 1998: 270).

yashiro). Po tej izkušnji je Nakayama začutila nadnaravne sposobnosti, s katerimi je začela pri ljudeh zdraviti razne bolezni. Njen sloves se je hitro širil, ljudje so jo začeli dojemati kot božansko figuro. V svojem sporočilu je trdila, da razsvetljenje dosežemo, ko spoznamo, da smo božje stvaritve in da nam je telo samo posojeno. To po njenem mnenju pomaga pregnati sebičnost in pohlep in vodi k srečnejšemu življenju in služenju drugim (Earhart 1998: 270−274). Poleg tega je gibanje že od začetka prežeto z milenarističnimi elementi, saj je Nakayama obljubo zemeljske odrešitve povezala s kritiko obstoječega družbenega reda in pričakovanji popolne duhovne preobrazbe sveta (Reader 2001: 245).

Tenrikyo še danes šteje okoli 2 milijona in pol pripadnikov, ki častijo boga Očeta. Bog Oče je ustvarjalec in vzdrževalec življenja, pri tem pa mu pomagajo številni manj pomembni bogovi. Pripadniki verjamejo, da je telo Miki Nakayame svetišče boga Očeta hkrati, pa je posrednica med bogom in človeštvom. Gibanje ima sveto središče v mestu Tenri (Clark, Lande 1988).

3.3.1 SKUPNE ZNAČILNOSTI IN POSEBNOSTI NRG NA JAPONSKEM

V osnovi temeljijo NRG na Japonskem na enakih temeljih kot drugod po svetu, vendar pa obstajajo nekatere značilnosti, ki so njim lastne. Te bom podrobneje predstavila v nadaljevanju.

Skoraj vsa NRG in nova NRG na Japonskem imajo svojega karizmatičnega ustanovitelja, ki v gibanju bodisi zavzema mesto živečega kamija (*ikigami*) – gre za šamanistični tip, ko kami zavzame ustanoviteljevo telo – bodisi zavrže idejo božanskosti, vendar pa trdi, da pozna resnico oziroma pot do resnice, odrešenja. Prvi tip voditelja imajo gibanja Tenrikyo, Konkokyo itd., drugi tip pa Seicho no Ie, Soka Gakkai itd. Karizmatično vodstvo večina NRG ohranja z družinskim nasledstvom. V primeru, da v družini ni primernega naslednika, voditeljeva družina posvoji nadarjenega pripadnika oziroma pripadnico (*yoshi*), ki nato prevzame vodstvo (Nobutaka 1991; Clark 1999: 198).
Pomembna posebnost vodstva japonskih NRG je tudi mnoštvo ženskih ustanoviteljic in voditeljic gibanj. Najbolj znane so Nakayama Miki (Tenrikyo), Deguchi Nao (Omoto), Fukada Chiyoko (Ennoyo), Kitamura Sayo (Tensho Kotai Jingukyo), Sugiyama Tatsuko (Daijokyo). Pogosto ustanoviteljico tudi nasledi ženska, gibanje Omoto na primer vodi že četrta voditeljica. Nemalokrat pa ženska zamenja tudi moškega ustanovitelja. Ustanovitelj gibanja Byakko Shinkokai na primer ni imel otrok, tako ga je nasledila posvojena hči Saionji

Masami. Ena izmed najvplivnejših razlag za veliko zastopanost žensk na vodilnih položajih v japonskih NRG je močna tradicija žensko-središčnega čaščenja v japonski religijski zgodovini. Ženske pa predstavljajo tudi večino pripadnikov. Najpogostejša razlaga za ta pojav pa je diskriminacija, ki so jo ženske trpele in jo še vedno, sicer v nekoliko manjši meri, trpijo v japonski družbi. S pomočjo religijskih gibanj naj bi reševale svoje osebne težave in premagovale notranje napetosti (Nobutaka 1991).

Naslednja skupna značilnost NRG in novih NRG na Japonskem je sinkretičnost, saj so posledica mešanja elementov iz številnih tradicionalnih japonskih virov in v nekaterih primerih tudi iz nejaponskih virov, kot so krščanstvo, hinduizem, zahodni okultizem ipd. Sporočilom, ki izhajajo iz starih virov, dodajo nove poudarke in elemente. Pogosti poudarki so na pacifizmu (Byakko Sinkokai, Nipponzan Myohoji, Soka Gakkai, Risso Kosei kai[9]), skrbi za okolje itd. (Clark 1999: 199).

Pomembne sestavine verovanjskih sistemov NRG na Japonskem so tudi: vitalističen, poduhovljen pogled na svet, afirmacija posameznika in poudarek na tuzemeljski odrešitvi ter duhovnih tehnikah za pomiritev duhov, uporaba magije. Skoraj vse vsebujejo verovanje v moč duhov, še posebej duhov prednikov (čaščenje prednikov), ki povzročajo tegobe, če niso pomirjeni, ali pomagajo živečim pri doseganju sreče in uspeha, če so deležni dovolj pozornosti. Pogost element v mnogih NRG in novih NRG je voditeljeva sposobnost zdravljenja, ki je pomembno sredstvo legitimizacije in hkrati predstavlja močan dejavnik, ki privablja nove pripadnike. Pri tem pa naj bi voditelji sposobnost zdravljenja in tudi sposobnost napovedovanja prihodnosti pogosto pridobili prek duhov prednikov, s katerimi prihajajo v stik (Reader 2005: 90; Clark 1999: 198−199) Potencialnim spreobrnjencem se NRG tako predstavljajo kot specialisti za reševanje težav, kot so bolezen, finančna stiska in slabi medosebni odnosi (Hardacre 1994).

Skupna značilnost večine NRG na Japonskem je milenaristična orientacija, ki zajema zahteve NRG iz 19. stoletja po svetovni prenovi, duhovne akcije za prehod iz materialističnega sveta v novo, bolj poduhovljeno dobo ter radikalnejši milenarizem, ki vključuje tudi nasilje (Aum Shinrikyo). Značilnosti japonskega milenarizma sta – kot splošni značilnosti NRG na Japonskem – raznolikost in sinkretičnost. Po napadu NRG Aum Shinrikyo so mnoga gibanja

[9] Pacifistične dejavnosti teh gibanj vključujejo promoviranje molitve za svetovni mir pripadnikov NRG Byakko Sinkokai, nenasilno protestiranje pripadnikov gibanja Nipponzan Myohoi proti ameriškim vojaškim oporiščem na Japonskem, izobraževanje povojnih generacij Soke Gakkai o vojni, aktivnosti Risso Kosei kai pri medreligijskem sodelovanju za promoviranje miru kot, je tudi sodelovanje na svetovni konferenci religije in miru (Kisala 2006).

omilila svoje milenaristične vizije, kljub temu pa ostajajo ena izmed temeljnih značilnosti japonskih NRG (Reader 2005: 90−91).

Od tradicionalnih religijskih tradicij se razlikujejo po poudarku na proselitističnih dejavnostih, uporabi množičnih medijev in moderne tehnologije pri posredovanju verskih sporočil. Tipičen primer uporabe novih tehnologij je uporaba audio-video materiala, kot so videokasete, stripi (*manga*) in animacijski filmi (*anime*), ki služijo kot proselitistična sredstva in pripomočki pri učenju verskih naukov posameznega gibanja (npr. biografija ustanovitelja ali verska doktrina, podana v stripu). To je predvsem značilnost novodobnejših, t. i. novih NRG. Tako Agonshu prek satelitske povezave omogoča svojim pripadnikom prenose obredov gibanja istočasno na različnih lokacijah. Poleg tega mnoga predvsem nova NRG oglašujejo svoje publikacije v časopisih in revijah, s čimer povečujejo prepoznavnost svoje organizacije.[10] V proselitističnih dejavnostih pa se ne omejujejo zgolj na Japonsko in etnične Japonce, temveč so bolj univerzalistične in internacionalistične v primerjavi z japonskimi tradicionalnimi religijami. Na drugi strani pa je zanimivo zavračanje japonske družbe pri uporabi televizije kot proselitističnega sredstva NRG (malo manj so nastrojeni pri uporabi tega sredstva v primeru tradicionalnih religij), v nasprotju s popularnim teleevangelizmom v Združenih državah Amerike (Nobutaka 1991).

Značilen je tudi modernejši arhitekturni slog prostorov čaščenja. Verski centri NRG in novih NRG postajajo nova romarska središča, ki privabljajo številne sodobne Japonce (Clark 1999: 199).

NRG, predvsem pa to velja za nova NRG, so odraz hitrih sprememb moderne japonske družbe. Na eni strani poudarjajo tipične značilnosti japonske religioznosti, kot so politeizem, sinkretizem in tuzemeljskost, po drugi strani pa so privzele tipične lastnosti modernih organizacij, kot so hitra prilagodljivost na spremembe, globalizacija, iskanje novih poti za proselitistično dejavnost, inkorporiranje informacijske tehnologije, poudarek na vizualnih prezentacijah ipd. (Nobutaka 1991).

Po drugi svetovni vojni so NRG postala družbeno vse vplivnejša. Nekatera so začela ustanavljati lastne šole, fakultete, bolnišnice, socialne ustanove. Mnogo NRG na Japonskem se je povezalo v organizacijo Zveza novih religijskih organizacij na Japonskem ali *Shin Nihon Shukyo Dantai Rengokai* (krajše *Shinshuren*), katere namen je zastopanje interesov NRG.

[10] To metodo je v zadnjem času zelo dobro izkoristilo gibanje Kofuku no Kagaku, ki je eno izmed najbolj hitro rastočih novih NRG na Japonskem.

Tudi to kaže, kako pomembna družbena sila so v primerjavi s položajem NRG na Zahodu (Reader 2005: 85).

NRG in nova NRG na Japonskem uspevajo v visoko sinkretističnem religijskem okolju, kjer ni nič nenavadnega, če posameznik istočasno sodeluje pri obredih različnih religij; posameznik se tako na primer lahko poroči v krščanski cerkvi, hkrati obiskuje šintoistične rituale in vpiše tečaj joge ter ima budističen pogreb.

3.4 DRUŽBENI DEJAVNIKI USPEHA NRG NA JAPONSKEM

Družbeni dejavniki, ki so pripomogli k uspehu številnih NRG in novih NRG na Japonskem po drugi svetovni vojni, so:

- nagla urbanizacija in deagrarizacija,
- razpad skupnosti,
- upad verodostojnosti šintoizma zaradi pojava *kokka šinta*,
- sprememba zakonodaje, ki ureja religijske organizacije,
- formalizem etabliranih religij (budizem, šintoizem),
- sinkretizem, pri čemer mislimo na tradicionalno pripravljenost Japoncev za uvajanje in sprejemanje novosti v religijski prostor,
- vesternizacija.

Prehod iz agrarne v visoko industrializirano in urbanizirano družbo, ki se je začel že v obdobju Meidži, s pospešeno hitrostjo pa nadaljeval po 2. svetovni vojni, je sprožil številne dramatične premike. Spremenili so se družbeni vzorci, vloga religije je postala nejasna. Japonska je po 2. svetovni vojni namreč uprizorila t. i. »ekonomski čudež«, saj si ni samo hitro opomogla od povojnega uničenja, temveč se je iz manj razvite države v kratkem času razvila v eno izmed gospodarsko najmočnejših držav na svetu. Japonska je padla pod vplive vesternizacije, hkrati pa je postala tudi izvoznik svoje kulture v mednarodni kulturni izmenjavi (Earhart 1997: 291−292).

Z industrializacijo pa je naraščalo tudi urbano prebivalstvo, ki je leta 1955 preseglo ruralno in danes dosega 80 % vsega prebivalstva na Japonskem. To je povzročilo razpadanje tako tradicionalnih družinskih vezi kot tudi lokalnih skupnosti. Ta proces se je odvijal tudi drugod po svetu, vendar v daljšem časovnem obdobju kot na Japonskem (Hardacre 1994: 122−123). V tradicionalni Japonski je obiskovanje templjev temeljilo na skupinski udeležbi in ni bila

toliko stvar individualne odločitve. Posameznik se je videl kot del skupine, ki so jo ponavadi sestavljale med seboj tesno povezane družine, ki so skupaj sodelovale pri verskih dejavnostih (letna praznovanja, spominske obletnice za umrle družinske člane). Vsaka izmed teh družbenih skupin pa je načeloma imela tudi svoj tempelj in pokopališče. Družina je bila kot skupina vključena vsaj v eno šintoistično svetišče in eno budistično župnijo (Earhart 1997: 181−182). S preseljevanjem v mesta so se te vezi pretrgale, verska izkušnja pa postane stvar osebne odločitve, in ne toliko tradicije in skupnega družinskega udejstvovanja.. Na drugi strani pa ravno NRG v urbanem prostoru na novo uveljavljajo tradicionalno japonsko vrednoto – lojalnost skupnosti (Smrke 2000: 152). Odtujenim, osamljenim urbanim posameznikom tako ponujajo in predstavljajo nadomestek skupnosti.

