

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Historické vědy – Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Zdeněk Štipl

Hnutí křesťanských ášramů v Indii

The Christian Ashram Movement in India

Disertační práce

vedoucí práce: PhDr. Stanislava Vavroušková, CSc.

2015

Děkuji všem, kteří se kritikou, radou či doporučením podíleli na úspěšném dokončení této práce. Největší poděkování však patří mojí ženě Kláře, bez jejíž podpory a trpělivosti by práce nikdy nevznikla.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny i literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 15.9.2015

Zdeněk Štípl

Abstrakt

Tato práce se zabývá Hnutím křesťanských ášramů v Indii. Hnutí představuje pozoruhodný inkulturační experiment, skrze nějž se křesťanství pokusilo proniknout do kulturního i náboženského světa Indie, ve kterém navzdory své téměř dva tisíce let trvající přítomnosti až dosud zůstává v pozici cizího elementu. Historie křesťanských ášramů pokrývá prakticky celé 20. století a jejich idea prochází napříč církevními denominacemi. V počátcích Hnutí vznikaly ášramy zejména na indickém jihu a byly zakládány protestantskými církvemi. Od poloviny 20. století pak převzala aktivitu církev katolická, která se po 2. vatikánském koncilu na konci 60. let stala vůdčím duchem Hnutí. V období jeho největšího rozkvětu, odehrávajícího se v 70. a 80. letech, počet existujících ášramů přesáhl stovku, nacházely se prakticky ve všech jazykových regionech Indie, ášramová idea se dokonce rozšířila i do okolních zemí či daleko za indické hranice.

První část práce nabízí stručný přehled dějin křesťanství v Indii, a to perspektivou vymezení jednotlivých etap vývoje vztahu křesťanství k majoritnímu hinduismu. Z tohoto historického vývoje vyplývá kriticky pojímaný komplex charakteristických rysů křesťanství v Indii. Mnohé z nich lze chápat jako motivy či přímé příčiny vzniku Hnutí. Druhá část představuje a rozebírá ideový koncept inkulturace, do jejíhož obecného rámce lze křesťanské ášramy i Hnutí zahrnout. Třetí, nejrozsáhlejší část se věnuje vlastní historii Hnutí křesťanských ášramů. Předkládá komplexní a definitivní popis vzniku a vývoje ideje křesťanského ášramu, prezentovaná historická narace navíc Hnutí jasně zasazuje do kontextu vývoje křesťanství v Indii ve 20. století. Čtvrtá část přistupuje ke křesťanskému ášramu jako k fenoménu a pokouší se jej systematicky analyzovat. Výsledkem této analýzy je značná pestrost pojetí ášramu u jednotlivých autorů a ideologů Hnutí. Tato pestrost poukazuje jednak na bouřlivý vývoj ášramové ideje ve 20. století, ale také na její značně vágní významový obsah. V závěru je pak ášramové hnutí kriticky zhodnoceno a naznačeny jsou též různé interpretační možnosti, jimiž je možné Hnutí i fenomén ášramu nazírat.

Práce předkládá poznatky a závěry z mnohaletého terénního výzkumu ášramové scény v Indii. Shrnuje také veškerou dosud publikovanou literaturu zabývající se Hnutím a fenoménem ášramu. V českém prostředí představuje vůbec první odbornou studii, která se Hnutí křesťanských ášramů věnuje.

Abstract

This thesis deals with the Christian Ashram Movement. The Movement represents a remarkable experiment of Christian inculturation in India, through which Christianity attempted to penetrate the cultural as well as the religious world of India. In spite of its long-lasting presence in India, approaching almost 2000 years, Christianity is still generally regarded a foreign element in the country. The story of Christian ashrams has been developing continuously throughout the 20th century and the idea of an ashram can be found in use across the various Christian denominations. First ashrams were established by the Protestant churches, especially in southern India. However, the Catholic Church got hold of the Movement in the late sixties, as a consequence of changes that were brought into the life of the Church by the Second Vatican Council. The Movement reached its peak in the seventies and eighties. At that time the number of ashrams in existence exceeded one hundred, they were found in every linguistic region of India, and the idea of a Christian ashram spread out not only to the neighbouring countries, but even across the globe.

In the first chapter a brief overview of the history of Christianity in India is presented through the prism of consecutive periods in the development of Christian approach towards Hinduism. This historical development creates a huge complex of distinctive and essentially typical features of Christianity in India. Some of them are soundly criticized by the Movement's exponents; some can even be classified as the direct causes of the Movement. The second chapter deals with the concept of inculturation. Its ideology has been rather vaguely defined by different authors and Church authorities likewise, and thus its broad frame covers the Christian ashrams as well as the Movement itself. The third chapter narrates the history of the Movement. Comprehensive description of the origin and development of the Christian ashram's idea is presented in this longest chapter, each of its consecutive stages is always critically regarded and viewed in close connection with the general development of Christianity in the course of the 20th century. The fourth chapter systematically analyzes the idea of an ashram as a phenomenon. There is an astonishing variety of opinions regarding the essential features of any ashram, as can be found in the works of different authors as well as ashramites themselves. This diversity bears witness to the tumultuous changes of the ashram's idea, but it also reveals the semantic vagueness of its content. The conclusion evaluates the Movement and presents a number of different interpretative perspectives, through which the Movement and the phenomenon of an ashram can be considered.

This thesis presents the findings of the fieldwork carried out for many years in India. It sums up the existing literature on the topics of the Movement and Christian ashrams. The thesis is the first and only Czech contribution to the research field.

Klíčová slova:

křesťanství v Indii, křesťanství a hinduismus, inkulturace, ášram, Hnutí křesťanských ášramů, mezináboženský dialog

Keywords:

Christianity in India, Christianity and Hinduism, inculturation, ashram, Christian Ashram Movement, interreligious dialogue

Obsah

0.	Úvod	10
0.1	Téma, stav bádání a cíle práce	10
0.2	Struktura a metody práce	12
0.3	Terénní výzkum a sběr materiálu	14
0.4	Poznámka k přepisu	15
I.	Křesťanství v Indii – kritické poznámky k předporozumění	17
I.1	Křesťanství v kontextu – proměny vztahů k okolnímu prostředí	20
I.1.1	Cena za přirozenou integraci křesťanů svatého Tomáše	21
I.1.2	Mocenský vpád evropského křesťanstva za portugalského Padroada	22
I.1.3	Potřeba porozumět, její příčiny a důsledky	25
I.1.4	Křesťanství v Indii v období evropského osvícenství a vrcholného Rádže	31
I.1.5	Úvahy o naplnění – exkluzivní se stává inkluzivním	37
I.1.6	Boj křesťanských dalitů za osvobození a náboženství v konfliktu	41
I.2	Charakteristické rysy křesťanství v Indii	46
I.2.1	Cizost jako program?	46
I.2.2	Nenaplněný ideál jednoty v mnohosti	49
I.2.3	Touha po konverzích	50
I.2.4	Mnoho duchovních povolání a spiritualita služby	52
II.	Inkultura křesťanství	55
II.1	Neurčitost pojmů i jejich obsahu	57
II.2	Inkultura jako teologická nevyhnutelnost?	60
II.3	Předmět a fáze inkulturačního procesu	62
II.4	Ideové rozpory a konceptuální problémy inkulturačního nároku	64
II.4.1	Mezináboženský dialog	64
II.4.2	Spontánnost inkultura	66
II.4.3	Právo na inkulturaci	67
II.4.4	Svévolnost vs. autorita výkladu	68
II.4.5	Hranice kultury a náboženství	68
II.4.6	Která kultura?	69

II.4.7	Inkulturační vnější, či vnitřní?	70
II.5	Neúspěch inkulturační a hledání její nové podoby	71
III.	Historie Hnutí křesťanských ášramů	74
III.1.1	Počátky – mýtus pionýra	75
III.1.2	Počátky – méně známý mýtus	78
III.1.3	Počátky – ášram „hinduistického katolíka“	80
III.1.3.1	Svědectví životního hledání	81
III.1.3.2	Brahmabándhav Upádhháj – pramenná základna a literatura	83
III.1.3.3	Idea hinduistického katolictví	84
III.1.3.4	Bůh je saččidánanda	86
III.1.3.5	Řád křesťanských sannjásinů	88
III.1.3.6	Kásthalik matha	91
III.2	Příčiny vzniku Hnutí na počátku 20. století	94
III.3	Vliv neohinduismu a hinduistických ášramů	97
III.4	Hnutí protestantských ášramů	103
III.4.1	Ášram jako plán a pokus	104
III.4.2	Christukula – první protestantský ášram	107
III.4.3	Vyjádření křesťanské bhakti v Christa Préma Sévá Sangha	110
III.4.4	Reflexe ášramů v protestantské iniciativě „Rethinking Christianity in India“	114
III.4.5	Nástin dalšího historického vývoje Hnutí protestantských ášramů	117
III.5	Hnutí katolických ášramů	121
III.5.1	Ášram Saččidánanda – Šántivanam	122
III.5.1.1	Indický benediktinský ášram	126
III.5.1.2	Neúspěch prvního Šántivanamu: Semeno se musí rozplynout v půdě...	129
III.5.1.3	Bede Griffiths – skutečný guru ve skutečném ášramu	133
III.5.1.4	Šántivanam po smrti Griffithse – muzeum Hnutí?	138
III.5.2	Ášramový klášter Kurisumala	139
III.5.3	Hnutí křesťanských ášramů v kontextu 2. vatikánského koncilu	143
III.5.3.1	All-India Seminar on the „Church in India Today“	147
III.5.3.2	All-India Consultation on Ashrams	149

III.5.3.3	Ášramové společenství Ášram Aikja	151
III.5.4	Nástin vývoje Hnutí katolických ášramů po r. 1978	154
III.5.4.1	Aikja Álajam	156
III.5.4.2	Džjóti Nikétan	157
III.5.4.3	Aňdžalí ášram	158
III.5.4.4	Mátridham ášram	160
III.5.4.5	Džívan Dhára ášram	163
III.5.5	Meze inkulturace, meze církevní podpory Hnutí	165
III.6	Shrnutí: Tendence ve vývoji Hnutí křesťanských ášramů	169
IV.	Fenomén křesťanského ášramu	171
IV.1	Co je to ášram	171
IV.2	Co je to křesťanský ášram	175
IV.2.1	Guru v křesťanském ášramu	180
IV.2.2	Sannjás a křesťanští sannjásinové	185
IV.2.3	Sádhana a márga v křesťanském ášramu	188
IV.2.4	Modelový příklad denního programu v křesťanském ášramu	192
IV.3	Křesťanský ášram v kontextu církve a společnosti	194
IV.4	Shrnutí: Typologie křesťanských ášramů	198
V.	Závěr: Interpretační možnosti Hnutí křesťanských ášramů	202
Příloha I.	Hymnus Vandé saččidánandam Brahmabándhava Upádjháje (1998)	208
Příloha II.	Překlad otevřeného dopisu Misie bez konverze Johna Martina Sahadžánandy (2008)	210
Příloha III.	Deklarace Celoidické rozpravy o ášramech (konané ve dnech 7.-11. června 1978)	220
Příloha IV.	Seznam uskutečněných satsangů katolického ášramového společenství Ášram Aikja	223
Příloha V.	Seznam nejdůležitějších křesťanských ášramů v Indii	224
	Slovníček použitých sanskrtských slov v mezinárodním odborném přepisu	227
	Bibliografie	233

0. Úvod

Setkávání různorodých náboženských kultur se suverénně ustavenými a propracovanými teologickými systémy je velkým tématem a zároveň i společensko-politickou výzvou moderní doby. Žádná z těchto velkých kultur nepředstavuje hotový svět sám pro sebe, strnule neměnný, nepodléhající vnějším vlivům či vnitřní reformulační reflexi, byť by je jejich představitelé v různých dobách a s rozličnou motivací z pozice své náboženské autority za takové považovali. Mnohé z aktuálních světových konfliktů se proto zdají být důsledkem nepochopení, k němuž po staletí během setkávání docházelo. Stávalo se tak kvůli nerovnoměrným rolím, v nichž se dvě náboženství či kultury vlivem řady geopolitických příčin při vzájemné interakci ocitaly, anebo díky principiálně protikladným rysům dvou náboženských systémů, z nichž první svým absolutním exkluzivistickým nárokem prakticky popírá smysluplnost existence cehokoliv jiného, zatímco druhý zdánlivou inkluzivistickou tolerancí vše, co je jiné, do sebe pohlcuje.

Snad žádná jiná země nenabízí tak bohatý materiál ke zkoumání náboženského setkávání mnoha autonomních kultur jako právě Indie. Vždyť na jejím území vznikla hned čtyři velká náboženství a domov zde nalezla další tři náboženství světová. Historický vývoj Indie je podivuhodným svědectvím o pokojné koexistenci, mocenském pronikání i agresivních střetech několika náboženských kultur, z nichž každá během tohoto setkávání doznala radikálních vnitřních změn. Indii lze proto právem označit za unikátní světovou laboratoř, ve které po staletí dochází k experimentům s religiozitou jedince i společnosti.

0.1 Téma, stav bádání a cíle práce

Předkládaná disertační práce se v nejobecnějším slova smyslu zabývá vztahem křesťanství k hinduismu, tak jak se tento vztah v moderní době nově konstituoval a následně i složitě vyvíjel v podobě tzv. Hnutí křesťanských ášramů. Hnutí představuje pozoruhodný inkulturační experiment, skrze nějž se křesťanství pokusilo proniknout do kulturního i náboženského světa Indie, ve kterém navzdory své téměř dva tisíce let trvající přítomnosti až dosud zůstává v pozici cizího náboženského elementu, jenž je v některých případech dokonce chápán jako nežádoucí. Historie křesťanských ášramů pokrývá téměř celé 20. století a jejich idea prochází napříč církevními denominacemi. V počátcích Hnutí vznikaly ášramy zejména na indickém jihu a byly zakládány protestantskými církvemi, k nim se však brzy přidala též

syrská ortodoxní církev a od poloviny století převzala aktivitu církev katolická, která se po 2. vatikánském koncilu na konci 60. let stala vůdčím duchem Hnutí. V období jeho největšího rozkvětu, odehrávajícího se v 70. a 80. letech, počet existujících ášramů přesáhl stovku, nacházely se prakticky ve všech jazykových regionech Indie, ášramová idea se dokonce rozšířila i do okolních zemí či daleko za indické hranice (Nepál, Šrí Lanka, Spojené státy, Velká Británie, Francie, Španělsko ad.).

Téma křesťanských ášramů i Hnutí bylo již zpracováno v několika monografiích věnujících se vybranému aspektu křesťanství v Indii, v dílčích kapitolách velkých syntetizujících děl zabývajících se jeho moderním historickým vývojem, ve sbornících vznikajících v ášramovém či širším křesťanském prostředí a rovněž v úctyhodném množství odborných i popularizačních článků, ať již v indických či mimo Indii vydávaných periodikách. Velkou část těchto příspěvků tvoří díla apologetická, pocházející z pera propagátorů ášramů a Hnutí, ať již samotných ášramitů, teoretiků a ideologů křesťanské inkulturace či sympatizantů, kteří sami sice stojí mimo Hnutí, ale svými umírněně kritickými postoji mu zjevně i skrytě vyjadřují podporu.

Kromě početných obecně informativních příspěvků, seznamujících čtenáře s fenoménem ášramu a jeho významem pro křesťanství v Indii, se tematika ášramů objevuje zejména v pracích zabývajících se křesťanskou spiritualitou. Právě pro formulaci její nové podoby, která se v Indii v průběhu 20. století objevila, z ášramů přicházely velmi silné inspirační impulzy. Ášramy či dílčí aspekty života v nich mají rovněž své nezczitelné místo v teologické literatuře, vznikající především v myšlenkově velmi plodném období bezprostředně před konáním 2. vatikánského koncilu a ve dvou desetiletích po jeho skončení. Z důvodů, které budou v práci dostatečně vysvětleny, se však z úvah pěstovaných současnou generací indických teologů téma ášramů i jejich možné funkce pro křesťanství v Indii prakticky vytratilo. Existuje několik zajímavých biografických prací, které se věnují některé z vůdčích postav Hnutí, a při systematickém zkoumání jejich osudů či životního díla tak logicky přinášejí celou řadu nových poznatků a postřehů týkajících se fenoménu křesťanského ášramu i historického vývoje Hnutí. Tři dosud vzniklé monografie v pravém slova smyslu představují průkopnické práce Helen Ralstonové, Paula Pattathua a Ernsta Pulsforta. Všechny lze sice považovat za fundované badatelské výstupy, v případě Ralstonové i Pulsforta je navíc tento výstup podpořen terénním výzkumem ášramové scény, všechny tři však pocházejí již z 80. let, tedy z doby, kdy Hnutí stálo na svém vývojovém vrcholu. Rozsáhlé a ambiciózně

pojaté dílo Pattathua do jisté míry diskvalifikuje skutečnost, že se sám autor, indický katolický kněz, brzy po jeho dokončení aktivně do ášramového hnutí zapojil.

Tato disertační práce si klade za cíl nahlédnout celé Hnutí křesťanských ášramů v historickém kontextu vývoje křesťanství v Indii. Nabízí pohled na Hnutí jako na pozoruhodný a mimořádně plodný fenomén v tomto vývoji, fenomén, který je navíc možné i kriticky zhodnotit, nikoliv pouze představovat či obhajovat jeho smysl, jako se tomu dělo dříve, protože ášramové hnutí se dnes zdá být u svého konce. Obecnou metodou, kterou se práce zejména ve své hlavní části pojednávající o historii Hnutí snaží dodržovat, je proto sledovat Hnutí nikoliv jako stav, tedy cosi statického, co lze vytrhnout z dějinného kontextu, analyzovat a popsat, ale naopak jako vývojový proces. Právě složitá geneze ášramového jevu v průběhu 20. století jej přetvořila ve skutečné hnutí, s poměrně jasně identifikovatelným, a tedy i pojmenovatelným začátkem, vrcholem i koncem. Díky tomuto přístupu, který je ve srovnání se všemi předchozími pracemi novátorský, se rovněž objevuje možnost vytyčit jednotlivé etapy vnitřního vývoje Hnutí křesťanských ášramů i tohoto specifického typu inkulturace křesťanství v Indii. Za těmito etapami stojí vždy příslušný teologický vztah k nekřesťanské náboženské tradici i její soudobé realitě, jehož vývoj práce pojmenovává a vytváří tak smysluplný rámec pro periodizaci Hnutí. Po analýze fenoménu ášramu a jeho hlavních konstitutivních rysů, jež je založena na studiu pramenů pocházejících z ášramového prostředí i dlouhodobém terénním výzkumu, práce dále předkládá soubor diferenciačních charakteristik křesťanských ášramů. Díky nim je možné na ášramový fenomén aplikovat nově navrženou typologii.

0.2 Struktura a metody práce

První část práce nabízí stručný přehled dějin křesťanství v Indii, nikoliv ovšem konkrétních historických událostí odehrávajících se v jejich rámci a vytvářejících vlastní obsah těchto dějin, ale perspektivou vymezení jednotlivých etap vývoje vztahu křesťanství k majoritnímu hinduismu. Tento pohled je pro vznik i význam Hnutí, pro jeho příčiny i možné dopady, zcela zásadní, neboť jen skrze něj Hnutí nabývá svého smyslu. Současně se zdá být pozoruhodné, že vývojové proměny vztahu dvou velkých náboženství až dosud stojí víceméně mimo pozornost badatelů, zejména z početných řad historiků křesťanství. V závěru této vstupní části je předložen kriticky pojímaný komplex charakteristických rysů křesťanství v Indii. Ty jsou v některých případech výsledkem jeho historického vývoje, v jiných naopak

jeho příčinou či průvodním jevem, vždy se však zásadním způsobem podílejí na podobě křesťanství v Indii, na vztahu křesťanů k náboženskému a kulturnímu kontextu, v němž se odehrává jejich všední i náboženský život, a nevyhnutelně tedy i na podobě jejich vlastní náboženské identity.

Druhá část práce představuje ideový koncept inkulturace, do jejíhož obecného rámce lze křesťanské ášramy i Hnutí zahrnout. Tematizováno je nejen problematické vymezení obsahu pojmu inkulturace, ale i značně různé přístupy k její funkci, předmětu, jímž se má zaobírat, a také k jednotlivým fázím, jimiž by měl proces inkulturace procházet, má-li přinést očekávané plody. Teorie inkulturace, jež je v této části nastíněna, vychází téměř důsledně z prací indických teologů, protože jejich názory jsou pro tematiku ášramů relevantní, a rovněž metody i cíle inkulturace v Indii se dosti podstatně liší od obdobné situace, již křesťanství čelí v jiných zemích světa (zejména v Africe a Latinské Americe). Druhá polovina této části předkládá vybrané body kritické analýzy nejdůležitějších motivů, funkčních principů i smyslu inkulturace jako takové. Tato kritika vychází zejména z rozboru oficiálních dokumentů katolické církve, v jejímž pojetí doznal koncept inkulturace soustavného rozpracování, takže dokonce po určitou dobu tvořil nedílnou součást církevního programu, skrze něj se církev ve druhé polovině 20. století zcela novým způsobem pokoušela ustanovit svůj vztah k jiným náboženským tradicím. Ideové rozpory přítomné v těchto dokumentech vytvářejí spolu s nástinem pozdějšího vývoje vztahu církve k inkulturaci teoretické vytyčení prostoru, na němž se Hnutí odehrává a současně je jím i limitováno.

Třetí, nejrozsáhlejší část práce se věnuje vlastní historii Hnutí křesťanských ášramů. Její neskrývanou ambicí je předložit komplexní a definitivní popis vzniku a vývoje ideje křesťanského ášramu, a to nejen šíří svého záběru, v němž nechybí žádná důležitá osobnost či událost, ale zejména srozumitelným zasazením Hnutí do kontextu vývoje křesťanství v Indii ve 20. století. Až dosud žádná jiná práce takto úplný obraz historie Hnutí nenabídla, a tak lze tuto část snad právem považovat za nejpřínosnější. Zvolená historická metoda syntézy a deskripce se zdá být pro stanovený cíl nejvhodnější.

Obsah čtvrté části tvoří analýza fenoménu ášramu. Pozornost je věnována jak inspiračnímu vzoru Hnutí, jenž představuje ideální a značně idealizovaný koncept starověkého ášramu, tak i jeho reinterpetaci v kontextu potřeb i možností křesťanských církví ve 20. století. Po stručném přehledu několika různých definic ášramu z pera křesťanských autorů následuje kritický rozbor jeho konstitutivních rysů a charakteristik, jakýchsi

nezbytných daností každého ášramu. Pestrost pojetí těchto rysů výmluvně poukazuje na skutečnost, že i samotný fenomén ášramu prošel dosti bouřlivým vývojem a nikdy nepředstavoval jednoznačně uchopitelnou ideu. Z této pestrosti prostředků a cílů, jež byly ášramům přisuzovány, a také z vnějších i vnitřních podob jednotlivých ášramů současně vyvěrá možnost jejich rozčlenění do několika kategorií a podle odlišných hledisek.

Stručně představená struktura disertační práce se pokouší sledovat jistou metodu logického postupu. V jejím rámci jednotlivé části postupně odpovídají na dílčí, obecně formulované otázky, které jsou navzájem podmíněny i provázány. První část hledá odpovědi na otázku proč, když nepřímo nastiňuje důvody a motivy vzniku Hnutí v kontextu dějin křesťanství v Indii. Druhá část se ptá po ideovém zázemí Hnutí, po jeho teoretickém a teologickém zakotvení v církevní tradici i postojích křesťanů a církví, jež ve 20. století doznaly nové formulace. Třetí část líčí, jak a kdy ke Hnutí došlo, resp. jakým způsobem se v příslušné době vyvíjelo. Čtvrtá část charakterizuje vlastní obsah Hnutí, protože odpovídá na otázku, co je to křesťanský ášram. V závěru práce jsou stručně naznačeny jak hlavní příčiny neúspěchu Hnutí, tak i další interpretační perspektivy, jejichž prostřednictvím je možné Hnutí nahlížet, hodnotit a celé téma badatelsky dále rozvíjet.

0.3 Terénní výzkum a sběr materiálu

Tato práce vznikala v poměrně dlouhém časovém období. První kontakt autora s fenoménem křesťanského ášramu se odehrál již v roce 1998, došlo k němu shodou mnoha náhod a jeho nejdůležitějším výsledkem bylo v prvé řadě seznámení se s osobností, životními osudy a teologickým i spirituálně-popularizačním dílem francouzského benediktina Henryho Le Sauxe, známějšího pod indickým jménem Abhišiktánanda. Značně nesystematický, většinou spíše náhodný sběr materiálu, zejména ášramové literatury dostupné v indických křesťanských knihkupectvích, pokračoval s proměnlivou intenzitou až do roku 2008, přičemž zájem autora o Hnutí byl v této době motivován výlučně osobními důvody. V průběhu těchto deseti let autor rovněž během svých častých cest po Indii navštívil několik křesťanských ášramů a navázal osobní kontakt s některými představiteli Hnutí. Po roce 2008, kdy byl zahájen disertační projekt, probíhal výzkum ášramové scény již podle předem vytyčeného systematického plánu. Za zcela zásadní lze bezpochyby považovat terénní výzkum, který se uskutečnil ve čtyřech etapách do roku 2010. Během něj autor navštívil přes třicet křesťanských ášramů, provozovaných různými církvemi a nacházejících se ve dvanácti

svazových státech Indie, přičemž délka jeho pobytu v každém z nich se pohybovala od jediného dne po dva týdny. Způsob či metoda studia ášramového fenoménu spočívala jednak v osobní participaci na každodenních aktivitách příslušného ášramu, ale ve stejné míře i v polostrukturovaných rozhovorech s ášramity, ať už se jednalo o stálé obyvatele ášramu či jeho dočasné návštěvníky. Ústřední témata těchto rozhovorů tvořily především otázky týkající se jejich osobní motivace, spirituálních i praktických zkušeností s ášramovým způsobem života a také s konkrétními ášramy. Cenné podněty pro další směr výzkumu velmi často přicházely od vůdčích postav ášramových komunit, díky jejich otevřenosti se tak autor dozvídal o nových a jemu dosud neznámých ášramech i osobnostech aktivních v rámci Hnutí v některé jeho vývojové fázi. Za zmínku v této souvislosti jistě stojí, že prakticky žádný z ášramů, včetně těch existujících již mnoho desetiletí, si systematicky nebuduje archiv, v němž by byly shromažďovány důležité dokumenty týkající se jeho vzniku a vývoje, osobní korespondence zakladatelů apod.

Řada ášramů, zejména katolických, však disponuje skvěle vybavenými knihovnami, v nichž se vedle široce pojaté indologické a odborné i popularizační religionistické literatury nacházejí práce týkající se Hnutí či fenoménu ášramu. Studium této ášramové literatury pokračovalo i v roce 2011, jako informačně mimořádně cenné se ukázaly zejména pobyty v knihovnách katolické teologické fakulty *Vidjádžjóti* v Dillí, Národního biblického, katechetického a liturgického centra v Bengalúru, keralského ášramu *Samíkša* a londýnské School of Oriental and African Studies. Autorovi se snad podařilo shromáždit veškerou odbornou literaturu pojednávající o křesťanských ášramech i podstatnou část produkce vzniklé v ášramech samotných, která je díky četným drobným pracím v podobě několikastránkových informačních brožur krajně nepřehledná.

0.4 Poznámka k přepisu

Protože byla práce psána v češtině a četné sanskrtské termíny, které se v ní objevují, jsou podle pravidel české gramatiky skloňovány, je pro ně použito popularizačního českého přepisu. Všechna tato slova jsou psána kurzivou, s výjimkou těch, která se již stala součástí české slovní zásoby (např. guru). Ve výkladovém slovníčku, nacházejícím se v závěru práce před seznamem literatury, jsou pak všechna tato slova uvedena v mezinárodním vědeckém přepisu.

Osobnosti podílející se na Hnutí pocházejí z různých jazykových oblastí Indie a rovněž jejich jména se v textu práce většinou objevují v českém přepisu, jenž je standardně používán pro příslušný jazyk; pro jazyky severoindické je tento způsob přepisu dodržován prakticky bez výjimky. Značně problematickými se však jeví případy jmen, která prošla velmi složitým vývojovým procesem, jenž lze obecně rozlišit do dvou typů. První z nich představují jména pocházející původně ze sanskrtu, následně však byla např. v tamilštině do jisté míry zkomolena a další odlišnou podobu nabyla posléze v angličtině, do níž byla přepisována z tamilštiny, nikoliv ze sanskrtu. Druhým a z jazykového pohledu snad ještě zajímavějším, byť současně i problematičtějším typem jsou případy jmen původem biblických, která byla přejata do některého jihoindického jazyka (nejčastěji tamilštiny či malajálámštiny), zde zkomolena a v této podobě pak přepisována do angličtiny. Zdá se, že ani mezi indology zabývajícími se jihoindickými jazyky není dosud jednoznačně vyřešena otázka, k jaké fázi takového vývoje se v českém přepisu přiklonit. Situaci značně komplikuje skutečnost, že některá z těchto jmen lze jen těžko dohledat v grafickém zápisu příslušného indického jazyka. V pramenech i literatuře se objevují výlučně v anglikanizované podobě, ostatně sami jejich nositelé angličtinu používají jako svůj hlavní jazyk, pro některé je dokonce mateřštinou. Po delším rozvažování jsou všechna tato jména ponechána v anglickém přepisu, tak aby byla pro případné zájemce dohledatelná v dostupných informačních zdrojích, při jejich prvním výskytu v textu je však vždy na tuto skutečnost upozorněno poznámkou v závorce za jménem (ang.). Rovněž v případě několika jmen přepsaných do češtiny je z referenčních důvodů v závorce za jménem uvedena i jeho nejobvyklejší anglikanizovaná podoba, pokud se oba tvary podstatným způsobem odlišují.

I. Křesťanství v Indii – kritické poznámky k předporozumění

Dějiny křesťanství v Indii doznaly zpracování již na tisíci stranách v desítkách velkých syntetizujících děl. Klíčové události se v nich vždy logicky opakují, místy se liší jejich interpretace a stejně tak i důraz kladený na konkrétní osoby či církve, především v souvislosti s proměnami politického, kulturního i náboženského kontextu doby, v níž tato díla vznikala. Před čtenářem tak defilují zásadní „hybatelé dějů“, ať už v podobě misionářských řádů a organizací či výjimečných osob stojících na rozhraní historických etap (František Xaverský), vyčnívajících nad své okolí a de facto i čas originálním přístupem (Roberto de Nobili) nebo svým rozhodnutím měnících konfesní status quo konkrétní církve či komunity (Mar Thoma I. či v opačném smyslu Mar Ivanios). Dějiny křesťanství v Indii se v tomto souhrnném pohledu jeví především jako segmentální dějiny jednotlivých církví, které do Indie pronikaly, v pozdějších vývojových etapách pak i přímo na jejím území vznikaly. Ačkoliv křesťané svým celkovým zastoupením v indické společnosti tvoří minoritní skupinu (cca 2,3 procenta),¹ počet církví působících v dnešní Indii dosahuje mnoha desítek, ne-li již spíše stovek. S jistou mírou oprávněné nadsázky lze snad dokonce souhlasit, že jen málokterá podoba křesťanství, která se objevila v globálním kontextu jeho vývoje, nepronikla též na indický subkontinent.² Právě různorodost indických křesťanských církví, pestrost projevů jejich náboženského života a také složitost sítě vzájemných vztahů existujících mezi nimi proto vede řadu současných badatelů k názoru, že v Indii nelze hovořit o jediném monolitickém křesťanství, ale hned o mnoha různých křesťanstvích.³

Na nedostatek zájmu historiků si křesťanství v Indii stěžovat nemůže. Již v průběhu 19. století začaly vznikat první, často i vícesvazkové dějiny křesťanství v Indii, jejichž autory se stávali anglikánští pastoři, (bývalí) misionáři a také penzionovaní úředníci pracující pro britskou Východoindickou společnost.⁴ Tato většinou apologeticky pojímaná díla rozuměla příchodu křesťanství do Indie jako nevyhnutelné etapě ve vývoji náboženského uvažování, jako přechodu od nedokonalých či principiálně zcela pomýlených archaických náboženských

¹ Podle údajů z censu z r. 2001; viz Office of the Registrar General & Census Commissioner, India, 2001 [online]. [cit. 2015-08-01]. Dostupné z:

http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx. Údaje z posledního censu z r. 2011 týkající se početního zastoupení náboženských komunit v indické společnosti nebyly dosud indickou vládou zveřejněny.

² FRYKENBERG, Robert Eric, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 5.

³ BAUMAN, Chad M, YOUNG, Fox Richard (ed.), *Constructing Indian Christianities. Culture, Conversion and Caste*. New Delhi: Routledge, 2014, s. ix-x.

