ní. Sekularizační princip, podle nějž se stát musí vyvarovat jakýchkoli vazeb s náboženstvím a který prosazuje poválečná ústava, je s touto koncepcí ve zřetelném rozporu. Jasukuni se po válce stává *soukromou* institucí, zůstává však ve skutečnosti živou součástí veřejné sféry. Případ Jasukuni tak ukazuje, jaké důsledky má přenesení sekularizačních principů, vzniklých ve specifickém historickém prostředí západní kultury, mimo kontext této kultury, v našem případě do prostředí moderního Japonska, které od druhé poloviny 19. století buduje svou identitu na složité syntéze prvků, které čerpá jak z domácího ideového prostředí, tak z cizího, euro-amerického či západního prostředí. Stojí-li náboženské prvky v samotných základech moderního japonského státu (připomeňme koncepci padlých uctívaných v Jasukuni jako základních kamenů, na nichž stojí moderní Japonsko coby národní komunita), není možné, aby se japonská národní koncepce nedostala se sekularizačními principy do konfliktu. Také není možné, aby současní japonští političtí představitelé, zvláště ti patřící k tzv. pravé či konzervativní části politického spektra, tuto národní koncepci zcela odmítli, neboť na ní byl vystavěn stát, jejž reprezentují. Z tohoto hlediska problém Jasukuni může být v blízké budoucnosti jen těžko vyřešen.

Badatelům pak Jasukuni poskytuje příklad „hraničního jevu", kde se střetává a do značné míry prolíná náboženská a sekulární oblast. Mohli bychom říci, že právě v takových případech dochází k vymezování obou sfér, a právě proto jsou pro badatele mimořádně zajímavé. Takový „hraniční jev" umožňuje v praxi detailně zkoumat nejasnou hranici, která obě sféry dělí a mapovat děje, které vedou k jejich vymezování. V případě Jasukuni probíhají tyto procesy na mnoha úrovních – objevuje se zde jak úroveň mikrosociálních vztahů (například vztah pozůstalých k padlým, členům konkrétních rodin, uvedených do Jasukuni), tak rovina makrosociální, kdy se jevy spojené s Jasukuni odrážejí i na mezinárodně politické scéně.

5. Závěrem: náboženství Japonska v religionistické perspektivě

Zopakujme nyní první ze základních otázek, kterou jsme položili na závěr první části naší práce:

> 1. Je možné identifikovat v procesech vzniku, reprodukce a šíření národní identity v moderním Japonsku prvky, které lze označit jako náboženské, a pokud ano, jakou roli zde náboženské prvky mají?

V úvodní části jsme pro účely naší studie vymezili náboženství jako ty jevy a jejich soubory, které působí jako rámce organizace světa a legitimizují společenský a politický řád. Tento řád světa je pak svými proponenty nazírán v absolutním či nepodmíněném smyslu, přičemž jedinci a společenské skupiny, které takový řád přijímají za svůj, podle něj řídí své životy a definují pomocí něj svou identitu, své místo ve světě. Zároveň jsme se zaměřili na jevy, které nějakým způsobem odkazují ke kulturně formulovaným neempirickým skutečnostem nebo silám, jako jsou bohové, duchové nebo předci. Výběr možných dat jsme dále omezili konkrétním časovým a geografickým kritériem, když jsme zvolili k našemu zkoumání Japonsko v období od 17. do 20. století. Na základě našich kritérií lze říci, že ve sledovaném období se objevuje řada jevů, které můžeme označit jako náboženské.

Zjistili jsme, že představitelé tzv. obrozeneckých myšlenkových směrů období Edo zahrnují do svých teorií množství prvků, které lze označit za náboženské.