Po vojni sta se tradicionalni religiji šintoizem in budizem srečali z novo nastalo situacijo ločitve države in religije ter verske svobode. Pri tem sta se osredotočili predvsem na ohranjanje obstoječih pripadnikov, ne pa na uvajanje novosti. Mnogi Japonci tako kažejo razočaranje nad etabliranimi religijami na Japonskem, saj menijo da se le-te niso uspele prilagoditi potrebam modernega posameznika. Tradicionalni šintoizem je izgubil verodostojnost v očeh mnogih Japoncev zaradi njegove izrabe v politične namene v obdobju Meidži (Earhart 1997: 245−246). V nasprotju s šintoizmom, ki je v desetletjih po vojni stagniral, pa se ponovno prebudi *kjoha šinto* oziroma ločinski šintoizem, ki se iz predvojnih 13 ločin naprej diverzificira na nekaj manj kot 100 (Smrke 2000: 150−151). Hkrati pa se tudi tradicionalnemu budizmu očitajo formalizem, pomanjkanje vitalnosti, preveliko osredotočanje na obrede za umrle, ki mu prinašajo glavnino dohodka, pri tem pa so po mnenju mnogih Japoncev pozabili na prenašanje pravega nauka Bude. Vendar tukaj ne gre za popolno zavračanje budizma *per se,* temveč narašča zanimanje za duhovne, ezoterične dimenzije budizma in pojavljajo se potrebe po novi, bolj dinamični obliki budizma, osvobojeni družbenega ritualizma, ki je značilen za etablirane religije na Japonskem (Reader 2000: 47). To klimo so izrabila NRG, saj je danes, kot smo že videli, Japonska prizorišče številnih budističnih NRG in novih NRG, ki poleg japonskih različic vključujejo tudi druge oblike budizma, kot sta ezoterični tibetanski in indijski budizem.

Na porast NRG in v zadnjem času novih NRG na Japonskem je po mnenju mnogih avtorjev vplivala tudi liberalna povojna zakonodaja, ki je omogočala relativno enostavno registracijo religijskih organizacij. Več o tem glej poglavje 2.2.

K pojavu številnih NRG in njihovemu uspehu pa menim, da je pripomogla tudi tradicionalna odprtost Japoncev pri sprejemanju novosti v religijskem prostoru. Kot smo že videli, je ena izmed temeljnih značilnosti japonske religije, če lahko o njej kot o samostojni entiteti sploh govorimo, ravno njena odprtost in sinkretizem. Menim, da imajo NRG in nove NRG tako manjše težave pri privabljanju pripadnikov.

4. AUM SHINRIKYO

4.1 USTANOVITELJ

Aum Shinrikyo (v nadaljevanju Aum) je ustanovil Matsumoto Chizuo, ki je kasneje to ime zavrgel in si nadel religiozno ime Shoko[11] Asahara. Rodil se je v Kumamotu na Kjušuju leta 1955 kot četrti otrok od sedmih v izredno revni družini. Njegov oče je bil izdelovalec slamnatih predpražnikov. Že kot dojenček je utrpel infekcijo z glavkomom, katere posledica je bila njegova popolna slepota na levo oko in majhna zmožnost vida na desno oko (Juergensmeyer 2000: 104). Starši so ga kot šestletnega otroka poslali v šolo za slepe, kjer je preživel štirinajst let v internatu (Trint, Hall 2000: 82). To je bilo po mnenju Readerja (2000: 41) ključno obdobje v njegovem otroštvu, saj se je počutil zavrnjenega, osamljenega. Čutil je, da so ga starši prevarali, ker so ga poslali od doma. V šoli se je izkazal za nadpovprečnega učenca, ki pa je izkoristil svojo prednost pred popolnoma slepimi sošolci. S svojim omejenim vidom jim je v zameno za denar opisoval svet okoli njih in jih vodil po mestu, kjer je bil internat. Kazal pa je tudi agresivnost v odnosu do mlajših otrok, saj je bil hitre jeze. Ena izmed predstojnic internata ga je opisala kot ukazovalnega in nasilnega (Juergensmeyer 2000: 104).

Po končanju srednje šole, kjer se je izučil za poklicnega maserja, je poskušal narediti sprejemne izpite, ki bi mu odprli vrata na prestižno tokijsko univerzo. Ni mu uspelo. Posvetil se je zdravilstvu, ki je tradicionalna obrt slepih na Japonskem. Sprva je delal kot akupunkturist na kliniki v Kamamotu, nato pa se je leta 1977 preselil v Funabashi, v bližino Tokia in nadaljeval s prakticiranjem akupunkture ter prodajo zeliščnih zdravil. Pri 23 letih se je poročil z Ishii Tomoko, najstarejšo hčerko dveh učiteljev, s katero imata šest otrok. Tomoko je kasneje odigrala pomembno vlogo v gibanju (Trint, Hall 2000: 82).

V Tokiu je mladi Matsumoto začel kazati prve znake zanimanja za religijo. Njegovi starši so bili člani budistične ločine Prava ločina čiste dežele (Jodo Šinšu). Sam pa je že od nekdaj izražal nezadovoljstvo z obstoječimi religijskimi tradicijami na Japonskem. Označil jih je kot formalistične, s pomanjkanjem poudarka na duhovnosti in asketskih praksah (Reader 2000:

[11] Shoko pomeni razsvetljeni (Whitsel 2004).

46). Njegovo pozornost je zato pritegnilo NRG Agonshu[12], ki je kritiziralo etablirani budizem in se zavzemalo za obnovo bolj duhovnega življenja, in vanj se je včlanil leta 1981. Sodeloval je v zahtevni asketski praksi imenovani *senzagyo*, ki zajema recitiranje molitev zaporednih tisoč dni po 40 minut na dan. Tam je tudi spoznal, da joga lahko prebudi seksualne in vitalne energije in transformira telo ter duha (Trinh, Hall 2000: 82).

Leta 1982 je prvič prišel navzkriž z zakonom. Aretiran je bil zaradi prodaje zeliščnih zdravil brez licence. To je vodilo v finančni zlom njegovega podjetja in družine. Po tem dogodku se je še bolj posvetil religiji (ibid.: 82).

Leta 1984 je zapustil Agonshu, ker je menil, da ne daje dovolj poudarka asketskim praksam in ker tam ni našel duhovnega izkustva, kakršnega je iskal. Tako je še istega leta ustanovil lastno šolo joge v enem izmed največjih komercialnih centrov v Tokiu. Prepoznavnost si je ustvaril s trditvami, da je sposoben lebdeti v zraku. Trditve je podkrepil z objavo fotografije, kjer je prikazan v meditativnem stanju v lotusovi poziciji v stanju lebdenja, v reviji za paranormalne pojave Twighlight zone. To je naredilo vtis na številne Japonce. Šola joge je kmalu prešla v majhno gibanje Aum Shinsen no kai (kar bi lahko prevedli kot Aumova družba gorskih puščavnikov) pod vodstvom Asahare (ibid.: 82−83).

V iskanju duhovne razsvetlitve je večkrat obiskal Indijo in Nepal in v Himalaji nato (po lastnih trditvah) dosegel končno budistično osvoboditev (*vimukti*) ter se samooklical po tibetanski ezoterični budistični tradiciji za *guruja* (Shimazono 2006). Pod temi inspiracijami si je leta 1987 nadel sveto ime Shoko Asahara in gibanje preimenoval v Aum Shinrikyo (Gibanje najvišje resnice) (Trinh, Hall 2000: 83). Po lastnih trditvah naj bi z razsvetljenjem pridobil tudi sposobnosti napovedovanja prihodnosti, lebdenja, branja misli, hoje skozi zidove, telepatije, sposobnost meditiranja pod vodo brez zraka več ur skupaj ipd. (Kaplan, Marshall 1996: 7).
Shoko Asahara je ustanovil gibanje, ki je postalo eno izmed najhitreje rastočih NRG na Japonskem v 80. letih 20. stoletja (Whitsel 2004).

[12] Agonshu je ustanovil karizmatični Kiriyama Seiyu leta 1978. Gibanje pripadnikom obljublja doseganje nadnaravnih moči z izvajanjem joge, raznimi meditativnimi tehnikami in ezoteričnimi praksami. Od Agonshuja je Asahara prevzel idejo milenarizma. Kiriyama je napovedal apokalipso, ki bo nastopila konec tisočletja (Reader 2000: 39, 48, 66).

4.2 DOKTRINA

Aum je eklektično budistično religijsko gibanje, ki črpa številne koncepte iz hinduizma, ezoteričnega tibetanskega budizma, krščanstva, japonske popularne religijske kulture in okultizma.

Winston Davis (v Reader 2000: 65) pravi za izvor idej japonskega NRG Mahikari: »Mesije so redko izvirni misleci: običajno njihove inspiracije temeljijo na osebni karizmi in globokem prepričanju o lastnih duhovnih zmožnostih, ki so povezane z njihovo sposobnostjo zdravljenja, reševanja problemov in napovedovanja prihodnosti.« Lahko bi dejali, da to velja tudi za Aum.

Že samo ime Aum[13] Shinrikyo pove veliko o doktrinarnih osnovah gibanja. Pripona *'shinri'* v japonskem jeziku pomeni resnico, *'kyo'* pa religiozno učenje in je pogosta pripona NRG na Japonskem. Poudarek je torej na učenju resnice. *Aum* izhaja iz sanskrta in je budistična in hindujska mantra ter pomeni najvišjo resničnost v vsej njeni polnosti. Zajema hindujsko sveto trojico bogov, ki so Brahma, Višnju in Šiva, v njihovi enosti. Brahma pomeni ustvarjanje (A), Višnju ohranjanje (U), Šiva uničevanje (slabega) in ustvarjanje (dobrega) (M). Aum torej v osnovi označuje ustvarjanje in ohranjanje dobrega in uničevanje slabega (Reader 2000: 61).

Nauk gibanja Aum Shinrikyo uči, da je vesolje sestavljeno iz različnih ravni. Na najnižji ravni se nahaja materialni svet, kjer se odvijajo zgodovinski dogodki. Nad to je astralna raven, ki je vir pomenov v materialnem svetu. Še višje pa se nahaja vzročna raven, v katero lahko stopijo le posamezniki z visoko stopnjo zavedanja in duhovne prakse. Nad temi pa se nahaja svet *Maha Nirvane* ali svet popolnega razsvetljenja. Vsaka izmed teh ravni se naprej deli v številne duhovne podravni. Človeštvo se nahaja v materialni ravni, ki se naprej deli v šest podravni, ki so razvrščene od pekla, kjer prebivajo duhovi tistih, ki plačujejo za svoja slaba karmična dejanja v preteklosti, do višjih duhovnih ravni. Astralni svet sestavljajo ravni različnih zvokov in luči. Vzročno sestavljajo podravni svetlobe in neskončnega prostora, v tej ravni duhovi tudi presežejo občutke trpljenja, žalosti, užitka. Asahara naj bi imel sposobnost potovanja med različnimi ravnmi, živel pa naj bi v astralni ravni (Juergensmeyer 2000: 114−115; Reader 2000: 76−77). Duša ob smrti lahko transmigrira v višje ali nižje ravni, smer pa je odvisna od karme. *Karma* je preprost zakon vzroka in posledice, ki pomeni, da vsa

[13] Japonsko Oumu.

dejanja posameznika, tako pozitivna kot negativna, vplivajo na njegovo prihodnost tako na tem svetu kot v prihodnjih utelešenjih (Črnič 2001: 54). Aum pa ni obljubljal potovanj v višje ravni bivanja le po smrti, temveč tudi že v tem življenju s pomočjo duhovnih vaj in iniciacij. Transmigracija, ponovno rojstvo in obstoj različnih ravni zavedanja in bivanja so stalne in središčne ideje Aumovega doktrinarnega sistema od samega začetka gibanja. Kljub temu da so vernikom ponujali upanje v dosego višjih ravni bivanja in zavedanja, pa so imeli negativen pogled na transmigracijo, saj so verjeli, da je verjetnejše potovanje duše ob smrti v nižje ravni. Že samo življenje v tem svetu, ki je pokvarjen, pomeni kopičenje negativne karme, kar neizogibno vodi v nižje ravni po smrti, kazen za slaba dejanja pa lahko človeka doleti že v tem življenju. Edini način rešitve iz spon karme in za dosego popolne osvoboditve so videli prek duhovnih in asketskih praks, ki odpravijo negativno karmo in očistijo telo, ki je bilo po mnenju Auma nečisto, s pretrganjem vezi z zunanjim svetom in popolno vdanostjo guruju (Reader 2000: 11−14).

Za glavni objekt čaščenja postavijo hindujsko božanstvo Šivo, ki je v hinduizmu vir dobrega in zlega, je uničevalec življenja, a hkrati tudi tisti, ki ustvarja novo življenje, na eni strani je strašen, po drugi pa poosebljena milina (Hammer 1991: 188, 190). Asahara je gojil posebno afiniteto do Šive, saj božanstvo postavi za svojega osebnega duhovnega vodnika. V svojih pridigah je trdil, da od njega sprejema sporočila. Leta 1992 naj bi mu tako v Indiji zaupal, da je on edini, ki lahko reši svet. Asaharov odnos s Šivo je z razvojem gibanja prešel iz faze čaščenja in afinitete v fazo identifikacije, saj se je Asahara leta 1991 razglasil za manifestacijo Šive. Med pripadniki je Šiva predstavljal najvišjo raven zavedanja in čisto večno resnico. (Reader 2000: 66−67).