⁴ Reprezentativní dílo tohoto historiografického trendu viz HOUGH, James, *The History of Christianity in India from the Commencement of the Christian Era*. London: R. B. Sealy and W. Burnside, 1839-1860.

představ k plnosti pravdy zjevené v osobě a učení Ježíše Krista. Důkazem a průvodním jevem tohoto kvalitativně gradujícího vývoje a současně i příčinou takového úhlu pohledu měla být vcelku logicky územní expanze a následná dominance Británie coby vítězné koloniální mocnosti, která spolu s četnými civilizačními výdobytky přinášela podle představ jejich úředníků a následně i historiků do Indie také světlo náboženského poznání. Vliv indického kulturního a náboženského kontextu, ve kterém se církve musely pohybovat, byl v této době víceméně ignorován anebo přímo považován za hodný zatracení, ostatně z logiky onoho vývoje nevyhnutelně určený k postupnému, samovolnému zániku.

I po většinu 20. století pokračoval do značné míry trend nastolený historií vrcholného kolonialismu. V rámci něj byly dějiny křesťanství v Indii chápány a prezentovány jako dějiny úspěchů či neúspěchů misí, osudů výjimečných osobností, jež byly jejich nositeli, a také partikulárních církví, kam tyto osobnosti náležely. Dějiny křesťanství v Indii tak byly po dlouhá desetiletí nazírány čistě z misiologického hlediska, jakožto dějiny misí,⁵ zatímco vlastní podoba indického křesťanství, toho, co tyto misie, osoby i církve po sobě v Indii zanechaly a co se mnohdy prostřednictvím impulzů z indického kulturního i náboženského prostředí dále spontánně vyvíjelo, jako by zůstávalo zcela stranou zájmu. Navzdory narůstající produkci odborné literatury zabývající se křesťanstvím v Indii se takto profilovaný a ve své podstatě eurocentrický historiografický přístup k jeho komplexně pojímaným dějinám příliš nezměnil až do 80. let 20. století, kdy se objevilo monumentální, ačkoliv nedokončené dílo Stephena Neilla, *A History of Christianity in India*.⁶ Díky celoživotnímu systematickému sběru a studiu pramenů, několik desetiletí trvajícím pobytu v Indii a v neposlední řadě své obrovské erudici se Neill jako první pokusil nahlédnout historický vývoj napříč jednotlivými církvemi, bez ohledu na svou vlastní konfesní příslušnost. Právě ta naopak mnohé starší autory svazovala natolik, že vývoj v jiných církvích než své vlastní přehlíželi, ne-li programově ignorovali. Současně také Neill obrátil pozornost k vlivům přicházejícím z indického prostředí, jimž bylo křesťanství, zejména však jeho jednotlivé církve v příslušných kulturních regionech Indie, vystaveno. Ostatně tyto vlivy přispěly k mnoha různým podobám indického křesťanství, a na jeho výsledné diferencující se pluralitě mají tedy podobný podíl jako specifické charakteristiky církví již před jejich příchodem do Indie.

⁵ BAUMAN, YOUNG, *op. cit.*, s. ix.

⁶ NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to A.D. 1707* (vol I.), *1707–1858* (vol. II.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984 a 1985.

Teprve od Neilla se tak započal proces hledání historie „indického křesťanství“, nikoliv pouze „křesťanství v Indii“. A třebaže se jemu samému podle slov sympatizujícího kritika a současně obdivovatele nepodařilo zcela překonat silné anglikánské vazby, jimiž jsou některé jeho soudy i postřehy zatíženy, ani jistý kolonialistický přístup ke zkoumanému předmětu,⁷ Neillovi četní pokračovatelé zaměřili další výzkum právě tímto směrem. Prozatím poslední významný příspěvek k tématu dějin indického křesťanství, velká syntetizující práce Roberta Erica Frykenberga *Christianity in India* z roku 2008, představuje výsledek autorova mnohaletého badatelského zájmu o mezikulturní komunikaci a vztahy misionářů k autochtonním náboženským tradicím Indie. Zasloužená pozornost je v tomto díle věnována zejména významu a vlivu vzdělaných konvertitů a také masových hnutí, v jejichž čele nestály významné misionářské osobnosti, ale naopak křesťanští laici. Práce, která se v akademické obci již bezpochyby stala podobným standardem jako starší dílo Neillovo, však bohužel jen minimálně pokrývá vývoj ve 20. století, v němž trend aktivizace laické obce kulminoval a prakticky u všech velkých církví dosti podstatným způsobem poznamenal jejich současnou podobu.

Aktuální zvýšený zájem o indigenizované, inkulturované a lidové křesťanství, které vzniká v důsledku interakce s místním kulturním a náboženským kontextem, do velké míry souvisí s politickou a sociální emancipací zaostalých, ostrakizovaných a dlouhou dobu přehlížených segmentů indické společnosti, z jejichž řad pochází podstatná část indických křesťanů. Právě tito laici, až dosud považovaní spíše za pasivní masu a pouhý objekt misionářských aktivit, se prostřednictvím řady subalterních studií dostávají do centra pozornosti soudobých badatelů, kteří v nich rozpoznávají autentické nositele a zprostředkovatele spontánní, nikoliv centrálně řízené a plánované indigenizace/inkulturace. Její popis a analýza, ve smyslu případových studií,⁸ ale i velkých, komplexně nazíraných dějin, hledajících kořeny a vývojové etapy procesu zdomácnění křesťanství v Indii,⁹ se dnes zdá být hlavním proudem odborného zájmu o indické křesťanství.

⁷ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 18-19.

⁸ Např. RAJ, Selva J., DEMPSEY, Corinne C. (ed.), *Popular Christianity in India. Riting between the Lines*. Albany: State University of New York Press, 2002.

⁹ Např. COLLINS, Paul, *Context, Culture and Worship: The Quest for "Indian/ness"*. Delhi: ISPCK, 2006.

I.1 Křesťanství v kontextu – proměny vztahů k okolnímu prostředí

Prezentovat dějiny z jediného úhlu pohledu je nutně nedostačující, o to víc, je-li tento pohled podmíněn, někdy i motivován nějakou ideologií či náboženským přesvědčením. Pro pluralitní kulturu a společnost indického typu jsou právě vztahy mezi jednotlivými náboženstvími a soustředěné sledování jejich vývoje, ať už je v průběhu dějin jakýkoliv, naprosto klíčové. Dialogem mezi dvěma náboženstvími, v tomto případě křesťanstvím a hinduismem, ať už byl skutečně realizován či pouze hypoteticky uvažován, se zabývalo již nemálo odborných prací. Ve svém dosud nepřekonaném díle nahlížel Wilhelm Halbfass tento dialog jako obecný filozofický a hermeneutický problém setkávání Evropy a Indie napříč jejich historickým vývojem.¹⁰ Richard Fox Young se soustředil na názorovou interakci apologetů obou náboženství v 19. století, jež se odehrála nad konkrétními texty a teologickými otázkami, které z nich vyplývaly.¹¹ Bror Tiliander analyzoval konceptuální náboženské termíny hinduismu a poukázal na jejich možné teologické paralely či naopak principiálně neslučitelné rozdíly s křesťanským pojetím.¹² A Hans Küng s Heinrichem von Stietencronem představili myšlenkové rámce obou náboženských systémů, upozornili zejména na specifické obtíže spojené s odlišným chápáním samotného obsahu pojmu náboženství, a poté se pokusili prozkoumat i navrhnout možnosti vzájemného porozumění, které by obě zúčastněné strany obohatilo.¹³ Metodologické i názorové uchopení problematiky mezináboženského dialogu může být téměř stejně početné jako odborné texty, které se jím zabývají.

Pro uvedení do tématu této práce je ovšem mnohem zásadnější než samotný mezináboženský dialog otázka vztahu křesťanů k hinduistickému kontextu, v němž se museli a dosud musí pohybovat. Z jakých domácích zdrojů, do jaké míry a proč křesťanství v Indii v jednotlivých etapách svého dlouhého historického vývoje čerpalo inspiraci? Anebo právě naopak vůči jakým prvkům indické kultury, majoritního náboženství či jeho vlivům se jasně vymezovalo a nabízelo samo sebe jako smysluplnou alternativu? Pokusíme-li se shrnout a přehledně strukturovat dějiny křesťanství v Indii právě z pohledu jeho interakce s okolním náboženským prostředím, vyjeví se před námi několik odlišných přístupů. Každý z nich vždy

¹⁰ HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: Suny Press, 1988.

¹¹ YOUNG, Richard Fox, *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. Vienna: De Nobili Research Library, 1981.

¹² TILIANDER, Bror, *Christian and Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*. Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1974.

¹³ KÜNG, Hans, von STIETENCRON, Heinrich, *Křesťanství a hinduismus*. (přel. J. Hoblík a D. Zbavitel) Praha: Vyšehrad, 1997.

nutně vyplývá z dobového kontextu a většinou nerozlučně souvisí s vývojem křesťanství mimo území Indie, protože dalekosáhlé kulturní, náboženské i politické změny v Evropě se posléze odrazily i v indické realitě. Cílem této části je tedy v první řadě vytyčit jednotlivé vývojové fáze, které generalizují a reprezentují odlišné vzorce přístupů křesťanství v Indii k hinduistickému prostředí a také se v nich věrně zrcadlí dobové předporozumění indickému náboženskému světu i různá očekávání s ním spjatá. Současně tak bude naznačen historický rámec Hnutí křesťanských ášramů, nepřímou pojmenovány příčiny jeho vzniku, podmínky rozvoje a posléze i důvody útlumu ášramových aktivit.

I.1.1 Cena za přirozenou integraci křesťanů svatého Tomáše

První a časově nejdelší etapa vývoje křesťanství v Indii a s ní spojený první typ přístupu k indickému náboženskému i kulturnímu kontextu souvisí s existencí malé křesťanské obce na území dnešní jihoindické Kéraly, a to již od prvních staletí po přelomu letopočtu. Až dosud přesvědčivě nezodpovězené otázky po původu, přesné dataci vzniku obce a historické relevanci legendistické tradice, která za zakladatele považuje Kristova učedníka a apoštola Tomáše, nejsou pro naše téma důležité. Mnohem zajímavější jsou vztahy k prostředí, jež rané indické křesťany obklopovalo, a s nímž proto nezbytně přicházeli do každodenního kontaktu. Pozoruhodný je zejména vliv tohoto prostředí na věrouku, zvyky a celkový způsob života křesťanů svatého Tomáše, jak oni sami sebe po staletí nazývali, nebo též syrské indické křesťany,¹⁴ popř. nestoriány,¹⁵ jak byli a dosud mnohdy jsou nepřesně označováni vnějším světem. Zatímco syrština jakožto výlučný jazyk křesťanské liturgie, byť pro drtivou většinu věřících nesrozumitelný, zůstala v užívání až do příchodu Portugalců na sklonku 15. století, život uprostřed hinduistické náboženské kultury a zejména každodenní střetávání s rituálními pravidly kastovního systému vytvořil pro malou, ale vnitřně zřejmě dosti diferencovanou křesťanskou obec zcela novou identitu.¹⁶ Nejenže místní hinduistické prostředí významně poznamenalo obyčeje spojené kupříkladu se způsobem odívání či stravy¹⁷ a také ovlivnilo některé liturgické prvky, o nichž se dozvídáme z fragmentárních zpráv evropských

¹⁴ FERNANDO, Leonard, GISPERT-SAUCH, G., *Christianity in India. Two Thousand Years of Faith*. New Delhi: Viking, 2004, s. 61.

¹⁵ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 105.

¹⁶ AMALADASS, Anand, *Dialogue between Hindus and the St. Thomas Christians*. In: COWARD, Harold (ed.), *Hindu Christian Dialogue, Perspective and Encounters*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1993, s. 16.

¹⁷ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 113.

cestovatelů,¹⁸ ale svým typickým inkluzivistickým přístupem ke každé jinakosti toto prostředí začlenilo tomášovské křesťany též do kastovní struktury. Vzhledem k jejich ekonomickému postavení, jež vyplývalo z obchodních aktivit, kterým se převážně věnovali, takže v některých přístavech jihozápadního pobřeží na několik staletí ovládli zprostředkování zámořského obchodu, v určitých oblastech snad byli dokonce pokrevně spřízněni s lokálními královskými rody, jim v kastovní hierarchii připadlo respektované místo.¹⁹

Ve své kulturní i politické izolaci od křesťanského světa, trvající více než tisíc let, kterou jen občas prolomil evropský cestovatel nebo nová migrační vlna souvěrců prchajících ze středního a Blízkého východu před náboženskou persekucí, tomášovští křesťané z Kéraly zřejmě nerozvíjeli vlastní teologické myšlení. Aby mohli v poklidu a prosperitě žít uprostřed majoritního náboženství, museli přijmout jeho základní podmínku, logický atribut kastovního systému, jímž je každému člověku vždy určeno konkrétní místo a postavení ve společnosti. Stali se další indickou endogamní náboženskou komunitou, když se z jejich křesťanské praxe vytratila zdánlivě nezbytná věroučná nutnost šířit evangelium, tedy výzva k náboženské konverzi,²⁰ protože právě ta mění postavení člověka před Bohem, ale i v očích druhých lidí. Zůstává otázkou, zda lze výsledný stav považovat vskutku za „dialog [rozuměj dvou náboženství] v životě“,²¹ nebo jen další ukázkou silného indického vlivu na všechny cizorodé prvky, které se ocitnou na území Indie. V každém případě je však možné tomášovské křesťany označit za plně integrovanou indickou křesťanskou komunitu, jejíž přítomnost výrazně nepoznamenala koexistenci ve složitém multináboženském prostředí.

I.1.2 Mocenský vpád evropského křesťanstva za portugalského Padroada

Zcela nová etapa ve vývoji křesťanství v Indii nastala po příchodu Portugalců. Zatímco starší období bylo charakterizováno absencí pravidelných, pevně ustavených kontaktů mezi křesťanskou Evropou a Indií, s příplutím první portugalské flotily v roce 1498 se náboženská a politická situace v Evropě začala odrážet ve způsobech přístupu křesťanských misionářů k náboženskému kontextu země, do níž své pojetí křesťanství

¹⁸ *Ibid.*, s. 109.

¹⁹ BAYLY, Susan, *Saints, Goddess and Kings: Muslims and Christians in South India Society 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 8; AMALADASS, *op. cit.*, s. 18; FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 112.

²⁰ FORRESTER, Duncan B., *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. London: Curzon Press, 1979, s. 100-101. Frykenberg ovšem tuto starší tezi Forrestera relativizuje, když ji považuje za historicky neprokazatelnou; viz FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 115.

²¹ AMALADASS, *op. cit.*, s. 16.

přinášeli. Hlavní motivací portugalských objevitelských výprav byl obchod s kořením, resp. zrušení monopolu, který nad ním měli v západní části Indického oceánu arabští kupci. Podstatnou roli, zejména po pádu Konstantinopole v roce 1453, ovšem rovněž sehrálo hledání křesťanského spojence v týlu rozpínající se Osmanské říše. To bylo přizívováno nepříliš jasnou představou o existenci prastaré křesťanské obce v jižní Indii a stejně tak v dobové Evropě mimořádně populární legendou o bájně křesťanské říši kněze Jana.²² Traumatická zkušenost s islámem, kterou si křesťané na Iberském poloostrově nesli od dob jeho reconquisty, poznamenala celkový charakter objevitelských výprav, vztah k cizímu náboženskému prostředí i budoucí podobu interakce s ním.²³ Agresivní prosazování portugalských obchodních zájmů tak doprovázela náboženská nesnášenlivost a pokusy šířit spolu s mocenským vlivem také křesťanství, resp. militantní formu katolického křesťanstva,²⁴ protože role církve se ukázala jako klíčová při vytváření reconquistadorské identity portugalského království i misionářů, kteří z něj do nově objevených oblastí odcházeli.

Mocenský a náboženský patronát portugalského krále (tzv. *Padroado Real*), stvrzený několika papežskými bulami z poloviny 15. století, jej pověřoval reprezentovat katolickou církev v nově objevených zemích, dobývat je, podmaňovat si jejich nevěřící obyvatele a činit z nich zbožné křesťany.²⁵ Nástrojem této mise se staly katolické řády, z nichž jako první do Indie doputovali františkáni, následováni jezuitou a dominikány, kteří roku 1560 v Góe, baště církevní i politické moci Portugalců v Indii, ustavili neblaze proslulou inkvizici.²⁶ Ačkoliv tato instituce božího soudu v Indii nikdy nenabyla tak obhlavných rozměrů jako v katolických zemích Evropy,²⁷ jejím úkolem bylo nejen dbát na čistotu víry indických křesťanů, ale rovněž na území pod přímou nadvládou Portugalska bojovat proti všem pokusům o implementaci starých rituálních praktik do křesťanství, stejně tak ale i proti udržování prostých krajových zvyků, které byly určitým způsobem spojeny s náboženstvím, a rovněž postihovat odpor jinověrců při misijních snahách o nové náboženské konverze.²⁸

V prvním období svého indického působení, tedy po velkou část 16. století, portugalští misionáři neprojevovali soustavnější zájem porozumět kulturním a náboženským danostem

²² NEILL, *op. cit.*, Vol. I, s. 91; HALBFASS, *op. cit.*, s. 22.

²³ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 119-120.

²⁴ *Ibid.*, s. 127.

²⁵ ROBINSON, Rowena, Sixteenth Century Conversions to Christianity in Goa. In: ROBINSON, Rowena, CLARKE, Sathianathan (ed.), *Religious Conversion in India, Modes, Motivations, and Meaning*. New Delhi: Oxford University Press, 2003, s. 300.

²⁶ KURIAKOSE, M.K. (ed.), *History of Christianity in India: Source Materials*. Delhi: ISPCK, 2006, s. 34.

²⁷ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 134.

²⁸ KURIAKOSE, *op. cit.*, s. 61-64.

okolního prostředí. Intelektuální povědomí o náboženském světě Indie bylo v dobové Evropě zcela minimální, omezovalo se na značně nejasnou představu, že jsou snad v hinduismu ukryty určité prvky původního křesťanství, které však byly po příchodu islámu deformovány a potlačeny,²⁹ ale jejich objevení a vzkříšení by mohlo přispět k obnově duchovní jednoty světa. Namísto poznávání náboženského kontextu, ve kterém se chtěli skrze své misie etablovat a posléze jej i ovládnout, tak Portugalci v malých přístavních enklávách na západním pobřeží, jež se jim podařilo dobýt, budovali základny pro předpokládanou budoucí christianizaci Indie. Do nich jako by většinou jen přesadili kulturní a náboženské zvyklosti domovského Portugalska a odtud také posléze podnikali pokusy proniknout do hloubi subkontinentu, v prvním období poměrně logicky zejména do oblastí, kde do té doby existovala pouze mírumilovná a nevybojná komunita tomášovců. Svým nesmlouvavým požadavkem na absolutní církevní poslušnost, výlučný výklad křesťanského učení i jednotnou rituální praxi právě mezi ně katoličtí misionáři vnášeli doktrinální zmatek a vzrůstající napětí nakonec v polovině 17. století vyvrcholilo prvním z řady církevních rozkolů, jímž křesťanství v Indii během své spletité historie prošlo.³⁰ V očích místního obyvatelstva sociální a náboženský status misionářů povážlivě klesal, protože jejich způsob života naprosto odporoval zvyklostem i požadavkům, které byly v indickém, zejména hinduistickém, prostředí od náboženské elity očekávány. Zdánlivé banality týkající se nedostatků v osobní hygieně, konzumace alkoholu a požívání masa, ale stejně tak i zjevná řevnivost mezi církevními řády a jejich mocenské pŕtky tak na dlouhou dobu rozhodly o prestiži celého náboženství, které misionáři reprezentovali.³¹

Vztah evropských misionářů k náboženskému prostředí Indie v prvních desetiletích po navázání přímých a intenzivních kontaktů do velké míry symbolizuje osoba Františka Xaverského a metody jeho misionářské práce. Když v čele první jezuitské mise doputoval v roce 1542 do Indie, zaměřil své hektické a značně agresivní misionářské působení na sociálně ostrakizované či z hinduistické společnosti zcela vyloučené skupiny, které svou konverzí ani pravidelným, a tím pádem rituálně znečišťujícím kontaktem s misionáři

²⁹ HALBFASS, *op. cit.*, s. 36-37; PEARSON, M. N., *The New Cambridge History of India I/1: The Portuguese in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 116-117.

³⁰ Vývoj konfliktního vztahu mezi církevními představiteli *Padroada* a tomášovskými křesťany viz FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 130-136.

³¹ Široce rozšířené hinduistické předsudky vůči misionářům a skrze ně vůči celému křesťanství výstižně popisuje německý luterán C.F. Schwartz, působící v Indii v polovině 18. stol.; viz PEARSON, Hugh Nicholas, *Memoir of the Life and Correspondence of the Reverend Christian Frederick Swartz, to which is Prefixed, a Sketch of the History of Christianity in India*. London: J. Hatchard and Son, 1835, díl 1., s. 89-94.

prakticky neměly co ztratit.³² U těchto nových křesťanských komunit, které se objevily např. mezi tamilskými a malajálamskými Paravary a Mukkuvary, navíc motivace pro konverzi nebyla rozhodně pouze náboženská či spirituální, ale v daleko větší míře politická. Skrze aktivní souhlas s portugalským mocenským vlivem, jenž byl formálně stvrzen často masovými konverzemi obyvatel celé vesnice, doufali konvertité nalézt silného ochránce svých zájmů.³³ Mnohé z takto ustavených komunit však byly po přijetí křesťanství ponechány samy sobě, protože katolické řády působící v Indii nedisponovaly dostatečným počtem duchovních pastýřů a církev v této době postupovala při kněžském svěcení domácích konvertitů i k otázce místa, kde mohla být jejich kněžská služba následně vykonávána, s krajní opatrností či přímo nedůvěrou. Tyto komunity tak navzdory nové proklamované křesťanské identitě zůstávaly ve svém každodenním náboženském životě zřetelně hinduistické, resp. domácí, jak je patrné ze způsobů slavení významných náboženských svátků a přechodových rituálů životního cyklu.³⁴ Důvody této pozoruhodné skutečnosti vyplývají jednak z kvantitativní evangelizace, která se stala trendem v misionářském působení 16. století, jehož úspěch či naopak nezdár tak byl posuzován výlučně na základě počtu nových domorodých konvertitů, ovšem stejnou měrou i z nezájmu misionářů porozumět kulturnímu a náboženskému světu, ve kterém se po příjezdu z bigotního prostředí katolického Portugalska ocitli.

I.1.3 Potřeba porozumět, její příčiny a důsledky

Nový typ přístupu k indické náboženské realitě se počal formovat již ve druhé a třetí generaci představitelů jezuitského řádu působících v Indii, tedy zhruba od 70. let 16. století. Ve své plné síle i originalitě se pak projevil v misionářském experimentu proslulého italského jezuita Roberta de Nobiliho, kterého W. Halbfass právem nazývá jedním ze zásadních milníků na cestě intelektuálního setkávání Evropy a Indie.³⁵ Úvodní období portugalské ignorace³⁶ tak zvolna nahrazoval poučený vhled do indické kultury, zvyků i náboženství, který vyplýval z rozsáhlých aktivit jezuitů, včetně např. jejich tří slavných, byt'

³² S působením Františka Xaverského v Indii jsou spojeny především masové konverze, resp. masová konverzní hnutí, která ve svém rozsahu, zejména v počtu nových konvertitů získaných během relativně krátkého časového období, zřejmě nemají v celých dějinách křesťanství v Indii obdoby; viz PEARSON, *op. cit.*, s. 118, 121 a 128. O svém vztahu k cizímu náboženskému kontextu výstižně vypovídá misionář sám v pravidelných dopisech svým řádovým spolubratrům, např.: „*Když jsou všichni pokřtěni, nařídím, aby zničili všechny falešné bohy ze svých chrámů, a všechny idoly jsou poté rozmetány na kusy.*“; viz KURIAKOSE, *op. cit.*, s. 33.

³³ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 137-138.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ HALBFASS, *op. cit.*, s. 38.

³⁶ NEILL, *op. cit.*, Vol. I, s. 237.

ve výsledku neúspěšných misí ke dvoru mughalského císaře Akbara. Četné dopisy, které jezuité z různých koutů Indie každoročně posílali do Říma, kde byly opisovány, později i tištěny, a následně čteny nejen jejich spolubratry, ale i zainteresovanou evropskou veřejností, zprostředkovávaly obrovskou masu informací všeho druhu o Indii a Orientu obecně. Některé z nich se v dobové Evropě stávaly senzacemi, vyvolávaly narůstající zájem o země Orientu a motivovali další misionáře, kteří pak do Indie přicházeli lépe informačně připraveni než jejich předchůdci.³⁷ Pisatelé dopisů sice jen málokdy dokázali náležitě ocenit výdobytky indické civilizace, a nahlíželi-li indickou kulturu z náboženského pohledu, spatřovali ji nezdárka jako pouhou překážku pro svou misionářskou práci. Svým popisem, třeba i značně povrchním a nepřiliš dobře informovaným, např. hinduistické mytologie či některých rituálních praktik, nicméně sledovali jednoznačně praktické cíle, totiž vybavit své spolubratry a možné budoucí misionáře takovou znalostí hinduistického prostředí, aby proti němu mohli následně efektivně bojovat.³⁸

Efektivnější evangelizace, sledující i nadále v prvé řadě náboženské konverze, stála za naléhavou potřebou porozumět prostředí i lidem, na něž byla cílena. Misionáři usilovali rozumět kontextu, v němž se pohybovali, právě proto, aby jim samým bylo náležitě rozuměno,³⁹ a aby tedy do tohoto kontextu mohli smysluplně přinášet poselství evangelia. Právě tak je nutno chápat pokusy, spojené především s činností příslušníků jezuitského řádu, o sestavení prvních jazykových příruček, díky nimž by bylo vůbec možné navázat komunikaci na teologická, ale i v obecnějším smyslu intelektuální témata – klíč ke vzájemnému porozumění totiž spočíval ve znalosti místních jazyků.⁴⁰ Britský jezuita Thomas Stephens, působící od roku 1579 v Góe, se podle všeobecně přijímaného Neillova názoru stal jedním z vůbec prvních Evropanů, jež dokonale ovládli některý indický jazyk.⁴¹ V kónkánštině po sobě zanechal katechetický manuál a první tištěnou gramatiku tohoto jazyka, ale trvalé místo mezi misionářskými velikány i v literárním kánonu jednoho z nejvytříbenějších novindických jazyků si vydobyl svou proslulou maráthskou „Křesťanskou puránou“ neboli Puránou o biblické historii.⁴² Tato rozsáhlá básnická skladba se skrze klasickou formu hinduistických purán pokouší prezentovat biblické pojetí času jakožto všeobecných dějin

³⁷ CORREIA-AFONSO, John, *Jesuit Letters and India History, 1542-1773*. Bombay: Oxford University Press, 1969, s. 14.

³⁸ *Ibid.*, s. 20-21.

³⁹ HALBFASS, *op. cit.*, s. 53.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 37.

⁴¹ NEILL, *op. cit.*, Vol. I, s. 240.

⁴² Moderní rozbor textu viz FALCAO, Nelson M., *Kristapurana. A Christian-Hindu Encounter: A Study of Inculturation in the Kristapurana of Thomas Stephens, S.J. (1549-1619)*. Gujarat/Pune: Gujarat Sahitya Prakash/Snehsadan Studies, 2003.

spásy, jednoznačně směřujících k příchodu křesťanského spasitele, ve kterém historický čas i existence světa nabývá svého smyslu. Podobná pionýrská jazyková studia podnikl ve stejné době, leč na indickém jihu, tedy v tamilském kulturním a jazykovém regionu, portugalský jezuita Henrique Henriques, z jehož pera pochází jak první gramatika tamilštiny psaná Evropanem, tak i původní díla katechetického charakteru či pojednávající o životě významných světců.⁴³ Oba misionáři se ve svém úsilí smysluplně prezentovat principy křesťanského učení indickému posluchači ocitli před hermeneutickým problémem výběru adekvátní teologické terminologie, totiž jak hluboko do místního náboženského a kulturního prostředí vstoupit při překladu či transkulturní interpretaci klíčových konceptuálních pojmů křesťanství. Díla obou však byla míněna jako praktický nástroj evangelizace, a tak z nich skutečný zájem o ideový svět hinduismu není příliš patrný.⁴⁴

Se zmíněným hermeneutickým problémem, jež nelze zodpovědně řešit bez znalosti obsahu prostředí, do nějž nové náboženské poselství skrze misionáře vstupuje, nikoliv jeho pouhé formy, se pokusili vypořádat dva italsí jezuité, Roberto de Nobili a Constanzo Giuseppe Beschi. V jihoindické Maduraji, kde de Nobili působil v první polovině 17. a Beschi v první polovině 18. století, zaměřili své úsilí na křesťanstvím dosud nedotčené příslušníky vysokých hinduistických kast. De Nobili svou principiální otevřenost intelektuálnímu světu cizího náboženství obhajoval poukazem na kladný postoj raných církevních otců k nekonfliktním prvkům antické kultury.⁴⁵ Pokusil se tak od sebe oddělit náboženské jádro hinduismu a jeho vnějškových projevů, které ve shodě s Beschim považoval za pouhé světské zvyklosti či do náboženského hávu oděný folklór.⁴⁶ Díky svému životu na rozhraní dvou náboženských světů získali oba jezuité vhled do domácí filozofické a náboženské tradice, mistrně ovládli klasické indické jazyky (sanskrt a tamilštinu), a dokonce i svůj životní styl do jisté míry přizpůsobili zvykům hinduistické elity, k velké nelibosti konzervativních církevních hodnostářů v Góe, kteří jejich aktivity sledovali s podezřením. Oba svou novou strategií zaznamenali mimořádné úspěchy v podobě četných bráhmanských konvertitů, v případě Beschiho i nezanedbatelného mocenského vlivu v místě jeho působiště,⁴⁷ a oba také museli čelit obviněním z věroučné hereze. Navzdory projevené toleranci vůči domácí indické kultuře však hlavním cílem jejich misionářské revoluce nadále zůstávaly náboženské konverze.⁴⁸

⁴³ NEILL, *op. cit.*, Vol. I, s. 242-244.

⁴⁴ HALBFASS, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 43.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 41.

⁴⁷ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 139-140.

⁴⁸ PEARSON, *op. cit.*, s. 123.

Teologické a filozofické principy, na nichž je vybudována stavba křesťanského učení, sice oba zcela nově formulovali prostřednictvím sanskrtské a tamilské terminologie, ve své podstatě však byly tyto principy nadále pevně zakotveny v tradičním tomistickém pojetí.⁴⁹ Důmyslný pokus de Nobiliho prezentovat bráhmanské elitě z Maduraje křesťanství jako pátý „ztracený véd“ a sám sebe coby jeho kvalifikovaného zvěstovatele pak představovat jako bráhmána přicházejícího z Říma prozrazují jeho pevné přesvědčení, že lze za použití všech prostředků evangelium přesadit do jakéhokoliv kulturního a potažmo i náboženského kontextu,⁵⁰ a že je tudíž náboženstvím univerzálním, resp. jediným náboženstvím v pravém slova smyslu. De Nobiliho autorství ztraceného „křesťanského védu“, tzv. *Ezourvedam*,⁵¹ jenž vznikl zřejmě ve francouzských jezuitských kruzích jihoindického Puđuččéri se zjevným záměrem konvertovat hinduistickou elitu a koncem 18. století vyvolal značný intelektuální rozruch v osvícenské Evropě, bylo již poměrně přesvědčivě vyvráceno.⁵² Přesto však de Nobiliho celkový vztah k náboženské tradici hinduismu i použitá misionářská metoda jeho přístupu k ní do jisté míry korespondují s důvody, proč byl tento slavný podvrh vytvořen i s jakým nadšením, jež vyvěralo z dobového předporozumění Indii, se v Evropě setkal. Ostatně skutečnost, že bylo autorství tohoto falza de Nobilimu po dlouhou dobu připisováno či minimálně o něm bylo v této souvislosti vážně uvažováno, se zdá být dostatečně vypovídající.

Na zájem jezuitů o indickou kulturu a náboženství navázali misionáři kalvinistické, luteránské, ale i dalších nekatolických církví, které v Indii působily již v 17. století, ale mimořádně aktivní začaly být od prvních desetiletí 18. století. Nejenže tak křesťanství v Indii získalo nové impulsy, jež ovlivnily a postupně i zcela změnily jeho podobu na subkontinentu, ale současně do něj byly zvnějšku přeneseny složitě se vyvíjející vztahy, často konfrontačního až konfliktního charakteru, mezi jednotlivými církvemi v Evropě. Cítil-li de Nobili se svým revolučním přístupem na hinduistickou elitu, duch pietismu, který od poloviny 17. století dominoval náboženskému diskursu v nekatolických zemích Evropy, nastoupil s požadavkem všeobecné dostupnosti slova Božího. S ním byla nerozlučně spojena potřeba vzdělat v co nejširším záběru zaostalé a negramotné masy obyvatelstva v oblastech, kam protestantští misionáři pronikali, tak aby vskutku každý mohl získat osobní aktivní podíl na spáse

⁴⁹ BARNES, Michael, *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 146-147.