Jedná se například o myšlenku jedinečnosti japonského národa, která spočívá na základech položených božskými bytostmi jako je Amaterasu ómikami, považovaná za předkyni císařského rodu, a v přeneseném smyslu rozvíjená nejen císařskými předky, ale i předky všech příslušníků japonského národa. Na příkladu svatyně Jasukuni, kterou lze vnímat jako doklad či konkretizaci obrozeneckých idejí, jsme zjistili, že uctívání předků se posouvá z úrovně příbuzenské komunity, rodiny či rodu, na úroveň „myšleného společenství", jak můžeme vnímat japonský národ. Nelze říci, že by od samého počátku období Meidži, v němž je idea japonské národní komunity zřetelně uváděna do praxe, existovala ucelená, jednotná a jasným způsobem sledovaná koncepce japonského národa. Určitá část této koncepce, která se po II. světové válce označuje jako „státní šintó", přitom pramení z idejí obrozeneckých myšlenkových směrů, které lze označit jako náboženské. Tak se náboženské prvky stávají integrální součástí koncepce japonského národa.

Poté, co je jako důsledek porážky Japonska ve II. světové válce zaveden ústavní princip odluky náboženství od státu a zrušeno tzv. „státní šintó", projevuje se v moderních japonských dějinách problém s praktickým vymezením „náboženské" a „státní", „sekulární" sféry, který se odráží v řadě konkrétních případů, jak ukazuje mimo jiné i problém svatyně Jasukuni, nebo případ apoteózy příslušníků Sebeobrany.

Viděli jsme, že dichotomie „náboženský – sekulární" se formuje v prostředí západní společnosti za specifických historických okolností. Posléze je přenesena do prostředí, kterému byla taková dichotomie s konkrétními právními, politickými, aj. dopady do značné míry cizí,[503] nebo které vnímalo sféry, jež bychom označili jako „náboženskou" a „světskou", v poněkud odlišných vztazích. Výrazem pokusů o vymezení obou sfér jsou pokusy učinit ze svatyně Jasukuni „nenáboženský" válečný památník či definovat náboženské jevy, jako je například uctívání duší zemřelých, jako nedílnou součást japonské kultury, která je označována za zcela specifickou.

Problém náboženství v moderním Japonsku je pak možné interpretovat jako důsledek vlivu modernity, kdy se Japonsko mění v národní stát nejen pod vlivem idejí západního původu, ale od samého začátku jsou v modernizačních procesech ve značné míře zastoupeny i ideje formulované v japonském prostředí, které jsou patřičným způsobem reaktualizovány, jako je například myšlenka

[503] Zajímavým dokladem problematiky vymezení náboženské a sekulární sféry v předválečném Japonsku je případ japonských křesťanů, kteří se odmítali ztotožnit s určitými principy japonské nacionální ideologie, jako byly například povinné návštěvy svatyní nebo prokazování úcty císaři a císařským ediktům. Srov. Kasahara 2001: s. 540–542.

božského původu císaře, celého Japonska a jeho obyvatel, nebo tradiční uctívání předků. Tyto myšlenky, které můžeme na základě našich kritérií vymezit jako náboženské, jsou dodnes představovány jako pevná součást konstrukce, která udržuje národní integritu moderního Japonska.

Z tohoto hlediska musíme nesouhlasit s námitkami některých badatelů, kteří brojí proti užívání samotného pojmu „náboženství", jejž považují za příliš ideologicky zatížený. Argumentují mimo jiné tím, že je tento pojem příliš těsně spojen s kontextem euroamerické kultury, v níž se po staletí vytvářel.[504]

„Západní" pojem náboženství, pro nějž japonština používá termín *šúkjó*, však ovlivňuje japonské prostředí přinejmenším od 19. století. Samotné slovo *šúkjó* má nicméně mnohem hlubší dějiny. Pochází z čínského prostředí a v Japonsku se v souvislosti s buddhismem používá od samého počátku 8. století.[505] To, že sféra související s božstvy a jejich uctíváním je do značné míry specifickou oblastí, koneckonců odráží i systém správy státu podle systému *ricurjó*. Zavádí pro tuto oblast zvláštní úřad, *Džingikan*, i když „správa státních věcí" a „uctívání božstev" jsou nakonec na základě koncepcí *saiseiičči* a *macurigoto* v nerozlučné jednotě.[506]

I když přistoupíme k náboženství jako ke konstruktu, jejž vymezujeme na základě určité myšlenkové tradice, můžeme na tomto základě vybírat a zkoumat určité jevy, které v geografickém prostoru japonských ostrovů nalézáme nejen v nejnovějších dějinách, nýbrž i v předmoderním období.