Iz hinduizma so prevzeli tudi izvajanje *joge*[14] in idejo *kundalini*, ki se nanaša na neizkoriščeno notranjo zavest in energetska središča, ki jih je možno sprostiti z izvajanjem joge. (Juergensmeyer 2000: 106−10). Hindujski elementi so prevladovali pri javni podobi gibanja (oblačenje, nošenje brade, celostna podoba). Indija je v gibanju veljala za sveto deželo (*seichi*). Poleg tega so bile mnoge Asaharove fotografije postavljene v hindujsko okolje (Reader 2000: 66).

[14] *Joga* v hinduizmu vključuje samodisciplino, izpolnjevanje dolžnosti (*dharma*), nadzorovano dihanje, nadzor čustev in misli in kontemplacijo. Poleg tega je joga tudi sredstvo, s katerim si človek prizadeva doseči odrešenje, ki nastopi, ko je presežena dvojnost Jaza in Brahmana in se Jaz izgubi v tokovih Bitja (Hammer 1991: 178).

Koncepti, kot so transmigracija/reinkarnacija, karma in meditacija, se pojavljajo tako v hinduizmu kot v budistični religijski tradiciji, vendar pa je v Aumu veljalo prepričanje, da uporaba teh konceptov temelji na budističnih interpretacijah. Poleg tega so v Aumu menili, da čaščenje Šive ni v nasprotju z budizmom, temveč je znak budistične orientacije, saj je Šiva po njihovem mnenju simbol hinduističnih korenin, iz katerih se je razvil budizem. Buda Šakjamuni[15] je zrasel v hindujskem okolju klana Šakja, ki je častil hindujska božanstva, tudi Šivo. Šiva je bil tako po mnenju Auma inspiracijski bog za Budo. V Aumu so povezali hindujsko in budistično tradicijo in oblikovali tako imenovani Šiva budizem (*Shiva bukkyo*) (ibid.: 67).

Iz tibetanskega budizma je Asahara prevzel in priredil koncepta *bardo* in *poa* (*powa, phowa*), ki se nanašata na tibetansko pojmovanje smrti. Po tibetanskem budizmu posameznik po smrti stopi v vmesno stanje imenovano bardo, v katerem ima enako obliko, kot jo bo imel ob naslednjem utelešenju. V tem stanju se posameznik nahaja največ sedem dni in se ob primernih okoliščinah ponovno rodi. Če se to ne zgodi, posameznik ponovno doživi malo smrt in stopi v bardo. To se lahko večkrat ponovi, vendar po 49 dneh umrli ne more več ostati v tem stanju, temveč se mora, hote ali nehote, ponovno utelesiti v pripadujoči ravni bivanja (Črnič 2001: 58−61). Usposobljen duhovni vodja je (po tibetanskem izročilu) lahko pomagal preminulemu (v trenutku smrti) voditi duh v višje ravni bivanja. Ta obred se imenuje poa (Reader 2000: 17).

Asahara je kot duhovni vodja, ki je dosegel najvišjo stopnjo zavedanja, stopil v stanje meditacije, v katerem je po vzoru tibetanskega budizma opravljal poa obrede za preminule. Med pripadniki je vladalo veliko zaupanje v učinkovitost te prakse. Prirejali pa so tudi poa seminarje, kjer so pripadnike učili teh tehnik. Obred poa je kasneje postal metafora za ubijanje in sredstvo legitimizacije nasilja. Svoje zločine so teoretsko opravičevali s tem, da so žrtve pravzaprav »nevredni«, njihov nadaljni obstoj na tem svetu pa pomeni dodatno nabiranje slabe karme in bi tako ob smrti njihove duše neizogibno transmigrirale v nižje ravni. S posegom v posameznikovo življenje vnaprej (z umorom) so izničili njegovo slabo karmo in mu pomagali k odrešenju. Gre torej za ubijanje z namenom odrešenja, kar je bila pravica elitnih pripadnikov Auma (Reader 2000: 17−19; Juergensmeyer 2000: 114).

[15] Buda Šakjamuni je drugo ime za Gautama Budo oziroma Siddharto (http://en.wikipedia.org/wiki/Sakyamuni).

Pomemben element Aumove doktrine je milenarizem, ki je kombinacija budističnih in krščanskih tem. Budistične teme so črpali iz ezoteričnega budističnega besedila Kalačakra tantra, ki vsebuje prerokbe o prihodu razsvetljenega kralja, ki bo v sveti vojni premagal sile zla in vzpostavil novo, zlato dobo budizma oziroma budistični raj na zemlji, imenovan Šambala (*Shambhala*) (Reader 2001: 247−248). To idejo je Asahara nadgradil s krščanskimi podobami iz Knjige razodetij Svetega Janeza iz Nove zaveze. Iz te knjige je vzel in priredil koncept *armagedona*[16], ki se nanaša na kraj, kjer se bo odvijala končna vojna med dobrim in zlim. Po prerokbah naj bi se takrat na Zemljo vrnil Jezus Kristus (drugi prihod) in ji predsedoval v tisočletni eri miru, radosti in blagoslova; Zemlja se tako prek nasilne kataklizme in uničenja zla preobrazi v nebesa (Juergensmeyer 2000: 109). Asaharova podoba armagedona je bila nekoliko modernejša, saj naj bi sile zla napadle z nuklearnim, kemičnim in biološkem orožjem (Reader 2000: 75). Tem idejam je dodal elemente iz Stare zaveze in napovedi francoskega astrologa Nostradamusa[17] (Michel de Nostredame) iz 16. stoletja o prihajajoči kataklizmi. Od njega je tudi prevzel ideje o mednarodnih zarotah Židov[18] in prostozidarjev, ki skrivno upravljajo svet (Juergensmeyer 2000: 109). Aumov milenarizem je z leti postajal vedno bolj dramatičen in temačen, prežet z vedno nasilnejšimi vizijami, dokler ni prišlo do resničnega boja proti domnevnim sovražnikom gibanja (Reader 2001: 253).

Poleg omenjenega so črpali številne ideje iz popularne japonske religijske kulture, kot so: prevzetost s preroštvom, milenarizem, zanimanje za končanje karme (*karma otoshi*), izvajanje joge, prizadevanja za doseganje nadnaravnih duhovnih in fizičnih moči, kot so lebdenje, napovedovanje prihodnosti, doseganje višjih energetskih ravni, kritika etabliranega budizma in prizadevanja za novo, čistejšo obliko budizma. Pri tem mu je kot model služilo NRG Agonshu (Reader 2000: 71−73).

---

[16] Budistični ekvivalent armagedona je *mappo*, ki označuje čas kaosa, ko človeštvo pozabi Budove nauke in pade v anarhijo. Vendar pa je Asahara bolj prevzela ideja armagedona (Kaplan, Marshall 1996: 19).

[17] Nostradamusove prerokbe so bile leta 1973 prevedene v japonščino, pri tem pa v eni izmed prerokb, ki se nanaša na kataklizmo, ki naj bi nastopila okoli leta 1999, napoveduje, da bo rešitelj prišel z Vzhoda. Mnogo voditeljev japonskih NRG se je videlo v tej vlogi, vključno z Asaharom (Reader 2001: 246)

[18] Aumov antisemitizem je vzniknil v družbi, katere večina pripadnikov ni nikoli imela stika z Židom. Vendar pa je bil antisemitizem prisoten v japonski družbi 20. stoletja. Na policah knjigarn so se predvsem v 80. letih pojavile številne knjige z antisemitsko vsebino, ki so se prodajale v milijonskih nakladah. V njih so prevladovale ideje o globalni zaroti Židov, ki skušajo uničiti Japonsko, trditve, da so ZDA židovski narod, ki mu vlada skrivna židovska vlada v senci, ipd. Aum je torej izražal ideje, ki so bile že prisotne v japonski družbi (Karmon 1999). V Aumu pa so bili demonizirani tudi tako imenovani japonski Židje. To so bili vsi Japonci, ki jih je privabljal svet izven Japonske, vključno z japonskimi političnimi in verskimi voditelji (Goodman v Kaplan, Marshall 1996: 275).

Aum je v svojo doktrino vključil tudi motive znanosti, tehnologije in znanstvene fantastike[19]. Verovanje v neznane leteče predmete, X-žarke, potovanja v četrto dimenzijo in podobno je bilo del Aumovega verovanjskega sistema in resničnosti (Whitsel 2004).

Asahara je s svojo karizmo in avtoriteto povezoval te ideje v celoto, hkrati pa je predstavljal tudi glavno središče čaščenja v gibanju.

4.3 ČLANSTVO IN ORGANIZACIJA

Aum je postavil svoje centre v vseh večjih Japonskih mestih ter gradil t. i. lotusove vasi v ruralnih predelih, v katerih so živeli menihi Auma. Poleg tega se je širil tudi izven matične Japonske in ustanavljal manjše podružnice v ZDA, Nemčiji, na Šri Lanki in v Rusiji. V teh državah so centre vodili Asaharovi najtesnejši pripadniki. Na eni strani je bil Aum organiziran kot mnogo drugih NRG in novih NRG, ki so tekmovali na religijskem trgu s prirejanjem seminarjev, tečajev joge, iniciacij, za katere so pripadniki plačevali precejšnje vsote denarja, na drugi strani pa so vedno bolj poudarjali prekinitev vezi z zunanjim svetom in vstop v Aumov meniški red, ki pa je zahteval popolno pokoro guruju in sledenje špartanskemu načinu življenja.

Članstvo Auma tako lahko razdelimo v dve skupini: posvetno članstvo in članstvo, ki je pretrgalo vezi z zunanjim svetom − ti pripadniki so postali *shukkesha* (tisti, ki zapusti dom) oziroma menihi Auma. Ker je gibanje poudarjalo zavračanje sveta, so posvetni člani postajali vse manj pomembni. Asahara jih je poimenoval kar gostje (*o-kyakusama*) (Reader 2000: 86).

V času napada v tokijski podzemni železnici je gibanje štelo okoli 10.000 pripadnikov na Japonskem, od tega je bilo okoli 1.100 (10 %) menihov Auma. Le-ti so morali ob vstopu vse svoje imetje donirati gibanju, s čimer so se po mnenju Auma osvobodili želja, čustev in

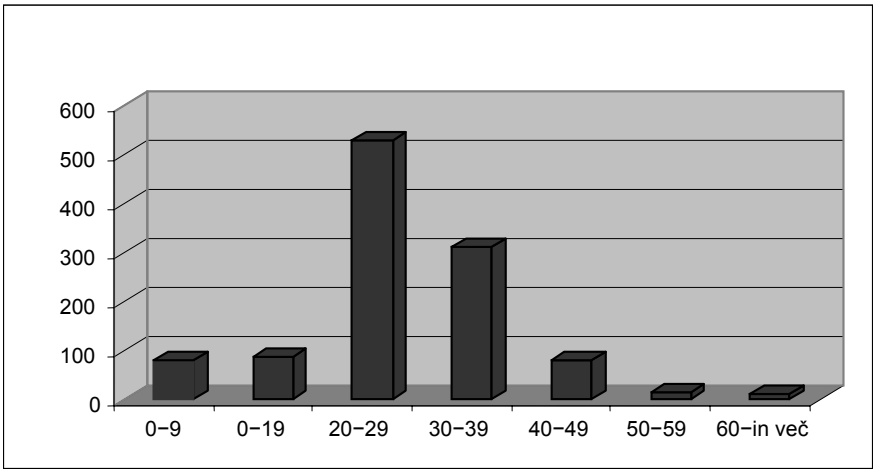
[19] Še posebej naj bi na Asahara vplivala znanstveno-fantastična klasika Isaaca Asimova Fundation, ki je po mnenju Whitsla (2004) postala del Aumove mitologije. Zgodba se odvija 10.000 let v prihodnosti. V središču Asimovega vesolja leži Trator, glavni planet, ki vlada drugim in ima 400 bilijonov prebivalcev. Površje planeta je magalopolis, ki se širi v podzemlje. Narave ni več. Vlada glavnega junaka Seldoma zadolži, naj reši človeštvo pred propadom. Seldom tako ustanovi skrivno elitno družbo imenovano Fundation, v katero zbere najboljše ume (znanstvenike, zgodovinarje, tehnologe) tistega časa. Skupaj skušajo rešiti svet pred katastrofami z duhovno prenovo civilizacije. Skrivna družba se tako preoblikuje v religijo. Ravno tako kot Fundation si tudi Aum zada misijo rešiti svet in človeštvo, Shoko Asahara pa postane novi Hari Seldom. Avtorja Kaplan in Marshall (1996: 37) potegneta vzporednico tudi med planetom Tratorjem in moderno urbano Japonsko.

drugih navezanosti na posvetni svet. Prebivali so v preprostih skupnostih v ruralnih predelih v bližini večjih mest po Japonski (ibid.: 81−85).