⁵⁰ HALBFASS, *op. cit.*, s. 43.

⁵¹ ROCHER, Ludo (ed.), *Ezourvedam. A French Veda of the Eighteen Century*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984.

⁵² Shrnutí všech dosavadních argumentů proti de Nobiliho autorství viz *ibid.*, s. 30-42.

přicházející skrze evangelium.⁵³ Systematické studium indických jazyků se stalo prvním úkolem tohoto plánu, protože jejich dokonalé ovládnutí bylo chápáno jako nezbytný nástroj pro náboženské oslovení indického prostředí. Velké misionářské postavy evangelických církví tak v tomto období sestavovaly gramatiky a slovníky indických jazyků, do nichž následně překládaly vybrané pasáže evangelia, později pak i celé Písmo, na rozdíl od překladů katechismů, jimž vždy na prvním místě dávali přednost misionáři katolické církve.⁵⁴

Souběžně ale také docházelo k hlubšímu porozumění náboženským tradicím Indie. Holandský kalvinistický misionář Abraham Roger shrnul své poznání bráhmanského pojetí hinduismu i indické společnosti, jež získal prostřednictvím spolehlivého informanta, ve slavné knize *Otevřené dveře ke skrytému pohanství*, která díky německému a francouzskému překladu ve druhé polovině 17. století podstatným dílem přispěla k vytváření evropského obrazu Indie a jejího náboženského světa.⁵⁵ Mimořádně vlivná i aktivní, a to po několik generací, se v tomto smyslu stala luteránská misie působící v dánské osadě Tarangambádí (ang. Tranquebar). Její zakladatel německého původu Bartholomäus Ziegenbalg v prvních dvou desetiletích 18. století přeložil jako první do tamilštiny, kterou během neuvěřitelně krátké doby mistrně ovládl, celý Nový zákon.⁵⁶ Plně v duchu pietistického pojetí evangelizace a jeho důrazu na všeobecnou dostupnost vzdělání se rovněž zasloužil o vybudování moderních vzdělávacích institucí s učiteli a pastory domácího původu, sesbíral a soudobě Evropě zprostředkoval obrovské množství cenného informačního materiálu týkajícího se nejrůznějších aspektů tamilské kultury i hinduismu v jižní Indii⁵⁷ a v neposlední řadě navázal rozsáhlou interakci s bráhmanskými učiteli, s jejichž názory na křesťanství pak prostřednictvím podrobných zpráv seznamoval intelektuální centrum své církve při univerzitě v německém Halle.⁵⁸ Na základě informací získaných z těchto pionýrských mezináboženských rozhovorů, ale stejnou měrou i obsáhlého studia pramenů Ziegenbalg roku 1713 sepsal své nejslavnější dílo, *Genealogie der malabarischen Götter*,⁵⁹ které však vlivem nepochopení a striktního odmítnutí představitelů luteránské církve v Evropě mohlo v původní

⁵³ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 144-145.

⁵⁴ AMALADOSS, Michael, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*. Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society/ISPCK, 2005, s. 21.

⁵⁵ NEILL, *op. cit.*, Vol. I, s. 379-380.

⁵⁶ NEILL, *op. cit.*, Vol. II, s. 34.

⁵⁷ FRYKENBERG., *op. cit.*, s. 148-150.

⁵⁸ HALBFASS, *op. cit.*, s. 47.

⁵⁹ JEYARAJ, Daniel (trans., ed.), *Genealogy of the South Indian Deities: An English Translation of Bartholomäus Ziegenbalg's Original German Manuscript, with Textual Analysis and Glossary*. London: RoutledgeCourzon, 2004.

podobě vyjít až ve druhé polovině 19. století.⁶⁰ Ve svém komplexním hodnocení aktuálního stavu a podoby světa hinduismu se Ziegenbalg držel značně konzervativního přístupu a jednoznačně ho zamítl jako pohanský či zaslepený praktikovanou idolatrií.⁶¹ Přesto však pozoruhodným způsobem dále rozvíjel myšlenku prapůvodního monoteismu, kterou zformovali již jezuitští misionáři, totiž že se v hinduismu pod nánosem tmářských pověr, formálních rituálů, principiálně pomýlených filozofických názorů a za množstvím nejrůznějších bohů ukrývá idea jediného boha, jakési světlo přirozeného, nikoliv zjeveného, náboženského poznání. Přístup k této pradávno intuitivní moudrosti však podle soudu Ziegenbalga hinduistické prostředí již před staletími ztratilo a právě křesťanství, tedy náboženství zjevené, mu ji nyní může pomoci znovuobjevit.⁶²

V Ziegenbalgem nastoleném trendu relativní otevřenosti vůči domácí náboženské tradici, kterou by jistě bylo předčasné považovat za projev náboženské tolerance, neboť šlo o prostou ochotu naslouchat názorům, jimiž tato tradice sama o sobě vypovídá,⁶³ pokračovali i další představitelé misie v Tarangambádí. Ti převzali roli zprostředkovatelů komunikace mezi kulturními světy křesťanství a hinduismu i jejich poučených interpretů, a díky jejich působení tak křesťanství evropských protestantských církví v jižní Indii natrvalo zapustilo kořeny. Pozoruhodný, původně zřejmě nenápadný, pro zdomácnění křesťanství v Indii ovšem podstatný vliv hinduistické tradice na protestantské misie je možné odhalit v budování vztahu učitele a žáka, tedy mezi cizím pastorem působícím dlouhodobě v terénu a kruhem jeho nejbližších domorodých spolupracovníků či učedníků, kterým napomáhá v osobním duchovním růstu a soustavně je i připravuje na roli svých pokračovatelů (*guru-šišja-parampara*). Nejefektivněji tohoto formativního postupu dokázal využít německý luterán Christian Friedrich Schwartz, působící ve druhé polovině 18. století v politicky neklidné jižní Indii, jehož žáci posléze obohatili svěšené dědictví západního charakteru o domácí kulturní impulzy.⁶⁴ Právě jejich zásluhou učinily pozdější, spontánní a mnohdy laické proudy, volající po hlubší integraci křesťanství do indického prostředí, z církevních komunit v Tamilnádu i sousední Kérale nejaktivnější křesťanské obce v celé Indii. Hodnotíme-li tedy důsledky narůstající potřeby rozumět indické náboženské realitě, tak jak se projevila u jezuitských misionářů v čele s de Nobilim, a u jejich protestantských souputníků, zdá se, že trvalejší a

⁶⁰ NEILL, *op. cit.*, Vol II, s. 32-33.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² HALBFASS, *op. cit.*, s. 47-48.

⁶³ NEILL, *op. cit.*, Vol. II, s. 32.

⁶⁴ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 153 a 159.

životaschopnější plod v podobě aktivizované laické obce domácího původu po sobě zanechali druzí jmenovaní.

I.1.4 Křesťanství v Indii v období evropského osvícenství a vrcholného Rádže

Na přelomu 18. a 19. století, kdy byla velká část indického subkontinentu již natrvalo vtažena do dění odehrávajícího se ve vzdálené Evropě, nejprve v podobě zápasu evropských mocností o politickou dominanci v Indii, posléze již jako formující se nejvýznamnější britská kolonie, začaly intenzivní kontakty misionářů s indickým prostředím dosahovat zcela nové formální i obsahové roviny. I nadále pokračovalo misionářské překladatelské úsilí, jehož vrcholem se bezpochyby stala biblická „překladatelská továrna s mnoha lingvistickými sekcemi“.⁶⁵ V bengálském Šrírámpuru ji na sklonku 18. století založil anglický baptista William Carey, jenž po řadu let působil také jako profesor sanskrtu a bengálštiny v nově zřízené koleji kalkatské Vilémovy pevnosti, přezdívané též „Univerzita východu“.⁶⁶ Pod vedením Careye se Šrírámpur během několika málo let stal intelektuálním centrem severoindického křesťanství a rovněž složitě strukturovanou institucí vzdělávací a osvětovou.⁶⁷ K misionářskému zájmu o živé indické jazyky, jenž byl nyní částečně motivován ideály osvícenství, podstatnou měrou ale i nadále touhou šířit křesťanství, Carey významně přispěl svým obratem k sanskrtu jakožto jazyku představujícímu svrchovanou formu indického náboženského prostředí. V úvahách Careyho, jehož zásluhou byla do sanskrtu postupně přeložena celá bible (pod názvem *Dharmapustaka*), bylo možné využít této dokonalé jazykové formy, jež je sama o sobě předmětem náboženské úcty hinduistů, k předání zcela nového náboženského obsahu.⁶⁸ Careyho ideoví pokračovatelé, především William Hodge Mill a John Muir,⁶⁹ dále rozpracovávali možná řešení hermeneutických problémů spojených s tzv. církevním sanskrtem,⁷⁰ zejména těch, které vyplývaly z teologické terminologie křesťanské dogmatiky. Jejich náboženské a filozofické traktáty psané v sanskrtu, na čelním místě Muirova proslulá i kontroverzní *Mataparíkšá*,⁷¹ v níž se skrze kritický křesťanský pohled pokusil vyvrátit ideové pilíře hinduismu, následně připoutaly pozornost hinduistických apologetů, kteří na vznesené výtky reagovali tím, že obdobně neúprosné

⁶⁵ BOYD, Robin, *An Introduction to Indian Christian Theology*. Delhi: ISPCK, 1994, s. 15.

⁶⁶ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 307.

⁶⁷ NEILL, *op. cit.*, Vol. II, s. 199-200.

⁶⁸ YOUNG, *op. cit.*, s. 35.

⁶⁹ HALBFASS, *op. cit.*, s. 50.

⁷⁰ YOUNG, *op. cit.*, s. 48.

⁷¹ NEILL, *op. cit.*, Vol. II, s. 373-374.

kritice podrobili křesťanská dogmata. Z pohledu vývoje vzájemných vztahů křesťanství a hinduismu vyprovokoval misionářský obrat k sanskrtu vůbec poprvé v dlouhých společných dějinách zájem hinduistické intelektuální elity, která křesťanství, tedy náboženství v Indii cizorodé, sice nahlížela jako neadekvátní alternativu hinduismu, nicméně s ním začala vážně počítat jako s pevnou součástí indické náboženské plurality.⁷² Na straně křesťanských misionářů pak tento obrat znamenal počátky dvou paralelně probíhajících procesů sanskrtizace křesťanství a pokřesťanštění sanskrtu,⁷³ na které na sklonku 19. století navázal Brahmabándhav Upádhyáj (ang. Upadhyay) a ve 20. století Hnutí křesťanských ášramů, ale stejně tak i zásadní změnu v misionářských metodách a dílčích cílech. Na místo okamžitých a masových konverzí byly skrze médium církevního sanskrtu hledány v první řadě nejvhodnější prostředky pro smysluplnou konverzi s hinduistickým prostředím, a masovost v misionářském úsilí tak nahradila kvalitativní evangelizace.

Na přelomu 18. a 19. století také došlo k dalším důležitým vývojovým změnám v evropském pohledu na Indii a její náboženský svět. Původní poměrně úzce profilovaná náboženská identita Evropy byla vlivem narůstajících kontaktů s jinými světovými kulturami i díky ideálům Francouzské revoluce, které se rychle šířily starým kontinentem, do jisté míry zrelativizována a dogmatické netolerantní odmítání všeho cizího v oblasti náboženství, tak typické pro předchozí staletí, zvolna nahrazoval důraz na racionalitu a náboženskou toleranci. K osvícenskému předporozumění Evropy mimoevropským kulturám se rovněž připojil romantický zájem o hledání kořenů lidského ducha a počátků jeho náboženských projevů, a to i za hranicemi antického civilizačního okruhu. V případě Indie byl tento zájem přiživován prvními překlady původních náboženských pramenů, s nimiž se Evropa seznamovala, nikoliv již pouhých mystifikátorských podvrhů typu *Ezourvedam*. Mimořádně vlivným se stal zejména latinský překlad upanišad, který z perského překladu mughalského prince Dáry Šikóha pořídil a pod zkomoleným titulem *Oupnek'hat* v prvních letech 19. století vydal francouzský učenec Anquetil Duperron. Třebaže Halbfass toto dílo právem označuje za dobový anachronismus,⁷⁴ zejména v kontextu rozvíjející se orientalistiky jakožto vědy postavené na seriózních pilířích poznání a mající již přímý, nikoliv pouze zprostředkovaný přístup k pramenné informační základně, *Oupnek'hat* sehrál nezpochybnitelnou roli ve formování evropského pohledu na Indii na přelomu 18. a 19. století. Upanišady a posléze i *advaita védánta*, jakkoliv relativně pozdě o nich Evropa získala povědomí, začaly být

⁷² YOUNG, *op. cit.*, s. 142.

⁷³ *Ibid.*, s. 48.

⁷⁴ HALBFASS, *op. cit.*, s. 64.

nazírány jako nejvyšší etapy ve vývoji indického náboženského myšlení, které de facto předznamenávají příchod křesťanství.⁷⁵ Romantizující obdiv ke slavné minulosti Indie i její dávné moudrosti byl zároveň postaven do přímého kontrastu s jejím současným stavem, s degenerací původních tradic, hodnot i morálních ideálů, jakož i s celkovým společenským a náboženským úpadkem.⁷⁶ Právě křesťanství se v představách mnoha evropských filozofů, misionářů, ale i prvních indologů, jejichž zájem byl velmi často motivován evangelizačními pohnutkami, mělo stát mostem, který by Indii a jejím obyvatelům pomohl překlenout středověké období náboženského temna, očistit hinduismus a zejména ho zbavit modloslužebného puránového balastu.

Brzy po nastartování tohoto zcela nově profilovaného zájmu o Indii, jehož protagonistům v podobě prvních orientalistů a indologů se po jistou dobu dokonce dostávalo nezanedbatelné podpory od významných představitelů Britské východoindické společnosti,⁷⁷ přišla odmítavá reakce z britských misionářských i politických kruhů. Společnost se po velmi dlouhou dobu pokoušela bránit aktivitám misionářů na území pod svou přímou správou, protože jakékoliv vnější zasahování do náboženských záležitostí Indie bylo vnímáno jako potenciální ohrožení širokých obchodních zájmů, o něž šlo Společnosti především.⁷⁸ Na nátlak protestantské lobby v britském parlamentu však při pravidelné dvacetileté revizi zakládací listiny Společnosti došlo v roce 1813 ke změně ve strategickém přístupu k náboženským otázkám.⁷⁹ Společnost sice neměla nést přímou zodpovědnost za práci misionářů, nicméně byla donucena umožnit jim přístup na své území, ustavena byla i funkce anglikánského biskupa, a misionářské aktivity měly být dokonce podporovány úředníky civilní správy.⁸⁰ Ačkoliv ani v následujících desetiletích nebyl vztah úředníků Společnosti, později britské koloniální správy, k misijní činnosti vždy jednoznačně pozitivní,⁸¹ v chápání většinového obyvatelstva Indie tak došlo k přímému propojení politické moci cizího uzurpátora s jeho neméně cizí náboženskou a kulturní identitou, kterou se navíc skrze své misionáře a prostřednictvím konverzí pokoušel indickému prostředí vnutit.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 51.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 60.

⁷⁷ METCALF, Thomas R., *The New Cambridge History of India III/4: Ideologies of the Raj*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 10.

⁷⁸ JONES, Kenneth W., *The New Cambridge History of India III/1: Socio-religious Movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 27.

⁷⁹ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 205.

⁸⁰ Výběr z jednotlivých bodů revidované charty Společnosti viz KURIAKOSE, *op. cit.*, s. 88-90.

⁸¹ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 282.

V rámci této nově vytyčené politické agendy do Indie přicházeli misionáři, kteří indickou kulturu i náboženství nazírali pohledem vlastní kulturní a náboženské nadřazenosti,⁸² resp. skrze přesvědčení, že evropská kultura představuje jedinou civilizaci v pravém slova smyslu.⁸³ Křesťanská západní kultura začala být Indii prezentována jako tvůrce a nositel civilizačního pokroku, vzdělanými Indy v této době především tolik obdivovaných technologických výtvarků, a současně nastavovala zrcadlo indické společnosti s jejími archaickými rituály a hluboce zakořeněnými pověrami, které jako by do moderní, průmyslové doby nepatřily. Zvýšený zájem o náboženské i kulturní tradice hinduismu tím sice neopadl, jeho těžiště v podobě rozvíjející se indologie se však přesunulo do Evropy, zatímco v prostředí samotné Britské Indie začalo být jeho akademické pěstování paradoxně považováno za neužitečné či přímo nevhodné pro její civilizační pokrok.⁸⁴ Proslulé jsou v tomto smyslu především výroky britského historika a politika Thomase Babingtona Macaulayeho,⁸⁵ který se spolu se skotským presbyteriánským misionářem Alexandrem Duffem⁸⁶ významně zasadil o vybudování moderního indického školského systému britského typu.⁸⁷ Ačkoliv koleje a univerzity, které v první polovině 19. století začaly v indických metropolích vznikat, nebyly v plném slova smyslu misijními institucemi, kurikulum i vyučovací metody v nich většinou vytvářeli misionáři s nepříliš pozitivním vztahem k domácí kulturní a náboženské tradici.

Evangelické misie působící v koloniálním kontextu 19. století zásadním způsobem ovlivnily podobu křesťanství v Indii, postavení křesťanských církví i jejich rozsáhlých aktivit v majoritním hinduistickém prostředí a také vzájemný vztah křesťanství a hinduismu. Kritika domácí náboženské tradice, formulovaná jak na akademické půdě, kde byly podle britských představ a vzoru vychovávány budoucí generace inteligence, jež měly být v prvé řadě loajální impériu, tak i v prostředí misijních stanic působících na indickém venkově, přinášela několik značně odlišných důsledků. Na jedné straně vedla tato kritika k akulturačním pokusům o hlubokou vnitřní reformu domácího náboženství, kultury a společnosti,⁸⁸ jejíž dílčí výsledky jsou všeobecně dobře známy z historie tzv. bengálské renesance. Rámmohan Ráj i Kešabčandra Sen (ang. Keshab Chandra Sen), její dva významní představitelé, spojení

⁸² GRAVEND-TIROLE, Xavier, From Christian Ashrams to Dalit Theology – or Beyond. In: BAUMAN, YOUNG, *op. cit.*, s. 115.

⁸³ METCALF, *op. cit.*, s. 34.

⁸⁴ HALBFASS, *op. cit.*, s. 68.

⁸⁵ METCALF, *op. cit.*, s. 39-41.

⁸⁶ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 324-325.

⁸⁷ COPLEY, Antony, *Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late-colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 1997, s. 14.

⁸⁸ JONES, *op. cit.*, s. 3-4.

v první, resp. ve druhé polovině 19. století s neohinduistickou reformní organizací *Bráhmāsamādž*, se pokusili z křesťanství vypreparovat jeho morální učení a zasadit ho do vlastního monistického náboženského přesvědčení založeného na nedualistickém chápání upanišad.⁸⁹ Sen tento postoj ke křesťanství navíc rozšířil o neúprosnou kritiku evropských církví, které podle jeho názoru nedokázaly poselství evangelia správně porozumět, protože ve svém historickém původu pocházelo z asijského a orientálního prostředí, nikoliv evropského, a bylo tedy bližší Indům než Evropanům.⁹⁰ Jeho pokus vytvořit synkretickou, ryze indickou křesťanskou církev, nazvanou *New Dispensation*, sice mimo úzký kruh jeho sympatizantů a žáků nezaznamenal výraznější ohlas, přesto však představuje důležitý ukazatel na cestě, po níž se od přelomu 19. a 20. století vydávali první indiští teologové rozvíjející tzv. teologii naplnění. Vlivem inkluzivistické povahy hinduismu však tento proces naplnění či završení jedné náboženské tradice prostřednictvím druhé není jednostranný, a tak jeho výsledkem nemůže být pouze christianizace Indie, ale současně také hinduizace křesťanství.⁹¹

Jinou reakci, zejména na vypjatě agresivní misionářské snažení o nové náboženské konverze, k nimž ve druhé polovině 19. století skutečně v masovém měřítku docházelo zejména ve vesnických oblastech jižní a severozápadní Indie, představovala četná reformní hinduistická hnutí s jasně profilovaným protikřesťanským programem.⁹² Úspěchy francouzských katolických misí v madráské prezidencii⁹³ a mnoha různých britských evangelických misí v Paňdžábu⁹⁴ v posledních třech desetiletích 19. století, kdy v rámci masových konverzních hnutí na křesťanství přestupovali obyvatelé celých vesnic, doufající jednak uniknout z kastovního útlaku, jemuž byli vystaveni, a stejně tak získat materiální pomoc od misionářů či církví při živelných katastrofách (tzv. „*rýžoví křesťané*“),⁹⁵ se staly jedním z hlavních motivů založení reformistické hinduistické organizace *Árjasamādž* v roce 1875. Přístup jejího iniciátora Dajánandy Sarasvatího k vlastní i cizí náboženské tradici byl ryze ortodoxní a dogmatický⁹⁶ a jím hlásaná vize „*očistěného hinduismu*“⁹⁷ brojila jak proti všem prvkům v rámci hinduismu, které nemají věroučné zakotvení v posvátném védském

⁸⁹ BOYD, *op. cit.*, s. 19-20.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 61.

⁹¹ HALBFASS, *op. cit.*, s. 226.

⁹² SHARPE, Eric J., Christianity in India. In: BAIRD, Robert D., (ed.), *Religion in Modern India*. New Delhi: Manohar, 2001, s. 230.

⁹³ BUGGE, Henriette, The French Mission and the Mass Movements. In: ODDIE, Geoffrey A., *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800-1900*. London: Curzon Press, 1997, s. 97.

⁹⁴ JONES, *op. cit.*, s. 87.

⁹⁵ BUGGE, *op. cit.*, s. 103.

⁹⁶ BAIRD, *op. cit.*, s. 395.

⁹⁷ JONES, *op. cit.*, s. 96.

korpusu, tak proti křesťanství či islámu, jejichž degenerovaný stav náboženského poznání podle Dajánandy přesně odpovídá jím zavrhanému puránovému hinduismu.⁹⁸ Striktně negativním vymečováním se vůči křesťanství, a stejně tak i islámu, se *Árjasamádž* i další reformistické organizace konce 19. a počátku 20. století sice pokusily hinduismus nově zkonstruovat jakožto náboženství jasně odlišené od okolní náboženské konkurence, přísné ohraničení korpusu vlastních svatých knih i jednoznačná formulace věroučné doktríny ovšem ve své podstatě není ničím jiným než imitací způsobů tvorby náboženské identity, tak jak ji realizují obě velká semitská náboženství.⁹⁹

Třetím a zcela opačným důsledkem křesťanské kritiky indického civilizačního prostoru se pak v průběhu celého 19. století stávalo, a to nezdá se i mezi hinduistickou sociální a náboženskou elitou, naprosté zavržení vlastní náboženské tradice a přiklonění se k importovanému křesťanství, včetně všech jeho kulturních daností. Pasivní přijímání cizího v první polovině 19. století, tolik typické v intelektuálních městských vrstvách, ať již z tradičních křesťanských rodin nebo i v případě čerstvých konvertitů, se však v jeho druhé polovině a na počátku 20. století začalo měnit. Klíčovou roli samozřejmě sehrál dobový politický kontext a formující se indický nacionalismus, podíváme-li se ale do prostředí indického křesťanství, narazíme v něm v tomto období hned na několik mimořádných osobností, v jejichž životě a díle se začaly objevovat náznaky intelektuálního i duchovního vzdoru vůči pokusům o kulturní a náboženskou dominanci evropských církví v Indii. V odvážných teologických myšlenkách Brahmabándhava Upádjháje (viz kapitola III.1.3 této práce), společenské revoltě Pandity Rámabái,¹⁰⁰ indické křesťanské poezii Nárájana Vámana Tilaka¹⁰¹ či ve františkánském „sádhuvství“ Sundara Singha¹⁰² klíčily první pokusy, formulované nyní již nikoliv cizími misionáři v rámci misionářské strategie, ale samotnými indickými křesťany, oddělit křesťanství od evropského kulturního dědictví, přenést je v plném smyslu do Indie, vyjádřit jeho náboženské projevy ryze indickou terminologií a rozvíjet i samostatnou indickou křesťanskou teologii, vycházející a čerpající z bohatství indické náboženské tradice.

⁹⁸ HALBFASS, *op. cit.*, s. 245.

⁹⁹ SIKAND, Yoginder, *Arya Shuddhi and Muslim Tabligh: Muslim Reactions to Arya Samaj Proselyzation (1923-30)*. In: ROBINSON, *op. cit.*, s. 100.

¹⁰⁰ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 382-410.

¹⁰¹ WINSLOW, Jack, *Narayan Vaman Tilak: The Christian Poet of Maharashtra*. Calcutta: Association Press, 1923; BOYD, *op. cit.*, s. 114-117.

¹⁰² STREETER, Burnett, Hillman, APPASAMY, Aiyadurai, Jesudasen, *The Sadhu, A Study in Mysticism and Practical Religion*. London: Macmillan, 1921; BOYD, *op. cit.*, s. 92-109; SHARPE, Eric J., *The Riddle of Sadhu Sundar Singh*. New Delhi: Intercultural Publications, 2004.

I.1.5 Úvahy o naplnění – exkluzivní se stává inkluzivním

Další z přístupů k odlišnému náboženskému a kulturnímu prostředí, ve kterém křesťanství usiluje působit, vyplývá z teologie naplnění, jež po velkou část 20. století dominovala v různých formách a podobách teologickému diskurzu křesťanství v Indii. Popularita tohoto přístupu do značné míry souvisí s relativním neúspěchem misijní činnosti,¹⁰³ alespoň porovnáme-li úsilí vynaložené na kompletní christianizaci Indie, která se v první polovině 19. století, kdy kulminoval evropský kulturní vliv, zdála nevyhnutelnou, s jejími konkrétními plody v podobě náboženských konverzí. Při sebekritické reflexi misionářského neúspěchu a vyrovnávání se s faktem, že podstatná část Indie se odmítá vzdát starých náboženských představ a nahradit je křesťanskou zvěstí, ba naopak a navzdory misionářskému očekávání se původní náboženské tradice nadále vyvíjejí a svou schopností hluboké vnitřní reformy reagují na kulturní a politické změny své doby, došli někteří liberální misionáři a posléze i teologové k nové formulaci křesťanského vztahu k okolní náboženské realitě. V pregnantním vyjádření katolické dogmatiky je jejich úsilí obecně rámováno pozvolnou změnou, složitě se vyvíjející po celé 20. století, staršího exkluzivistického nároku křesťanství na plnost pravdy a náboženského zjevení, v rámci něž je možnost spásy podmíněna příslušností k církvi („*extra ecclesiam nulla salus*“), v nárok inkluzivistický, který se do božího plánu spásy realizovaného skrze Krista pokouší zahrnout celé lidstvo („*extra Christum nulla salus*“).¹⁰⁴ Archaické náboženské představy a jejich vyjádření, podle soudu křesťanských teologů ze své podstaty intuitivní a přirozené, nikoliv zjevené a působením boží milosti nadpřirozené, začaly být chápány jako příprava na přijetí dokonalosti a na své dějinné završení v křesťanství („*praeparatio evangelica*“).¹⁰⁵ Přisouzení nezpochybnitelné pozitivní hodnoty cizím náboženským tradicím, na místo jednoznačného završení, vycházelo jednak z hlubšího porozumění obsahu jejich učení, symbolice přítomné v rituálu, specifickým mytologického jazyka a v neposlední řadě i z poučeného povědomí o mystických dimenzích dané tradice. Současně se ale také zintenzivnily přímé a osobní kontakty mezi autoritativními představiteli různých náboženství a ke vzájemnému intelektuálnímu poznávání se tak připojila i rovina zkušenostní.¹⁰⁶

¹⁰³ HALBFASS, *op. cit.*, s. 53; FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 339.

¹⁰⁴ WALDENFELS, Hans, *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 499-500.

¹⁰⁵ DUPUIS, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2001, s. 132.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 131.

Samotná idea naplnění nebyla ovšem v historii křesťanství, ani v jeho vývoji na území Indie zcela nová. Pomineme-li židovský kontext, do něž je spasitelská role Krista smysluplně zasazena, resp. z tohoto kontextu poselství evangelia přímo vychází, aby jej podle svého přesvědčení následně i završilo,¹⁰⁷ poté co rané křesťanství vstoupilo do myšlenkového prostoru antického Řecka, pokusilo se své pochopení plánu všeobecné boží spásy rozšířit i na něj. Metoda porozumění předkřesťanským náboženským kultům i kulturám v oblasti Středomoří a z něj plynoucího přístupu k nim jakožto k idejím, jež byly boží vůlí zasazeny do úrodné půdy, aby svůj plod vydaly až ve světle evangelia a prostřednictvím jeho myšlenkové reinterpretace,¹⁰⁸ našly vzorové vyjádření ve slavném kázání apoštola Pavla Athénanům.¹⁰⁹ Na jedné straně se tak křesťanství otevíralo impulzům z řeckého světa, s bohatstvím jeho filozofické i náboženské tradice, současně však tento svět do sebe pohlcovalo, přijímalo některé jeho ideové motivy a způsoby vyjádření, díky nimž mohlo nově formulovat svůj vlastní věroučný obsah. Nejenže se pak křesťanství stávalo atraktivní náboženskou volbou ve filozoficky vytríbeném prostředí, když ve svém novém hávu přitáhlo zájem římské aristokracie, ale zcela novým způsobem začalo rozumět i samo sobě – nikoliv již jako pouhému heterodoxnímu proudu v rámci židovské obce, ale jako všeobjímajícímu světónázoru, v němž náboženské aspirace všech předchozích tradic a generací lidských pokolení mohou dojít svého uspokojení.

V Indii na stejnou pasáž týkající se „neznámého boha“ a na schopnost křesťanské adaptace cizímu kulturnímu kontextu odkazoval při obhajobě své misionářské strategie i de Nobili. Rovněž objektem jeho zájmu se staly vzdělané a kulturně vyspělé vrstvy svébytné náboženské tradice, v jeho případě bráhmanů z Maduraje, a své působení mezi nimi právem spatřoval jako analogické s působením Pavla v Athénách.¹¹⁰ Jak již bylo naznačeno, de Nobiliho představu, že se v hinduismu ukrývá prastará idea čistého monoteismu, přítomná v konceptuálně absolutizovaném pojmu *brahma*,¹¹¹ rozvíjely i další generace katolických a protestantských misionářů. Na přelomu 19. a 20. století se však uvažovaná idea naplnění, v jejímž rámci by náboženské koncepty hinduismu neměly být automaticky zavrhovány, ale

¹⁰⁷ „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.“ Matouš 5, 17.

¹⁰⁸ JENKINS, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 122.

¹⁰⁹ „Athénané, vidím, že jste v uctívání bohů velmi horliví. Když jsem procházel vašimi posvátnými místy a prohlížel si je, našel jsem i oltář s nápisem: ‚Neznámému bohu‘. Koho takto uctíváte, a ještě ho neznáte, toho vám zvěstuji.“ Skutky apoštolů 17, 22-23.

¹¹⁰ HALBFASS, *op. cit.*, s. 41-42.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 40.

spíše prostřednictvím křesťanství vedeny k očištění a dosažení dokonalosti,¹¹² ocitla v novém dobovém kontextu, vnějším i vnitřním, náboženském i politickém, a rovněž její obhájci, jejich motivy a aspirace došly podstatné proměny.

Za důležitý dějinný předěl v sebeepochopení a sebe prezentaci hinduismu tváří v tvář západnímu,¹¹³ stále ještě do velké míry křesťanskému světu, jakož i počátek nové etapy ve vytváření západního obrazu Indie či představy o ní, lze bezpochyby označit Světový parlament náboženství, který se v roce 1893 konal v Chicagu.¹¹⁴ Představitelé tradičních i zcela moderních hinduistických škol a náboženských hnutí zde asertivně vystoupili na stejné intelektuální platformě jako autoritativní reprezentanti různých křesťanských církví, ale i dalších velkých světových náboženství. Byl tak vytyčen směr budoucí debaty o náboženské pluralitě, formulovány některé společné principy spirituality a náboženského prožívání napříč vyznáními, jež nemusí být nezbytně vnímány jako soupeřící, a ve výsledku se tak započal proces konce kulturní a posléze i politické hegemonie západní křesťanské civilizace.¹¹⁵ Emancipované kultury zemí třetího světa pozvolna opouštěly vnucenou roli nesamostatných, vychovávaných národů, kterým se poslušným přijímáním kulturních rysů křesťanské Evropy dostává hojných dobrodiní, a obracely se ke své vlastní tradici. Ta dokonce leckdy, jako v případě různých duchovních proudů vzniklých v rámci neohinduismu, začala úspěšně pronikat za hranice svého původního civilizačního okruhu, přitahovat zájem západní veřejnosti a formovat tak pochopení Indie v soudobé Evropě i Spojených státech. Vztah podřízenosti a závislosti se tak ve 20. století, zejména od jeho druhé poloviny, rychle měnil v partnerství, brzy však ale také v novou konkurenci, ačkoliv nyní s novým mocenským postavením protihráčů, protože hledání vlastních kulturních kořenů se snadno stává vítaným motivem nesnášenlivých nacionalistických vášní.