Můžeme nyní přejít ke druhé základní otázce:

> 2. Jaké důsledky může mít odpověď či odpovědi na první otázku pro teorii religionistiky a pro okruh jevů, kterými se religionistika jako věda o náboženstvích má zabývat, a jak potom k takovým jevům má religionistické bádání přistupovat?

Nejprve můžeme říci, že při označování určitých jevů za „náboženské" nelze zcela spoléhat na emický přístup ke zkoumaným jevům a souborům těchto jevů. V každém případě je třeba znát i kategorie, pojmy a názvy, které lze vnímat jako vlastní zkoumané kultuře, musíme se však vždy zabývat kontextem, v němž jsou užívány a vymezovány. Můžeme přitom zjistit, že se zde uplatňují okolnosti, které nekritické spoléhání se na „domácí" pojmy a kategorie činí značně

[504] Viz např. Fitzgerald 2000; týž 2003; týž 2004.

[505] Viz Reader 2004.

[506] Viz tamtéž. K hlubším historickým kořenům koncepce náboženství v japonském prostředí viz také Pye 1994.

problematickým. Religionistika, vybírající a určující náboženské jevy na základě analýzy jejich celkového kontextu, se musí zabývat i těmi fenomény, které jejich proponenti za „náboženské" neoznačují či dokonce takové označení otevřeně odmítají. Prozkoumáme-li blíže kontext těchto jevů, zjistíme, že na základě předem co nejpřesněji stanovených kritérií mohou být legitimním předmětem religionistického bádání. Platí to nejen o tabulkách *ema*, ale, jak ukazuje případ svatyně Jasukuni, rovněž o samotné koncepci japonského národa, a to nejen v souvislostech se státním šintó v předválečném období.

V souladu s požadavky, které na vědeckou reflexi náboženství klade Jonathan Z. Smith, jsme se také zabývali dějinami interpretace zkoumaných jevů. Přitom jsme zjistili, že ve sledovaných případech je vnímání těchto jevů více či méně ovlivněno různými koncepcemi japonského národa, které se odráží například v nekritickém chápání „cesty *kami*" jako jedinečné, jasně vymezené náboženské tradice s kontinuálními dějinami, nebo v zavádění zobecňujících kategorií typu „japonského náboženství", typického pro japonský národ.

Je zřejmé, že se ve vědeckém zkoumání náboženských jevů nelze obejít bez různých zobecňujících kategorií – jednou z nich je ostatně i základní pojem „náboženství". Proto nemá mnoho smyslu nahrazovat taková pojmenování jinými a mluvit tak například místo o „náboženství" o „spiritualitě" atp. V každém případě je třeba obecné pojmy co nejjasněji vymezit a zabývat se přitom otevřeně důvody, které nás k daným vymezením vedou. Může být zajímavé zjistit, v čem je naše chápání náboženství ovlivněno protestantismem, osvícenstvím či koloniálními diskursy spočívajícími na dichotomii „západ – východ". Pro vědecké bádání musí být z tohoto poznání sice vyvozeny patřičné důsledky, nemusí to však znamenat, že se obecných kategorií typu např. „náboženského" a „sekulárního" zcela vzdáme a nahradíme je nějakými jinými, které budeme obhajovat jako neproblematické. Zdánlivý problém můžeme řešit respektováním teoreticko-metodologických východisek sociálních věd, požadujících mimo jiné explicitní definování obecných pojmů a také znalost jejich dosavadního vymezování a výkladů.