Živeli so preprosto življenje, spali na preprostih skupnih ležiščih ponavadi le nekaj ur na dan, jedli majhne vegetarijanske obroke, dnevno izvajali meditacijo, jogo in stroge asketske prakse, k skupnosti prispevali z delom, izvajali proselitistično dejavnost, zavezani pa so bili tudi celibatu. Če so želeli zapustiti zgradbo, so morali zaprositi za dovoljenje, vsi stiki z družino in prijatelji so bili prepovedani. Dovoljeni so bili le mediji (knjige, videokasete, stripi), ki jih je proizvajal Aum. Za kršitve, kot so posredovanje informacij zunanjemu svetu, preveč spanja in spolni odnosi, so bili pripadniki pogosto kaznovani. Otroci menihov Auma niso bili deležni formalnega izobraževanja, bili so ločeni od staršev, novorojenčke pa so poimenovali kar po abecedi, in sicer Otrok A, Otrok B itd. Otroci so bili pogosto zanemarjeni in pomagati so morali pri delu. V prostem času so brali Aumove stripe, poslušali Aumov radio in gledali videokasete o Aumu (Kaplan, Marshall 1996: 76−77). Lifton (1999) je za opis vzdušja v Aumu uporabil izraz »ideološki totalizem«. Shoko Egawa (v Kaplan, Marshall 1996: 33) pa pravi: »Pripadniki Auma so živeli v imaginarnem svetu, ki je združeval prvobiten strah z računalniško nadzorovano animirano različico resničnosti«.

Aum Shinrikyo je bil del popularne religijske kulture tistega časa, ki je ustrezala predvsem mladim. Ti so v gibanju predstavljali večino.

Graf 4.1 Starostna sestava *shukkesh*



(Vir: Mainichi Shinbun v Reader 2000: 96)

Po podatkih japonskega časopisa Mainichi Shinbun je bila večina *shukkesh* mlajših od štirideset let. V kategoriji od 0 do 9 let jih je bilo 79; to so bili otroci pripadnikov v skupnosti. V kategoriji od 10 do 19 jih je bilo 86, 529 v starosti od 20 do 29 let, 311 v starosti od 30 do 39 let, 80 jih je bilo v kategoriji od 40 do 49 let, 15 v starosti med 50 in 59 let, nad šestdeset let pa jih je bilo starih 11 (Reader 2000: 96−97). Glej graf 4.1.

Večina pripadnikov je izhajala iz srednjega razreda, mnogi so imeli univerzitetno (profesionalno) izobrazbo (vsaj elitni pripadniki) in so bili po mnenju Juergensmeyerja (2000: 192) pogosto nezadovoljni s svojimi karierami, saj so obtičali na določenem položaju v podjetju in niso mogli napredovati, kar je posledica tega, da japonska družba še vedno dopušča malo mobilnosti tako v podjetjih kot tudi na drugih področjih življenja. Ti ljudje so se vključili v Aumov projekt oboroževanja in razvijanja biološkega in kemičnega orožja, sprva v obrambne namene.
Reader (2000: 102−103) pa kot motive za včlanitev mladih izobražencev ali bodočih izobražencev v Aum in zavrnitev sveta navaja: nezadovoljstvo z zahtevnim izobraževalnim sistemom, naporne službe, znanstveni racionalizem, poudarek moderne družbe na napredku in tehnologiji, zahteve staršev, da dosežejo izobrazbo, ki so jo oni določili, ne da bi jim ob tem nudili zadostno čustveno podporo. Počutili so se prikrajšani na duhovni in ne na materialni ravni ter odtujeni od dominantne družbe. Včlanitev v Aum je pomenila upor zoper materializem in zavrnitev vrednot svojih staršev. Aum jim je nudil občutek smisla, ponujal odgovore, ki so jih iskali, upanje duhovne osvoboditve in sposobnosti doseganja nadnaravnih duhovnih in telesnih zmogljivosti, kar je v tistem času fasciniralo in privlačilo mnogo Japoncev, posebno mladih. Mnogim mladim pripadnikom, ki so zrasli v deloholičnih družinah, pa je po mnenju Kaplana in Marshalla (1996: 13) Asahara predstavljal očeta, ki ga zaradi pogoste odsotnosti v družini nikoli v resnici niso imeli.

Aum je razvil visoko strukturiran sistem hierarhije, ki je povezan s prepričanjem, da obstaja več ravni obstoja in zavedanja in da uspeh na različnih ravneh asketskih praks omogoča vstopanje v različne ravni. Ta uspeh pa je v Aumu pomenil tudi napredovanje pa njihovi duhovni lestvici. Na vrhu se je nahajal Asahara kot edini popolnoma osvobojeni in razsvetljeni učitelj, najvišji, takoj za Asaharo, so se imenovali veliki sveti učitelj (*seitaishi*). V Aumu je ta položaj zasedalo le pet pripadnikov. Razredi so se med seboj razlikovali tudi navzven, po barvi halje, od oranžne, ki je pomenila uvrstitev v najnižji razred do modrih za

seitaishije. S širjenjem gibanja pa je napredovanje postajalo vedno težje (Reader 2000: 9−10). Glej tabelo 4.1.

Tabela 4.1 Razredi, barve oblek in ravni dosežene prakse v Aumovi hierarhiji

RAZRED	BARVA OBLEKE	RAVEN DOSEŽENE PRAKSE[20]
popolnoma osvobojeni Shoko Asahara − *saishu gedatsusha* (*sonshi*)	vijolična	dosegel vse ravni − popolna osvoboditev
raven vzročne joge	nobeden, razen Asahare, ni dosegel te ravni	vzročna joga
raven astralne joge	nobeden, razen Asahare, ni dosegel te ravni	astralna joga
veliki sveti učitelj (*seitaishi*)	zelena *kurta*[21]	daijo (mahajana) joga
prebujeni sveti učitelj (*seigoshi*)	temno rdeča kurta	mahamudra
učitelj (*shi*)	bela kurta	kundalini joga
pomočnik učitelja (*shiho*)	bela samana halja	ni določena
starešina samana (*samanacho*)	bela samana halja (na tej ravni so si pripadniki prislužili sveto ime)	ni določena
samana	bela samana halja	ni določena
začetnik (*samana minarai*)	oranžna samana halja	ni določena

(Vir: Reader 2000: 87)

4.4 PRAKSE

Aum je razvil okoli dvajset različnih iniciacij. V nadaljevanju bomo opisali le nekatere najbolj poznane in nenavadne.

Javnost je najbolj razburila t. i. krvna iniciacija, pri kateri naj bi pripadnik zaužil kozarec Asaharove krvi, ki je po verovanju Auma vsebovala edinstveno DNA in naj bi povzročala

[20] Prakse so temeljile na sistemih jog, ki so jih uporabljali v Aumu. Večino imen so vzeli iz sanskrta in izvirajo iz hindujskih in budističnih sistemov izvajanja joge, ki pa so jih v Aumu priredili (Reader 2000: 87).
[21] *Kurta* je pižami podobno indijsko oblačilo (ibid.: 87).

spreminjanje zavesti. Pri iniciaciji svetih las so odstrižek Asaharovih las skuhali v vodi in popili. Leta 1990 so uvedli uporabo pokrivala, ki je bilo opremljeno z elektrodami, ki naj bi uporabnikove možganske valove povezovale z možganskimi valovi, ki jih je oddajal guru. Pripadnik, ki je nosil pokrivalo, je bil po verovanju Auma sposoben doseči enako meditativno stanje, kot ga je dosegel Asahara. Pokrivalo je bilo obvezno pri t. i. iniciaciji popolne osvoboditve (Kaplan, Marshall 1996: 20−21). Asahara je opravljal tudi *saktipad* iniciacijo. Le-ta izvira iz hinduizma, pri kateri je guru sprostil pripadnikovo energijo z dotikanjem čaker oziroma energetskih točk pripadnika. Asahara je kot vir energije, ki jo je pri tej iniciaciji prenesel na pripadnika in hkrati vsrkal njegovo negativno, pomagal pripadniku napredovati po duhovni lestvici. Pri t. i. kristusovi iniciaciji je guru ali na duhovni lestvici visoko uvrščen pripadnik ponudil iniciirancu pijačo, ki je vsebovala LSD in naj bi pomagala pri priklicevanju duhovnih vizij. Poleg tega pa je ta praksa vključevala tudi niz potopitev v ekstremno vročo vodo. Pri izvajanju te iniciacije naj bi umrlo kar nekaj pripadnikov, zato so začetno število potopov z deset zmanjšali na tri. Naslednji skrajni praksi so v Aumu poimenovali podvodni samadi (*samadhi*) in podzemni samadi. Pri obeh je moral pripadnik zadrževati dihanje – v prvem primeru pod vodo v drugem pa v tesnem podzemnem prostoru – nemalokrat tudi prek normalnih zmožnosti telesa. Pri podzemnem samadiju so pripadnika zaprli v nepredušen prostor pod zemljo za pet dni, pri čemer je moral zadrževati zrak, če je želel preživeti. S tem je dokazal svojo nenavezanost na telo in želje ter vstopil v raven *samadi* ali razsvetljenja. Tisti, ki so opravili podzemni samadi – v Aumu to ni bila pogosta praksa –, so stopili v Aumovo elito in postali veliki sveti učitelji (Reader 2000: 71−72, 120−121).

4.5 FINANCIRANJE

Aum se je financiral z donacijami pripadnikov, prodajo Aumovih svetih izdelkov[22], tečaji joge, seminarji, ustanavljali pa so tudi lastna podjetja. Glavno podjetje je bilo Mahaposya, ki je bilo eno izmed največjih dobaviteljev osebnih računalnikov na Japonskem. Poleg tega so se ukvarjali tudi s prodajo medicinskih pripomočkov, zdravil, oblačil, papirja, kmetijskih proizvodov itd. Ta podjetja z registrirano medicinsko in raziskovalno dejavnostjo so Aumu omogočala legalne nakupe kemikalij za proizvodnjo smrtonosnih plinov, ki so jih opravili brez večjih težav večinoma na Japonskem, in nakup sofisticirane laboratorijske opreme. Poleg

[22] Vsaka stvar je imela določeno ceno: videokaseta z Asaharovimi pridigami je stala 15.000 jenov, kaseta z versko glasbo od 10.000 do 30.000 jenov, sveta voda 4.000 jenov za 3 litre, individualno učenje svete joge 10.000 jenov za eno uro itd. (Egawa v Trinh, Hall 2000: 85−86).

omenjenega so imeli v lasti tudi verigo restavracij, kozmetične salone, fitnes centre, vedeževanje po telefonu, tiskarno, kjer so tiskali svoje knjige in revije, kot so Mahayana, Vajrayana Sacca, Truth Monthly itd. Prodaja računalnikov je potekala tudi po domovih, kjer so prodajo združili s proselitizmom – veliko časa so namreč namenjali prepričevanju kupcev, da se pridružijo Aumu (Marshall, Kaplan 1996: 110−112).

4.6 RAZVOJ GIBANJA IN POT K NASILJU

4.6.1 OBDOBJE OD 1986 DO 1990

Med leti 1986 in 1988 je Asahara poudarjal in razvijal budistične koncepte, kot sta karma in transmigracija ter poudarjal različne vidike budistične morale, kot so nenasilje, pomembnost samokontrole in minljivost sveta. V tem obdobju je Asahara še verjel v univerzalno odrešenje sveta. Svet si je po Aumu nakopičil slabo karmo zaradi pokvarjenosti in materializma, kar pa neizogibno vodi v nuklearno kataklizmo in uničenje. Nuklearna kataklizma in masovno uničenje je torej karmično plačilo materialistične družbe. Aum se je videl v vlogi rešitelja, ki lahko prepreči uničenje s preobrazbo svetovne duhovnosti. To pa lahko doseže z razširitvijo Aumovih centrov po celem svetu. Za to bi po Aumu potrebovali 30.000 razsvetljenih duhovnih učiteljev. Prihodnost so videli v ustanovitvi Šambale – budističnega raja na zemlji. Po temu vzoru je Aum gradil centre imenovane, lotusove vasi po Japonski. Ti naj bi bili baza prihodnje šambala civilizacije (Reader 2000: 79). Ta začetniški optimizem je po Readerju (ibid.: 133) imel vgrajene potenciale neuspeha, saj je temeljil na številčni ravni gibanja.

V obdobju 1988−1990 se je Aum prvič zapletel v konflikte z različnimi interesnimi skupinami, ki so vključevale starše pripadnikov, množične medije, legalne avtoritete, civilne avtoritete in krajane, ki so prebivali v bližini Aumovih skupnosti. Takrat so se tudi pojavili sumi o nelegalnih dejavnostih gibanja, nasilje nad pripadniki, ki so bili pretepeni, če niso ubogali Asahare ali opravljali asketskih praks. Kot posledica izvajanja zahtevnih asketskih praks pa se pojavi tudi prva smrtna žrtev. Smrt so prikrili. Temu je sledil umor pripadnika, ki je skušal razkriti dogodek. Začela se je spirala nasilja, ki je zahtevala legitimizacijo v okviru religije. Takrat se je gibanje potegovalo za prepoznavo pod Religijskim korporacijskim zakonom in si ni moglo privoščiti negativne publicitete. Zakon je namreč prinašal oprostitev od davkov in številne druge ugodnosti. Aumu pri registraciji prvič ni uspelo zaradi protestov jeznih staršev pripadnikov gibanja. Asahara se je na to zavrnitev odzval s tožbami, pri čemer so se sklicevali na versko preganjanje in kršenje verske svobode. Leta 1989 pa se je Aumu

uspelo uradno registrirati. Naslednja žrtev gibanja je bil odvetnik za civilno pravo Sakamoto Tsutsumi in njegova družina. Sakamoto je bil pravni zastopnik jeznih in zaskrbljenih staršev pripadnikov, s tem je predstavljal grožnjo gibanju, in ga je bilo treba zato »poati«. Aum je vizijo kozmične vojne prenesel v resnični boj z nasprotniki Auma (ibid.: 143−150).