Pro budoucí působení křesťanských nekatolických církví a misionářů v Indii sehrála stejnou důležitost jako mezináboženské setkání v Chicagu Světová misionářská konference konaná v roce 1910 v Edinburghu.¹¹⁶ Indičtí delegáti, kteří zde reprezentovali mladé církve ze své vlasti, přispěli jednak k ekumenickému duchu konference,¹¹⁷ představili se na ní jako suverénní hlas nového misionářského hnutí, jež má být neseno vpřed domácími, nikoliv již

¹¹² *Ibid.*, s. 51.

¹¹³ *Ibid.*, s. 228.

¹¹⁴ BOYD, *op. cit.*, s. 86.

¹¹⁵ COLLINS, *op. cit.*, s. 40-41.

¹¹⁶ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 340.

¹¹⁷ COLLINS, *op. cit.*, s. 42.

evropskými misionáři,¹¹⁸ současně ale také jasně formulovali svůj nový postoj k autochtonním náboženským tradicím Indie. V rámci teologie naplnění, která se stala nosnou ideou celé konference, se křesťanský vztah k hinduismu proměnil ze všeobecně odmítavého stanoviska, tak typického pro drtivou většinu misionářů 19. století, v sympatizující snahu o porozumění, jež v cizí náboženské tradici hledá i nalézá vznešené motivy, které jsou rozpoznány jako „*dílo Ducha svatého*“¹¹⁹ a jako příprava na přijetí křesťanství.

Klasického vyjádření doznala teologie naplnění ve slavné knize skotského misionáře Londýnské misionářské společnosti Johna Nicolý Farquhara *The Crown of Hinduism*¹²⁰ vydané v roce 1913. Její autor v ní rozpracoval starší ideje evoluční náboženské teorie, podle které všechna nižší náboženství nevyhnutelně směřují ke svému naplnění v náboženství vyšším,¹²¹ tedy v křesťanství, jež je chápáno jako jediné náboženství v pravém slova smyslu. Naplněním Farquhar míní dosažení všech duchovních cílů a náboženských aspirací, o něž hinduismus usiluje, transformaci jeho náboženského poznání a zkušenosti do vyšší formy, již nabízí a představuje křesťanství, a v neposlední řadě, byť v dlouhodobé perspektivě, i nahrazení hinduismu jako takového křesťanstvím, které je z logiky procesu tohoto naplnění nevyhnutelné.¹²² Významový obsah teologie naplnění se však v průběhu následujících desetiletí a de facto celého 20. století proměňoval,¹²³ zejména katoličtí teologové druhé poloviny století (J. Daniélou, H. de Lubac, K. Rahner, R. Panikkar ad.) výrazně přispěli k jeho další diferenciaci, a spolu s tím se měnily i důsledky tohoto teologického názoru na náboženskou jinakost v podobě nově hledaného i ustavovaného vztahu a misionářského přístupu k hinduismu.

Teologie naplnění, tak jak se v Indii projevila na přelomu 19. a 20. století, reagovala na inkluzivisticky profilované náboženské proudy vzniklé v rámci neohinduismu,¹²⁴ na sílící nacionalistické nálady v indické společnosti a v neposlední řadě na církevní i náboženskou aktivizaci domácích křesťanských laiků. Ti nejvýraznější z nich (Nehemiah Goreh (ang.), Kršnamóhan Banardží, Brahmabándhav Upádjháj ad.) ovšem nepocházeli ze zaostalých, ekonomicky i sociálně znevýhodněných segmentů indické společnosti, na něž tak usilovně

¹¹⁸ BOYD, *op. cit.*, s. 88.

¹¹⁹ Commission on the Missionary Message: Hinduism; cit. podle ARIARAJAH, Wesley, *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*. Amsterdam: Editions Rodopi, 1991, s. 27.

¹²⁰ FARQUHAR, J. N., *The Crown of Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1913.

¹²¹ BOYD, *op. cit.*, s. 89.

¹²² SHARPE, Eric J., *Not to Destroy but to Fulfil. The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914*. Uppsala: Gleerup, 1965, s. 339.

¹²³ HEDGES, Paul, *Preparation nad Fulfilment: A History and Study of Fulfilment Theology in Modern Britain Thought in the Indian Context*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2001, s. 26.

¹²⁴ HALBFASS, *op. cit.*, s. 52.

cílily evangelické misie v 19. století, ale naopak z tradičních, vzdělaných bráhmanských kruhů, které se v těsné souvislosti s národní emancipací začaly dožadovat rehabilitace svého původního kulturního i náboženského světa. Pod jejich vlivem se tak do centra pozornosti teologie naplnění dostávaly náboženské koncepty z bráhmanské perspektivy hinduismu, jejíž preference coby reprezentativní náboženské vrstvy byla podporována i pokračujícím zájmem evropských orientalistů a indologů o tuto sanskrtizovanou formu indického náboženství. Jejich prostřednictvím pak byla v Evropě konstruována výrazně orientalizovaná, romantizující, exoticko-mystická představa hinduismu, potažmo celého ideového světa Indie, která se stávala objektem spirituální fascinace, již Evropa ve vztahu k Indii prožívala po většinu 20. století, a také projekčním plátnem teologických úvah o naplnění. Široce pojímané téma teologie naplnění se v této práci objeví ještě mnohokrát, protože z jejích představ o vztahu křesťanství k náboženské jinakosti, jakkoliv se v průběhu 20. století proměňujících, vychází teoretické ideje inkulturace křesťanství v Indii i dosud zřejmě nejvýraznější pokus o jejich praktickou realizaci v podobě Hnutí křesťanských ášramů.

I.1.6 Boj křesťanských dalitů za osvobození a náboženství v konfliktu

Zdaleka ne všechny misionáře a teology působící v Indii 20. století je ovšem možné považovat za zastánce teologie naplnění. Frykenberg tento nový liberální teologický proud dokonce označuje od samého počátku za elitářský, nesený vpřed evropskými misionáři pocházejícími z vyšších sociálních tříd a relevantní pouze pro indické sociální třídy podobného postavení.¹²⁵ V 80. letech 20. století byly navíc naděje vkládané do pokusů o inkulturaci křesťanství v Indii zpochybněny otázkami, jaký proud indické kultury pro zamýšlený proces vlastně zvolit. Misionářský zájem o náboženské myšlení hinduismu, který stál na počátku rozvoje teologie naplnění, se vždy soustředil výlučně na sanskrtskou tradici. Postupně tak byl objevován ideový svět véd, upanišad, *Bhagavadgíty*, klasických hinduistických *daršanů*, došlo i k pozoruhodným snahám vyjádřit křesťanskou ideu boží Trojice monistickou terminologií *advaita védánty* (viz kapitola III.1.3.4 této práce), nejodvážnější a nejradikálnější představitelé teologie naplnění vstupovali do živého dialogu s autentickými nositeli hinduistické tradice, když jako prostí *sádhakové* usedali u nohou hinduistických guruů, stávali se žáky potulných světců anebo v osamění himálajských poustevn praktikovali některé z meditačních technik. Tento proud indického náboženství je

¹²⁵ FRYKENBEGR, *op. cit.*, s. 339.

ovšem bytostně spojen s tzv. vysokou, bráhmanskou kulturou, protože právě bráhmani ji po staletí pěstovali, po dlouhou dobu byli i jejími výlučnými zastánci a strážci, de facto na ni měli monopol. Téměř tři čtvrtiny indických křesťanů ale pocházejí z opačného spektra společnosti, z velmi nízkých kast či ze sociálních vrstev *dalitů*, stojících zcela mimo kastovní systém, a tradice vysoké kultury jim proto sotva může nabídnout vhodné a obohacující stimuly ve formě přesvědčivých náboženských odpovědí či jim pomoci upevnit vlastní svébytnou náboženskou identitu.¹²⁶ Ostatně touto kulturou byli po dlouhou dobu marginalizováni, konstitutivní pravidla této kultury je dokonce vystavila permanentnímu sociálnímu, ekonomickému i náboženskému útlaku, z nějž teprve ve 20. století hledají i nalézají možné cesty úniku.

Politická emancipace *dalitů*, která se nenápadně započala již se získáním indické nezávislosti v roce 1947, aby s plnou silou zabouřila a doslova otřásla politickou scénou v některých svazových státech v 90. letech, ale i indickou společností jako takovou, nemohla vývoj křesťanství v Indii nepoznamenat.¹²⁷ Kritika teologie naplnění a z ní vyplývajícího pojetí inkulturace vzešla na konci 70. let právě od zastánců dalitských práv, kteří varovali před hrozbou hinduizace, přesněji bráhmanizace křesťanství a nebezpečím náboženské synkreze. Současně také upozorňovali na pramalou znalost sociálních podmínek, v nichž jsou *dalité* v Indii nuceni žít, a nutnost adekvátní reflexe této situace ze strany církvi.¹²⁸ Iniciativu však od druhé poloviny 80. let převzali samotní *dalité*, resp. v jejich řadách se objevivší teologové (např. dosud zřejmě nejvýraznější Arvind P. Nirmal), kteří pro vyjádření svých potřeb nacházeli inspiraci v teologii osvobození, tak jak se v polovině století rozvinula v Latinské Americe, zbavenou ovšem jejího marxistického politického podtextu.

Dalitská teologie, jež se tím začala formovat, zcela ovládla teologické uvažování indického křesťanství na přelomu tisíciletí,¹²⁹ pozornost obrátila k sociálním tématům, ke snahám o kulturní a náboženskou emancipaci těch, kteří byli vyháněni z hinduistických chrámů, aby jim ale také v křesťanských kostelech, kde nacházeli útočiště, začasté bylo automaticky přisouzeno podřadné postavení.¹³⁰ Vznikl tak další, prozatím poslední přístup křesťanství k indickému náboženskému kontextu, pro nějž je typický vzdor a odpor k dominantní kultuře Indie a také k církevním strukturám, které se sociálním pravidlům této

¹²⁶ EVERS, Georg, *The Churches in Asia*. Delhi: ISPCK, 2005, s. 474.

¹²⁷ WEBSTER, John C. B., *The Dalit Christians: A History*. Delhi: ISPCK, 2009, s. 204-205.

¹²⁸ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 340-341.

¹²⁹ WEBSTER, *op. cit.*, s. 311.

¹³⁰ *Ibid.*, s. 222-223.

kultury do značné míry přizpůsobily. Tentokrát ovšem tento vzdor přichází zdola a zevnitř křesťanské obce, nikoliv coby průvodní jev vnější nábožensko-mocenské intervence. Vyjádření tohoto přístupu bývají vcelku pochopitelně především aktivisticky bojovná, brojící proti kultuře útlaku a za osvobození *dalitů*. Jejich konfrontační charakter tváří v tvář majoritnímu kastovnímu náboženství byl v posledních dvou desetiletích 20. století vydatně přiživován kulminací nesnášenlivých komunalistických nálad v indické společnosti a rapidním nárůstem násilí namířeného proti křesťanům, k němuž dochází od druhé poloviny 90. let zejména v oblastech obývaných domorodými kmeny, mezi nimiž dnes nejaktivněji působí nejrůznější charismatické církve.¹³¹ Právě misionáři pentekostálních církví představují důležitý element politicko-spoločenského kontextu, ve kterém se současná dalitská teologie osvobození odehrává. Díky své pokračující prozelytské činnosti s vypjatě agresivním důrazem na další náboženské konverze jsou hinduistickými nacionalisty spatřováni jako přímá hrozba tradičního sociálního uspořádání indické společnosti.¹³² Násilné střety, ať už v Gudžarátu roku 1998¹³³ nebo v Urise roku 2007,¹³⁴ končívaly bez ohledu na spouštěcí motiv prakticky vždy tragicky pro křesťanskou minoritu, a role oběti, v níž se křesťanství v Indii v současné době pravidelně ocitá, tak posiluje strach ze ztráty vlastní křehké náboženské identity a v důsledcích křesťany uzavírá do relativního bezpečí sociálních i kulturních ghatt. Na subtilnější teologické rovině pak dalitští teologové v křesťanské zvěsti zdůrazňují aspekty bezmoci a utrpení, protože v roli trpícího spasitele spatřují dokonalý předobraz vlastní životní situace, nikoliv pouze jako podobenství existenciální danosti lidského života, jenž musí končit smrtí, ale jako srozumitelného transkulturního vyjádření osudu ponížených, pro které kříž a následné zmrtvýchvstání představují naději dosáhnout svobody skrze vzkříšení ještě zde na zemi.¹³⁵

Pro porozumění dalitské teologii osvobození, která se poslední dvě dekády neobyčejně progresivně vyvíjí, ale i obecnějšímu vztahu indického křesťanství k hinduismu v současnosti je nutné zasadit tento vztah do náboženské a politické situace v postkoloniální Indii. S dosažením indické nezávislosti v roce 1947 křesťanství definitivně ztratilo významného politického zastávce svých četných aktivit, jakkoliv problematické vazby k britské koloniální

¹³¹ BAUMAN, Chad M., *Pentecostals, Proselyzation, and Anti-Christian Violence in Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 52-53.

¹³² *Ibid.*, s. 55.

¹³³ KANUNGO, Pralay, *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudarshan*. New Delhi: Manohar, 2002, 250-252.

¹³⁴ BAUMAN, Chad M., Identity, Conversion and Violence: Dalits, Adivasis and the 2007-08 Riots in Orissa. In: ROBINSON, Rowena, KUJUR, Joseph Marianus (ed.), *Margins of Faith: Dalit and Tribal Christianity in India*. New Delhi: Sage, 2010, s. 263-290.

¹³⁵ WEBSTER, *op. cit.*, s. 299,

správě některé církve či misionářské osobnosti v předchozím období mnohdy měly. Ačkoliv se představitelům náboženských menšin podařilo do textu indické ústavy prosadit právo na svobodu náboženského vyznání, jeho praktikování a také dalšího šíření (článek 25), vášnivé debaty na půdě Ústavodárného shromáždění spojené s otázkou náboženských konverzí¹³⁶ předznamenaly budoucí problematický vývoj vztahů mezi náboženskou majoritou a minoritou v sekulárním státu. Třebaže se křesťané mnoha různých denominací již od 20. let 20. století aktivně zapojovali do boje za získání politické svobody, obava o vlastní existenci v samostatném státu, jehož směřování by měla určovat hinduistická majorita, se jevila jako opodstatněná. V mnoha oblastech severní Indie, především na území knížecích států, ostatně již od druhé poloviny 30. let docházelo k právní regulaci a restrikci náboženských konverzí i misionářských aktivit,¹³⁷ a zamítavý postoj k prozelytské činnosti vyjadřovaly přední osobnosti boje za národní svobodu, včetně Gándhího.¹³⁸ Podle jejich názoru působení misionářů mezi zaostalými segmenty indické společnosti, tj. zejména *dality*, mohlo vést k oslabování národní politické jednoty i další diferenciaci až příliš křehké společné kulturní identity.

Již v prvním desetiletí existence samostatného indického státu se objevily pokusy o státní kontrolu nad aktivitami církví a o regulaci misionářské činnosti. Precedentem se v tomto ohledu stala zpráva vyšetřovací komise sledující misionářské aktivity na území svazového státu Madhjadpradéš, tzv. *Niyogi Report*.¹³⁹ Na základě jejích doporučení došlo ve druhé polovině 60. let ke schválení tzv. antikonverzních zákonů na území států Madhjadpradéš a Urísa, jimiž byly mimo zákon postaveny náboženské konverze osob mladších 18 let a konverze motivované materiálním prospěchem či agresivní rétorikou cílenou proti jiným náboženstvím.¹⁴⁰ V následujících desetiletích se k obdobným legislativním opatřením uchýlovaly vlády v dalších svazových státech (Arunáčalpradéš v roce 1978, zde navíc se značně sporným vytyčením kategorie domácích, tedy státem ochraňovaných náboženství).¹⁴¹ Ve výsledku tyto antikonverzní zákony přispěly k prohloubení antagonistických vztahů křesťanství a hinduismu, posílily důraz na chápání odlišné náboženské identity u členů obou komunit, které se nezbytně promítá do všech aspektů jejich individuálního i kolektivního

¹³⁶ KIM, Sebastian C. H., *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2003, s. 42-55; podrobněji KASHYAP, Anirban, *Communalism and Constitution*. New Delhi: Lancers Books, 1988, s. 131-167.

¹³⁷ KIM, *op. cit.*, s. 38-39.

¹³⁸ Gándhího námitky proti konverzím výstižně shrnuje S. Kim; viz *ibid.*, s. 24.

¹³⁹ *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee (Madhya Pradesh)*. Delhi: All India (Hindu) Dharma Sewa Sangha, 1954.

¹⁴⁰ KIM, *op. cit.*, Appendix III a IV, s. 207-210.

¹⁴¹ *Ibid.*, Appendix V, s. 211-212.

života, a zákonitě se tak řídí prosazováním vlastních zájmů na úkor druhých v kontradiktorických kategoriích *my versus oni*.

Ke konfliktnímu napětí mezi hinduisty a křesťany přispěly ve druhé polovině 20. století četné organizační odnože vyrůstající ze společné ideologické platformy moderního hinduistického nacionalismu, již představuje Národní svaz dobrovolníků (*Ráštrij svajamsévak sangh*, RSS). Ideový směr RSS a jeho vztah k indickým náboženským minoritám vytyčil historicky druhý vůdce této organizace, tzv. *sarsanghčálak*, Mádhav Sadášiv Gólvalkar. Ve své vlivné knize *Bunch of Thoughts* rozpracoval koncept společné národní identity obyvatel Indie, tzv. *hindútvy*, tak jak ho ve 30. letech navrhl Vinájak Dámódar Sávarkar, jenž je postaven na požadavku aktivního přijetí domácí, tj. hinduistické, kultury, osobní identifikace se zemí i jejími obyvateli a na požadavku náboženského vztahu k Indii jakožto svaté zemi (*punjabhúmi*).¹⁴² Příslušníky cizorodých náboženských menšin, kteří se do tohoto konceptu z historických příčin i z principu svého náboženského učení vejít nemohou, tj. islámu a křesťanství, Gólvalkar v návaznosti na svého předchůdce označil za „vnitřní hrozby“ indického národa.¹⁴³ Podle jeho soudu především křesťanští misionáři působící v zaostalých oblastech s výrazným podílem domorodého obyvatelstva ohrožují společné kulturní dědictví, a tedy jednotu země. Právě proti jejich prozelytské činnosti vystupuje jedna z nejaktivnějších odnoží RSS, Světová hinduistická rada (*Višva hindú parišad*, VHP),¹⁴⁴ která vznikla v roce 1964 a v souvislosti s nárůstem komunalistických vášní v indické společnosti se v 80. letech stala nejhlasitějším bojovníkem proti pokračujícím náboženským konverzím.¹⁴⁵ Prostřednictvím řady sesterských organizací, např. *Vanavási kalján ášram*, se VHP pokouší realizovat komplexní ideový program, který by nejen vytvořil protiváhu aktivitám křesťanských církví v domorodých oblastech, ale současně by křesťanské konvertity vymanil z vlivu církví a skrze očistné rekonverzní obřady je přivedl zpět do široké náruče hinduismu.¹⁴⁶ Násilné střety mezi křesťanskými misionáři a hinduistickými aktivisty, k nimž v zaostalých regionech států Madhjapradéš, Urísa, Gudžarát, Rádžasthán, Karnátaka ad. od druhé poloviny 90. let dosti pravidelně dochází, jsou smutným svědectvím vyhocené konfliktní situace, v níž se dvě náboženství v současné době nacházejí.

¹⁴² SAVARKAR, Vinayak Damodar, *Hindutva. Who is a Hindu?*. New Delhi: Hindi Sahitya Sadan, 2005, s. 84.

¹⁴³ GOLWALKAR, Madhav Sadashiv, *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996, s. 233.

¹⁴⁴ JAFFRELOT, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation*. New Delhi: Penguin Books, 1996, s. 193 a dále.

¹⁴⁵ SARKAR, Sumit, Conversion and Politics of Hindu Right. *Economic and Political Weekly*, roč. 34, č. 26, 26.6.1999, s. 1697.

¹⁴⁶ Starší ářjasamádžistické pojetí rekonverze, *šuddhi*, je ve slovníku VHP většinou nahrazováno ideologicky explicitnějšími termíny *parávartan* (otočení, navrácení se zpět) či *ghar vápasí* (návrat domů); viz BAUMAN, *op. cit.*, s. 49.

I.2 Charakteristické rysy křesťanství v Indii

Přehled vývoje různých přístupů křesťanství k indickému prostředí snad dostatečně vystihl klíčové momenty v jeho historii a upozornil na to, jak se spolu se změnami vztahů k náboženské a kulturní realitě měnila i podoba křesťanství samotného. Cílem tohoto přehledu nebylo znovu převyprávět mnohokrát zpracované dějiny, pro téma této práce by to ostatně ani nebylo relevantní, ale spíše upozornit na vývojové tendence a stručně naznačit jejich příčiny. To, co je naopak pro tematiku Hnutí křesťanských ášramů zcela klíčové, jsou obecné charakteristické rysy křesťanství v Indii, které mohou být důsledky či průvodními jevy jeho historického vývoje a křesťanství i křesťané si je dnes nesou jako břemeno svého dědictví. Význam těchto rysů pro téma Hnutí křesťanských ášramů spočívá ve skutečnosti, že jeho představitelé chápou mnohé z nich velmi kriticky, pokouší se je odstranit, omezit jejich působnost či na ně alespoň nějakým způsobem reagovat, řadu z nich lze snad dokonce označit za bezprostřední příčiny a pohnutky vzniku samotné ideje křesťanských ášramů.

I.2.1 Cizost jako program?

Navzdory dlouhé historii křesťanství v Indii je toto náboženství stále chápáno jak cizí import. Jedná se o mimořádný dějinný paradox, porovnáme-li prvotní tomášovskou komunitu, která svůj vznik klade už do prvního století, a kupř. středověké bhaktické proudy, jež v hinduismu začaly dominovat o řadu staletí později a dnes jsou jeho nejcharakterističtějšími projevy. Křesťanství se na indické půdě nikdy nepodařilo zapustit kořeny tak hluboko, aby se skrze ně proměnila i samotná koruna jeho stromu. Postupujeme-li od prvního dojmu, který si prostým empirickým pozorováním odnese každý návštěvník, vyjeví se před námi následující obraz: architektura křesťanských kostelů a katedrál v Indii je evropská, nejčastěji neoklasicistní; všední, každodenní oděni kněží, mnichů i řádových sester zcela ignoruje domácí zvyky a obyčeje, dokonce ani nijak nereflakuje náročné klimatické podmínky v Indii; rituály odehrávající se v chrámech či modlitebnách většinou přesně korespondují s evropskými vzory, a to včetně symbolické gestikulace s náboženským významem, obřadních rouch participujících celebrantů, bohoslužebných předmětů či hudby, jež rituály doprovází (s čestnou výjimkou v indickém křesťanství vždy přítomného přenosného harmonia, které příležitostně doprovázejí rytmická tabla); katoličtí věřící vroucně uctívají světce narozené a působící mimo Indii; kýchovité svaté obrázky, kterými si křesťané zdobí své domovy, a které proto podstatným způsobem formují jejich identitu, neboť jsou pevnou

součástí jejich každodenního života, jako by vypadly z trhu se zbožnými předměty na kterémkoliv poutním místě v Evropě; křesťanské festivaly a náboženské slavnosti, které jednotlivé církve s velkou pompou pořádají, jako by se odehrávaly mimo kontext místního prostředí, mimo přirozená pravidla hospodářského roku v Indii, jež se od pravidel v Evropě významně liší; oficiální forma přechodových rituálů životního cyklu se jeví jako neuspokojivá, a věřící si je proto v soukromí doplňují či nahrazují zvykovými rituály příslušné kastovní komunity, jejichž kontinuitu nenarušila ani konverze ke křesťanství; hlavním jazykem bohoslužeb zůstává v městském prostředí nadále angličtina, ale i tam, kde jsou používány domácí jazyky, je zcela nepřehlédnutelná cizost ve způsobu vyjadřování, idiomatika a metaforika nemající se světem Indie pražádné vazby; angličtina zcela ovládá všechny křesťanské vzdělávací instituce a je také jediným jazykovým médiem výchovných ústavů a seminářů, kde jsou formováni indiští kněží, jejichž kulturní znalost jiných indických náboženství je navíc značně limitovaná, většinou založená na hluboko zakořeněných předsudcích; tito budoucí duchovní pastýři podstupují mnohaleté studium klasických evropských jazyků, na kterých vyrostla kultura Evropy, ale s klasickým jazykem své vlastní země, sanskrtem, přicházejí do styku jen výjimečně, pouze díky osobní motivaci a samostudiu; nejnadanější indiští teologové jsou svými církvemi posíláni k dalšímu studiu do příslušných evropských, dnes stále více i amerických, církevních center, kde lze nějaký impuls vedoucí k hlubšímu zájmu o svoji vlastní kulturu jen sotva předpokládat;¹⁴⁷ církevní struktury a hierarchické vztahy mezi jejich jednotlivými patry otrocky kopírují systém, který se za zcela odlišných historických podmínek vyvinul v Evropě; vrcholní reprezentanti jednotlivých církví jsou prakticky vždy vybíráni či schvalováni autoritami v centrech nacházejících se mimo Indii, často až příliš vzdálených, než aby v nich potřeby a zájmy indických křesťanů mohly být adekvátně reflektovány; křesťanský teologický diskurs, ale i intelektuální život jako takový se odehrává v izolaci, bez vztahů a obohacujících kontaktů s nekřesťanským prostředím, a to navzdory opakovaným výzvám k mezináboženskému dialogu, takže mnohá vzdělávací centra či instituce založené s touto motivací se proměnily v knihovny, či spíše pouhé shromažďovny knih, anebo v univerzitní katedry se zjevnou křesťanskou orientací; protože podstatná část indických křesťanů náleží k chudším vrstvám společnosti, ze zahraničí do Indie nadále proudí obrovské finanční prostředky určené na výstavbu chrámů, údržbu a další rozvoj křesťanských nemocnic, sociálních ústavů, škol nejrůznějšího stupně i typu, hektickou misionářskou činnost v oblastech obývaných

¹⁴⁷ S několika čestnými výjimkami, mezi nimiž nad ostatními indickými teology studujícími v zahraničí nepřehlédnutelně vyčnívá D.S. Amalorpavadass, jež bude v této práci opakovaně zmiňován.

domorodými kmeny, kde se na skutečném či pomyslném bitevním poli křesťanství střetává s hinduismem, a v neposlední řadě i na samotný chod složité byrokratické mašinerie církvi.¹⁴⁸ Křesťané jsou v Indii stále za cizí element považováni, oni sami se tak mnohdy také skutečně cítí, tento pocit odlišné kulturní identity jako by v nich byl dokonce programově pěstován, a ve výsledku proto „zůstávají cizinci ve své vlastní zemi“.¹⁴⁹

Projevy cizosti křesťanství v Indii představují složitý komplex s mnoha navzájem se podmiňujícími faktory a stejné je to také s příčinami tohoto cizího charakteru. Jeho podstata vyplývá z historické skutečnosti, totiž že křesťanství, podobně jako islám, přišlo do Indie s již definitivně uzavřenými náboženskými odpověďmi.¹⁵⁰ Ty byly ovšem formulovány odlišným jazykem se všemi sémantickými konotacemi, mimo kulturní a náboženský kontext Indie, bez jakýchkoliv vazeb k němu a k jeho předchozímu vývoji. Křesťanství do Indie přinášelo institucionalizované náboženství, nikoliv novou náboženskou zkušenost, o níž by se chtělo podělit a eventuálně ji i pod vlivem místního prostředí přeformulovat či obohatit o dosud neznámé podněty. Dokonce ani nejstarší komunita tomášovců, která se na rovině sociální a kulturní dokonale začlenila do indické pluralitní společnosti, z pohledu vnitřního teologického vývoje svou tradici v Indii dále nerozvíjela a během více než tisícileté izolace od křesťanského světa si v nezměněné podobě podržela jak oficiální liturgický jazyk a věrouku, tak i systém církevní struktury. Podobnými ortodoxními strážci tradice se posléze stali portugalští a další katoličtí misionáři, pevně doktrinárně zakotvení v teologickém systému, jenž došel propracování v Evropě, a během svého indického působení jako by usilovně bránili jakýmkoliv pokusům o kontextualizaci evangelijní zvěsti v Indii,¹⁵¹ natož o rozvoj indigenního teologického myšlení. Nepřekvapí proto, že když se takové snahy v 19. století objevily, a to bez ohledu na to, zda vzešly od indických konvertitů typu Brahmabándhava Upádhháje nebo reformátorů hinduismu, jakým byl kupř. Rámmohan Ráj, který nalézal inspiraci v křesťanské etice, ze strany církevních autorit, ale i prostých misionářů se setkaly s jednoznačným, často navíc agresivně formulovaným odmítnutím či spíše zatracením. Odvážné samostatné uvažování, z něhož by mohla vyklíčit originální teologie indického

¹⁴⁸ Uvedený výčet představuje kritiku pohledem cizince, podobné postřehy ovšem vyjadřují i mnozí indiští autoři, např. JOHN, T.K., *Image of the Christian Presented in India Today*. In: KUNNUPURAM, Kurien, D'LIMA, Errol, PARAPPALLY, Jacob (ed.), *The Church in India in Search of a New Identity*. Bangalore: NBCLC, 1997, s. 128.

¹⁴⁹ AMALADOSS, Michael, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*. Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society/ISPCK, 2005, s. 3.

¹⁵⁰ PUTHANANGADY, Paul, *Christian Community as a Multi-cultural Reality*. In: KUNNUPURAM, D'LIMA, PARAPPALLY, *op. cit.*, s. 183.

¹⁵¹ JATHANNA, O.V., *Indian Christian Theology: Methodological Reflections*. *Bangalore Theological Forum*, roč. 18, č. 2-3, 1986, s. 61.

křesťanství, nebylo podporováno ani ve formativních vzdělávacích ústavech a kněžských seminářích, které produkovaly horlivé evangelisty, kazatele a pastory, nikoliv ale teology.¹⁵²

Hlavní příčinou a současně i projevem přetrvávající cizosti křesťanství v Indii byl a dosud mnohdy stále je negativní postoj křesťanů k jiným indickým náboženstvím, v první řadě majoritnímu hinduismu. Od příchodu Portugalců se křesťanský vztah k okolnímu náboženskému prostředí po dlouhá staletí vymezoval prakticky pouze skrze misiologii a denunciační teologii,¹⁵³ v rámci níž bylo odsuzováno nejen náboženství samotné, ale i většina jeho kulturních projevů. Tento postoj byl v průběhu 19. století ještě posilován v souvislosti s britskou koloniální nadvládou a v souhrě s pocitem kulturní nadřazenosti západní civilizace, z níž a s jejímž dědictvím misionáři přicházeli. Na odiv stavěná cizost se tak pro indické křesťany stala vnějším poznávacím znakem příslušnosti k domněle vyspělejšímu civilizačnímu okruhu, prostředkem vymezení nové náboženské identity konvertitů vůči jejich původnímu náboženskému prostředí, z něž svou konverzí usilovali vystoupit.¹⁵⁴

I.2.2 Nenaplněný ideál jednoty v mnohosti

Další z obecných charakteristických rysů doprovází křesťanství v Indii od poloviny 17. století. V roce 1653 se v odmítavé reakci na narůstající snahy o církevní a mocenskou dominanci portugalského kléru část komunity keralských tomášovců rozhodla navrátit k archaickému syrskému ritu a místo poslušnosti římskému papeži, jehož v Indii zastupoval arcibiskup sídlící v Góe, se podřídit jurisdikci jakobitského patriarchy v Antiochii.¹⁵⁵ Došlo tak k prvnímu křesťanskému rozkolu na indickém území, zdaleka ale ne poslednímu, protože právě nejednota jednotlivých církví je pro křesťanství v Indii typická. Od 19. století zde působí desítky církví, jejichž počet se sílí popularitou nejrůznějších letničních hnutí a charismatických společenství nadále narůstá, každá z nich jako by však do Indie přinášela i celý komplex vzájemných antagonií, jež často stály na počátku jejich vzniku a diferenciaci ve vzdálené Evropě, v moderní době pak ve Spojených státech. Křesťanské misie se tak zcela právem zdají být „vývozem rozdělení“,¹⁵⁶ které v Indii nemá historické opodstatnění a

¹⁵² TENNENT, Timothy C., *Building Christianity on Indian Foundations. The Legacy of Brahmabandhav Upadhyay*. Delhi: ISPCK, 2005, s. 4-5.