V této souvislosti nelze než souhlasit s názorem Talala Asada, podle nějž je v konkrétních případech třeba se ptát, kdo, kdy, proč a jakým způsobem vymezuje sféry „sekulárního" a „náboženského", neboť je to právě tato dichotomie, která nám vůbec dovoluje vznášet otázku po náboženství. Odbýt teorie sekularizace jako omyl moderní sociologie je v tom případě nesmyslné, protože, jak jsme viděli i na případě poválečného Japonska, problém s oddělováním „státního" či „světského" od „náboženského" skutečně existuje a je úkolem sociálních věd, aby pro interpretaci těchto jevů hledala použitelné teorie. To, co lze bezesporu považovat za slepou uličku, jsou pokusy o *definitivní* vymezení obou sfér, o nalezení teoretického konceptu, který by byl obecně aplikovatelný na *všechny* případy, v nichž se rozdíl mezi oběma sférami ustavuje. Zároveň je zavádějící také přílišné rozšiřování koncepce náboženství, ke kterému vede zavedení pojmu „implicitního náboženství". I když se teorie implicitního náboženství mohou zdát jako dobré interpretační modely právě pro jevy, kde se úzce stýká, ba přímo splývá, sekulární a náboženská oblast, v současné podobě je koncepce implicitního náboženství natolik vágní a může zahrnovat tolik jevů, že se stává prakticky nepoužitelnou.[507]

Na závěr je třeba pokusit se o návrh koncepce, kterou můžeme použít jako „mřížku", podle níž můžeme sledovat, popisovat a dále analyzovat určité náboženské jevy v současném Japonsku. Jonathan Z. Smith v jedné ze svých studií, zaměřené na problematiku starověkých náboženství ve východním Středomoří,[508] navrhuje analýzu náboženských jevů na základě prostorových kategorií „zde – tam – kdekoli".

Zkusme aplikaci těchto kategorií krátce ozřejmit na konkrétním příkladu. Vezmeme-li svatyni Jasukuni a kult předků, pak kategorii „zde" naplňuje místní, rodinný či rodový rozměr, jde o sféru „domácího náboženství".[509] Jevy, s nimiž se zde setkáváme, se odehrávají v rámci omezené komunity, jako je například rodina či domácnost. Například uctívání předků v kategorii „zde" umožňuje kontinuitu lokální komunity v čase a prostoru.

Připomeňme zde postřeh, který ve své knize o uctívání předků uvádí Robert J. Smith. V tisku lze často najít metaforickou formulaci, která vystihuje ničivou rychlost požáru tím, že obyvatelé domu sotva stačili zachránit domácí oltář s tabulkami se jmény předků.[510] To, co je třeba z ohně zachránit nejprve, jsou předměty vyjadřující soudržnost a kontinuitu rodiny či rodu.

Kategorie „tam" se vztahuje k úrovni, kterou bychom mohli označit jako organizačně složitější: jde o úroveň myšleného společenství typu národní komunity, o úroveň, již bychom spolu s Jonathanem Z. Smithem mohli nazvat „občanským" či „národním" náboženstvím.[511] Místa, kde se tato úroveň náboženských fenoménů uskutečňuje, leží „mimo" prostor lokální komunity

[507] Teorie implicitního náboženství jistě zaslouží důkladnější rozbor a upřesnění – zde se otevírá prostor pro další práci.

[508] Smith 2003.

[509] Tamtéž: „Domestic religion" (s. 23, s. 24 n).

[510] Smith 1974: s. 84–85.

[511] Smith 2003: „Civic and national religion" (s. 23, 27 n.).

typu rodiny či rodu, leží „tam", v oblastech, které jsou tak rozsáhlé, že zde neexistují bezprostřední sociální vazby založené na každodenních kontaktech mezi členy pospolitosti.