Leta 1989 je Aum ustanovil politično stranko *Shinrito* (Stranka resnice) in kandidiral na parlamentarnih volitvah leta 1990. Organizirali so kampanjo, ki pa je bila brez pravega političnega programa, saj so obljubljali le boljše življenje. Doživeli so popoln poraz. To je bil še zadnji poskus doseganja oblasti s političnimi in legalnimi sredstvi in doseganja sprave z japonsko družbo. Po volitvah so v Asaharovih pridigah še bolj prišle v ospredje ideje pregona in teorije zarot. V zarote proti Aumu so bili vključeni: različna konkurenčna NRG na Japonskem, japonski cesar in princesa, Židje, prostozidarji in vlada ZDA, ki skrivno vodi svet itd. (Trinh, Hall 2000: 96). Po porazu na volitvah je Asahara tudi vedno pogosteje pridigal o prihajajočih katastrofah. Datum armagedona pa je postavljal glede na njegovo počutje, in sicer med leti 1997 in 2000. Poleg tega pa ni več obljubljal odrešitve celotnega človeštva, temveč je bila ta rezervirana le za resnične vernike Auma. Neverniki po mnenju Asahara niso vredni, da bi bili odrešeni (Kaplan, Marshall 1996: 58−59).
Asahara v pridigi Katastrofam naproti leta 1990 pravi:

> *»Svet se približuje armagedonu. To je povsem jasno, če samo pomislimo na dogodke, kot so razmere na Srednjem vzhodu, prihod Halejevega kometa, stalni pojavi NLP-jev, demokratizacija Sovjetske zveze, združevanje Evrope in tako naprej. Kaj nam ti dogodki sporočajo? Sporočajo nam, da je svet pripravljen na armagedon. In kaj se bo zgodilo po armagedonu? Po armagedonu se bodo živa bitja razdelila v dve skrajni skupini: tisti, ki bodo šli v Nebesa luči in zvoka, in tisti, ki bodo šli v pekel.«* (Kaplan, Marshall 1996: 59)

Politična kampanja pa je imela na drugi strani tudi pozitivne posledice na razvoj gibanja. Povečala je prepoznavnost Auma in seznanjenost z njihovim sporočilom. Nekaj tednov po volitvah so priredili seminar v Išigakijimi na otočju Okinava. Med seminarjem je prestopilo okoli 500 novih članov, od tega se jih je skoraj 200 odločilo prestopiti v Aumov meniški red (Trinh, Hall 2000: 86−88). Uspeh seminarja po mnenju Readerja (2000: 160) kaže na globoko odtujenost Japoncev od japonske družbe.

Teološki premik k radikalizaciji milenarističnih idej in prehod iz mahajanske poti budizma v vadžrajansko pot mnogo avtorjev (Reader[23] 2000: 127−128; Shimazono Susumu[24] v Trinh, Hall 2000: 84) postavlja v leto 1988. Po Aumovi interpretaciji tantrične vadžrajanske poti je odrešenje rezervirano zgolj za izbrance, ki so se pripravljeni popolnoma predati guruju in programu meditacije in stroge discipline, ki sta potrebni za dosego razsvetljenja. Asahara je ta teološki premik povezal z apokaliptičnim preživetvenim motivom. Lotusove vasi, ki so jih gradili po Japonski, pa niso bile le bivališča, temveč so postala zatočišča in ščiti pred nuklearnim holokavstom (Trinh, Hall 2000: 84−85, 88).

4.6.2 OBDOBJE OD 1990 DO 1995

Spomladi 1990 je Aum začel eksperimentirati z orožjem za množično uničevanje in s tem je gibanje stopilo v novo fazo, saj je še bolj radikaliziralo svoja prepričanja, se oborožilo in pripravilo na armagedon. Asahara je napovedoval, da bo ABC (atomsko, biološko in kemično) orožje uničilo 90 % urbanega prebivalstva. Preživeli bodo samo t. i. »nadljudje«. To so tisti ljudje, ki bodo dosegli višje stanje zavesti z duhovnimi praksami, kot sta meditacija in asketicizem (Shimazono v Trinh, Hall 2000: 97). Asahara glede povezave med meditacijo in preživetjem pravi:

> *»Naša naloga je zavarovanje skupnosti, prostora, kjer lahko zavarujemo sebe pred telesnimi poškodbami in živimo ter nadaljujemo naše asketske prakse, tukaj bomo zavarovani ne glede na to, s kakšnim orožjem smo napadeni, pa če je to nuklearno ali bakteriološko orožje... Od danes naprej je vaša naloga, da se še bolj posvetite še strožjim asketskim praksam, da boste hitreje napredovali na raven, kjer boste pripravljeni na smrt v vsakem trenutku.«* (Aumova publikacija, objavljena v Breckettu 1996, v Trinh, Hall 2000: 88).

S porastom *shukkesh* so potrebovali tudi vedno več zemlje za njihovo nastanitev. Ker so naleteli na odpor povsod, kjer so želeli kupiti zemljo, so ustanavljali podjetja, v imenu katerih so opravili nakup in so prekrila pravo identiteto kupca. Kršili so tudi zakone, ki se nanašajo na

[23] Reader (2000: 127−128) navaja, da je Asahara takrat začel s serijo 57 pridig, poznanih pod imenom vadžrajanske pridige, ki so potekale od leta 1988 do 1994. V prvi oznani, da je vadžarjanska pot edina pravilna in najučinkovitejša pot za dosego odrešenja. Te pridige nikoli niso bile objavljene skupaj na enem mestu in so bile dostopne zgolj vdanim pripadnikom, kljub temu pa predstavljajo center Aumovega učenja, saj so v njih predstavljeni in razloženi temeljni koncepti Auma, kot so poa (kot sredstvo za upravičevanje nasilja), karma ipd. V letu 1988 so torej postavljeni temelji, ki vodijo k vedno večji radikalizaciji in se v polni meri udejanijo okoli leta 1990, ko se gibanje začne oboroževati.

[24] Shimazono Susumo (v Trinh, Hall 2000: 84) sicer meni, da so radikalne apokaliptične vizije v Aumu prisotne že od leta 1985, vendar pa dodaja, da je pravi premik nastopil leta 1988.

nakup ruralne zemlje na Japonskem. V zvezi s tem so leta 1990 aretirali tri pripadnike gibanja (Reader 2000: 166).

Med letoma 1991 in 1992 je gibanje veliko napora vložilo v pridobivanje novih članov. Asahara se je pojavljal v številnih javnih intervjujih, na televiziji, izdajali so številne videokasete, knjige, revije ipd. Aum se je širil tudi izven Japonske – v ZDA (1987), v Nemčijo (1991), na Šri Lanko (1991). Najuspešnejši pa so bili v Rusiji (od leta 1992 naprej), kjer so izkoristili velik duhovni trg po padcu komunizma in v razmeroma kratkem času pridobili 30.000−40.000 pripadnikov. Vendar je bil njihov uspeh kratkotrajen, saj so naleteli na nasprotovanja različnih interesnih skupin. Še posebej je bila dejavna protikultna organizacija Komite za zaščito mladine pred totalnimi religijami, ki je leta 1994 na sodišču dosegla, da so Aumu v Rusiji odvzeli status religijske organizacije (Reader 2000: 175−178). Kljub temu pa je Aum v Rusiji pridobil pomembne informacije in znanje o tem, kako proizvesti kemično in biološko orožje (Whitsel 2004). Pod vodstvom Muraija Hidea[25] so v Aumovih laboratorijih − glavni je bil v zgradbi imenovani *Satian 7* v Aumovem centru v bližini gore Fudži − začeli proizvajati strupene pline, kot so sarin, plin VX, botulin, cianid, mustard, antrax in meskalin, droge, kot so LSD in amfitamini, farmacevtske proizvode, kot so thiopental sodium ali v Aumu t. i. serum resnice ipd. Zadnji se je uporabljal kot sredstvo družbene kontrole za pripadnike, ki so skušali zbežati ali so kršili pravila. Droge so se uporabljale med verskimi obredi za pristnejše doživljanje religioznih izkustev (Trinh, Hall 2000: 98). Poleg tega je Aum leta 1992 organiziral odpravo v Zair, ki naj bi bila humanitarne narave. Tam naj bi Aumovi zdravniki in drugo medicinsko osebje sodelovali pri odpravi različnih bolezni, kot je na primer malarija. Kasneje so prišle v javnost špekulacije, da je bil resničen cilj Auma v Afriki izolacija virusa ebole, ki se je nahajal na tem območju, in ki bi ga nato uporabili kot bakteriološko orožje. Druga razlaga za misijo pa je, da je Aum s tem skušal popraviti svoj ugled v družbi. Leta 1993 so kupili zemljo v redko poseljenemu predelu Avstralije, kjer so preizkušali kemično orožje, hkrati pa je v gibanju predstavljala tudi zavetišče pred prihajajočo apokalipso (Reader 2000: 178−179).

V teh letih je Aum postajal vedno bolj prežet s teorijami pregona, zarotami proti Aumu, paranojo in pričakovanjem apokalipse. V eni izmed pridig je Asahara napovedal zaroto Amerike in vplivnih Japoncev, ki bo povzročila smrt številnih Japoncev, ob drugi priložnosti

[25] V Aumu minister za znanost in tehnologijo.

je trdil, da je bil Aum žrtev napada s smrtonosnimi plini. Napovedal je tudi svojo smrt, ki bo posledica zastrupitve s plinom, podobnim sarinu. Asahara je znotraj gibanja ustvarjal iluzijo vojne. Aum je vedno bolj izgubljal stik z resničnostjo, zunanji svet je postal iluzija, pri tem pa je moral zmagati vojno proti iluziji, da je lahko uveljavil lastno resničnost (Trinh, Hall 2000: 97, 106).

Leta 1994 ustanovijo lastno vlado z 22 ministrstvi, kar kaže na končno prekinitev z japonsko družbo. Razglasijo se za samostojno entiteto, ki je neodvisna od japonske vlade, njenih zakonov in družbe (Readerju 2000: 200−206). Nova organizacijska struktura je še povečala podrejenost guruju in oslabila vodoravne toke komuniciranja (Trinh, Hall 2000: 99). Istega leta izvedejo prvi napad s sarinom v Matsumotu na tri sodnike, ki so sodili v sodnem postopku proti Aumu glede nezakonitega nakupa zemlje in splošno javnost. Ubili so 7 ljudi in nekaj sto je bilo ranjenih, vključno s sodniki. Po napadu je v medije prišla novica, da so v okolici Aumovih skupnosti uhajali plini, domnevno sarin, in povzročili odmrtje okoliške vegetacije. Temu sta sledila ugrabitev in umor notarja Kariya Kiyoshija, ki je bil vpleten v spor z Aumom zaradi svoje bogate sestre, ki je gibanju donirala precejšne vsote denarja. Kariya jo je skušal zaščititi, preden bi ji Aum zasegel vse premoženje (Reader 2000: 22−25). Policija je začela povezovati dogodek z napadom v Matsumotu. Po preiskavi sedeža Auma niso odkrili ničesar sumljivega. Temu je 20. marca 1995 sledil napad z živčnim plinom sarinom v tokijski podzemni železnici ob najbolj pretočni jutranji uri. Napad je izvedlo pet visoko izobraženih tesnih Asaharovih privržencev, ki so se omenjeno jutro usedli vsak na svoj vlak in s konico dežnika preluknjali plastično vrečko, zavito v časopisni papir, v kateri je bil shranjen sarin. Vnaprej preračunano se je vseh pet vlakov istočasno srečalo na glavni tokijski postaji Kasumigaseki, ki je utrpela največ žrtev. Postaja je bila skrbno izbrana, saj je v neposredni bližini številnih vladnih uradov, cesarjeve palače in sedeža japonske nacionalne policije. Napad v podzemni železnici izraža dramatičen političen simbolizem, saj postaja simbolizira center vlade. Umrlo je 12 ljudi, okoli 5.500 je bilo ranjenih. Temu napadu so sledili številni manjši nasilni incidenti, kot so poskus umora direktorja nacionalne policije in kasnejši napadi v podzemni železnici s smrtonosnimi plini na relaciji Tokio−Yokohama (http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/aums.html).

Dva dneva po napadu je policija izvedla silovito racijo v prostorih Auma po celotni Japonski. V preiskavah so našli več ton različnih snovi, iz katerih je možno proizvesti sarin in druge nevarne pline, ter surove materiale, iz katerih je možno proizvesti dinamit in drugo orožje.

Poleg tega so našli tudi več kilogramov zlata in denarja v gotovini ter okoli petdeset pripadnikov, ki so bili pod vplivom drog in v slabem psihičnem ter telesnem stanju (Trinh, Hall 2000: 80).

Po napadu so priprli številne pripadnike in zasegli premoženje gibanja. Asahara je bil v dolgotrajnem procesu obtožen na smrtno kazen z obešanjem. Obtožnica ga bremeni 13 kriminalnih dejanj, vključno z odgovornostjo za napad v tokijski podzemni železnici, napad v Matsumotu in vpletenost v umore številnih sovražnikov in odpadnikov gibanja. Asahara je leta 1996 odstopil z mesta voditelja gibanja (Reader 2000: 24−25).