¹⁵³ JOHN, *op. cit.*, s. 134.

¹⁵⁴ KUTTIYANIKKAL, Cyril J., *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*. Zürich: Lit Verlag, 2014, s. 60.

¹⁵⁵ FRYKENBERG, *op. cit.*, s. 136.

¹⁵⁶ EVERS, *op. cit.*, s. 516.

v důsledcích vede k oslabování společné křesťanské identity. V táboře etablovaných protestantských církví sice již od počátku 20. století docházelo k pokusům o sjednocení, jejich příčinou však byla nejprve snaha o společnou misionářskou strategii, později byly tyto pokusy vyvolány politicko-společenským tlakem, jemuž se církve po vzniku nezávislé Indie cítí být vystaveny. Protože se křesťané v posledních desetiletích stále častěji stávají terčem šovinisticky se projevujícího hinduistického nacionalismu, snahy o vytvoření společné organizační platformy minoritního náboženství jsou dnes motivovány strachem o vlastní bezpečí a existenci, a jedná se tedy vždy o hledání jednoty pro zajištění společné obrany.

Prakticky všechny církve působící v Indii jsou církvemi „*transplantovanými*“, které se nestaly pevnou, integrovanou součástí indické kultury, a přísně vzato se tedy nejedná o církve indické, ale jen o „*církvě v Indii*“.¹⁵⁷ Současně se křesťanství nepodařilo naplnit ideál všeobecnosti, proklamované katolicity či vyjádřeno oblíbeným indickým kulturním idiomem jednoty v mnohosti, z mnohaletého misionářského působení dnes zůstává jen pestrá mnohost, jejíž každá část si udržuje rigidní čistotu svého přesvědčení a odstup od částí ostatních, v krajních případech dokonce nesnášenlivost vůči nim. Pokud by se jednou skutečně podařilo vybudovat církve v plném smyslu indické, jejich nezbytnou a přirozenou vlastností by naopak musela být provázaná různost, vztahová vzájemnost v mnohosti, jejíž jednotlivé části si sice podržují svá specifika, ať už regionální, jazyková či rituální, ale dohromady vytvářejí společenství plurality.

I.2.3 Touha po konverzích

Problematika náboženských konverzí představuje pro křesťanství v Indii trvalé stigma. Ani zmiňovaná cizost nevyvolává tak negativní reakce většinové společnosti jako lpění na právu propagovat a šířit své náboženské přesvědčení, jehož se křesťanské církve odmítají vzdát. Dokonce i mezi indickými občany sekulárně smýšlejícími či nábožensky lhostejnými, kteří se zbavili osobně prožívané religiozity tradičního typu, dokáže otázka náboženských konverzí probudit skryté vášně a měnit zdánlivou toleranci v násilí.¹⁵⁸ Naopak křesťané chápou veškeré pokusy indického státu zamezit konverzím či je alespoň regulovat jako přímý útok na samotnou podstatu svého náboženství a reagují na ně s podobnou mobilizující hysterií

¹⁵⁷ KUNNUMPURAM, Kurien, The Autonomy of the Indian Church. In: KUNNUMPURAM, D'LIMA, PARAPPALLY, *op. cit.*, s. 156.

¹⁵⁸ Stručný přehled příčin vypjatého vnímání křesťanských konverzí v současné Indii viz ŠTIPL, Zdeněk, Problém konverze v Indii. *Dingir*, 2009, roč. 12, č. 1, s. 17-18.

ve vlastní komunitě jako indiští muslimové, kteří od vzniku nezávislé Indie vytrvale vzdorují snahám o vytvoření jednotného občanského zákoníku.

Žádný jiný náboženský systém nepřikládá konverzi tak svrchovanou důležitost v životě jedince a společnosti jako křesťanství. Bez teologického opodstatnění konverze a jejího pevného doktrinního zakotvení v náboženském učení si existenci a historický vývoj křesťanství snad ani nelze představit. Absolutní exkluzivistický nárok, který křesťanství spojuje s osobou Ježíše Krista a jeho Dobrou zvěstí (evangeliem), má být provždy platnou nadčasovou výzvou určenou všemu lidstvu, protože skrze pozitivní odpověď na tuto výzvu nabývá smyslu čas samotný i člověk v něm. Žádný jiný náboženský systém nestaví před jedince tak jednoznačnou a svými následky definitivní volbu, jež podle křesťanského pojetí může transformovat nejen jeho samotného, ale celý svět. Navzdory církevním rozporům odehrávajícím se napříč denominacemi, které se týkají podstatných teologických aspektů náboženského učení, hovoří v této otázce všechny křesťanské církve jednohlasně – Kristovo evangelium lze buďto přijmout, nebo odmítnout, neexistuje střední cesta: „*Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a přijme křest, bude spasen; kdo však neuvěří, bude odsouzen.*“ (Marek 16, 15-16).

Takto vyhraněný přístup k okolnímu prostředí s jeho náboženskou jinakostí nejen že ve svých důsledcích neotevřává mnoho prostoru pro mezináboženský dialog, ale současně klade nemalé nároky na křesťany samotné, o to víc představují-li v nějaké společnosti náboženskou menšinu. Hodnocení kvality křesťanského života a úspěšnosti křesťanského působení v příslušné zemi či historickém období bývá navíc v souladu s logikou citované evangelijní pasáže odvozováno od úspěchu či neúspěchu misí.¹⁵⁹ V zemích, kde misionářská činnost nepřinesla kýžené výsledky v podobě většinové christianizace, je následně církvím odpírána větší míra autonomie. Autority v příslušných církevních centrech k nim přistupují jako k nedostatečně vyspělým, aby se vši vážností dokázaly samostatně rozhodovat o vlastním směřování, často se na ně naopak nahlíží jako na vystavené permanentnímu nebezpečí, jež se ukrývá v neblahém vlivu náboženského kontextu, v němž musí tyto církve existovat. Komplex mučeného mesiáše, který si tímto způsobem křesťanství v Indii vypěstovalo, se projeví po každém komunalistickém střetu s majoritním hinduismem, jehož obětí, jak již bylo

¹⁵⁹ Např. Jan Pavel II. v papežské encyklice *Redemptoris Missio*, v níž reaguje na změněné misionářské podmínky v globalizovaném světě: „*V dějinách církve bylo plnění misijního poslání vždy znakem její životní síly, tak jako jeho opouštění bylo naopak znamením krize víry. [...] Misie totiž obnoví církev, upevní víru a křesťanskou identitu a vnese novou horlivost a nové stimuly. Víra zesílí předáváním!*“; viz JAN PAVEL II., O stálé platnosti misijního poslání, *Redemptoris Missio*, 1990, čl. 71.

řečeno, jsou bez ohledu na příčiny vzniku konfliktu vždy křesťané. Ani tváří v tvář tragickým následkům násilí ovšem indické církve ze svého konverzního nároku neustupují, třebaže jsou to právě misionářské aktivity, které mnohdy agresí vyprovokují, ba právě naopak, oběti ve vlastních řadách jako by je jen utvrzovaly v rolích mučedníků. Mnohé misionářské organizace charismatických církví, které jsou dnes v úsilí o další náboženské konverze nejaktivnější, pak současnou Indii líčí jako skutečné bitevní pole, na němž moderní mučedníci křesťanské misie za cenu vlastního života svádějí každodenní a nerovný boj s fanatickými hinduisty. Takový postoj sice může přispět k hlubší integraci samotných indických křesťanů, posílit je ve chvílích, kdy jsou vystaveni náboženské persekuci, a zajistit jim materiální i duchovní podporu ze zahraničí, v jiných náboženských komunitách Indie však jen sotva vyvolá pocit důvěry a ochotu rozvíjet vzájemné vztahy.

I.2.4 Mnoho duchovních povolání a spiritualita služby

Jedním z nejpozoruhodnějších rysů křesťanství v Indii, který v plném významu vynikne především po výše zmíněných kritických poznámkách, je mimořádně vysoký počet duchovních povolání. Pokud bychom za zásadní měřítko vnitřní síly náboženství na určitém území považovali početní zastoupení jeho náboženských profesionálů, Indie by představovala křesťanskou velmoc. Zejména z jihoindických států Kérala a Tamilnádu dnes do ostatních regionů Indie, ale již i daleko za její hranice odcházejí kněží, pastoři a řádové sestry, aktivní jak v misionářských organizacích, tak i ve vzdělávacích a sociálních institucích. Příčiny hojnosti této žně nebyly dosud přesvědčivě analyzovány, neobjevila se studie, založená na seriózním sociologickém výzkumu, která by odhalila, proč a čím přesně je volba duchovního povolání pro indické křesťany atraktivní. Tato přitažlivost snad do určité míry vyplývá z ekonomického a sociálního postavení velké většiny křesťanů. Jak bylo zmíněno, křesťané v Indii pocházejí spíše ze zaostalých a znevýhodněných vrstev společnosti, materiálně, ale třeba i svými možnostmi přístupu ke vzdělání, a tak je pro řadu z nich volba duchovní kariéry cestou ke zlepšení vlastního statusu. Chudé rodiny jsou často díky této volbě jednoho svého člena zbaveny těžkého ekonomického břemene a současně tím narůstá jejich prestiž v příslušné komunitě. Postava duchovního, zejména kněze působícího ve farnosti, v daleko menší míře ovšem náležejícího k církevní kongregaci, o mniších či řádových sestrách ani nemluvě, si stále udržuje posvátnou auru výjimečnosti. Především ve vesnickém prostředí zůstává kněz někým, jehož názor, týkající se i zcela světských a každodenních problémů, je

vždy reflektován a má při kolektivním rozhodování svoji nezanedbatelnou váhu. Zároveň se tím ale prohlubuje propast mezi duchovními a křesťanskými laiky, kteří jako by žili ve dvou zcela oddělených světech. Ne náhodou je větší aktivizace laiků a jejich participace na náboženském životě považována za jednu z hlavních výzev, před níž dnes křesťanské církve v Indii stojí, po níž již řadu desetiletí volají představitelé reformních proudů a také, jak uvidíme, křesťanských ášramů.

Nepřekonatelné rozdíly mezi laiky a duchovními vyniknou o to víc, podíváme-li se na složení elity příslušných církví, a to ať už jde o biskupské sbory u katolíků nebo reprezentativní orgány církví protestantských. Vrcholným pozicím složité církevní hierarchie prakticky vždy dominuje klérus pocházející z jihoindických států, z vyšších sociálně-ekonomických tříd a v ruku v ruce s tím i odvozující svůj původ, třeba neoficiálně, přesto však stále patrně, z vyšších kast. Zástupci z řad *dalitů* nebo domorodého obyvatelstva (*ádivásijů*), na něž dnes misionářské aktivity cílí především, na nejvyšších, ale i středních pozicích církevních struktur naopak téměř chybí.

Pole, na kterém četné aktivity křesťanů v Indii již od 19. století vynikaly, představuje vzdělání. Zatímco bezplatné státní školství se nachází v neutěšeném stavu, školy, které se těší největší společenské prestiži, jsou provozovány křesťanskými církvemi. Prostřednictvím stipendií a grantů na nich vedle příslušníků vyšších a středních společenských tříd, nutno poznamenat, že bez ohledu na jejich náboženské vyznání, mohou studovat i ti, kteří náleží do segmentů nejnižších, ostatně řada významných osobností indického kulturního i politického života získala své vzdělání právě tímto způsobem. Zdaleka se však nejedná jen o elitní pracoviště, křesťanské církve provozují školy všech typů a stupňů, zejména výuka v angličtině či alespoň zvýšený důraz na ni přitahuje zájem širokých vrstev obyvatelstva, protože její dobrá znalost je dnes považována, ke škodě indických jazyků a na jejich úkor, za nezbytnou podmínku dobrého pracovního uplatnění a úspěšné profesní kariéry.

S ohledem na dominantní roli při zprostředkování vzdělání překvapí zcela minimální politická angažovanost křesťanů v životě indického státu. S výjimkou vypjatých okamžiků zmiňovaného mezináboženského násilí nebo kdy se zájmy celé křesťanské komunity ocitají v bezprostředním ohrožení politickými kroky vládnoucí strany, jako např. koncem 50. let 20. století v Kérole, se křesťané masově nezapojují do společensko-politických protestních hnutí, ale jako by vždy programově stáli mimo ně, v bezpečí svého paralelního světa. Žádná z celonárodních politických stran Indie proto také necítí potřebu systematicky si mezi

křesťany budovat svou voličskou základnu, a tak se i ve svazových státech, kde křesťané tvoří početnou minoritu, jejich politické preference často mění co volební období.

Naopak, podobně jako v jiných zemích světa, činorodá aktivita křesťanů je zcela nepřehlédnutelná při každé živelné katastrofě, která Indii postihne. Charitativní církevní organizace zprostředkovávají humanitární pomoc a provozují uprchlické tábory, vždyť právě angažování se v sociální oblasti v nejširším slova smyslu jako by v Indii bylo všeobecně srozumitelným synonymem křesťanství. Tato skutečnost v sobě ukrývá dalekosáhlé důsledky. Křesťanství v Indii má identitu spíše institucionální povahy než náboženské, protože skrze církevní instituce nejrůznějšího typu a zaměření dochází k jeho interakci s okolím. Skrze školství, charitu, nemocnice, útulky pro postižené či opuštěné apod. je křesťanství indickým prostředím rozpoznáváno, respektováno, ale s těmito obecně prospěšnými aktivitami de facto ztotožněno, mimo ně či nad nimi jako by v něm nebylo již nic. Ostatně mnoho indických křesťanů vůbec netuší, že jejich vlastní náboženství nějakou spirituální rovinu obsahuje a nabízí, protože podnětné impulzy k duchovnímu hledání a osobnímu růstu jimi od něj ani nejsou očekávány. Křesťanství v Indii vždy oplývalo zapálenými misionáři, reformátory školství, efektivními církevními organizátory a také zcela mimořádnými osobnostmi rozvíjejícími spiritualitu služby, ale nacházíme v něm jen velmi málo stop po velkých duchovních vůdcích či mysticích. Zvýšený důraz na experimentální náboženskou zkušenost, jenž se pro indické prostředí napříč historií jeho náboženského myšlení zdá být typický a který výrazně přispěl kupř. k rozvoji středověké islámské mystiky, jako by podobu křesťanství v Indii prakticky nepoznamenal.

II. Inkulturace křesťanství

V průběhu 20. století, především od jeho druhé poloviny, čelily církve v Asii a Africe mimořádným výzvám. Ty měly vskutku potenciál proměnit podobu křesťanství v těchto částech světa, neboť mohly vyvolat pozoruhodné církevní reakce na radikální změny odehrávající se v širokém kulturním, společenském i politickém kontextu. Ve starším období, které se započalo již po skončení procesu christianizace Evropy, se ze starého kontinentu spolu s šířením křesťanské věrouky šířila také kulturní uniformita. Důvodem bylo dobové kulturo-centrické přesvědčení, že křesťanství je evropským fenoménem, jako takové je pevně vázáno na evropské kulturní idiomy, jejichž prostřednictvím musí být tedy nejen vyjadřováno, ale i dále předáváno. Zejména katolická církev se po trpké zkušenosti reformace pokoušela v neevropských zemích, kam vysílala své misionáře, vytvořit z mladých církví poslušné, protože „*přesné repliky sebe sama*“.¹ Tato tendence souvisí s jejím nárokem a sebepochopením coby církve univerzální a s potřebou zabezpečit si jednotu vnitřní, tedy týkající se čistoty víry, i vnější, ve smyslu unifikované liturgie. Uniformita ovšem není podmínkou jednoty,² navíc bývá pramálo tvůrčí a v dlouhodobém horizontu zabraňuje dalšímu vývoji. Naopak otevřenost vůči podnětům z okolí, které sice mohou leccos ohrozit, ale stejně tak i obohatit a transformovat, je vždy projevem pokračujícího růstu a stejně tak i vnitřní svobody. Ne náhodou zahájilo křesťanství svou vítěznou pouť evropskou historií poté, co opustilo kulturní a náboženský kontext židovského světa a při formulaci svého poselství odvážně vstoupilo do prostředí antického Řecka.

Principy procesu helénizace raného křesťanství mohly být ve 20. století do jisté míry napodobeny v rámci snah o křesťanskou inkulturaci. Vyzývali k ní jak mnozí křesťané ze zemí, kam křesťanství proniklo díky misionářské činnosti a spolu s koloniální nadvládou, tak i někteří teologové, sami pevně zakotvení v kulturních danostech Evropy. Podmínky pro takový hypotetický proces se ovšem ve srovnání s počátky letopočtu značně lišily. Křesťanství bylo již pevně ustaveným systémem s bohatstvím náboženské symboliky vycházející z tisícileté tradice a pokusy nahradit či obohatit v určité oblasti světa byť jen některou její část mohly být považovány za přímý útok na samotnou podstatu této tradice. Podle odpůrců novodobých snah o transformaci křesťanství navíc současnou situaci vůbec nelze srovnávat se vstupem do světa antické moudrosti, protože řecké myšlení není jen jedním

¹ SALDANHA, Julian, *Inculturation*. Mumbai: St Pauls, 1997, s. 42.

² MATTAM, Joseph, Monchanin, *The Christianization of India, and Ecclesia in Asia*. In: *Saccidanandaya Namah. A Commemorative Volume*. Thanirpalli: Saccidananda Ashram, 2002, s. 137.

z mnoha možných prostředků vyjádření křesťanské zvěsti, ale médiem zcela výlučným, nezbytným pro její formulaci i následné pochopení.³ Takový přístup de facto od základů zpochybňuje význam a dopad jakýchkoliv inkulturačních pokusů, a to i těch, k nimž došlo spontánně a na periferii církevního zájmu již v průběhu předchozích staletí. V moderní době se také podstatně liší vztah křesťanství k jiným náboženským kulturám, protože staré kategorie, jež tento vztah nahlížely skrze dichotomii pojmů absence a přítomnost zjevení, popř. o něco později částečnost zjevení nalézaná v některých prvcích jiných náboženství a jeho plnost v křesťanství, se dnes jeví jako zcela nedostatečné.⁴ Pluralitní perspektiva moderní doby neustále hrozí relativizací hodnot vlastní tradice, které se mohou náhle vyjevit jako historicky podmíněné nebo příliš spoutané křesťanskou evropskou kulturou, a naopak v jiných tradicích, dříve ignorovaných či podceňovaných, může být touto perspektivou odhalena hluboká náboženská zkušenost, kterou křesťanství dosud neučinilo a jejímž rozpoznáním dochází k vážnému zpochybnění křesťanského nároku na plnost pravdy i zjevení. Důležitý rys situace křesťanství ve 20. století představuje rovněž skutečnost, že výzvy k inkulturaci či konkrétní pokusy o ni byly reakcí na měnící se podmínky v postkoloniálním, globalizovaném, liberalizovaném a pluralitním světě, nikoliv asertivní akcí motivovanou vnitřní potřebou dalšího růstu. K rozhodnutí hledat nové formy i obsahy náboženských odpovědí a projevů tak v moderní době nedochází na základě svobody, ale je naopak výsledkem vnějšího tlaku, a tedy vnucenou nutností, alespoň chce-li být křesťanství a jeho zvěst v neevropských kulturách relevantní.

Cílem této části práce je naznačit obrysy i klíčové problémy teologického diskursu, v jehož rámci doznalo Hnutí křesťanských ášramů svého vrcholného rozvoje. Třebaže lze Indii chápat jako prostor, ve kterém k inkulturaci různých náboženství docházelo spontánně a přirozeně napříč její historií,⁵ vývoj křesťanského teologického myšlení ve druhé polovině 20. století z idejí inkulturace do značné míry programově čerpal při nově formulovaném vztahu k náboženské jinakosti i při vytyčení principiálních rysů nové podoby evangelizace v neevropských zemích. V posledních padesáti letech se v oficiálních dokumentech katolické církve široce pojímané téma inkulturace objevuje opakovaně, ačkoliv pod různými, neustále se měnícími názvy. Srovnávací analýza některých tvrzení v těchto dokumentech, jejichž prostřednictvím církev vyjadřuje svůj současný postoj k jiným náboženstvím a jejich

³ PAINADATH, S., PARAPPALLY, J. (ed.), *A Hindu-Catholic Brahmandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 67.

⁴ AMALADOSS, Michael, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*. Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society/ISPCK, 2005, s. 26.

⁵ MICHAEL, S. M., Cultural Diversity and Inculturation in India. *Sedos*, roč. 42, č. 3/4, 2010, s. 77.

kulturám, však zároveň odhaluje řadu ideových rozporů popírajících logická pravidla mezináboženského dialogu, jenž jakoukoliv formu i podobu inkulturace nezbytně doprovází, ba přímo vyžaduje. Od konce 80. let 20. století navíc vedle liberálního proudu v katolické teologii zaznívají i konzervativnější kritické hlasy, varující před nebezpečím nekontrolované či bezbřehé inkulturace a zpochybňující její dílčí přínosy i samotný smysl. Zatímco tedy úvodní část práce nepřímou definovala historický kontext vzniku, rozvoje i útlumu konceptu křesťanského ášramu, v této části bude jeho idea nahlédnuta z teologického hlediska, a to prostřednictvím vyvíjejícího se vztahu katolické církve k představám o obsahu, možnostech i limitujících hranicích inkulturace křesťanství.

II.1 Neurčitost pojmů i jejich obsahu

Termín inkulturace se začal v úvahách křesťanských myslitelů nepravidelně objevovat v 60. letech 20. století,⁶ ale až doposud je tak vágně vytyčen, že bývá právem považován za nepřiliš přesně definovaný neologismus.⁷ Problémy s ním spojené vyplývají zejména z nevyjasněného vztahu ke starším pojmům, které také označovaly složitý proces, jímž se konkrétní křesťanské církve vyrovnávaly se skutečností, že pronikají do zemí s pevně ustavenou náboženskou a kulturní tradicí, jež navíc většinou prošla delším historickým vývojem, než tomu je v případě křesťanství. Paleta těchto pojmů se zdá být neobyčejně široká, jejich jednoznačný a navzájem diferencující význam současně matou sémantické konotace, které jimi mohou být vyvolávány, a to i dosti odlišným způsobem, v různých kulturních prostředích, v pojetí jednotlivých církví či autorů. Anscar Chupungco nabízí víceméně jejich vyčerpávající výčet (adaptace, akulturace, indigenizace, inkarnace, inkulturace, kontextualizace a revize),⁸ ale i jeho argumentace při jejich definování a následném hodnocení postrádá systematickosti a zůstává značně mlhavá. Zajímavý postřeh týkající se rozdílů mezi dvěma z těchto pojmů přináší Džjóti Sahi, pionýr v oblasti inkulturace křesťanského umění v Indii, když považuje inkulturaci za ideový koncept, jenž došel největšího rozpracování i obliby v úvahách katolických autorů, zatímco starší kontextualizace

⁶ SHORTER, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman, 1988, s. 10; podrobnější rozbor geneze pojmu viz GRAVEND-TIROLE, Xavier, *From Christian Ashrams to Dalit Theology – or Beyond. An Examination of the Indigenisation/Inculturation Trend within the Indian Catholic Church*. In: BAUMAN, Chad M., YOUNG, Fox Richard (ed.), *Constructing Indian Christianities. Culture, Conversion and Caste*. New Delhi: Routledge, 2014, s. 112-114.

⁷ PAINADATH, PARAPPALLY, *op. cit.*, s. 68.

⁸ CHUPUNGO, Anscar, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992, s. 14-28.

se stala doménou protestantů.⁹ Jeho poznámka koresponduje s historickým vývojem, alespoň tedy v indickém prostředí, protože protestantské církve zde v procesu vyrovnávání se s kulturní realitou, jež vytrvale vzdoruje přijmout křesťanství v jeho evropské podobě, ať už je tento proces nazýván jakkoliv, předhony katolickou církev o celé půlstoletí. Velmi populární pojem indigenizace, který si zejména v pastoračních textech nadále udržuje své místo, pozoruhodným způsobem vysvětluje Paul Collins, autor průlomové práce týkající se dějin inkulturace v Indii. Cílem indigenizace je podle jeho pojetí vytvořit v dané zemi takovou církev, která bude finančně nezávislá na svém církevním centru a autonomní v otázkách rozhodování i dalšího šíření ve svém regionu.¹⁰ Chad M. Bauman a Richard Fox Young při svém terminologickém vymezení upozorňují na misijní motivaci toho, kdo o zdomácnění křesťanství na určitém území usiluje, a inkulturaci proto považují za vědomý, cílený akt, zatímco pojem akulturace podle nich označuje spontánní, nezamýšlený a neplánovaný proces, který se mnohdy uskutečňuje navzdory záměrům i vůli oficiálních církevních představitelů, jež se mu dokonce mohou pokoušet zabránit.¹¹

Některé z výše uvedených pojmů lze považovat za označení různých etap vývoje vztahu křesťanství k odlišné kulturní i náboženské realitě, jak nepřímou vyplývá z definujících postřehů Juliana Saldanhy, precizního teoretika inkulturace v Indii, který se své závěry pokouší aplikovat i do pastorační a moderního pojetí misiologie. Za zcela klíčový pro vývoj křesťanství v Indii Saldanha považuje významový posun od dříve autoritářsky prosazované adaptace. V jejím rámci byla do místního kontextu vnášena křesťanská tradice zformovaná v Evropě, zatímco povoleny byly pouze vnější, byť třeba četné úpravy, především ve formě drobných ústupků kulturnímu prostředí, jež nestály v neslučitelném rozporu s církevním učením ani s jeho evropskými kulturními projevy, tak jak je prováděl kupř. Roberto de Nobili. Adaptace by pak ale byla skutečně spíše „*strategií a taktikou*“ s misionářským cílem (náboženskými konverzemi), katolická církev skrze adaptaci neprojevovala a ani necítila potřebu být obohacena vnějšími podněty, jednalo se o „*jednosměrný proces, v němž církev byla výlučným dárce*“.¹² Inkulturace naopak konkrétní církev a potažmo celé křesťanství vtahuje přímo do srdce i mysli místního prostředí, k emočním i intelektuálním projevům víry, tak jak jsou v dané kultuře obvyklé. Výsledkem, ale i samotným záměrem inkulturace má být vzájemné obohacení, protože nové způsoby porozumění křesťanské víře a také vlastní

⁹ SAHI, Jyoti, The Ashram as a Place for Spiritual Wholeness. In: VANDANA (ed.): *Christians Ashrams. A Movement with a Future?*, Delhi: ISPCK, 1993, s. 127.

¹⁰ COLLINS, Paul, *Context, Culture and Worship: The Quest for "Indian/ness"*. Delhi: ISPCK, 2006, s. 102.

¹¹ BAUMAN, YOUNG, *op. cit.*, s. xii.

¹² SALDANHA, *op. cit.*, s. 14.

náboženské identitě v kontextu místní kultury do křesťanství vnesou nové podněty a přispějí tak k jeho náboženské univerzalitě, již si křesťanství nárokuje.¹³ Víra totiž nezesílí předáváním, o které usilovala adaptace a které nadále zůstává hlavním motivem majoritního proudu misionářských aktivit, ale pestrostí svých projevů.

Odvaha při vytyčování obsahu pojmu inkulturace se u jednotlivých autorů, kteří se o to pokoušejí, značně liší. Logicky tak docházejí k různým závěrům, vcelku věrně odpovídajícím míře jejich radikalitě a ochoty jít proti zažité misionářské tradici, jejímž bedlivým strážcem je v případě katolické církve již od roku 1622 Kongregace pro šíření víry (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), dnes pod svým moderním názvem Kongregace pro evangelizaci národů (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*). Míra této radikalitě má také vždy úzkou návaznost na pomyslnou, ale i skutečnou geografickou vzdálenost působiště konkrétních osob od příslušného církevního centra a spolu s tím i na jejich postavení ve strukturách církevní hierarchie. Ne náhodou se ty nejodvážnější inkulturační pokusy, k nimž došlo v pozdějších etapách vývoje ášramového hnutí a u nichž právem vyvstávají pochyby, zda je lze ještě vůbec označit za projevy křesťanství, odehrály v jakémisi církevním příšeří. Realizátoři myšlenek radikální inkulturace si takový stín buď sami dobrovolně vybrali jako své útočiště nebo jim byl jejich církvi přidělen coby pevně ohraničené pole, na němž jim bylo povoleno bezpečně experimentovat.

Otázky spojené s inkulturací nabývaly v 70. a 80. letech v teologických i církevních kruzích na přitažlivosti. Za pozornost stojí v této souvislosti především postoj katolické církve, protože právě v ní je permanentní napětí mezi ukvapenou radikalitou a ochránářskou opatrností nejzřetelnější a současně i nejplodnější. V roce 1979 Jan Pavel II. v apoštolské exhortaci o katechezi v církvi, *Catechesi Tradendae*, zřejmě vůbec poprvé v oficiálním vyjádření z moci své papežské autority použil termín inkulturace, když ji označil za výstižné vyjádření jednoho z klíčových elementů mystéria Kristova vtělení, jehož prostřednictvím evangelium vstupuje do mnoha různých kultur.¹⁴ Mimořádný biskupský synod, který se v roce 1985 zabýval řadou aktuálních problémů, s nimiž se církev dvě desetiletí po 2. vatikánském koncilu musela vypořádat, rozpoznal důležitost inkulturace a definoval ji jako „hlubokou transformaci původních kulturních hodnot [rozumí se jiných náboženství] skrze jejich integraci do křesťanství“.¹⁵ Tato definice srozumitelně navazuje na myšlenky starších

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Post-synodální exhortace Jana Pavla II., *Catechesi Tradendae*, 1979, čl. 53.

¹⁵ Závěrečná deklarace Mimořádného shromáždění biskupského synodu v roce 1985, II., D. 4.

koncilních dokumentů *Ad Gentes*, *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate*, *Lumen Gentium* a *Sacrosanctum Concilium*, kde se pojem inkulturace ještě neobjevil, ale církve v nich opakovaně proklamovala změnu svého odmítavého postoje k jiným náboženským tradicím. Přísně vzato byly tyto tradice teprve druhým vatikánským koncilem oficiálně rozpoznány jako skutečná náboženství,¹⁶ nikoliv pouze složitý soubor kulturních projevů, který vznikl v průběhu dějin, jak se nekřesťané intuitivními a z pohledu církve většinou pomýlenými cestami pokoušeli nalézt cestu k Bohu. Kromě velmi obecného vyjádření, jak v koncilních dekretech, tak i v citované definici inkulturace, vyzývajícího ke svobodnému přijímání čehokoliv z každé kultury, co v sobě nese pozitivní hodnotu, ovšem nebylo nikdy oficiálně stanoveno, jak přesně by zmiňované procesy transformace a integrace měly probíhat. Nepřekvapí proto, že právě nejasný postoj církve k realizaci programu inkulturace se stal v mnoha případech pro zajímavé experimenty, v první řadě na poli liturgie, fatální. Přesto však závěrem stojí za to zopakovat, že skrze inkulturaci, třebaže nedostatečně definovanou, křesťanství přistupuje k jiným kulturám a náboženstvím jako k něčemu pozitivnímu, co v sobě obsahuje mnoho cenného a k čemu si zaslouží mít ustavený vztah.¹⁷

II.2 Inkulturace jako teologická nevyhnutelnost

Pro některé zastánce inkulturace představují ovšem její ideály něco daleko hlubšího a závažnějšího než jen adekvátní křesťanskou reakci na měnící se podmínky v moderním světě. Podle jejich pojetí vychází inkulturace ve svých principech přímo z podstaty křesťanské zvěsti a osoby jejího hlasatele Krista. I on se totiž vtělil do jistého času a prostoru, tedy do konkrétní doby a náboženské kultury.¹⁸ Učinil tak svou všeobecně platnou zvěst hmatatelnou a aplikovatelnou na jasný kontext, přiblížil ji lidem v konkrétním historickém čase tím, že se stal jedním z nich, a to až do krajnosti, se všemi existenciálními danostmi lidství.¹⁹ Právě

¹⁶ KUNNUMPURAM, Kurien, *Towards a New Ecclesiology in the Light of Vatican II*. In: KUNNUMPURAM, Kurien, FERNANDO, Lorenzo (ed.): *Quest for an Indian Church*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1993, s. 21.

¹⁷ WILFRED, Felix, *On the Banks of Ganges, Doing Contextual Theology*. Delhi: ISPCCK, 2005, s. 29.