Do sféry „tam" lze pak zahrnout různě propracované teorie, jejichž proponenty jsou kněží, politici a intelektuálové. Tyto teorie zahrnují prvky, s nimiž se můžeme setkat na úrovni „zde", dostávají se však do dalších, často velmi komplexních vztahů: odrážejí se například v právních předpisech prosazovaných státní mocí či v mezinárodně-politických souvislostech. Mrtví uctívaní v Jasukuni jsou, jak jsme viděli, vnímání jako jeden ze základů, na němž spočívá vymezování japonské národní komunity jako pomyslného společenství. Jak připomíná i tzv. Císařský edikt o výchově, je japonský národ chápán jako „rodina" v nejširším smyslu, která vděčí za svou kontinuitu a soudržnost „Cestě" založené předky.

Kategorie „kdekoli" se pak podle Jonathana Z. Smithe vztahuje k neformální religiozitě, kterou nalézáme v širokém prostoru mezi oběma předchozími kategoriemi, a která je často spojena s činností různých asociací či „podnikavých" osobností typu charizmatických náboženských vůdců či putujících náboženských specialistů.[512] Sem bychom mohli řadit všemožné náboženské skupiny, které jsou většinou počítány mezi „nová náboženská hnutí".

Jistým přínosem kategorizace „zde – tam – kdekoli" je, že u určitých jevů a souborů těchto jevů umožňuje třídění, které dovoluje překročit tradiční dělení na „šintó", „buddhismus" či „lidové náboženství", respektive umožňuje zacházet s nimi jako se sekundárními pojmy, jež se ustavují v určitých historických, sociálních, aj. souvislostech. Umožňuje také systematickou interpretaci složitých, „víceúrovňových" náboženských jevů, jako jsou případ svatyně Jasukuni či náboženské prvky, s nimiž se lze setkat v nacionálních koncepcích.

Současná religionistika do značné míry jakoby opouští snahu vypracovávat „velkoškálové" teorie založené na obsáhlých syntézách, které by umožnily pohled na komplexní soubory náboženských jevů v širokém měřítku, a zaměřuje se povětšinou na omezené okruhy jevů, zkoumajíc například malé náboženské skupiny stojící často na okraji nebo zcela mimo tradice, pro něž dřívější odborná literatura s oblibou používala hodnotící označení „velké".[513] Je to pochopitelné, neboť dosavadní pokusy o sjednocující teorie, jakou je například koncepce

[512] Tamtéž: „The Religion of ‚Anywhere'" (s. 30 n.)

[513] Příkladem mohou být „velké" a „malé" tradice u H. Byrona Earharta (1982: s. 60).

Mircey Eliada,[514] se ukázaly jako zatížené předsudky, chybnými či nedostatečně podloženými interpretacemi anebo etnocentrismem.

Ukazuje-li se, že dosavadní shrnující výklady japonských náboženských tradic nevyhovují kritickým požadavkům moderních sociálních věd, je třeba hledat nové postupy, nové interpretační rámce, které by umožnily systematický výklad širokého spektra náboženských jevů. Především je nutné si uvědomit, že žádný systematický výklad nebude vždy *naprosto* přesný a bezchybný a že určitě nezahrne *všechny* jevy, které by stály za pozornost. Vždy je třeba zvolit jasná měřítka a předběžné definice, které nám umožní vybírat konkrétní data a pracovat s nimi. Je nutné, aby nový systematický výklad zaměřený na téma japonské religiozity opustil dosavadní přístupy ovlivněné ideologickými předsudky či osobními dojmy a řídil se novým modelem založeným na kritickém přístupu religionistiky jako moderní sociální vědy.[515] V každém případě stojí před současnou vědou o náboženstvích úkol podat nový, předchozími chybami a nepřesnostmi nezatížený, avšak z těchto omylů poučený pokus o systematický výklad historické i současné japonské religiozity.

[514] Srov. Paden 2002 (s. 96–99).

[515] Dobrým východiskem je kombinace několika hledisek, které umožní široký pohled na japonskou religiozitu. Možnou cestu tak ukazuje například *Nanzan Gudie to Japanese Religions* (Swanson – Chilson 2006), který přináší jak statě věnované teoreticko-metodologickým aspektům studia japonské religiozity, tak statě zaměřené na zcela konkrétní okruhy otázek spojených s náboženstvími v Japonsku.