4.7 VIRI LEGITIMIZACIJE NASILJA

Na Japonskem sta se po napadu oblikovali dve glavni tezi, ki sta skušali pojasniti vzrok napadov. Prva je t. i. ideološki scenarij, po katerem naj bi Aum skušal destabilizirati državo z odstranitvijo čim večjega števila državnih uslužbencev. Napad v podzemni železnici je torej politično in teroristično dejanje, ki ga je treba obravnavati v okviru Zakona za preprečevanje subverzivnih dejavnosti[26] iz leta 1952. Druga teza temelji na teoriji »pranja možganov«. Psihiatri, ki so analizirali nekaj bivših pripadnikov gibanja, so ugotovili, da pripadniki zaradi tako imenovane kolektivne norosti niso bili sposobni trezno presojati svojih dejanj. Po tej tezi naj bi od družbe globoko odtujeni posamezniki svoje notranje napetosti in agresivnost izrazili z uporabo zunanjega nasilja. Tema dvema tezama pa bi lahko dodali še tretjo teorijo, ki nasilje Auma pojasnuje v apokaliptičnih religijskih okvirih. Aum je pod okriljem karizmatičnega voditelja Shoka Asahare, razvil doktrino in ideologijo, ki je omogočala legitimizacijo nasilja (Trinh, Hall 2000: 76−77).

Juergensmeyer (2000: 112−113) pa se v svoji knjigi Culture of violence v povezavi s primerom Aum sprašuje, ali obstaja opravičilo za nasilje v budistični religijski tradiciji. Ugotovi, da tudi budizem ni brezmadežen, če se samo spomnimo na militantna osvajanja Singalcev na Šrilanki, ki so bila izvedena v imenu budizma in pogosto z blagoslovom budističnih menihov itd. Avtor tako meni, da je že tradicionalni budizem – kljub doktrini *ahimse* (nenasilja) – razvil pravila, po katerih se zakon nenasilja lahko prekrši. Nasilno dejanje v tradicionalnem budizmu zahteva izpolnitev petih pogojev: živo bitje je bilo ubito, ubijalec se zaveda, da je ubil živo bitje, ubijalec je imel namen ubijati, dejanje uboja se je v

[26] Zakon je bil sprejet v času korejske vojne in je bil naperjen proti morebitnim grožnjam s strani različnih komunističnih organizacij, a nikoli ni bil uporabljen v praksi (Metraux 1995).

resnici zgodilo, napadeno živo bitje je umrlo. Odsotnost tretjega pogoja, namena ubijanja, predstavlja olajševalne okoliščine v primeru kršenja zapovedi nenasilja. Mnogo budistov na primer jè meso, če niso sodelovali pri uboju ali namenu uboja te živali. Uporaba nasilja v primeru politične ekspanzije je v budizmu prepovedana, ni pa prepovedana oborožena obramba, saj je tu uporaba nasilja nenamerna in je le odgovor na predhodno nasilje. Še konkretnejšo legitimizacijo nasilja v imenu religije je Asahara našel v tibetanskem budizmu s prireditvijo koncepa bardo in poa, ki smo ju razložili že v poglavju 4.2. Pri tem je treba poudariti, da gre za popolnoma poljubno interpretacijo omenjenih konceptov, ki je ni mogoče zaslediti v nobenih tibetanskih niti v drugih budističnih spisih in s katero se ne bi strinjal noben tibetanski budist ali tako rekoč noben budist, saj gre za zlorabo koncepta z namenom upravičevanja ubijanja. Kot legitimizacijo nasilja je Asahara uporabil tudi budistični koncept o obstoju več ravni bivanja. Asahara je po lastnih trditvah živel v višjih ravneh in je videl stvari, ki so bile običajnim ljudem nevidne, tudi umore ljudi. Kot vrhovno usposobljen učitelj, ki je potoval med različnimi ravnmi, ni bil zavezan morali družbe, temveč je deloval onkraj nje, pri čemer si je pridržal pravico za odločanje o življenju in smrti drugih ljudi. To pravico so imeli še tesni Asaharovi privrženci, ki so duhovno dovolj visoko napredovali po Aumovi duhovni lestvici.

Naslednji koncept, ki upravičuje nasilje, je armagedon, saj v sveti vojni običajna pravila v družbi ne veljajo in oznanitev premika iz mahajanske poti budizma v vadžrajansko (tantrično) pot, ko začetne optimistične vizije in upanje na odrešitev celega sveta spremenijo v apokaliptično idejo odrešenja le za Aumove izbrance v okviru scenarija kozmične vojne (Reader 2000: 127−139).

Poleg tega Reader (ibid.: 139) navaja legitimizacijo za tepeže, ki jih je odredil Asahara za neposlušne pripadnike in so bili po njegovem mnenju v Aumu skoraj vedno sprejeti. Po avtorjevih navedbah je v zen budizmu legitimizirana uporaba tepeža s palico kot sredstvo, ki pomaga učencu ostati buden pri meditaciji in doseči prebujenje/razsvetljenje.

4.8 PROTIAUM GIBANJA IN SPREMEMBA ZAKONODAJE PO NAPADU

Aum je ponovno izpostavil vprašanja, ki zadevajo razmerje med religijo, družbo in državo v moderni liberalni družbi in v kakšni meri, naj bi te družbe nudile zaščito in bile strpne do NRG, ki zavračajo ali so celo sovražne do temeljnih družbenih vrednot. Afera je ravno tako pod vprašanje postavila davčne ugodnosti, ki so priznane registriranim religijskim organizacijam, in načine, s katerimi NRG pridobivajo materialna sredstva. Vse to je

pripomoglo k oblikovanju številnih protikultnih in protiaum gibanj[27] po Japonski in spremembi zakonodaje, Japonska pa je zapadla v obdobje moralne panike, v katerem je svoboden odnos do NRG zamenjalo njim manj naklonjeno ozračje. Številna gibanja so bila označena kot kulti (*karuto*)[28], ki predstavljajo grožnjo družbi. Na tem seznamu se je znašlo tudi gibanje Soka Gakkai zaradi agresivnih metod pridobivanja novih pripadnikov in povezave s politiko. Gibanje so nekateri označili celo za potencialni novi Aum (Reader 2004: 191−192, 197).

Razvoj protiaum gibanj Watanabe (1997 32−44) razdeli v 4 faze, ki sovpadajo z razvojem gibanja. V prvi fazi (1984−1989) Aum še ni prepoznan v širši javnosti kot vir težav v družbi.
Prva prava nasprotovanja se pojavijo v drugi fazi razvoja (1988−1990). Prvo protiaum gibanje predstavljajo starši pripadnikov, ko so najeli odvetnika Sakamota, ki je že imel izkušnje s prekinitvijo vezi med starši in otroki v povezavi z NRG. Poleg tega se takrat tudi že pojavijo nasprotovanja prebivalcev območij, kjer je Aum poskušal zgraditi svoje skupnosti. Zaradi velikega števila priseljenih pripadnikov so se prebivalci počutili ogrožene. Lokalne oblasti so zavračale prošnje pripadnikov Auma za prijavo stalnih prebivališč, saj so jim s tem onemogočili pridobitev volilne pravice na lokalni ravni. Tako tudi niso bili upravičeni do javnih storitev, kot je na primer zdravstveno zavarovanje, šoloobveznim otrokom ni bilo dovoljeno obiskovanje javnih šol, onemogočili so jim dostop do telefonskega priključka, pitne vode, v lokalnih trgovinah jim niso hoteli prodajati hrane in drugih proizvodov in podobno. Oboji so pritegnili pozornost medijev. Prvi škandal pa je leta 1989 sproži japonski časopis Sunday Mainichi z izdajo serije sedmih člankov o Aumu z naslovom Norost Aum Shinrikyo, ki so vsebovali obtožbe, kot so neprostovoljne donacije, špekulacije o krvnih iniciacijah, da otroci pripadnikov niso deležni formalne izobrazbe ipd. Aum se je odzval s tožbami časopisa. Kmalu po tem starši ustanovijo protikultno gibanje Družba žrtev Aum Shinrikyo (Aum Shinrikyo Victims' society).
V tretji fazi (1991−1994) sta pomembna dva protiaum dokumenta iz leta 1991. Prvi je pamflet z naslovom Religija norosti: Strašna realnost Aum Shinrikyo, drugi pa delo novinarke Shoko Egawe z naslovom Mesijanske ambicije: Lov za Aum Shinrikyo, ki je postalo protiaumovska klasika. Vendar pa takrat nista imela velikega vpliva. Aum nasprotno doživi bolj pozitivno ovrednotenje v družbi. V tem obdobju se je zapletel v spor s konkurenčnim NRG Kofuku no

[27] Japonska pred Aumom protikultnih gibanj skorajda ni poznala (ibid.:196).
[28] Reader (ibid.: 197) opaža, da so kot kult najpogosteje označena tista NRG, ki so nejaponskega izvora, ali pa tista japonska gibanja, ki črpajo iz drugih nejaponskih religijskih tradicij. Prizvok tujosti je torej dokaj pomemben dejavnik za ožigosanje skupine.

Kagaku. Voditelja obeh gibanj sta se leta 1991 soočila v televizijski oddaji V živo do jutra. Pri tem je Asahara pokazal japonski javnosti veliko boljše in poglobljeno znanje o budizmu kot njegov tekmec. Po tem je Aum pridobil zaveznike tudi med nekaterimi akademiki.
V četrti fazi (1995−1996) po napadu v tokijski podzemni železnici so mediji, še posebej televizija, pokrivali vsak dogodek, povezan z Aumom. Novinarji in odvetniki protiaumovskih gibanj so se pojavljali na televiziji skoraj vsak dan. Pri tem pa so bili uspešni pri prepričevanju javnosti, da je večina pripadnikov nedolžna in da jim je treba omogočiti in pomagati pri ponovni vključitvi v družbo. Pripadnike so predstavljali kot žrtve, ki jim je Aum »opral možgane« in jih je treba rešiti. Pogosto so pri tem uporabljali izraze, kot so kult in nadzor misli, na podlagi katerih so utemeljevali njihovo nedolžnost. To rešitev je podpirala tudi tako imenovana Mreža za rešitev pripadnikov Auma[29].. To gibanje so ustanovili pastorji japonske luteranske cerkve in duhovniki ničirenskega budizma. Gre za medversko skupino. Pogosto je »rešitev« pomenila svetovanje z namenom dosege religijske spreobrnitve pri pripadniku in je včasih vključevala tudi nenasilno ugrabitev. Pri tem pa se postavlja vprašanje kršenja pravic pripadnikov, ki so bili deležni tega svetovanja.
Nekdanji pripadniki Auma so ustanovili skupino za samopomoč, imenovano Kanarski krog (Circle of canaries), katere cilj je bilo prepričati čim več pripadnikov Auma, da ga zapustijo.

Po letu 1995 pa je združenje staršev, katerih otroci so bili pripadniki Auma, ustanovilo Japonski protikultni svet (Japan De-culting Council) – ekvivalenten ameriški organizaciji American Family Foundation. V njem so zbrani odvetniki, kleriki, psihologi, bivši člani NRG in njihovi starši, univerzitetni profesorji in si izmenjujejo informacije. To ni svetovalno telo, temveč raziskovalna organizacija, katere cilj je zmanjšanje števila žrtev Auma s širjenjem informacij o Aumu, lobiranjem ipd. (Tamaki 2001).

Omenjena protikultna gibanja so bila in so še vedno deležna zelo malo nasprotovanj s strani akademikov. K temu je verjetno pripomogla njihova napačna interpretacija dogodkov neposredno po napadu marca 1995, saj je takrat manjša skupina japonskih akademikov podprla Aum pri trditvah o nedolžnosti (Reader 2004: 200).

[29] Gibanje je nasprotovalo Aumovi avtoritarni organizaciji, njenemu vodstvu in metodam, pripadnikom pa so skušali pomagati pri ponovni vključitvi v družbo.

Metraux (1995) navaja tri korake, ki jih je vlada oblikovala neposredno po napadu, v boju proti Aumu:

1. Aum so na podlagi Religijskega korporacijskega zakona prepovedali kot religijsko organizacijo, vlada pa je uvedla ukrepe, s katerimi so zaplenili premoženje gibanja. Menili so, da bo gibanje brez dohodkov počasi razpadlo, vendar se to ni zgodilo. Aum še danes obstaja kot privatna organizacija.

2. Drugi korak je bil poskus vlade, da uporabi Zakon za preprečevanje subverzivnih dejavnosti iz leta 1952 na podlagi katerega, bi Aumu prepovedali kakršnokoli dejavnost. Aum je bil namreč po mnenju vlade vpleten v destruktivne dejavnosti, ki so vsebovale politične elemente, in predstavlja nadaljno grožnjo družbi. Vlada je sklicala Komisijo za javno varnost, ki je sodelovala na obravnavi, na kateri so tudi voditelji Auma predstavili svoje ugovore. Komisija je leta 1997 odločila v prid Auma z argumenti, da so se stvari od časa napada spremenile, da Aum ni imel jasnega političnega cilja in da ni izvedel serije povezanih organiziranih terorističnih dejanj.. Vendar so poudarili, da je treba Aum strogo nadzirati tako s strani policije kot Javne varnostno-preiskovalne agencije.