¹⁸ GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 114.

¹⁹ AMALORPAVADASS, D.S., *The Destiny of the Church in the India of Today*. Mysore: Anjali Ashram, 2009, s. 264. V tomto svém eseji, sepsaném v první polovině 60. let ve Francii a v Indii vydaném o téměř půlstoletí později, Amalorpavadass, jedna z nejdůležitějších postav Hnutí a nejaktivnější propagátor inkulturace v Indii, který stál u založení „inkulturační laboratoře“ katolické církve NBCLC v Bengalúru (National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, viz kap. III.5.3 této práce) a následně i řadu let v jejím čele, stále ještě používá starého a nepřilíživě vhodného pojmu adaptace. Současně ani necítí potřebu se vůči jeho významu a negativním konotacím vymezovat. Protože tento jeho text vznikl uprostřed vzrušené doby teologického kvasu 2. vatikánského koncilu, pojem inkulturace dosud nebyl zaveden, ačkoliv myšlenky, jež Amalor předkládá, jejímu konceptu dosti přesně odpovídají.

skutečnost Kristovy inkarnace jako by vyzývala k napodobení a následování. Ani on totiž nepřišel destruovat židovskou kulturu, naopak se již svým narozením stal její součástí, skrze evangelium se ji pokusil transformovat a velikonočním mystériem, jež i v židovském náboženském kontextu dávalo jasný smysl, ačkoliv radikálně jiný, než jaký byl od příchodu spasitele očekáván, ji završil a dovedl k plnosti. Inkulturace se prostřednictvím svého teologického opodstatnění, které ji odhaluje nikoliv jako možnost, ale naopak nutnost, může dokonce vyjevit coby konstitutivní rys křesťanství, jímž se bytostně odlišuje od jiných náboženství.²⁰ Podle představ teologů inkulturace tak křesťanství ani aktivním přijetím a integrací cizí náboženské kultury, včetně rituálních prvků, náboženské symboliky a posvátných textů, neztrácí nic ze svých charakteristik a hodnot, dost možná právě naopak, neboť tím dospívá, roste v historickém čase a věrně naplňuje úkol, který mu svým příkladem dal sám Kristus. Indický teolog Amalorpavadass (ang.) soudí, že se nejedná o krádež, výpůjčky nebo imitaci, protože vše, co je v jiných náboženstvích dobré a svaté, už Kristu nevyhnutelně náleží, aniž by si toho ovšem dosud jejich vyznavači a spolu s nimi také křesťané byli vědomi. Křesťanství (v pojetí Amalora katolická církev jakožto církev univerzální) inkulturačním procesem jen tyto smysluplné prvky hinduismu, ale i všech dalších náboženství a také kultur znovu objevuje a jejich přijetím, purifikací a zasazením do systému své náboženské tradice je zasvěcuje Bohu.²¹ Je zcela zjevné, že myšlenky inkulturace do velké míry vycházejí z teologie naplnění, ať už ze starší, do indického prostředí zasazené práce Johna Nicolý Farquhara *The Crown of Hinduism* nebo z konceptu anonymních křesťanů Karla Rahnera, jehož teologické úvahy zásadním způsobem ovlivnily celý 2. vatikánský koncil, a tím pádem i vstup katolické církve do moderního světa. Určitý rozdíl ovšem mezi teologií naplnění a radikální inkulturací přece jen existuje, protože prvky cizího náboženství tentokrát křesťanství přijímá z toho důvodu a takovým způsobem, aby jejich dosud nezjevnou hodnotu a náboženský smysl, který již v kontextu křesťanství mají nebo ho v něm nově nabývají, objevilo nikoliv pro příslušníky tohoto cizího náboženství, ale samo pro sebe při konstituování své nové, inkulturované identity.²²

²⁰ SALDANHA, *op. cit.*, s. 48. Viz také koncilní dekret katolické církve Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě, *Gaudium et Spes*, 1965, čl. 58: „Protože však církev byla poslána ke všem národům všech věků a zemí, neváže se výlučně a neodlučitelně na žádnou rasu nebo národ, na žádný určitý způsob života, na žádné starodávne ani novodobé zvyklosti. Opírá se o vlastní tradici a zároveň si je vědoma svého všeobecného poslání, a proto je schopna navázat spojení s různými kulturami; tím získává jak církev, tak i různé kultury.“

²¹ AMALORPAVADASS, D.S., *Indigenous Liturgy: Indian Christian Worship*. In: AMALORPAVADASS, D.S. (ed.), *Praying Seminar*, Bangalore: NBCLC, (bez vroč., pravděpodobně 1976), s. 209.

²² Za zmínku v této souvislosti jistě stojí objevená kniha R. Panikkara, *The Unknown Christ of Hinduism*. Už pouhý její titul by bylo možné chápat z klasického pohledu teologie naplnění a coby jasnou narážku na již citovanou pasáž z novozákonních Skutků apoštolů, v níž Pavel podává vysvětlení obyvatelům Athén, že jsou již

II.3. Předmět a fáze inkulturačního procesu

Jak bylo zmíněno, oficiální představitelé katolické církve obecný program inkulturace posvětili svým souhlasem, protože do velké míry odpovídal ideálům 2. vatikánského koncilu a kurzu, který církev prostřednictvím koncilních i pokoncilních výnosů nastolila. V Indii byl deklarovaný souhlas dokonce po několik let doprovázen i přímou podporou inkulturace ze strany sboru biskupů, alespoň tedy některých. Její přesný obsah, metody a jednotlivé dílčí kroky, tedy konkrétní program inkulturace, ale církevní autority jednoznačně nevytyčily, a jeho stanovení proto vycházelo pouze z představ těch, kteří se o inkulturaci opravdu chtěli pokoušet. V této skutečnosti, v rozporu mezi idealizovaným příslibem změny a absencí další aktivity ke změně vedoucí, také pramení jedna ze zásadních příčin neúspěchu inkulturace, včetně jejího ryzího plodu v Indii, totiž křesťanských ášramů.

První systematické úvahy, vzniklé v prostředí indické katolické církve a korespondující dobou svého vzniku s konáním 2. vatikánského koncilu, hovoří sice ještě o akulturaci a adaptaci, ale smysluplně vytyčují konkrétní oblasti církevního života, v nichž musí k inkulturaci dojít.²³ Prvořadým úkolem má být vytvoření domácího duchovenstva, jež bude formováno nikoliv podle evropského katolického vzoru, ale bude adekvátně reflektovat podmínky místního prostředí, de facto z něj spirituálně i teologicky vyrůstat (doktrinální opora tohoto nároku viz koncilní dekret *Ad Gentes II 16*). Právě v tomto bodu jako by katolická církev navazovala na nejdůležitější úkol staršího protestantského pojetí kontextualizace, které se nečekaně, ale s plnou silou vyjevilo během dvou mezinárodních misionářských konferencí v Jeruzalémě (1928) a především v tamilském Tambaram (1938).²⁴ Vytrvalé prosazování tohoto požadavku vedlo ovšem posléze u protestantských církví velmi často k narůstajícím nárokům na větší míru autonomie nebo i k rozkolům a vytvoření zcela nových církevních společenství. Vedle zdomácnělého duchovenstva měla být dále v indické katolické církvi, opět ve shodě s kontextualizačními plány protestantů, skrze proces inkulturace zaktivizována dosud jen pasivní laická obec, protože i k laikům závěry 2. vatikánského koncilu obrací svoji pozornost a vyzývají je k většímu podílu na církevním životě (viz *Ad Gentes III 21*). Zbývající body tohoto prvního indického vytyčení předmětu inkulturace se týkají oblastí, kde by mělo dojít k hlubokému průniku do kultury i náboženství místního prostředí a poté k integraci jeho četných prvků do křesťanské praxe, ať již jde o

de facto Kristovi vyznavači. Panikkar má však zřejmě na mysli něco zcela jiného, totiž objevit neznámého Krista přítomného v hinduismu pro křesťany samotné, nikoliv pro hinduisty.

²³ AMALORPAVADASS (2009), *op. cit.*, s. 220-222.

²⁴ COLLINS, *op. cit.*, s. 53-56.

katechezi a liturgii (viz *Ad Gentes III 19* a *Sacrosanctum Concilium 37*), umění v nejširším slova smyslu (viz *Ad Gentes III 22*), filozofii a teologii (viz *Ad Gentes III 22*) nebo metody osobního spirituálního růstu vyvěrající z domácí asketické, kontemplativní a mystické tradice (viz *Ad Gentes II 18*).²⁵

Od stejného autora, ale z pozdějšího období, kdy pojem adaptace na několik let ne zcela důsledně nahrazoval indigenizaci, aby však již velmi brzy definitivně přešel k termínu inkulturace, pochází také popis komplexního procesu s gradujícími, navzájem podmíněnými fázemi. Na rozdíl od mnoha svých předchůdců i současníků, kteří se omezovali na abstraktní obecné úvahy a definice inkulturace, Amalorpavadass předkládá značně konkrétní návrhy jednotlivých etap plánovaného vývoje, byť se v tomto jeho pojetí jedná víceméně jen o oblast indické křesťanské liturgie.²⁶ Prvním projevem aktivního vstupu do cizího náboženského a kulturního prostředí mají být podle něj vnější změny v rituálech, ve způsobech, jimiž se věřící společně i individuálně vztahují k Bohu, ať už se jedná o celkovou atmosféru, v níž bohoslužba či osobní modlitba probíhá, o symbolickou gestikulaci během ní, užívané jazykové výrazivo s náboženskou symbolikou, bohoslužebné předměty, odění celebrantů či jejich chování k věřícím a současně i věřících vůči nim. V této fázi liturgické inkulturace indické katolické církve bylo, jak ještě uvidíme v hlavní části práce pojednávající o historii Hnutí, skutečně dosaženo dosti významných změn, trvale alespoň v malých experimentálních komunitách, oficiálně pak schválením tzv. seznamu 12 bodů adaptace (viz kapitola III.5.3). Druhá fáze inkulturace by měla k přejímání vnějších rysů přidat vlastní tvůrčí činnost, nadále pokračovat v již značně rozvinuté překladatelské tradici, která by ovšem navíc byla obohacena o umírněné či obezřetné přizpůsobení se vnitřním podmínkám cizího náboženského kontextu a postupně by vedla až k originálním kompozicím liturgických textů. Také zde došlo k několika odvážným pokusům o realizaci, především ve formě tzv. Indické mše, jež byla Amalorpavadassem praktikována v prostředí jeho ášramu a nadále zde v ní pokračují i jeho žáci, nebo též ve formě tzv. *Bháratiya púdži*, s níž se již několik desetiletí experimentuje v ášramu *Kurisumala*. Složení a zveřejnění Indické anafory představuje zřejmě vrchol této druhé fáze, ale současně se kontroverzní anafora stala neuralgickým bodem střetu zastánců inkulturace s oficiálními církevními kruhy. Ty ji ve velmi vzrušené atmosféře nejen

²⁵ Amalorpavadass, který je autorem tohoto prvního návrhu obsahu inkulturace, jej v následujících letech rozpracovával a konkretizoval; viz např. AMALORPAVADASS, D.S., *Gospel and Culture, Evangelization and Inculturation*. Bangalore: NBCLC, 1978, s. 27-28. Také se ale vytrvale pokoušel o realizaci ideálů inkulturace v životě indické katolické církve, a to ať už během svého pastoračního a organizačního období v čele NBCLC nebo v posledních deseti letech svého života, kdy se v *Aňďžali ášramu* proměnil ve skutečného křesťanského gurua, v plném smyslu, jenž si tento termín nese v tradici hinduismu.

²⁶ AMALORPAVADASS (1976), *op. cit.*, s. 214.

jednoznačně odmítly a zakázaly veškeré snahy o její pozvolné zavádění, třeba i jen na experimentální bázi, ale označily ji i za vážné nebezpečí pro jednotu katolického ritu a čistotu křesťanské víry, neboť v ní spatřovaly pokusy, třebaže neúmyslné, křesťanství v Indii hinduizovat. Nepřekvapí proto, že třetí a poslední fáze inkulturace v Amalorpavadassově pojetí, která plánovala přímo do křesťanské liturgie integrovat posvátná písma jiných náboženství, takže by tato byla používána nejen jako zdroj duchovní inspirace při kontemplativním čtení, ale stála by během bohoslužby na podobné rovině náboženské vážnosti jako křesťanské Písmo, nedošla a dost dobře ani nemohla dojít svého naplnění. Ostatně sám Amalorpavadass si byl nepravděpodobnosti realizace této fáze zřejmě jasně vědom a považoval ji spíše za značně vzdálený cíl, k němuž by ovšem bylo vhodné zvolna a opatrně směřovat.

II.4 Ideové rozpory a konceptuální problémy inkulturačního nároku

V uvažovaném procesu inkulturace, a to jak na teologické rovině jeho obecného návrhu a opodstatnění, tak v dílčích krocích jeho uskutečnění, je ovšem přítomno množství nevyřešených problémů. Některé z nich vyrůstají z myšlenkových nesrovnalostí v oficiálních a doktrinárních dokumentech katolické církve, jiné jsou důsledkem nejasně definovaných antropologických kategorií, s nimiž inkulturace pracuje, nebo celý její koncept i postup realizace odhalují jako neadekvátní náboženské, církevní a sociální skutečnosti příslušné země, do jejíhož kulturního prostředí křesťanství skrze inkulturaci usiluje pronikat a integrovat se v něm. Kritický rozbor nejdůležitějších z těchto problémů upozorňuje na ideové slabiny inkulturace, alespoň v té podobě, jak byla uvažována v prostředí katolické církve 70. a 80. let 20. století.

II.4.1 Mezináboženský dialog

Dějiny katolické církve sice netvoří schválené církevní dokumenty, protože ty jsou naopak výsledkem jejího života²⁷ a vypovídají pouze o jejím stavu v určitém dějinném období, přesto však autoritativní dokumenty vytyčují do budoucna podmínky, v jejichž rámci k dalšímu dějinnému vývoji církve může dojít. Úvahy o inkulturaci se v katolické církvi

²⁷ D'SA, Francis X., *The Dharma of Religion. Towards an Indian Theology of Religion*. In: KUNNUMPURAM, FERNANDO, *op. cit.*, s. 66-67.

objevily jako jeden z konkrétních důsledků obecných výzev k dialogu s jinými světovými náboženstvími, tak jak je revolučně formuloval koncilní dekret *Nostra Aetate*: „*Církev nabádá své věřící, aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko-kulturní hodnoty, které u nich jsou.*“ Současně ale stejný dekret tvrdí, že církev „*sama však hlásá a je povinna neustále hlásat Krista, který je „cesta, pravda a život“ (Jan 14, 6), v němž lidé nalézají plnost náboženského života a skrze něhož Bůh všechno smířil se sebou.*“²⁸ V rámci takto stanovených pravidel mezináboženského dialogu nezbyvá mnoho prostoru pro aktivní participaci věřících jiných náboženství, k nimž si navzdory proklamované otevřenosti církev udržuje povýšenecký postoj,²⁹ vyplývající z přístupu teologie naplnění, neboť předpokladem jakéhokoliv dialogu je principiální připravenost obou partnerů nechat se přesvědčit druhou stranou. Taková ochota se však jeví jako nekompatibilní s trvajícím misijním úkolem církve, jímž i nadále zůstává evangelizace a její plody v podobě nových náboženských konverzí. Partnerem, který k dialogu zve, jsou zde naopak již před zahájením dialogu určeny podmínky i role zúčastněných, když jsou již předem zhodnoceny duchovní světy obou aktérů, z nichž jeden má mít monopol na „*plnost náboženského života*“, zatímco náboženská pravidla a nauky druhého zůstávají jen „*odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi*“.³⁰ Z pohledu představitelů jiných náboženství se takový dialog nutně jeví jako nedůvěryhodný a podezřelý, chápe-li ho navíc jeden z participantů jako komplexní, byť specifickou součást vlastních misionářských postupů a strategií: „*Z křesťanského pohledu znamená mezináboženský dialog víc než způsob pěstování vzájemného poznávání a obohacování; je pevnou součástí evangelizačního poslání církve, vyjádřením misie ad gentes. Křesťané vnášejí do mezináboženského dialogu svoji pevnou víru, že plnost spásy přichází pouze skrze Krista a že církevní společenství, do něž náležejí, je pravomocným prostředkem spásy.*“³¹ Stojí-li ovšem za vznešenými ideály dialogu i v moderní době takto pojatý vztah k jiným náboženstvím, do jejichž duchovního světa hodlá křesťanství vstupovat s otevřenou náručí a motivací nejen je bratrsky obejmout, ale navzájem se i obohatit, jaký smysl mají pokusy o inkulturaci, když se již před dialogem, a tedy dávno před samotnou inkulturací dobře ví, že „*naše náboženství umožňuje navázat skutečný a živý styk s Bohem, který ze své strany nedokáže navázat ostatní náboženství, třebaže i ona, abychom tak řekli,*

²⁸ Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím, *Nostra Aetate*, 1965, čl. 2.

²⁹ GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 127.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Post-synodální exhortace Jana Pavla II., *Ecclesia in Asia*, 1999, kap. V, čl. 31; viz též O stálé platnosti misijního poslání, *Redemptoris Missio*, 1990, čl. 55.

vztahují své ruce k nebi“³² Nezodpovězenou otázkou tak zůstává, proč by jedno náboženství, jež je podle svých slov nositelem plnosti, mělo a vlastně vůbec chtělo rozšiřovat tuto plnost o to, co je nutně pouze částečné. Principiální nemožnost křesťanské teologie uznat jiné náboženské tradice jako rovnocenné s křesťanstvím a přisoudit jim náboženskou autonomii v plném slova smyslu odsuzuje každý pokus o dialog k nepochopení a naopak vede k posilování konfliktních rolí, v nichž proti sobě dvě náboženství stojí.³³

II.4.2 Spontánnost inkulturace

Kritické otázky, které se vynořují v souvislosti s předkládaným konceptem mezináboženského dialogu, mají však také další rovinu s nevyhnutelnými dopady na plánovaný proces inkulturace. Dialog, má-li být ryzí a upřímný, by měl být v první řadě spontánní, protože jen skrze takovou spontánnost, nezbytnou na obou stranách, se vyjevuje opravdový, vnitřní touhou motivovaný zájem poznat a pochopit náboženský svět druhého. Takovou spontaneitu však zpochybňuje skutečnost, že katolická církev již v okamžiku, kdy téma dialogu vnáší do teologického diskursu, vytváří speciální úřad³⁴ pro dialog, jenž by měl celý proces „koordinovat a samozřejmě také kontrolovat“.³⁵ Nevyřešený problém napjatého vztahu mezi spontaneitou a institucionalizací svazuje ruce těm, kteří se o dialog pokoušejí, a vzbuzuje apriorní nedůvěru potenciálních partnerů v dialogu, protože pravidla jejich náboženského světa takto vyhraněnou poslušnost vůči nadřízeným autoritám mnohdy vůbec neznají. Vcelku oprávněně se pak příslušníci jiných náboženství mohou obávat, že se zde prostřednictvím dialogu jen mapují možnosti a inkulturací následně realizují nové metody evangelizace s cílem dalších náboženských konverzí: „*Tato vyznání [nekřesťanských náboženství] mají i úctyhodné množství hluboce náboženských textů a učila celá lidská pokolení vyzvat Boha. Jsou v nich rovněž rozesety zárodky Božího slova a mohou se stát základem pro opravdovou „evangelijní přípravu“. [...] Takový stav věcí přirozeně vyvolává složité a choulostivé otázky, které je třeba studovat ve světle křesťanské tradice a učitelského úřadu církve, abychom mohli dnešním i budoucím misionářům otevřít nové obzory pro jejich styky s nekřesťanskými náboženstvími.*“³⁶ Konkrétní pokusy o inkulturaci křesťanství, jež by

³² Apoštolská exhortace Pavla VI., *Evangelii Nuntiandi*, 1975, kap. V, čl. 5.

³³ GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 128.

³⁴ V roce 1964 papež Pavel VI. ustavil Papežskou radu pro mezináboženský dialog.

³⁵ PRASAD, Swami Iswar, Preparation for Inter-faith Dialogue. In: VANDANA (ed.), *Christian Ashrams, A Movement with a Future?*. Delhi: ISPCCK, 1993, s. 102.

³⁶ *Evangelii Nuntiandi*, kap. V, čl. 53.

mohly z dialogu jakožto procesu vzájemného poznávání vzejít, jsou pak ale předem odsouzeny k neúspěchu, protože vznikají v mnohdy nesvobodném prostředí institucionalizovaných církví. Na tento problém opakovaně naráželi indiští křesťané podílející se na ášramovém hnutí, takže někteří dokonce museli volit mezi příslušností k církvi a touhou realizovat své duchovní povolání v prostředí ášramu.

II.4.3 Právo na inkulturaci

Náboženské představy a jejich projevy vytvářejí vždy z příslušného náboženství velmi složitě uspořádané, komplexní systémy s pravidly, která se vzájemně podmiňují a jsou integrálně provázaná. Vytrhnout nějaký prvek z takové stavby může mít za následek jednak její vážné ohrožení a také destrukci či minimálně podstatnou změnu hlubokého významu, který je v daném prvku a současně i v rámci jeho vztahu k celku obsažen. Náboženské symboly jedné nauky nelze jen tak vzít, izolovat je a přesadit do zcela jiného náboženského kontextu, kde budou reinterpretovány, tak aby nabyly nového smyslu. Symboly si totiž i nadále nesou svůj starý sémantický význam či aspoň jeho část, a mohou proto transformovat, rozšířit anebo také zpochybnit tradici, do níž jsou transplantovány.³⁷ V procesu inkulturace prakticky všichni její teoretici předpokládají fázi, již nazývají purifikací, tak aby vše, co z cizího náboženství přejímají, bylo očištěno od negativních konotací, „*povzneseno a zdokonaleno k oslavě Boha, k zahanbení ďábla a ke štěstí člověka*“.³⁸ S výjimkou vlastní, a proto značně sporné sebe-argumentace však činitel inkulturace, ať už jde o křesťanství jako takové, příslušnou církev nebo jedince, tímto přejímáním svévolně vstupuje do zcela svébytného náboženského systému a vybírá z něj bohatství, jež „*štědrý Bůh rozdělil národům*“, aby ho podle vlastních představ dovedl k dokonalosti, když si skrze inkulturaci nárokuje „*osvětlit toto bohatství světlem evangelia, osvobodit je a podrobit vládě Boha spasitele*“.³⁹ Takto pojatá inkulturace však nevyhnutelně představuje opak účty, k níž je na stejném místě, ale i mnohokrát jinde se stejnou naléhavostí vyzýváno: „*Ať je spojuje s těmito lidmi úcta a láska. [...] Ať jsou obeznámeni s jejich národními a náboženskými tradicemi. Radostně a uctivě ať odkrývají semena Slova, která jsou v nich ukryta.*“⁴⁰ Právo na vytrhávání

³⁷ CORNILLE, Catherine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*. Leuven: Peeters Press Louvain, 1991, s. 2.

³⁸ Dogmatická konstituce 2. vatikánského koncilu, *Lumen Gentium*, 1964, kap. II, čl. 17.

³⁹ Dekret o misijní činnosti církve, *Ad Gentes*, 1965, kap. II, čl. 11.

⁴⁰ *Ibid.*

jednotlivostí i smysluplných celků z hlubokého náboženského bohatství jedné tradice, jejich implementaci do tradice druhé, a tedy právo na inkulturaci jako takovou se z tohoto úhlu pohledu nutně jeví jako značně problematické.

II.4.4 Svévolnost vs. autorita výkladu

Z výše popsaného teoretického uchopení inkulturace se rovněž nezdá být jasné, zda v jejím přístupu k náboženské jinakosti existují nějaké hranice, a pokud ano, kým a jak přesně byly stanoveny. Narážíme tím na dosti zásadní problém napjatého vztahu mezi autoritativním výkladem příslušné náboženské tradice či jejích jistých prvků, který se odehrává v rámci této tradice jejími nositeli, a interpretační svévolí toho, kdo k ní přistupuje zvnějšku a její prvky chápe jako potenciální objekty inkulturačního procesu. Svoboda při výběru toho, co lze a nelze inkulturovat, musí mít bezpochyby svoje pevné meze. Mnohým náboženským konceptům, spojeným kupříkladu s mytologickým vyprávěním, v němž se postavy bohů reprezentujících dobro střetávají se silami zla, bude činitel inkulturace rozumět jako metaforám obecných skutečností. Pro autority i prosté věřící náboženství, ze kterého tyto koncepty pocházejí, mohou být ale naopak předmětem hluboké osobní víry, která zásadním způsobem formuje jejich náboženskou identitu i projevy. Lehkomyslné nakládání se zcela klíčovými motivy cizího náboženství povede snadno k hrubé urážce jeho věřících a současně může vzbudit značnou nelibost či doktrinální zmatek u křesťanů, kteří s principy a důvody inkulturace nesouhlasí nebo s ní vůbec nejsou obeznámeni.⁴¹

II.4.5 Hranice kultury a náboženství

Vytyčit pole v nějakém cizím náboženství, na němž by ke křesťanské inkulturaci mohlo dojít, aniž by byly vážným způsobem zasaženy náboženské city jeho věřících, je krajně obtížné. Pevně totiž není stanovena ani hranice mezi kulturou a náboženstvím, přesněji neexistuje konsensus mezi teology, antropology, a už vůbec ne příslušníky jednotlivých náboženství, kudy by tato hranice měla vést. Kulturu lze chápat jako pouhý nástroj náboženství, prostor, ve kterém se náboženství realizuje, a z křesťanského pohledu pak tedy

⁴¹ AMALADOSS, Michael, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 140-141.

jako vhodnou půdu, do níž lze zasadit „*semeno evangelia*“.⁴² Podle jiného pojetí naopak obě kategorie navzájem vůbec nelze oddělit, neboť jsou „*ze své podstaty nerozlučně spojeny*“,⁴³ jak shodně předpokládali katoličtí i protestantští misionáři ještě do hloubi 19. století. V prostředí Indie jako by z mnoha různých novodobých pokusů o syntézu dvou náboženství a stejně tak i o křesťanskou inkulturaci vyplýval značně sporný předpoklad, že se v případě hinduismu vůbec nejedná o náboženství, ale toliko kulturu, v níž je dostatek místa pro jakoukoliv náboženskou věrouku, zatímco křesťanství je naopak aplikovatelné na jakýkoliv kulturní kontext: „*Hinduistická kultura představuje nejúžasnější projev lidské snahy dosáhnout dokonalosti v uvědomování si sebe sama; vede totiž člověka k hlubokému pochopení, že je předurčen zakoušet jednotu s Bohem. Ježíš Kristus pak nabízí sám sebe jako cestu, která k této jednotě s Bohem vede. Křesťanství a hinduismus se tímto způsobem doplňují tak jako zrno a země.*“⁴⁴ Že se ve srovnání se staršími představami jedná o radikální obrat v přístupu k náboženské i kulturní jinakosti, již bylo v úvodní části práce dostatečně zmíněno a stručně byly pojmenovány také jeho příčiny. Tvrzení, které hinduismu odpírá jeho náboženskou povahu, však sami hinduisté jen sotva mohou přijmout, a i kdyby se za ním skrývala skutečně upřímná snaha spojit dva oddělené světy ve smysluplný komplementární celek, ve svém dopadu může vyvolat šovinisticky nesnášenlivé hinduistické přesvědčení, že „*křesťanství nikdy nebylo náboženstvím; vždy bylo kořistnickým imperialismem v pravém slova smyslu*“.⁴⁵

II.4.6 Která kultura?

Nevyřešeným, ale velmi závažným problémem zůstává také spor o to, na kterých vrstvách příslušné kultury by křesťanská inkulturace měla být postavena. Kultura určité země či nějakého náboženství nepředstavuje nikdy homogenní útvar, ale naopak je složitě uspořádaným systémem s mnoha rovinami, vzniklými během dějinného vývoje a nadále se i dynamicky vyvíjejícími, jež mohou nést i odlišné hodnoty a navzájem stát v ostrém protikladu. Mezi jednotlivými patry kulturního systému navíc může panovat i značné napětí, které je čas od času příčinou otevřených sporů, včetně násilných projevů. Teologické

⁴² GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 125.

⁴³ COLLINS, *op. cit.*, s. 29.

⁴⁴ STAFFNER, Hans, *Jesus Christ and the Hindu Community. Is a Synthesis of Hinduism and Christianity Possible?*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1987, s. 121.

⁴⁵ GOEL, Sita Ram, *History of Hindu-Christian Encounters (AD 304 to 1996)*. New Delhi: Voice of India, 1996, s. V.

pochopení inkulturace však nikdy nevyřešilo otázku, zda má skrze ni křesťanství pronikat do kulturní vrstvy, jež je v příslušné zemi dominantní, do té nejvyšší, nebo spíše té, která je pro místní křesťany relevantní, neboť z ní většina křesťanů svým původem pochází. Tato otázka nabývá na důležitosti zejména v Indii, protože se zde po staletí mísí a střetává množství náboženských nauk a hierarchizovaných sociálních skupin, z nichž každá jako by si vytvářela svoji vlastní specifickou kulturu. V představách teoretiků inkulturace v Indii i těch, kteří s ní skutečně experimentovali, však byla indická kultura automaticky ztotožněna s kulturou hinduismu, navíc jen s její nejvyšší, sanskrtizovanou vrstvou, jejíž tradici nese nepočtená náboženská elita a která vždy byla výsostnou doménou této elity. S kulturami jiných indických náboženství, ani s kulturními projevy lidového hinduismu, jenž představuje majoritní náboženský proud v soudobé Indii, se víceméně nepočítalo, o kulturních rysech nejnižších sociálních skupin ani nemluvě. Rozhodnutí skupiny křesťanských intelektuálů, ačkoliv pravděpodobně spíše intuitivní než hluboce promyšlené, inkulturovat křesťanství v Indii výlučně skrze bráhmanskou tradici cosi velmi podstatného vypovídá též o jejich vztahu ke kulturnímu prostředí a statusu *dalitů*, z jejichž řad, jak bylo několikrát řečeno, velká část indických křesťanů pochází.

II.4.7 Inkulturace vnější, či vnitřní?

Zdá se být nepopíratelné, že náboženská komunita nebude mít ustavenou svoji novou a svébytnou kulturní identitu, dokud tato identita nedojde svého výrazu v rituálu.⁴⁶ Prostřednictvím smysluplného rituálu se odehrává život příslušného společenství, rituál toto společenství spojuje, když se s ním jeho členové aktivně identifikují a uspokojují skrze něj potřebu náboženského vyjádření. V indickém křesťanství se však naprostá většina inkulturačních pokusů a často velmi odvážných experimentů zaměřila výlučně na transformaci křesťanské liturgie a pouhé přijetí vnějších sakrálních prvků z cizího kulturního a náboženského prostředí. Inkulturovaná křesťanská identita vytvořená pro potřeby bohoslužby a identifikovatelná pouze v průběhu jejího konání ovšem nemění postavení indických křesťanů jakožto cizinců ve vlastní zemi. V liturgii se totiž věrně zrcadlí duchovní život a náboženské přesvědčení celé komunity, koresponduje se spirituálními potřebami a hodnotami jejích členů, nikoliv ovšem pouze během rituálu, ale vždy v úzké návaznosti na

⁴⁶ AMALADOSS (2005), *op. cit.*, s. 82.

každodenní život. Skutečné potřeby a zájmy místní křesťanské komunity však nebyly dostatečně reflektovány, výběr nových náboženských symbolů a jejich integrace do křesťanského ritu nezešly ze svobodného rozhodnutí členů této komunity a z jejich vlastní iniciativy, ale byly dílem odborné církevní expertízy, která se podle vlastních představ o podobě inkulturovaného křesťanství pokusila zformovat novou náboženskou identitu indických křesťanů.⁴⁷ Proces inkulturace křesťanství v Indii s jejím důrazem na nové formy liturgického vyjádření, které nachází inspiraci v místním náboženském prostředí, tak v tomto ohledu proběhl přesně opačně. K inkulturaci křesťanství v podobě radikálních změn v duchovním i světském životě indických křesťanů nedošlo, a tak se ani nemohly odrazit v přirozených změnách v liturgii.⁴⁸

II.5 Neúspěch inkulturace a hledání její nové podoby

Na konci 80. let 20. století se církevní kurz ve vztahu k inkulturaci, k její funkci, možnostem i cílům, a spolu s ní i k horizontu mezináboženského dialogu začal měnit. Jak na rovině národních církví, tak i z pohledu církevních autorit ve Vatikánu vedly inkulturační pokusy mnohdy ke kontroverzím a názorovým neshodám uvnitř církve, mezi jejími oficiálními představiteli i v řadách laiků. Oprávněné obavy vyvolávalo zejména nebezpečí relativizace výlučnosti poselství evangelia, pomýlené teologické názory, že jsou všechna náboženství ve své nejhlubší podstatě stejná,⁴⁹ a v neposlední řadě zpochybňování misijní podstaty církve coby trvalého, univerzálního společenství, k účasti na němž jsou pozváni všichni lidé na celém světě a ve všech dobách, protože „*všichni laici jsou misionáři mocí křtu*“.⁵⁰ Právě proti této relativizaci byl namířen naléhavý apel na stálou platnost misijního poslání zformulovaný v papežské encyklice Jana Pavla II., *Redemptoris Missio*, vydané v roce 1990. Podle slov této encykliky bylo v dějinách církve „*plnění misijního poslání vždy znakem její životní síly, tak jako jeho opouštění bylo naopak znakem krize víry. [...] Misie totiž obnoví církev, upevní víru a křesťanskou identitu a vnese novou horlivost a nové stimuly. Víra zesílí předáváním!*“⁵¹ Inkulturací křesťanství, zejména do asijských kultur s vlastními vyspělými

⁴⁷ KUTTIYANIKKAL, Cyril J., *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*. Zürich: Lit Verlag, 2014, s. 89.