3. Tretji ukrep pa je bila sprememba Religijskega korporacijskega zakona med letoma 1995 in 1996, saj je vlada menila, da je napad posledica premajhnih pooblastil javnih avtoritet pri zaščiti javnosti pred religijskimi organizacijami, ki delujejo proti javnemu dobremu, in slabega pregleda vlade nad njimi in njihovimi dejavnostmi. Aum je namreč dolgo časa nemoteno proizvajal nevarno kemično in drugo orožje in bil vpleten v številna kriminalna dejanja. Popravljen zakon zato uvršča religije, ki imajo finančno osnovo višjo od določenega zneska, pod pristojnost Ministrstva za šolstvo (*Monbusho*), in ne pod lokalno oblastjo, kot je veljalo do popravka zakona. Ministrstvo lahko zahteva od verske skupine, da predloži podrobna finančna poročila, ravno tako lahko vpogled v finančne in druge dokumente zahteva oseba, ki je bila prizadeta s strani religijske organizacije. Popravek zakona ministrstvu prinaša tudi pravico do razpustitve religijske organizacije v primeru, da se le-ta oddalji od religijskih dejavnosti.

Ti ukrepi so sprožili polemike glede kršenja z ustavo zagotovljene pravice do verske svobode in ločitve religije in države. Aum je po mnenju Metrauxa (1995) razkril neučinkovit varnostni sistem japonske vlade, ki nima mehanizmov za preprečitev terorističnih napadov. Zato meni, da ga je treba izboljšati pri tem pa popravki Religijskega korporacijskega zakona ne igrajo nobene vloge. Popravljeni zakon je po mnenju mnogih avtorjev (Metraux 1995; Sumimoto 2000) kršenje z ustavo zagotovljene verske svobode.

Nato je decembra leta 1999 japonska vlada sprejela še dva zakona, namenjena povečanju nadzora nad Aumom: Zakon za nadzor organizacij (Control of organization law), s katerim so pripadniki Auma prišli pod nadzor Javne varnostno-preiskovalne agencije (Public Security investigation agency), in Zakon za pomoč žrtvam (Relif of victims law). Prvi zakon je namenjen omejevanju dejavnosti katerekoli organizacije, ki je v zadnjih desetih letih zagrešila množičen umor. Pod ta zakon so januarja 2000 uvrstili Aum. Določa pa, da mora Aum vsake tri mesece priložiti poročilo o pripadnikih (imena in naslovi pripadnikov), dejavnostih gibanja in o podrobnostih premoženja, policijo in agencijo pa pooblašča, da lahko brez najave kadarkoli preiščeta prostore Auma. Drugi zakon omogoča lažjo zasego Aumovega premoženja, ki naj bi ga namenili žrtvam kriminalnih dejanj Auma (http://www.rickross.com/reference/aum/aum 195.html).

Kljub omenjenim spremembam zakonodaje pa Reader (2004: 200−201) v nasprotju z Metrauxom meni, da je Japonska ohranila versko svobodo (v malo drugačni različici kot pred napadom), vključujoč svobodo posameznikov do veroizpovedi kot tudi svobodo verskih skupnosti, da delujejo brez državnega vmešavanja, saj sta sprejeta represivna zakona usmerjena le na Aum.

4.9 PREIMENOVANJE V ALEPH

Aum je po letu 1998 ponovno začel povečevati število pripadnikov tako na Japonskem kot drugod po svetu. Z namenom izboljšanja javne podobe se je gibanje leta 2000 preimenovalo v Aleph[30], kar označuje nov začetek. Za svoja pretekla dejanja so se javno opravičili in se odločili, da bodo plačali odškodnine žrtvam Auma. Aleph se je pod novim vodstvom, bivšim tiskovnim predstavnikom Aum Shinrikyo Fumihirom Joyom, oddaljil od zaprtega Shoka Asahare in iz doktrine zavrgel tiste elemente, ki legitimizirajo uporabo nasilja. Poleg tega so se razglasili za miroljubno gibanje, katerega namen je delovanje v javno korist. Vendar pa japonske javnosti in organov države niso prepričali, saj so še vedno mnenja, da gibanje predstavlja grožnjo družbi. To se je pokazalo predvsem tam, kjer so skušali postaviti svoje centre na Japonskem in so še vedno pogosto naleteli na proteste krajanov (Reader 2004: 191−195). Kljub temu da večina sedanjih pripadnikov ni povezana s kriminalnimi dejanji gibanja v preteklosti, ti še vedno čutijo številne oblike diskriminacije, kot so zavračanje prošenj za prijavo stalnega prebivališča, prikrajšanje pri socialnih pravicah, vključno z

[30] Aleph je prva črka hebrejske abecede.

zdravstvenim zavarovanjem, otrokom ni dovoljeno obiskovati javnih šol, zavračanje prijav za vpis na univerze ipd. (htpp://www.cesnur.org/testi/aum043.htm). Japonska država po mnenju Fakude (1999) v teh primerih krši z ustavo zagotovljene osnovne človekove pravice, kot so: svoboda do veroizpovedi, svoboda misli, pravica do združevanja in pravica do dela, s tem pa denacionalizira pripadnike Auma. Kljub temu da gre v teh primerih za kršenje civilnih pravic, japonska javnost ta dejanja večinoma odobrava (Reader 2004: 195).

Po navedbah skupine naj bi gibanje štelo okoli 500 *shukkesh* in 1.000 laičnih pripadnikov, članstvo pa se še povečuje tako na Japonskem kot izven nje. Aleph ima sedem glavnih centrov po Japonskem in okoli dvajset majhnih podružnic, kjer pripadniki izvajajo meditacijo in jogo. Poleg tega pa nadaljuje tudi s poslovnimi dejavnostmi, kot so prodaja računalnikov, organizacija seminarjev ipd. (http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1002613-2,00.html).

Aum oziroma Aleph kljub omenjenim spremembam še vedno ostaja pod strogim nadzorom Javne varnostno-preiskovalne agencije. Zadnjo obsežno preiskavo prostorov so izvedli 15. 9. 2006, dan po dokončni obsodbi Shoka Asahare na smrt, saj zdaj nima več pravice do pritožbe. S preiskavo so skušali ugotoviti, ali gibanje pripravlja povračilne ukrepe za sodno odločitev (http://mdn.mainichi-msn.co.jp/national/news/20060916p2a00m0na009000c.html).

5. ZAKLJUČEK

NRG in nova NRG so na Japonskem pomembna družbena, kulturna, nekatera pa tudi politična sila v primerjavi z bolj kot ne marginalnim položajem le-teh na Zahodu. Nekatera pa bi lahko uvrstili celo v »mainstrem«, kot je na primer Soka Gakkai, ki ima veliko moč v japonski družbi, ki se kaže v velikem vplivu na politiko, šolstvo in medije. Za njih je tako kot tudi za etablirane religije na Japonskem značilna pestrost in sinkretičnost.

V času pisanja diplomskega dela sem ugotovila, da lahko potrdim prvo in drugo hipotezo. Na nastanek številnih NRG in novih NRG na Japonskem v povojnem času je vplivalo državno pokroviteljstvo šintoizma, ki je v očeh številnih Japoncev izgubil svojo verodostojnost. K temu je treba dodati tudi nezadovoljstvo s tradicionalnim budizmom, ki mu mnogi Japonci očitajo formalizem, pomanjkanje vitalnosti in nesposobnost prilagoditve potrebam sodobnega posameznika, kar pa velja tudi za šintoizem. Poleg tega sta na uspeh NRG in novih NRG pri privabljanju pripadnikov vplivali tudi hitra urbanizacija in deagrarizacija, ki sta bili še posebej značilni za povojno Japonsko in sta povzročili razkroj tradicionalnih družinskih in lokalnih vezi. NRG in nova NRG se tako pojavijo kot nadomestek teh skupnosti, saj poudarjajo med Japonci visoko čislano vrednoto lojalnost skupnosti. K temu pa je treba dodati še en dejavnik, ki je bistveno pripomogel k povojnem razmahu NRG in novih NRG na Japonskem. To je sprememba zakonodaje, ki ureja razmerje med državo in religijo. Povojna ustava zagotavlja versko svobodo in ločitev države in religije. Na podlagi tega so sprejeli relativno neomejujoče zakone, ki urejajo registracijo religijskih organizacij in poseganja države v le-te. Zakonodaja je bila oblikovana na podlagi premise, da religijske organizacije prispevajo k javnemu dobru. Tako je v povojnem času njihovo število strmo naraslo. Zaradi slabega nadzora je prihajalo tudi do zlorab, saj so se nekatere organizacije registrirale kot religijske zgolj zaradi davčnih in drugih ugodnosti. Ta status pa je na svoj način izkoristilo tudi gibanje Aum Shinrikyo. Poleg omenjenega je na razmah NRG in novih NRG vplivala tudi posebna japonska religijska tradicija, v kateri je uvajanje in sprejemanje novosti nekaj običajnega, ter poseben odnos Japoncev do religije, saj za povprečnega Japonca ni nič neobičajnega, če istočasno pripada dvema ali celo več religijam.

Tretjo hipotezo ravno tako lahko potrdim, saj se je izkazalo, da so notranji dejavniki gibanja Aum Shinrikyo v povezavi z zunanjimi pahnili gibanje v uporabo skrajnih oblik nasilja. Aum Shinrikyo je bilo kot svet zavračajoče, milenaristično gibanje sprva prežeto z optimistično

vizijo o duhovni prenovi sveta, ki je po njihovem mnenju pokvarjen in hudoben, in se je videlo v vlogi akterja, ki bo udejanil to preobrazbo. Sprva so verjeli, da se bo končna vojna med silami zla in dobrega odvila na simbolni, duhovni ravni in da lahko svet očistijo slabe karme ter ga popeljejo prek mirne tranzicije v novo duhovno dobo. Šele kasneje končno vojno prenesejo na raven resničnosti. Ker je uspeh preobrazbe sveta po mnenju Auma temeljil na številčni rasti pripadnikov, je imel že v osnovi vgrajene mehanizme neuspeha, saj je le malo verjetno, da gibanje s tako skrajnim verovanjskim sistemom privabi večje število pripadnikov. Prva nasilna dejanja so se pojavila znotraj gibanja: pretepi pripadnikov, ki so kršili pravila skupnosti, prva žrtev kot posledica nesreče pri izvajanju asketskih praks, umor pripadnika, ki je skušal razkriti smrt. Kultura nasilja se je torej razvila znotraj Auma. Aum je smrt moral utemeljiti. Tako so razvili doktrinarni sistem, ki je upravičeval nasilna dejanja (umore) znotraj religijskih okvirov pri čemer so zlorabili koncepte predvsem iz tibetanskega budizma. Žrtve so bile po mnenju Auma enostavno nevredne, da bi obstajale na tem svetu. Njihov nadaljni obstoj je pomenil vedno večje kopičenje slabe karme, kar neizogibno vodi v nižje ravni po smrti. S posegom v njihovo življenje (s t. i. poa obredom), so Aumovi visoko usposobljeni učitelji izničili njihovo slabo karmo in pomagali dušam umrlih doseči višje duhovne ravni bivanja. Vzporedno s tem je naraščalo nasprotovanje in sovražnost okolice, ki je prispevalo k temu, da je gibanje uporabilo nasilje. Aum se je zapletel v spore s starši pripadnikov gibanja, bivšimi pripadniki Auma in njihovimi pravnimi zastopniki, krajani, ki so živeli v bližini Aumovih skupnosti, lokalnimi avtoritetami in mediji, ki so negativno poročali o gibanju. Nemalokrat so ta nasprotovanja pripeljala tako daleč, da so bile kršene temeljne človekove in državljanske pravice pripadnikov gibanja kot sta pravica do šolanja in volilna pravica. Ta nasprotovanja so le še utrdila Aumov dualističen pogled na svet, pri čemer je gibanje predstavljalo dobro, ostali svet pa pokvarjenost, demonskost in so po mnenju Auma vplivala na negativno podobo gibanja v javnosti ter s tem oteževala pridobivanje novih pripadnikov. Aum je te nasprotnike dojemal kot sovražnike, ki skušajo uničiti Aum in jih je zato potrebno odstraniti (»poati«).

Aum so tako v nasilje pahnili predvsem karizmatičen, vedno bolj paranoičen voditelj Shoko Asahara, apokaliptične vizije, ki so z leti postajale vse bolj dramatične (katastrofalni milenarizem), poudarki na zavračanju sveta, ki je pokvarjen, in na podlagi tega umikanje pripadnikov iz družbe ter življenje v skupnostih, kjer so bili podvrženi popolnemu nadzoru, Aumova kultura asketicizma, zahteva po popolni predanosti guruju, kar je pomenilo tudi pripravljenost na ubijanje za višje cilje, težave znotraj gibanja (odhodi pripadnikov, smrtna

nezgoda, umori znotraj gibanja), neuspeh gibanja v zunanjem svetu ter nasprotovanje in sovražnost okolice.