⁴⁸ AMALORPAVADASS (1976), *op. cit.*, s. 216.

⁴⁹ *Redemptoris Missio*, *op. cit.*, čl. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, čl. 71.

⁵¹ *Ibid.*, s. 2.

náboženskými tradicemi, však paradoxně docházelo k oslabení výlučné identity tamních křesťanů.⁵²

Z prostředí těchto zemí pak jako důsledek pokusů o mezináboženský dialog i inkulturačních experimentů vyklíčila v 90. letech teologie náboženského pluralismu, objevným způsobem formulovaná v díle belgického jezuita Jacquese Dupuise, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, který více než třicet let působil právě v Indii.⁵³ Ačkoliv Dupuis nikde ve své knize neklade všechna velká světová náboženství na stejnou úroveň s křesťanstvím, neboť by tím jednoznačně popřel smysl jeho misionářského nároku, zastává názor, že tentýž Bůh, který se v lidské podobě zjevil v osobě Ježíše Krista, je svým způsobem činný také v jiných náboženstvích, jejichž příslušníci tak mohou skrze věrnost metodám a duchovním hodnotám své vlastní náboženské tradice dosáhnout podílu na spáse.⁵⁴ Inkluzivistická, christocentricky orientovaná teologie naplnění, dominující teologickému kvasu 2. vatikánského koncilu, se tak prostřednictvím inkulturace, mezináboženského dialogu⁵⁵ a poznávání náboženské jinakosti druhých⁵⁶ proměnila v teologii náboženského pluralismu, jejíž přístup k jiným náboženským tradicím je teocentrický.⁵⁷ Takto radikální posun v chápání prostředků spásy byl však pro autority katolické církve nepřijatelný. Dupuisovo dílo se ocitlo pod drobnohledem vatikánské Kongregace pro nauku víry, v čele s jejím tehdejší prefektem kardinálem Josefem Ratzingerem, a Dupuis nakonec v roce 2000 některé své teologické názory prezentované v kontroverzní knize odvolal, když podepsal dokument, publikovaný od té doby v každé její další edici, potvrzující, „že je v ostrém protikladu s katolickou vírou chápat různá světová náboženství jako cesty ke spáse, jež jsou komplementární s plností prostředků spásy, kterými disponuje a které představuje církev“.⁵⁸

V posledním roce milénia se Kongregace pro nauku víry k problematice náboženského pluralismu vyjádřila také v deklaraci *Dominus Iesus*, která výstižnými slovy svého podtitulu stvrzuje jedinečnost a spásonosnou univerzalitu Ježíše Krista a církve. I z ní zaznívá neadresná, přesto však jasně cílená výtka vůči bezbřehé inkulturaci, která se relativistickými

⁵² PATTATHU, Paul, *Ashram Spirituality*. Indore: Satprakashan, 1997, s. 376-377.

⁵³ DUPUIS, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2001.

⁵⁴ Viz zejména kap. 12, *Paths to Salvation*; *ibid.*, s. 305-329.

⁵⁵ Za zmínku v této souvislosti jistě stojí, že sám Dupuis byl počátkem 90. let členem Papežské rady pro mezináboženský dialog.

⁵⁶ BARNES, Michael, *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 6-8.

⁵⁷ GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 128.

⁵⁸ *Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism by Father Jacques Dupuis, S.J.* Rome: Offices of the Congregation of the Faith, 2001, IV, 6.

teoriemi pokouší ospravedlnit náboženský pluralismus, jímž ohrožuje misijní poslání církve.⁵⁹ Deklarace se také opakovaně zmiňuje o jiných náboženských tradicích, kterým přiznává, že „obsahují a poskytují prvky zbožnosti, které pocházejí od Boha [...] některé modlitby a některé obřady jiných náboženství se mohou skutečně stát evangelijní přípravou.“ Současně však o nich soudí, že jim „nemůže být přikládán božský původ a spásonosná účinnost „*ex opere operato*“, jež jsou vlastní křesťanským svátostem“.⁶⁰ Tímto jednoznačným doktrinálním tvrzením církevní představitelé oficiálně ukončili podporu všem dosavadním inkulturačním experimentům, zejména na poli křesťanské liturgie, i programu inkulturace jako takové, alespoň v té podobě, jak byla v Indii během předchozích čtyřiceti let chápána a realizována.

Indičtí teologové i badatelé zabývající se křesťanstvím v současné Indii však představu procesu, skrze nějž křesťanství v indickém kulturním a náboženském prostředí zdomácňuje a stává se indickým náboženstvím v plném slova smyslu,⁶¹ ani dnes neztrácejí ze zřetele, navzdory zjevnému neúspěchu, který inkulturace zaznamenala. Plně v souladu se sociální agendou církvi, k níž obrátila pozornost dalitská teologie osvobození, dochází k pokusům o novou formu či metodu inkulturace, resp. celý její nový ideový plán. Takto pojímaná inkulturace má být kritická vůči dříve obdivovaným mystickým hodnotám hinduismu, pozornost by měla upírat na sociální realitu Indie a každodenní prostředí indických křesťanů, pro něž je charakteristická chudoba, sociální útlak a principiální nerovnost mezi lidmi. Právě opresivní kulturní hodnoty, které jsou původcem této nerovnosti, by se inkulturace měla pokoušet transformovat,⁶² zprostředkovávat interakci mezi evangeliem a mnoha různými kulturami Indie, které budou tímto procesem obohaceny, zatímco evangelium samo dosáhne srozumitelnějšího vyjádření svých vlastních hodnot v jejich rámci, a tím pádem i v indické realitě.⁶³ Zda se pro tento nový trend procesu hledání a vyjádření relevantní podoby indického křesťanství uchytlí mezi teology a badateli také (staro)nově navrhované termíny interkulturace či kontextualizace,⁶⁴ ani jak bude proces ve výsledku úspěšný, prozatím samozřejmě nelze předpovědět.

⁵⁹ Deklarace *Dominus Iesus*, O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve, 2000, čl. 4.

⁶⁰ *Ibid.*, čl. 21.

⁶¹ PAINADATH, PARAPPALLY, *op. cit.*, s. 66.

⁶² MICHAEL, *op. cit.*, s. 81.

⁶³ *Ibid.*, s. 82.

⁶⁴ GRAVEND-TIROLE, *op. cit.*, s. 111.

III. Historie Hnutí křesťanských ášramů

V předchozích částech práce bylo Hnutí křesťanských ášramů označeno za nejnvýraznější pokus o realizaci teologických úvah a idejí týkajících se inkulturace křesťanství v Indii. Ve skutečnosti se však historie křesťanských ášramů započala již o řadu desetiletí dříve, než církve v Asii a Africe objevily možnosti, které se jim procesem inkulturace nabízely. Ten se proto s vývojem Hnutí překrývá jen z části, ačkoliv nelze popřít, že právě díky němu nabylo Hnutí na síle a krátkodobě i přitažlivosti, neboť se na jistou dobu ocitlo v centru zájmu církevních autorit a také některých indických křesťanů.

Až na několik pozoruhodných výjimek¹ se Hnutím křesťanských ášramů, ať už s apologetickou či umírněně kritickou motivací, dosud soustavně zabývali především ti, kteří na něm osobně participovali. V jejich postřezích a závěrech se tak nevyhnutelně zrcadlí ideologický předpoklad, že fenomén ášramu skutečně dokáže proměnit podobu křesťanství v Indii a učinit ho více indickým. O jak hlubokou a obsahově závažnou proměnu by se mělo jednat, kdy se v historii započala, které dějinné události do jejího rámce patří a které nikoliv, zda vize křesťanského ášramu představuje jednoznačně definovaný a uchopitelný koncept, nebo se naopak v průběhu svého vývoje transformovala v cosi zcela jiného, to vše zůstává v dosavadních zpracováních historie Hnutí nevyřčené, a tím pádem i nejasné, de facto stejně jako tomu je v případě obecněji pojímaného ideového plánu inkulturace. Ve snaze nalézt počátky Hnutí a jeho historické inspirační vzory podnikají jednotliví autoři exkurz do dějin křesťanství v Indii, hledají myšlenkové paralely tam, kde nacházejí částečnou vnější podobnost, přičemž se ale dopouštějí zjednodušení i ukvapených závěrů, neboť se vztahují k něčemu, co vzniklo ve značně odlišném dobovém kontextu, dost možná přímo s protikladnou motivací, než tomu bylo v případě jejich křesťanských ášramů.

Cílem této části práce je proto představit komplexní obraz historie Hnutí křesťanských ášramů, vystihnout klíčové motivy vzniku a vývoje ideje křesťanského ášramu, sledovat její proměny v průběhu 20. století, v pojetí různých církví i osobností, které se na Hnutí podílely, a vytyčit tak jednotlivé fáze složitého procesu, jímž ášramová idea prošla. V existující literatuře zabývající se Hnutím se jedná o vůbec první pokus popsat celou jeho historii, a to

¹ Především RALSTON, Helen, *Christian Ashram: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987, a PULSFORT, Ernst, *Christliche Ashrams in Indien, Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands*. Altenberge: Telos-Verlag, 1989.

jak pokud jde o šíři zvoleného záběru, v němž nechybí žádná významná osobnost či událost, tak i zasazením Hnutí do kontextu křesťanství v Indii ve 20. století.

III.1.1 Počátky – mýtus pionýra

Ačkoliv jezuitská misie v jihoindickém městě Madurai byla založena v roce 1600, její opravdový rozvoj se započal s příchodem italského misionáře Roberta de Nobiliho o šest let později. Úkolem této misie bylo jednak oslabit portugalský vliv na vznikající křesťanské obce, ale také změnit objekt misionářských snah, tedy přesunout konverze od nízkých kast a nedotýkatelných segmentů společnosti ke kastám bráhmanským. V historii indického křesťanství pravděpodobně žádný jiný misionář nezaznamenal při šíření evangelia pozitivnějších výsledků, byť pouze s omezenou časovou platností, a ačkoliv se hodnocení de Nobiliho experimentálního pojetí různí,² nepochybně předběhl svou dobu o celá staletí. Podobně jako jeho řádový bratr Matteo Ricci o tři desetiletí dříve v Číně se i de Nobili odmítl podrobit stereotypnímu přístupu misionářů své doby. Skrze vnější adaptaci se jako skutečný pionýr pokusil upozornit na rozdíl mezi křesťanskou věroukou a evropskými kulturními zvyky, které do té doby misionáři do Indie spolu se slovem Božím přiváželi a jejichž přijetí bylo průvodním jevem každé konverze, pro konvertity pravděpodobně mnohem důležitějším než niterný spirituální obrat. Kromě mimořádných výkonů intelektuálních, kterými se de Nobili stal rovnocenným partnerem bráhmanské elitě v debatě, přizpůsobil hinduistickému prostředí i vlastní způsob života, když přijal domácí stravovací návyky, seznámil se s určitými duchovními praktikami, po vzoru hinduistických světců se i oblékal, včetně kontroverzního nošení posvátné šňůry dvojzrozců a bráhmanského copánku na temeni hlavy. Rozhodl se stát křesťanským *sannjásinem*,³ aby mohl v indickém prostředí efektivněji předávat Kristovu zvěst a „*proniknout do mysli [náboženských představ] hinduistů*“.⁴ Tyto experimenty a také jejich relativní úspěch na poli konverze mezi bráhmanskými vrstvami, jenž pochopitelně vyvolával závist u méně úspěšných misionářů, se ovšem neseťkávaly vždy s pozitivní reakcí ze strany de Nobiliho církevních nadřízených. Posléze dokonce musel čelit obvinění, že opustil křesťanskou víru a stal se hinduistou, a byl proto inkvizicí povolán do Góy, aby se ze

² BARNES, Michael, *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 146-148.

³ CRONIN, Vincent, *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*. New York: Dutton, 1959, s. 70-71. Jedná se o klasický a dodnes hojně citovaný životopis de Nobiliho, jehož autentické jádro tvoří jeho dopisy zasílané církevním představitelům.

⁴ RAJAN, Jesu, *Bede Griffiths and Sannyasa*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1989, s. 71.

svých činů zpovídal. Koncilní soud, který se konal v roce 1619, nakonec prohrál, leč vzápětí se s úspěchem odvolal k papeži. V pozoruhodném obhajovacím dopisu, zasluhujícím si delší citaci, který tehdejšímu papeži Pavlu V. v tomtéž roce zaslal, vysvětlil motivy svého konání, díky němuž se mu podařilo vyvolat zájem některých bráhmanů z Maduraje a posléze je i získat pro křest: „*Když jsem pochopil, že existují jistí bráhmani, kteří jsou vysoce ctěni kvůli svému způsobu života, jenž je plný strádání a odříkání, a že jsou nazíráni, jako by vskutku spadli z nebe, pomyslel jsem si, že jsou-li oni schopni dosáhnout mezi pohany takové oblíby tím, že se vzdali tělesných tužeb a soustavně oslabují svá těla dlouhými půsty a meditací, že bych tyto pohany mohl pro Krista získat i já, přijmu-li podobný způsob života, který by nebyl v rozporu se svatým křesťanským učením, neboť se mi zdálo, že bych věru s Boží pomocí a pro Boží slávu dokázal to, co oni činí se svými lstivými úmysly kvůli dosažení větších světských poct. Proto jsem se vydával za italského bráhmana, který se vzdal světa, studoval mnohou moudrost v Římě (neboť bráhman znamená moudrý muž) a odhodil veškerá potěšení a rozkoše světa.*“⁵

De Nobiliho misionářské centrum v Maduraji bývá drtivou většinou představitelů a obhájců Hnutí automaticky a bez dlouhého váhání považováno za první křesťanský ášram v Indii.⁶ Dobový popis tohoto centra a aktivit, jež se v něm odehrávaly, je však příliš vágní, a při jejich hodnocení jsme tak odkázáni na postřehy pozdějších de Nobiliho životopisců⁷ a autorů, kteří však v jeho odvážných experimentech s adaptací apriorně toužili nalézt předobraz ideálů inkulturace. Shodují-li se značně různé definice křesťanského ášramu alespoň na jeho jediné základní charakteristice coby místa, kde dochází k dlouhodobému, usilovnému hledání osobní zkušenosti s Bohem,⁸ de Nobiliho centrum takovou podmínku splňuje jen stěží. Jeho vůdčí misionářská postava by sice principiálně mohla dostát nárokům kladeným na gurua jakožto toho, kdo již sám takové zkušenosti dosáhl, a kolem něhož se proto shromažďuje okruh žáků. Z dostupných informací se nicméně nezdá, že by de Nobili následně tyto žáky ve svém „ášramu“ soustavně a individuálně vedl a doprovázel na cestě jejich spirituálního růstu, ani tu nenacházíme stopy svědčící o zvýšeném důrazu na duchovní kontemplaci, jenž je pro pozdější křesťanské ášramy a jejich hledání osobního zakoušení Boží

⁵ KURIAKOSE, M.K. (ed.), *History of Christianity in India: Source Materials*. Delhi: ISPCCK, 1996, s. 50-51.

⁶ Např. AMALADOSS, Michael, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 157; PATTATHU, Paul, *Ashram Spirituality*. Indore: Satprakashan, 1997, s. 168.

⁷ Vedle výše zmíněného V. Cronina viz především SAULIERE, A. (ed. S. Rajamanickam), *His Star in the East*. Madras: Anand, 1995; RAJAMANICKAM, S., *The First Oriental Scholar*. Tirunelveli: De Nobili Research Institute, 1972.

⁸ AMALADOSS, *op. cit.*, s. 161.

existence naopak klíčový. Proces hledání de Nobili nahradil misionářskou evangelizační prezentací, ačkoliv revolučně v kulisách tamilského kulturního prostředí.

Označovat de Nobiliho za propagátora inkulturace⁹ je nejen zavádějící, ale v první řadě metodicky nesprávné, protože se tím pojem vyplývající z novodobého vývoje křesťanství přenáší a aplikuje do zcela odlišných historických podmínek. V čem se naopak de Nobiliho pojetí křesťanské misie v Indii pozoruhodně shoduje s pozdější adaptací, indigenizací či inkulturací, na přesném termínu v této souvislosti víceméně nezáleží, je ztotožnění indické kulturní tradice s projevy jejích elitních reprezentantů, protože ke světu náboženských představ bráhmánů de Nobili vsutku přistupoval jako k „*jedinému hlasu Indie*“.¹⁰ A stejně jako mnozí teoretici inkulturace i ti, kteří se vytyčené ideje pokoušeli v křesťanských ášramech převádět do živé praxe, také de Nobili neviděl, anebo vědomě odmítal vidět hluboký dynamický vztah mezi kulturními a náboženskými symboly (šafránovým rouchem jakožto tradičním oděvem hinduistických asketů, posvátnou šňůrou dvojzrozců, sektářským znamením santálovou pastou na čele ad.) a náboženským učením, které zásadní měrou významový obsah symbolů konstituuje.¹¹

Ruku v ruce s průkopnickými zásluhami na vytvoření konceptu křesťanského ášramu je de Nobilimu prisuzována i role „*otce křesťanského sannjásu*“.¹² Přesvědčení, že právě a jen křesťanský *sannjásin* může Indii efektivně oslovit, protože jí evangelium nabídne výrazovými prostředky, jež jsou v kontextu místní náboženské tradice srozumitelné a smysluplné, spojuje de Nobiliho s Brahmabándhavem Upádjhájem ze sklonku 19. století, kterého lze považovat za skutečného zakladatele prvního ášramu, nikoliv pouze mytizovaného pionýra. Toto spojení, táhnoucí se přes několik staletí, v důrazu kladeném na roli asketického misionáře je pro historii Hnutí zcela zásadní, pokračuje dokonce až k mnohým ášramům, zejména katolickým, z poloviny 20. století, kdy se to, co do té doby představovalo jen periferní, ojedinělý jev, proměnilo v opravdové hnutí. Na rozdíl od Upádjháje ovšem jako by de Nobili i v pochopení *sannjásu* zůstával u vnějšího dojmu. Odříkavý životní styl a atributy, které jsou pro hinduistické askety charakteristické, de Nobili podle vlastních slov přijal ze strategické nutnosti, protože bez nich, „*kdyby mě tito lidé neviděli podstupovat takovou*

⁹ HEDLUND, Roger E., *Quest for Identity. India's Churches of Indigenous Origin: The „Little Tradition“ in Indian Christianity*. Delhi: ISPCCK, 2000, s. 183.

¹⁰ ARUN, C. Joe, Revisiting de Nobili's Mission to Tamil Nadu. In: ARUN, C. Joe (ed.), *Interculturation of Religion. Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007, s. 8.

¹¹ *Ibid.*, s. 31.

¹² TEASDALE, Wayne Robert, *Toward a Christian Vedanta. The Encounter of Hinduism and Christianity According to Bede Griffiths*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1987, s. 23; RAJAN, *op. cit.*, s. 71.

askezi, by mě nepřijali jako někoho, kdo je může poučit o cestě vedoucí do nebe“.¹³ Navzdory všem svým převratným projevům adaptace si de Nobili k hinduismu nevytvořil pozitivní vztah. Zůstával pro něj náboženstvím zavržením hodným, zejména díky praktikované idolatrii, a svoji znalost tamilských a sanskrtských náboženských textů či filozofického systému *advaita védánty* využil pouze k tomu, aby křesťanskou nauku a dogmata katolické církve učinil přístupnějšími vzdělaným bráhmanským vrstvám.¹⁴ Jeho mimořádným aktivitám v Indii nadále dominovala obvyklá misionářská agenda s prostým motivem konvertovat místní obyvatele ke křesťanství. Hlásí-li se tedy k němu příslušníci křesťanských ášramů jako ke svému předchůdci, který jim odvážně vytyčil cestu, přehlížejí tím podstatný rozdíl mezi prostředky a cíli. Přijatý indický životní styl a celý komplex domnělých prvků „inkulturace“, jakkoliv na jeho dobu smělých, byly pro de Nobiliho pouhým prostředkem, „zbraní k porážce nepřítele“,¹⁵ zatímco jasným cílem zůstávaly náboženské konverze. Cílem Hnutí křesťanských ášramů, alespoň jeho nejsilnějšího i nejpozoruhodnějšího proudu, je naopak inkulturace samotná, další šíření evangelijní zvěsti mezi nekřesťany a možnost jejich konverze stojí v ášramech stranou zájmu, protože pro jejich členy je podstatné vyjádřit svoji náboženskou víru jazykem a způsoby, jež vyvěrají z kulturní a náboženské tradice Indie, a jsou tedy této tradici vlastní. Vztahování se k de Nobilimu ze strany ášramitů však jako by vyplývalo z nevyřešené teologické otázky týkající se platného, či již překonaného misionářského nároku křesťanství v postkoloniálním, globalizovaném světě. Její naléhavost je sice možné dočasně ignorovat, otázka tím však sama nezmizí.

III.1.2 Počátky – méně známý mýtus

Také druhý pokus o ustavení „ášramu“ je zahalen mlhou domněnek a protikladných interpretací. Na rozdíl od de Nobiliho, k němuž se hlásí prakticky celé Hnutí, se zmínky o ášramu vzniklém v první polovině 19. stol. v Kérale objevují pouze u nemnoha autorů, kteří se Hnutím zabývají, a jejich hodnocení se navíc dosti liší.¹⁶ Tři indiští kněží syro-malabárské církve, Thomas Palackal (ang.), Thomas Porukara (ang.) a Kurrákós Čávára (ang. Kuriakos

¹³ CRONIN, *op. cit.*, s. 74.

¹⁴ BARNES, *op. cit.*, s. 144.

¹⁵ ARUN, *op. cit.*, s. 32.

¹⁶ Zatímco podle M. Amaladosse se o ášramovou komunitu jednalo, aniž by ovšem své tvrzení opíral o přesvědčivé důkazy, J. Rajan soudí pravý opak; viz AMALADOSS, *op. cit.*, s. 157, vs. RAJAN, *op. cit.*, s. 176. Viz též VINEETH, V.F., *Inculturation and the Ashram Ideal in India*. In: THUMMA, Anthonyraj (ed.), *Christian Commitment to National Building* (Papers of the Indian Theological Association 2002). Bangalore: Dharmaram, 2003, s. 205.

Chavara), založili v roce 1831 v keralském Mannanam první klášter nově ustaveného řádu karmelitánů neposkvrněné Panny Marie (CMI),¹⁷ s touhou vytvořit indigenizované kontemplativní společenství čerpající inspiraci z asketického způsobu života hinduistických *sannjásinů*. Snahy vyjádřit křesťanský náboženský obsah a duchovní poselství evangelia indickými výrazovými prostředky však byly od dob de Nobiliho církevními autoritami nazírány s krajní opatrností, o to víc, vzešly-li od domácího kléru. Zakladatelé tedy byli od svého původně extrémního pojetí asketického poustevnictví zrazováni, výsledkem čehož se stala jakási střední cesta, po níž se jejich kongregace vydala, totiž řádový život rozdělený mezi kontemplaci a aktivní službu potřebným.¹⁸ Centrum jejich společenství bylo nazýváno „*daršana vidu*“ (dům, kde je možné spatřit Boha),¹⁹ zasvěceno modlitbě a duchovnímu usebrání, od počátků bylo navíc dosti otevřené místním laikům, kterým se tu mohlo dostat osobního spirituálního vedení ze strany řádových kněží. Zejména K. Čávara, první generální převor řádu, od roku 1861 i generální vikář syro-malabárské katolické církve, kterého v roce 1986 papež Jan Pavel II. blahořečil, vynikal zřejmě mimořádným charismatem duchovního vůdce i dobrými organizačními schopnostmi.²⁰ Za jeho působení se činnost řádu rozšiřovala, k pořádání pravidelných kontemplativních setkání v mnoha keralských farnostech se brzy přidaly i aktivity vzdělávací a obecně sociálně prospěšné, takže se původní idea komunity křesťanských *sannjásinů*, kteří po vzoru hinduistických světců hledají v ústraní mystickou zkušenost s Boží existencí, velmi rychle vytratila. Nejistotu a váhání při hodnocení tohoto raného „ášramu“ způsobuje také fakt, že navzdory proklamované inspiraci indickým náboženským a kulturním prostředím si komunita zachovala všechny vnější rysy typické pro tradici západního monasticismu, včetně způsobů odívání řádových kněží a mnichů,²¹ a jakékoliv přímé indické vlivy na podobu či identitu komunity zůstávají nezřetelné. I tento pokus o založení ášramu se tedy v historii Hnutí jeví spíše jako mýtus.

¹⁷ Řádová příslušnost členů CMI je ve skutečnosti složitější, původní název komunity zněl Kongregace služebníků neposkvrněné Marie karmelské, v roce 1860 byla přičleněna k bosým karmelitánům (OCD) jako jejich třetí řád (TOCD). CMI je tedy spíše označení této komunity jakožto církevní instituce než oficiální název církevního řádu. CMI je určen pro muže, od roku 1866 má však i svoji ženskou odnož, Kongregaci Matky karmelské (CMC).

¹⁸ TEASDALE, *op. cit.*, s. 23.

¹⁹ RAJAN, *op. cit.*, s. 175.

²⁰ Historii svého řádu zpracoval K. Čávara ve čtyřsvazkovém díle, psaném v malajálamštině; viz CHAVARA, Kuriakose Elias, *Chavara. Mannanam: St. Joseph Press, 1981-82.*

²¹ TEASDALE, *op. cit.*, s. 24.

III.1.3 Počátky – ášram „hinduistického katolíka“

Reformistický nábožensko-sociální kvas 19. století přinesl mnoho plodů majoritnímu hinduismu a o něco později i islámu a křesťanství v Indii. Nebývalé vzednutí křesťanských misionářských aktivit se ovšem započalo již ve druhém desetiletí 19. století a bezprostředně vyplývalo ze změny náboženské politiky, jak byla po roce 1813 v souvislosti s revizí zakládací listiny britské Východoindické společnosti na územích pod správou Společnosti realizována. Misionářům neměl být nadále odepírán vstup a působení na těchto územích, jejich aktivity měly být naopak podporovány úředníky zodpovědnými za civilní správu, protože nastupující koloniální velmoc nebyla dlouhodobě schopna svou existenci v Indii personálně zabezpečit pouze z vlastních, nutně omezených zdrojů. Pro efektivní fungování složitého byrokratického aparátu bylo stále nezbytnější využívat domácího vzdělaného obyvatelstva, jehož loajalita by pochopitelně byla věrohodnější i trvalejší, pokud by se jednalo o křesťany. Verbálně značně agresivní přístup k hinduistické kulturní a náboženské tradici, jak jej v terénu realizovali zejména protestantští kazatelé, začal přinášet skutečné plody až ke konci 19. století v podobě masových konverzí, opět však především mezi příslušníky nízkých kast hinduistické společnosti či mezi vrstvami sociálně ostrakizovanými. Z dlouhodobé perspektivy ovšem tyto konverze přispěly pouze k narůstající polarizaci náboženských komunit.

Pro vnitřní vývoj křesťanství v Indii se jako zajímavější i důležitější jeví působení významných křesťanských reformátorů školství v tehdejším mocenském centru Britské Indie, Kalkatě. Právě pod jejich vlivem se křesťanské učení ocitlo v centru pozornosti městských intelektuálních vrstev, se vši vážností de facto poprvé v indických dějinách, a stalo se pro ně buď výzvou k radikálním reformám vlastní tradice, nebo skutečnou náboženskou alternativou. Ti, kteří se křesťanstvím nechali inspirovat (Rámmohan Ráj, Kešabčandra Sen ad.) či se po mnoha osobních peripetiích křesťany nakonec stali (Nehemiah Goreh, Lálbiháří De ad.), však odmítali pouze pasivně přijímat vše, co jim bylo přinášeno z vnější a předkládáno jako neměnný soubor domněle bytostných vlastností křesťanství. V rychle se měnící společenské atmosféře druhé poloviny 19. století docházelo k narůstající politické asertivitě vzdělaných Indů, a ta se nezbytně promítla i do roviny náboženské. O tom, v jakém permanentním existenciálním napětí museli tito „noví indičtí křesťané“ žít, a současně o neochotě církvi reagovat na měnící se podmínky v zemích, kam vysílaly své misionáře, snad žádná jiná postava nevypovídá přesvědčivěji než Bhaváničaran Banardží (ang. Bhabani Charan Banerjee). Bráhmanský konvertita z Bengálska se pod přijatým jménem Brahmabándhav

Upádňáj stal nejen prvním indickým křesťanským teologem, ale i zakladatelem prvního křesťanského ášramu (zhruba) v tom smyslu, jak jej pojímá pozdější Hnutí.

III.1.3.1 Svědectví životního hledání

Třebaže se Bhaváničaran Banardží v roce 1861 narodil v tradiční, nábožensky konzervativní bráhmanské rodině, jež náležela do rituálně vysoce postavené kasty *kulinů*, období druhé poloviny 19. století přinášelo důležité změny i do tohoto prostoru. Proces formování zvidavého intelektu, který však nikdy neopouští osobně prožívanou religiozitu, jako by v mnohém odpovídal jistým dobovým vzorcům, platným v prostředí hinduistické společenské elity – kombinace moderního anglického vzdělání s tradičním, jehož médiem i obsahem byl sanskrit; přijímání vlivů reformistických náboženských proudů s gradujícím vymezováním se vůči nim; hledání inspirace v křesťanství a vzrůstající fascinace postavou Krista; úvahy o osobním angažmá ve službě vlasti a klíčící idea zbavit ji ponižujícího jařma závislosti a podřízenosti, jež na ni uvalila koloniální nadvláda cizinců. Jednotlivými fázemi takového procesu, které jsou ovšem komplementární, nutně procházeli mnozí z Bhavániho vrstevníků, jeho výsledný stav však mohl nabývat dosti různých podob.

Na své pozoruhodné životní cestě se Bhaváni setkal s mnoha vůdčími duchy doby a bengálského prostředí. Během studií jej významně ovlivnil pedagog a politický vůdce Surendranáth Banardží, osobní přátelství ho pojilo s Narendranáthem Dattem (ang. Dutt), pozdějším Svámím Vivékánandou, po setkání se zakladatelem „indické církve“ známé jako *The Church of the New Dispensation*, Kešabčandrou Senem, se stal jejím aktivním členem, podobně jako se krátce před svou konverzí ke křesťanství angažoval v reformistické *Bráhmasamádži*. Polem, kde Bhaváni do jisté míry našel sám sebe, se stalo vzdělávání a osvětová činnost v nejširším slova smyslu, ostatně právě ta jej v posledních letech jeho života přivedla ke krátkodobé, ale intenzivní spolupráci s Rabíndranáthem Thákurem při budování jeho ášramového učiliště v Šántiniketanu.