Aum je opozoril tudi na neskladnosti in napetosti v japonski družbi, saj ne smemo pozabiti, da je Aum kljub skrajni doktrini privabil nezanemarljivo število pripadnikov, ki so se odločili pretrgati vezi z zunanjim svetom in stopiti v Aumov meniški red. Pri tem je večina pripadnikov prostovoljno vstopila v gibanje in tudi prostovoljno v njem ostala. Mnogi so bili tako zaverovani v lastna prizadevanja za duhovno napredovanje, da so izgubili vse stike z dogajanjem zunaj skupnosti, neseznanjeni pa so bili tudi s kriminalnimi dejanji vodstva gibanja. Aum je privabljal pripadnike predvsem zaradi svojstvene interpretacije budističnih tem, obljube tuzemeljske odrešitve, doseganja nadnaravnih fizičnih in duhovnih sposobnosti in ozdravitve v primeru bolezni ter milenarističnih vizij. Večina pripadnikov je gibanje po napadu zapustila, nekateri pa so kljub temu ostali. Vse to kaže na veliko nezadovoljstvo nad japonsko družbo. Aum je odtujenim posameznikom v vedno bolj individualizirani in k uspehu usmerjeni japonski družbi ponujal alternativo in odgovore na vprašanja, ki so jih iskali, hkrati pa jim je zagotovljal občutek pripadnosti skupnosti.

Potrdila se je tudi četrta hipoteza. Na Japonskem so po terorističnem napadu vzniknila številna protikultna gibanja in protiaum gibanja. Po napadu je japonsko družbeno ozračje prežemala t. i. moralna panika. Mediji so vsakodnevno poročali o Aumu. Novice pa so bile večinoma podane v senzacionalističnem slogu. Poleg tega je teroristični napad povzročil poostritev zakonodaje, ki ureja religijske organizacije. Številna NRG in nova NRG so bila označena kot potencialni novi Aum, kot na primer Soka Gakkai, Panna Wave itd. Policija pa je v primerjavi z zadržanim odnosom do religijskih organizacij pred napadom, saj se je bala obtožb religijskega preganjanja in kršenja verske svobode, brez obotavljanja preiskala številna NRG in nova NRG že zaradi majhnih prekrškov, zgolj sumov o nelegalnih dejavnostih ali preprosto zato, ker imajo drugačen življenjski slog. Mnogi avtorji menijo, da je Japonska vlada izkoristila dogodek za povečanje nadzora nad religijskimi organizacijami, s čimer krši z ustavo zagotovljeno versko svobodo in ločitev države od religije. Konsenz, ki je veljal na Japonskem od konca druge svetovne vojne naprej, se je po mnenju Readerja (2004) premaknil od ščitenja religijskih organizacij pred državnim vmešavanjem k ščitenju države, družbe in splošne javnosti pred potencialno grožnjo religijskih organizacij. Na tem mestu se tudi postavlja vprašanje, ali je Japonska ponovno postala država, ki krši versko svobodo posameznikov. Aum Shinrikyo tako še vedno, sicer v manjši meri, buri duhove po Japonski.

6. VIRI IN LITERATURA

SAMOSTOJNE PUBLIKACIJE:

1. Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London: Her Majesty's Stationery Office.
2. Črnič, Aleš (2002): *Nova religijska gibanja: Primer Mednarodne skupnosti za zavest Krišne*, *doktorska disertacija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
3. Earhart, Byron (1997): *Religion in the Japanese Experience*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
4. Hexham, Irving (1997): *New religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. Boulder: Westview.
5. Juergensmeyer, Mark (2000): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
6. Kaplan, David E., Marshall, Andrew (1997): *The Cult at the End of the World: The Incredible Story of Aum*. London: Arrow Books.
7. Langley, Myrtle (1994): *Verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
8. Reader, Ian (2000): *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyo*. Richmond: Curzon Press.
9. Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
10. *Verstva sveta* (1977). Ljubljana: Cankarjeva založba.
11. *Velika verstva sveta* (1991). Koper: Ognjišče.

ČLANKI IN ZBORNIKI:

1. Barker, Eileen (1999): New Religious Movements: Their Incidence and Significance. V Wilson, Bryan, Cresswell, Jamie (ur.): *New Religious Movements. Challenge and response*, 15−31. New York: Routledge.
2. Bromley, David G., Melton, Gordon J. (2002): Violence and Religion in Perspective. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 1−10. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Bromley, David G. (2004): Violence and New Religious Movements. V Lewis, James R. (ur.): The Oxford Handbook of New Religious Movements, 143−163. Oxford: University Press.

4. Chryssides, George D. (1999): Britain's Anti-cult Movement. V Wilson, Bryan, Cresswell, Jamie (ur.): *New Religious Movements. Challenge and Response*, 257−273. London, New York: Routledge.
5. Clarke, Peter B. (1999): Japanese New religious Movements in Brasil: From ethnic to »universal« religions. V Wilson, Bryan, Cresswell, Jamie (ur.): *New Religious Movements. Challenge and Response*, 197−210. London, New York: Routledge
6. Črnič, Aleš (2003): *Odnos sodobnih družb do novih religijskih gibanj*.. Teorija in praksa 40 (1), 117−135.
7. Črnič, Aleš (2001): *Teorija in praksa definiranja religije*. Teorija in praksa 38 (6), 1004−1016.
8. Črnič, Aleš (2001): Tibetanski budizem. V Čeplak Mencin, Ralf, Črnič, Aleš, Bartol, Metka (ur.): *Srečevanja s Tibetom*, 49−65. Tržič: Učila International.
9. Dawson, Lorne L. (2002): Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 80−102. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Hardacre, Helen (1994): Japanese New Religions: Profiles in Gender. V Hawley, John Stratton (ur.): *Fundamentalism and gender*, 111−133. New York: Oxford university Press.
11. Ichiro, Hori (ur.) (1988): *Japanese Religion: A Survey by the agency for Cultural Affairs*. Tokyo, New York: Kondasha International.
12. Melton, Gordon J. (1999): Anti-cultist in the United States. A Historical Perspective. V Wilson, Bryan, Cresswell, Jamie (ur.): *New Religious Movements. Challenge and Response*, 213−233. London, New York: Routledge.
13. Melton, Gordon J., Bromley, David G., (2002): Challenging Misconceptions about the New Religions – Violence Connection. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 42−57. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Reader, Ian (2001): Violent Millennialism with a Christian Touch. V Hunt, Stephen (ur.): *Christian Millenarianism: from the Early Church to Waco*, 239−254. London: Hurst.
15. Reader, Ian (2002): Dramatic Confrontations: Aum Shinrikyo against the World. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 189−209. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Reader, Ian (2004): Consensus Shattered. Japanese Paradigm Shift and Moral Panic in the Post-Aum Era. V Lucas, Phillip Charles, Robbins, Thomas (ur.): *New Religious*

Movements in the Twenty-first Century: Legal, political and social challenges in global perspective, 191−201. New York in London: Routledge.

17. Richardson, James (1998): Definition of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative. V Dawson, Lorne (ur.): *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, 29−38. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
18. Robbins, Thomas (2002): Sources of Volatility in Religious Movements. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 57−80. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Shiose, Yuki (2000): Japanese Paradox: Secular State, Religious Society. Social Compass 47 (3), 317−328.
20. Trinh, Sylvaine, Hall, R. John (2000): The Violent Path of Aum Shinrikyo. V Hall, R. John (ur.): *Apocalypse Observed: Religious Movements, and Violence in North America, Europe, and Japan*, 76−110. London, New York: Routledge.
21. Wallis, Roy (1998): Three Types of New Religious Movements. V Dawson, Lorne (ur.): *Cults in Context: Readings in the Study of New religious movements*, 39−71. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
22. Wright, Stuart A. (2002): Public Agency Involvement in Government – Religious Movements Confrontations. V Bromley, David G., Melton, Gordon J. (ur.): *Cults, Religion & Violence*, 102−123. Cambridge: Cambridge University Press.

INTERNETNI VIRI:

1. Bureau for Democracy, Human rights, and Labour Washington, DC, September 9, (1999): *Annual report on International Religious Freedom for 1999*, Dostopno na http://www.cesnur.org/testi/irf/irf_japan99.html (7. maj 2006).
2. Chryssides, George D. (2000): *Defining the New Spirituality,* Dostopno na http://www.cesnur.org/conferences/riga2000/chryssides.htm (7. maj 2006).
3. Clarke P., Lande A. (1988): *Japan Introduction: Common Features,* Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w061_w061b64&highlight_query=new+religions%2C+japan&offset=20#hit (29. junij 2006).
4. Fukuda, Masaaki (1999): *»The »De-nationalization« of AUM Followers: Its Hidden Political Purpose«*, Dostopno na http://www.cesnur.org/testi/aum_019.htm (16. julij 2006).

5. Haga, Manabu, Kisala, Robert J. (1995): *The New Age in Japan*. Japanese Journal of Religious Studies. 22 (3−4). Dostopno na http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/448.pdf (26. julij 2006).
6. Hardacre, Helen (2006): *State Shinto*, Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w164_w164b360&highlight_query=state+shinto&offset=1#hit (26. julij 2006).
7. Hiroaki, Kobayashi (2005): *Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunities in Japan*, Dostopno na http://www.findarticles.com/p/search?tb=art&qt=%22Kobayashi%2C+Hiroaki%22 (16. julij 2006).
8. Karmon, Ely (1999): *The Anti-Semitism of Japan's Aum Shinrikyo*, Dostopno na http://www.ict.org.il/Articles/aum_antisemitism.htm (29. junij 2006).
9. Kisala, Robert (2006): *Peace and Japanese New Religious Movements*, Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w164_w164b289&highlight_query=kisala&offset=6#hit (29. junij 2006).
10. Melton, Gordon J. (1999): *The Rise of the Study of New Religions,* Dostopno na http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm (25. marec 2006).
11. Metraux, Daniel A. (1995): *The Aum Shinrikyo Incident, Revision of the Religious Corporational Law and the debate over the separation of Church and State in Contemporary Japan*, Dostopno na http://sokafacts.net/religious_corp_law/metraux.html (13. avgust 2006).
12. Mullins, Mark R. (1998): *The Social and Legal Status of Religious Minorities in Japan,* Dostopno na http://www.religiousfreedom.com/Conference/japan/Mullins.htm (29. junij 2006).
13. Nelson, K. John (2003): *Shintoism*, Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w030_w030b121&highlight_query=shintoism&offset=2#hit (29. junij 2006).
14. Nobutaka, Inoue (1991): *Recent Trends in the Study of Japanese New Religions*. Dostopno na http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/newreligions/inoue.html (7. maj 2006).
15. Nobutaka, Inoue (2006): *New religion (Japan),* Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w164_w164b268&highlight_query=new+religions%2C+japan&offset=1#hit (29. junij 2006).

16. Pfeiffer, William Sanborn (2000): *Mahikari: New religion and Japanese popular culture*.. Journal of Popular culture. 34 (2). Dostopno na http://proquest.umi.com/pqdweb?did=78981876&sid=2&Fmt=3&clientld=16601&RQT=309&VName=PQD (23. maj 2006).
17. Reader, Ian (2005): *Chronologies, Commonalities and Alternative Status in Japanese New Religious Movements*. The Journal of Alternative and Emergent Religions. 9 (2), 84−96. Dostopno na http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FTFETCH?sessionid=fsapp7-45568-ew95f7yi-y5b27a:entitypagenum=5:0:rule=100:fetchtype=fulltext:dbname=ECO_FT:recno=3:resultset=3:ftformat=PDF:format=BI:isbillable=TRUE:numrecs=1:isdirectarticle=FALSE:entityemailfullrecno=3:entityemailfullresultset=3:entityemailftfrom=ECO_FT: (7. maj 2006).
18. Shimazono, Susumu (1999): *»New Age Movement« or »New Spirituality Movements and Culture«?*. Social Compass. 46 (2), 121−133, Dostopno na: http://nukweb.nuk.uni-lj.si:2693/cgi/reprint/46/2/121 (7. maj 2006).
19. Sumimoto, Takihisa (2000): *Religious freedom problems in Japan: Background and current prospects,* Dostopno na http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol5_2/sumimoto.htm (16. julij 2006).
20. Tamaki, Nanako (2001): *Activities of Organizations for Anti-Cult Movements in Japan Report on the Recent Movements,* Dostopno na http://www.cesnur.org/2001/london2001/tamaki.htm (7. maj 2006).
21. Watanabe, Manabu (1997): *Reactions to the Aum Affair. The rise of the »Anti-cult« Movement in Japan*, Dostopno na http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/Bulletin_and_Shoho/pdf/21-Watanabe.pdf (7. maj 2006).
22. Whitsel, Brad (2004): *Aum Shinrikyo*, Dostopno na http://www.reference.routledge.com/subscriber/uid=7423/entry?entry=w029_w029b9&highlight_query=aum+shinrikyo&offset=2#hit (10. julij 2006).
23. http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/concult.htm (25. marec 2006).
24. http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/anticounter.htm (25. marec 2006).
25. http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/shinto.html (25. marec 2006).
26. http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/christian_japan.html (25. marec 2006).

27. http://www.baobab.or.jp/~stranger/mypage/chrinjap.htm (25. marec 2006).
28. http://www.jinja.or.jp/english/s-4.html (25. marec 2006).
29. http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/aums.html (7. maj 2006).
30. http://www.apologeticsindex.org/a06ac.html (16. julij 2006).
31. http://www.rickross.com/reference/aum/aum195.html (11. september 2006).
32. http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1002613-2,00.html (11. september 2006).
33. http://mdn.mainichi-msn.co.jp/national/news/20060916p2a00m0na009000c.html (11. september 2006).
34. http://en.wikipedia.org/wiki/Sakyamuni (1. oktober 2006).
35. http://en.wikipedia.org/wiki/House_of_Representatives_of_Japan (15. november 2006).