Usilovné intelektuální i duchovní hledačství stálo bezpochyby za Bhavániho osudovým rozhodnutím stát se křesťanem, jež v něm však zvolna klíčilo delší dobu. Křest přijal z rukou anglikánského pastora počátkem roku 1891, ale o několik měsíců později vstoupil do katolické církve, na níž ho přitahoval všeobecný universalismus, který si nárokuje. Při svém křtu si zvolil jméno Theophilus (Přítel Boha), jehož sanskritizovanou podobu,

Brahmabándhav, spolu s přídomkem Upádhjáj (Učitel), začal o tři roky později důsledně používat při všech svých veřejných aktivitách. Ve stejné době, tedy ve svých 34 letech, se rovněž stal *sannjásinem*, a podobně jako to učinil necelá tři století před ním de Nobili, přijal i on tradiční vnější znak hinduistických asketů, šafránové roucho, k velké nelibosti církevních nadřízených a k neskrývanému zděšení i neporozumění v řadách mnoha prostých věřících. Zbytek desetiletí končícího se století Upádhjáj věnoval de facto teologickému rozpracování tohoto svého symbolického a současně i existenciálního aktu, který vyvrcholil v odvážném pokusu, pravděpodobně historicky příliš raném, a tudíž neúspěšném, ustavit ášramovou komunitu křesťanských *sannjásinů*. Své revoluční teologické myšlenky, v nichž usiloval vyjádřit podstatu křesťanského učení nejen již jen terminologií, ale zejména principy filozofie *advaita védanty*, prezentoval kromě příležitostných přednáškových vystoupení hned v několika periodikách, která se až do své předčasné smrti pokoušel vydávat. Největší pozornost si mezi nimi právem zaslouhuje anglicky psaný časopis *Sophia*, publikovaný většinou s měsíční periodicitou mezi lety 1894-1899 (ve druhé polovině roku 1900 Upádhjáj časopis krátkodobě obnovil jako týdeník). V *Sophii* představoval nejen své teologicky fundované objevy při srovnávání křesťanství a hinduismu, ale i vize jejich integrace a vzájemného obohacení, ať už jde o úvahy týkající se křesťanského *sannjásu*, křesťanské *védanty* nebo teologického konceptu *saččidánanda* jakožto vyjádření Boží Trojice. *Sophii* lze tak právem označit za „první katolické periodikum mající pozitivní postoj k hinduismu, jehož zamýšleným cílem bylo vybudovat indickou křesťanskou teologii“.²² *Sophia* se však brzy stala trnem v oku církevním autoritám, časopis a jeho vydavatel i autor v jedné osobě byli vystaveni zostřujícím se útokům, které v roce 1900 vygradovaly v zákaz dalšího publikování. Podobný osud čekal i Upádhjájovy další časopisecké pokusy, *Twentieth Century* (1901) a *Sandhya* (1904-1907). S novým stoletím a s rozhodností sobě vlastní se navíc začal angažovat v politickém boji indických nacionalistů s britským koloniálním impériem. Plně se zapojil do hnutí *svadéší*, které v roce 1904 poprvé v masovém měřítku zaktivizovalo indickou společnost, a stále hlasitější útoky proti mocenským strukturám impéria, proti nadvládě cizinců jako takové a otevřené volání po indické samosprávě, ba nezávislosti mu nakonec v roce 1907 přinesly uvěznění. Krátce nato, po nevydařené operaci kýly a následných zdravotních komplikacích, Brahmabándhav Upádhjáj ve věku pouhých 46 let zemřel.

V této pozdější etapě svého života jako by se stále více vzdaloval nejen oficiálním katolickým kruhům, ale i svým příznivcům z řad křesťanů a také některým svým žákům (mezi

²² PATTATHU, *op. cit.*, s. 172-173.

nimi i svému pozdějšímu životopisci Animánandovi, jenž bude zmíněn dále), které uvedl ve zmatek aktivní participací na významných hinduistických svátcích a zejména veřejným podstoupením očištného hinduistického rituálu *prájaščitta*.²³ Že tento zmatek pramenil v nepochopení obsahu pojmu „hinduistický katolík“, za nějž se Upádhjáj již od své konverze považoval, že tento rituál neznamenal jeho rekonverzi a návrat k hinduismu, ale právě naopak byl shrnutím a explicitním vyjádřením Upádhjájovy životní teologické mise, to vše se pokusí vysvětlit samostatná kapitola.

III.1.3.2 Brahmabándhav Upádhjáj – pramenná základna a literatura

Význam Upádhjáje pro vývoj křesťanství v Indii, zejména katolické církve, dokládá početná řada kritických studií, které se jeho životem a dílem zabývají.²⁴ Po téměř celé století trvající obtížné dostupnosti pramenné základny je za zásadní přínos, jenž otevírá široké pole dalším badatelským aktivitám, nutno v první řadě označit souborné vydání Upádhjájova odkazu, *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*,²⁵ které se objevilo ve dvou svazcích, v letech 1991 a 2002. Podíváme-li se na biografickou literaturu, jako první se již v roce 1908 o slovo přihlásil hlavní Upádhjájův žák Réváčand Džňáňčand (ang. Revachand Gyanchand), když pod jménem B.[rahmačárin] Animánanda vlastním nákladem vydal kratší životopisnou skicu *Swami Upadhyay Brahmabandhav: A Story of his Life*. Publikace, která je dnes prakticky nedostupná, byla samotným Animánandou na sklonku jeho života dále přepracována a výsledné dílo *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*,²⁶ považované za autoritativní Upádhjájovu biografii, se stalo natolik standardním a hojně citovaným ve všech dalších kritických reflexích, že je lze samo označit za svého druhu pramen. Takové tvrzení ostatně bezprostředně vyplývá ze skutečnosti, že Animánanda ke křesťanství konvertoval pod vlivem Upádhjáje, více než deset let participoval na všech jeho

²³ Sanskrtský termín *prájaščitta* označuje rituál, jehož prostřednictvím příslušník vyšší hinduistické kasty usiluje o očistu od poskvnění, které mohl utrpět např. častým kontaktem s cizinci, dlouhodobým pobytem mimo území Indie, překonáním moře či oceánu, konverzí k jinému náboženství apod. Výsledkem všech těchto závažných přestupků proti hinduistickým nábožensko-společenským zákoníkům je v každém případě ztráta kastovního statusu a tím pádem de facto vyloučení z hinduistické společnosti. Upádhjáj očištný rituál podstoupil několik měsíců před svou smrtí, a to v souvislosti se svou „znečišťující“ cestou do Evropy, kterou vykonal v letech 1902-1903. O svém záměru týkajícím se *prájaščitty* však své okolí informoval již několik předchozích let.

²⁴ Jejich výběrový přehled nejlépe viz LIPNER, Julius J., *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. xix-xxiii; TENNENT, Timothy C., *Building Christianity on Indian Foundation: The Legacy of Brahmabandhav Upadhyay*. Delhi: ISPCK, 2005, s. 34-38.

²⁵ LIPNER, J., GISPERT-SAUCH, G., *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay* (2 vol.). Bangalore: United Theological College, díl I. 1991, díl II. 2002.

²⁶ ANIMANANDA, B., *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*. Calcutta: Roy & Son, (bez vroč., pravděpodobně 1946).

aktivitách, včetně neúspěšného pokusu ustavit první křesťanský ášram, a zejména že se svým učitelem v roce 1904 rozešel po výše zmíněném nedorozumění, které se týkalo Upádjhájovy údajné rekonverze. Vedle všeobecných shrnujících informací, které se obsahově více méně opakují ve třech zásadních pracích zabývajících se počátky indické křesťanské teologie,²⁷ si dále zvýšenou pozornost zasluhuje monografická studie J. Lipnera, *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*, jež představuje rozsáhlou, moderně pojatou a dosud nejlepší biografii, která své téma zpracovává vskutku vyčerpávajícím způsobem. Za mimořádné dílo lze rovněž považovat poslední velký příspěvek k tematice, *Building Christianity on Indian Foundations*, pocházející z pera T. C. Tennenta. Ten zcela objevným způsobem Upádjháje zasazuje do historického prostoru i času a zejména systematicky analyzuje, ve svém záběru a hloubce bez pochyb jako vůbec první badatel, jeho teologický přínos křesťanství v kontextu indické náboženské a kulturní tradice.

III.1.3.3 Idea hinduistického katolictví

Spojitosť přístupu Upádjháje s tím, který zvolil de Nobili, se zdá být nepopíratelná. Letným, zjednodušujícím pohledem jako by Upádjháj pouze rozvíjel úvahy a postupy svého slavného předchůdce a posiloval jejich závažnost a význam svým pevným zasazením do bráhmanské tradice, tentokrát již bez nutnosti klamavé sebereprezentace, k níž se z pragmatických důvodů uchýlil de Nobili.²⁸ Východiska obou se skutečně mohou jevit jako podobná, Upádjháj ovšem de Nobiliho opouští a nechává daleko za sebou kdesi v půli své životní teologické cesty. Zatímco de Nobili rehabilitoval některé vybrané, nekonfliktní prvky tohoto systému (odění, stravu, filozofickou a teologickou terminologii apod.) pro potřeby efektivnější evangelizace, Upádjháj je přestává vnímat jako pouhé prostředky vedoucí ke konverzi, ale pokouší se skrze ně objevit zcela nový obsah, v křesťanství latentně přítomný. I jemu jde nadále o konverzi Indie, alespoň tedy v prvních letech po svém obrácení,²⁹ postupem času ale dochází k přesvědčení, že protože je tato konverze možná

²⁷ Tato tři průkopnická díla, vyšlá ve stejném roce, nemohou chybět v bibliografii žádné publikace zabývajících se prakticky jakýmkoliv aspektem křesťanství v moderní Indii; viz BAAGO, Kaj, *Pioneers of Indigenous Christianity*. Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1969; BOYD, Robin, *An Introduction to Indian Christian Theology*. Delhi: ISPCK, 1994 (reprint, poprvé 1969); THOMAS, M.M., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London: SCM Press, 1969.

²⁸ BARNES, *op. cit.*, s. 145.

²⁹ Výmluvným je v tomto smyslu např. jeho článek „Conversion of India – An Appeal“ publikovaný v říjnovém čísle časopisu *Sophia* r. 1894; viz LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 175-178. V něm upozorňuje na zásadní chyby předchozích metod evangelizace a poprvé načrtává plán misionářů-*sannjásinů*, který jej o pět let později dovede k pokusu ustavit ášramovou komunitu. Během těchto pěti let Upádjháj ovšem projde zásadní

pouze odhozením evropského roucha, do nějž bylo až dosud křesťanství v Indii odíváno, s přijetím a adaptací roucha hinduistického dojde zákonitě i k obohacení samotného křesťanství.³⁰ S dalším promyšlením této výchozí představy jako by v jeho úvahách nároky konverze ustupovaly do pozadí a na jejich místě vyvstávaly požadavky na vnitřní transformaci katolické církve a křesťanství v Indii.³¹

Všichni velcí indiští předchůdci Upádjháje, jako např. Nehemiah Goreh, Lálbihári De či jeho vlastní strýc, rovněž křesťanský konvertita, K. M. Banardží, zaujímali ke své původní filozofické a náboženské tradici značně konfrontační přístup,³² de facto byli domácími křesťanskými apologety, kteří napadali hinduistické zvyky a náboženské praktiky z pohledu majícího osobní zkušenost s tímto náboženským systémem. Důležitost Upádjháje spočívá podle T. C. Tennenta ve skutečnosti, že právě on se jako první pokusil nově definovat obsah a podstatu pojmu hinduismus³³ v komparaci s univerzálním katolictvím, a oddělit tak pevné, jasně uchopitelné náboženské přesvědčení od jeho mnohočetných kulturních projevů, aniž by kvůli přijetí prvního nezbytně musel zavrhnout, přestat praktikovat druhé a vztahovat se k němu jako k čemusi osobně velmi důležitému a nezcizitelnému. V hinduismu napříč jeho dějinným vývojem neexistuje podle Upádjháje jednotný soubor všeobecně akceptovaných náboženských doktrín, a hinduismus proto představuje spíše přístup ke světu, „*orientaci ve světě*“³⁴ a bytostně vlastní, a tedy kulturně-specifický způsob myšlení i prožívání než konkrétní náboženský obsah.

Klíčová idea hinduistického katolíka se u Upádjháje poprvé objevila v roce 1895³⁵ v jeho polemice s theosofkou Annie Besantovou, jíž v otevřeném dopisu představuje sám sebe jako „*bráhmana* [tj. právoplatného představitele hinduismu] *svým zrozením a křesťana a katolíka svou vírou*“.³⁶ Tato idea vytváří skutečnou páteř veškerých Upádjhájových úvah, teologických a v pozdějším období také nacionalistických, ale i konkrétních činů, jimiž chtěl

proměnou ve vztahu k domácí filozofické tradici, a zatímco v r. 1894 zcela zavrhuje monistické přesvědčení *advaita védánty* o bytostné substanciální jednotě Boha a člověka, po r. 1898 používá již terminologii i filozofické principy *védánty* jako ryzí metodu pro vyjádření vztahu k Bohu, viz dále kap. III.1.3.4. Během těchto pěti let se také otevřené výzvy ke konverzi z jeho časopiseckých příspěvků zvolna vytrácejí a na jejich místo nastupuje představa evangelizace ve formě žitého svědectví, tedy bez přímých konverzních nároků.

³⁰ Článek „The Clothes of Catholic Faith“ v srpnovém čísle časopisu *Sophia* r. 1898; viz LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 205-207.

³¹ CORNILLE, Catharine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*. Louvain: Peeters Press Louvain, 1991, s. 131.

³² TENNENT, *op. cit.*, s. 7.

³³ *Ibid.*, s. 9.

³⁴ LIPNER, *op. cit.*, s. 209.

³⁵ Upádjháj však nebyl první, kdo podobného pojmu použil, jeho geneze viz TENNENT, *op. cit.*, s. 10, pozn. 18.

³⁶ Text otevřeného dopisu, „Open Letter to Mrs Annie Besant“, se objevil v listopadovém čísle časopisu *Sophia* r. 1895; citováno podle LIPNER, *op. cit.*, s. 159.

křesťanství v Indii rehabilitovat a dále prezentovat jako smysluplné náboženské poselství. V zásadním článku „Are We Hindus?“, který se v *Sophii* objevil v červenci roku 1898,³⁷ ideu rozvíjí stručným výčtem konstitutivních vlastností hinduistického prožívání vnitřní i vnější životní reality, mezi něž zahrnuje sklony ke kontemplaci, hloubavosti a syntetickému způsobu myšlení, které stojí v protikladu k aktivitě, praktičnosti a analýze, jež jsou naopak vlastní řeckému myšlení. Naráží tím na již dříve v *Sophii* prezentované úvahy týkající se fatálního omylu přinášet křesťanství do Indie v jeho antickém hávu, tj. skrze jazyk, metody i obsahové motivy, které dobře posloužily pro přijetí křesťanství Evropou, ale Indii oslovit nemohou. Jazykem i principem myšlení indického křesťanství by se podle Upádjhájových představ měla stát *védánta*,³⁸ protože „*hinduistický katolík*“ zůstává „*hinduistou, pokud jde o jeho fyzické a mentální dispozice, a katolíkem, pokud jde o jeho nesmrtelnou duši*“.³⁹ Právě *védánta*⁴⁰ se Upádjhájovi jeví jako aplikovatelná metoda poznávání Boha, člověka i světa, zatímco křesťanství chápe jako univerzální náboženskou zvěst komplementární s jakoukoliv kulturní tradicí i způsobem myšlení. Konkrétním prostředkem pro vytvoření takto nově pojatého indického křesťanství měl být na teologické rovině koncept *saččidánanda*, na rovině praktické a duchovní pak noví misionáři-*sannjásinové* a křesťanský *matha*-klášter.

III.1.3.4 Bůh je saččidánanda

V pozdějších upanišadách bývá nejzazší skutečnost (*brahma*), mající jako jediná absolutní plnost bytí, chápána jako prostá vlastností (*nirguna*). Každá charakteristika, skrze niž bychom se takto pojatou plnost pokoušeli vystihnout, by ji zákonitě vymezovala, limitovala, a tím pádem ji části její nedělitelné plnosti zbavovala. Takto nazírané čisté bytí však zřejmě představuje skutečnost příliš abstraktní, lidská mysl nevyhnutelně uchopuje svět i sebe v něm skrze slovo, a tak Šankara i mnozí jeho žáci jakoby z požadavku nedefinovatelné absolutnosti nepatrně ustupují, ostatně jinak by ani neměli co vypovídat, když zkušenost svrchovaného bytí (*parabrahma anubhóga*) popisují jako plnost bytí (*sat*), plnost vědomí či inteligence (*čit*) a plnost radosti či blaha (*ánanda*). Tato pojmová trojice nemá představovat

³⁷ LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. I, s. 24-5.

³⁸ „*Hinduistická mysl je mimořádně důmyslná a pronikavá, ale představuje opak řecko-scholastického způsobu myšlení. Při prezentaci katolického náboženství našim krajanům se musíme obrátit k metodám védánty. Skutečně, védánta musí posloužit katolické víře v Indii právě tak, jako to učinila řecká filozofie v Evropě.*“ Upádjhájův článek „The Clothes of Catholic Faith“ v srpnovém čísle časopisu *Sophia* r. 1898; viz LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 207.

³⁹ LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. I, s. 25.

⁴⁰ *Védántou* Upádjháj rozumí *advaita védántu*, jak byla rozvíjena Šankarou a jeho následovníky.

odlišné vlastnosti, ale integrální rysy jednoty, které jsou navzájem natolik podmíněné, že si je jako oddělené ani nelze představit. Symbolicky jim v tomto požadavku dává za pravdu i gramatika sanskrtu, která ve výsledném kompozitu vlivem sandhiových změn při spojování hlásek nepatrně, a přece podstatně mění podobu jednotlivých slov – *saččidánanda*.

Upádjháj nebyl první, kdo v tomto konceptu, který zde můžeme nastínit až příliš zjednodušeně,⁴¹ rozpoznal jeho využití pro prezentaci klíčového křesťanského dogmatu, mystéria Trojice, v hinduistickém prostředí. Již zmíněný neohinduistický reformátor Kešabčandra Sen ve své slavné přednášce „That marvelous mystery – the Trinity“, proslovené v roce 1882, ztotožnil jednotlivé rysy, jimiž sanskrtská tradice *védánty* popisuje svrchované bytí, s příslušnými entitami přítomnými v křesťanské Trojici.⁴² Upádjháj, zjevně sečtější v pramenných textech *védánty*⁴³ a bez pochyb prostý zjednodušujícími soudy, jež jsou pro neohinduismus při reflexi vlastní náboženské tradice typické, tuto ideu naznačenou svým raným učitelem dále rozvíjel. Obohatil ji o úvahy týkající se vztahové dynamiky přítomné uvnitř Trojice i tvůrčího spojení Trojice se světem, který ve shodě s *védántou* pojímá jako iluzi, či možná lépe jako udivující, nepochopitelnou, mocnou tvůrčí sílu (*májá*), a zejména na celý koncept *saččidánanda* důsledně aplikoval novotomistickou deduktivní argumentaci, tak aby výsledná ontologická vize týkající se podstaty Boha co nejvíce korespondovala s tradičním pojetím katolické teologie. Bůh Otec (*parabrahma*) představuje a současně má plnost bytí (*sat*), Bůh Syn je Otcovým vědomím sebe samého (*čit*), a protože vědomí se stává zjevným a zjevným skrze slovo, Syn se stává slovem (*logos* nebo též *šabdabrahma*), a konečně Bůh Duch (*švasitabrahma*) jako ztělesnění věčného a láskyplného vztahu mezi Otcem a Synem nemůže být ničím jiným než radostí či absolutní blažeností (*ánanda*).

K pojetí Boha, který je *saččidánanda*, se Upádjháj na stránkách své *Sophie* opakovaně vracel po většinu doby, kdy časopis vycházel. Jako originální myslitel usiloval vyjádřit své intelektuální teologické objevy, ale současně i svou osobní lásku k Bohu, a tak je jeho teologický jazyk mnohdy plný udivující poezie, kouzelně oděné do sanskrtského hávu a de facto tak připomínající ty nejryzejší a jazykově i myšlenkově nejvytříbenější bhaktické projevy. Vrcholným, vnitřně pevně sevřeným útvarem se v tomto smyslu jeví jeho slavný

⁴¹ O Upádjhájově revolučním teologickém pojetí konceptu *saččidánanda* nejlépe viz TENNENT, *op. cit.*, kap. 5 (Brahmabandhav and Shankara's Advaitism: Building Christian Theology on the Foundation of Philosophical Hinduism), s. 208-299; nebo poněkud skeptičtější a zdrženlivější LIPNER, *op. cit.*, kap. 8 (Light from the East? Constructing a Hindu 'Platform' of Belief and Practice), s. 178-204.

⁴² SCOTT, David C. (ed.), *Keshub Chunder Sen*. Madras: The Christian Literature Society, 1979, s. 220-229.

⁴³ Tennent např. upozorňuje na existenci fragmentu Upádjhájova překladu klasické učební příručky *neovédánty Pañcadaší*, pocházející ze 14. stol., jejímž autorem je jistý Vidjāranja; viz TENNENT, *op. cit.*, s. 231, pozn. 63.

sanskrtský hymnus oslavující Boží Trojici, *Vandé saččidánandam*, který se spolu s anglickým překladem objevil v říjnovém čísle *Sophie* roku 1898⁴⁴ (přepis originálu a jeho překlad do češtiny viz Příloha I). Hymnus, který sám Upádhjáj představuje jako chvalozpěv („*canticle*“), ve skutečnosti splňuje všechny rytmické, metaforické i tematické požadavky tradiční sanskrtské *stótry*, jež velebí zvolené božstvo (*ištadévatá*) na sebe se vršícími oslavnými atributy s mystickým, mytologickým či filozofickým významem a symbolikou. Protože svůj hymnus Upádhjáj adresuje Trojici, po úvodním refrénu a první sloce, jež společně vytyčují objekt vzývání, postupně následují další tři sloky věnované Otci, Synu a Duchu.⁴⁵ Význam tohoto hymnu spočívá ve skutečnosti, že byl po několika desetiletích rehabilitován ze zapomnění, zhudebněn a jako mocné vyjádření „*nejdokonalejší ukázky hluboké adaptace křesťanské víry kulturním vzorcům náboženského myšlení Indie*“⁴⁶ se rozšířil mezi křesťany po celé Indii. V souvislosti s tematikou ášramů stojí za zvýšenou pozornost i proto, že právě katoličtí ášramité jej rychle přijali za svůj, našel si pevné místo v jejich liturgických kancionálech a jako takový se stal neoddělitelnou, v mnoha případech vskutku každodenní součástí experimentální ritualistiky, ke které v ášramech dochází. Na jeho významu pro celé Hnutí pranic neubírá skutečnost, že hymnus ve svém teologickém zakotvení zůstává důsledně konzervativní a je vlastně jen sanskrtským vyjádřením podstaty katolické věrouky. Podle výstižně shrnujících slov Upádhjájova sympatizujícího kritika a životopisce, J. Lipnera, se zde „*jednoznačně*“, byť z historického pohledu předčasně, „*prezentuje teologie naplnění, a to ve své nejčistší podobě*“.⁴⁷ Podobné hodnocení je ovšem možné vztáhnout nejen na hymnus, koncept *saččidánanda*, ale i na celkový Upádhjájův odkaz indickému křesťanství.

III.1.3.4 Řád křesťanských sannjásinů

Přijetí šafránového roucha, tradičního vnějšího znaku hinduistických asketů, do nějž se Upádhjáj poprvé oděl v prosinci roku 1894, nebylo pouhou extravagancí stále ještě čerstvého konvertity z vysoké bráhmanské kasty, ani podvědomým vyjádřením pochybností týkajících se konverze samotné, jak se mohli domnívat někteří církevní představitelé i prostí věřící. Upádhjáj jako by své chystané rozhodnutí předznamenal na stránkách *Sophie* již o dva měsíce

⁴⁴ LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. I, s. 126-127.

⁴⁵ Zaslíbený rozbor celého hymnu nejlépe viz GISPERT-SAUCH, G., The Sanskrit Hymns of Brahmabandhav Upadhyay. *Religion and Society*, roč. 19, č. 4, prosinec 1972, s. 60-79.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 60.

⁴⁷ LIPNER, *op. cit.*, s. 201.

dříve, v článku „Conversion of India – An Appeal“.⁴⁸ Teologické poselství tohoto příspěvku je sice ještě striktně anti-védánské a pro-teistické, namířené především proti stále aktivněji působící neohinduistické reformní *Árjasamádži*, současně zde však Upádjháj vytyčil základní kontury svého budoucího ideového plánu, jehož praktickou realizací byl posléze plně zaměstnán v průběhu let 1898-99. Po stručném shrnutí principiálních omylů předchozích misionářských pokusů a evangelizačních strategií přichází s požadavkem na vytvoření celoindického misijního centra, v němž by byli formováni a z nějž by následně do všech regionů Indie vycházeli misionáři-kazatelé, kteří by nebyli vázáni na jedinou farnost či diecézi, ale plně v duchu svobody hinduistické tradice by vystupovali jako potulní náboženští učitelé, *parivradžakové*. V této rané etapě svého pojetí indického křesťanství, a tedy ještě před zásadní intelektuální i duchovní rehabilitací *védanty* Upádjháj zdůrazňuje zejména potřebu prezentovat křesťanskou zvěst jako něco, co nezbavuje klíčových atributů hinduistické kulturní, či dokonce národní identity, a brojí tak v prvé řadě proti misionářským aktivitám protestantských církví.⁴⁹ Podle jeho vlastních slov by naopak „*životní způsob či styl potulných misionářů měl být veskrze hinduistický [...] měli by být striktními vegetariány a abstinenty, a měli by se oblékat do oděvu sannjásinů*“.⁵⁰ A stejně jako tři století před ním de Nobili, jehož řadí mezi „*proslulé, dávné duchovní otce z jihu*“, Upádjháj argumentuje tvrzením, že pouze kazatel, který se stal *sannjásinem*, je mezi hinduisty schopen nabýt a požívat nejvyšší úcty, a pouze kazatel, který je dobře znalý sanskrtské tradice, dokáže „*zvítězit nad kazateli hinduistickými*“.⁵¹

K takto načrtnuté představě se Upádjháj na stránkách *Sophie* vrátil o dva a půl roku později, na jaře roku 1897, ve svém článku „The Impending Crisis – An Appeal“.⁵² Zamýšlené misionářské bratrstvo, nebo snad dokonce nový církevní řád, jehož vůdcem se podle názoru J. Lipnera dost možná sám toužil stát,⁵³ zde představuje jako „*vysoce vzdělané a zapálené misionáře, svaté muže, s asketickými návyky a metafyzickými sklony mysli, kteří by vycházeli ze společného centra [...] putovali by po celé Indii, učili by a vedli veřejné disputace se vzdělanými pandity*“.⁵⁴ Právě vytvoření takového centra či duchovního střediska Upádjháje silně přitahovalo. Květen následujícího roku jej tak zastihl nejen uprostřed

⁴⁸ LIPNER, GISPert-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 175-178.

⁴⁹ „Protestantismus vytvořil mezi lidmi hluboce zakořeněnou představu, že křesťanství je synonymem ztráty národní identity. Lidé mají silný odpor ke křesťanským kazatelům, protože je považují za ničitele všeho národního.“ *Ibid.*, s. 177.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² LIPNER, GISPert-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 194-196.

⁵³ Viz LIPNER, *op. cit.*, s. 206.

⁵⁴ LIPNER, GISPert-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 195.

usilovného hledání vhodného místa pro vysněný experiment i zajišťování nezbytné podpory ze strany církevních autorit, které by celý projekt vzaly pod ochranná křídla,⁵⁵ ale také v proudu domýšlení ideologických i ryze praktických detailů vzdělávacího formování budoucích křesťanských *sannjásinů*. V článku „A Catholic Monastery in India“⁵⁶ poprvé naplno zaznívá zvýšený důraz na mnišský způsob života, přizpůsobený pochopitelně kulturním a náboženským tradicím Indie, jenž musí *sannjásinové* přijmout, protože právě ten je slučitelný s místním prostředím, ba je mu bytostně vlastní, a jedině skrze něj může být Indie získána pro Krista a katolickou církev. Poprvé zde také Upádhjáj označuje své duchovní centrum za klášter (*matha*),⁵⁷ ačkoliv jeho pojetí by se radikálně lišilo od monastických vzorů, které do Indie přinášely mnišské řády již několik staletí. Upádhjáj naopak výslovně zmiňuje výlučnost svého projektu ve srovnání s ustavenými církevními společenstvími, v klášteře neměla být „*ani stopa po evropanství ve způsobu celkového života i každodenního žití hinduistických katolických mnichů*“.⁵⁸ Jako mimořádně zajímavá se též jeví jasně formulovaná představa, opět poprvé, dvou typů asketických *sannjásinů*, které by tento klášter produkoval – putující kazatelé a kontemplativci. Zatímco první by vykonávali přímou evangelizaci, jak o ní Upádhjáj uvažoval již o čtyři roky dříve, druzí by trávili svůj život v modlitbách a meditacích, pravděpodobně tedy trvale usídlení v klášteře či kdekoliv jinde mimo dosah společnosti. Snad k tomu přispěl Upádhjájův rostoucí zájem o *advaita védantu*, snad jisté mystické naladění v této etapě jeho celoživotního duchovního hledačství, každopádně právě ve vybudování místa určeného pro dlouhodobou kontemplaci křesťanských *sannjásinů* se celý, původně široce pojatý projekt *matha*-kláštera na počátku roku 1899 proměnil. Stal se tak skutečným předobrazem pozdějších křesťanských, zejména ale katolických ášramů.

⁵⁵ Obecnou zprávu o výsledcích tohoto hledání, již je možné číst i jako další obhajobu projektu, podává sám Upádhjáj v článku „Our New Scheme“, který se objevil v červencovém čísle *Sophie* téhož roku; viz *Ibid.*, s. 204-205.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 202-204.

⁵⁷ Upádhjáj pro svůj klášter zvolil sanskrtské slovo „*matha*“, protože zřejmě lépe odpovídalo jeho představě o tradici indického monasticismu a její významové korespondenci s raně křesťanským monasticismem západního typu. Rovněž doba budování ášramů byla na sklonku 19. století stále v nedohlednu, jejich popularita a spolu s ní i masové rozšíření mytizovaného konceptu starověkého ášramu, jenž se měl stát alternativou k moderní době plné technologických výtobytků, nastala v plném slova smyslu až po návratu Gándhího do Indie. O tom však bude náležitě pojednáno v dalších kapitolách. Upádhjájovo misijní centrum nicméně dosti přesně odpovídá pojetí ášramu, třebaže se je rozhodl nazvat *matha*.

⁵⁸ LIPNER, GISPERT-SAUCH, *op. cit.*, Vol. II, s. 203.

III.1.3.5 Kásthalik matha

Upádhjájova idea vybudovat misionářské centrum, z něž by vycházeli noví misionáři – hinduističtí katoličtí mniši a křesťanští *sannjásinové* – nevznikla pochopitelně osamoceně. Vedle přiznané inspirace de Nobiliho dávným experimentem lze vlivy, které ideu formovaly, hledat i v dobových úspěších dvou neohinduistických náboženských organizací, již zmíněné *Árjasamádže* a také Rámakrišnovy misie, kterou po svém slavném návratu ze Spojených států v roce 1897 založil Upádhjájův někdejší přítel Narendranáth Datta, jenž se však mezitím stal Svámím Vivékánandou, respektovaným náboženským vůdcem. Do jaké míry zde sehrálo roli jisté osobní soupeření a Upádhjájova skrytá, nikdy nepřiznaná závist tváří v tvář mimořádnému úspěchu a ohlasu, kterých se Vivékánandovi dostávalo, se můžeme jen dohadovat, drobné narážky na stránkách *Sophie* nicméně cosi podobného nepřímo naznačují.

V srpnovém čísle *Sophie* z roku 1898 Upádhjáj čtenáře seznamuje s pozoruhodným sanskrtským neologismem, který je podle jeho představy dokonalým vyjádřením ideje katolictví, oděné ovšem do indických šatů. Třebaže je použitá etymologie do velké míry neuchopitelně mystická, plně v duchu tradice upanišad,⁵⁹ vytvořené slovo mělo jako název zaštitit zamýšlený ášramový experiment. V klíčovém ustavujícím článku „The Casthalic Matha“⁶⁰ z ledna následujícího roku se dozvídáme již o konkrétním místě, kde se měl klášter nacházet, stejně jako o zastřešení projektu ze strany příslušné církevní autority. Tento Upádhjájův příspěvek a stejně tak i číslo časopisu byly na delší dobu poslední, neboť události první půle roku nabraly rychlý spád, Upádhjáj opustil Kalkatu, aby se pokusil realizovat svůj sen. Extatické nadšení je zde v autorových slovech nepřehlédnutelné („*Pojďte tedy, vy děti katolické církve, děti této země! Pojďte a shromážděte se kolem zástavy kásthaliky.*“),⁶¹ seznamuje své čtenáře s geografickým zasazením místa („*Kásthalik nebo též Katolický matha (klášter) bude situován na břehu řeky Narmady [...] právě tam, kde odvěký proud omílá Mramorové skály a spěchá k velkolepému vodopádu. Místo se romanticky nachází v samotném srdci Indie, a ovládá tak rovným dílem tři velká města, Kalkatu, Bombaj i Madrás.*“)⁶² i s náboženským duchem, který bude místo naplňovat a vytvářet tak unikátní prostředí, kde se křesťanství objímá s hinduismem („*Zde, uprostřed samoty a ticha, budou vyrůstat praví jógini, jejichž pokrmem a nápojem bude kontemplace nad trojjediným*

⁵⁹ „Sanskrtská slova *ká* a *sthala* znamenají ‚čas‘ a ‚prostor‘. Když obě spojíme a vytvoříme adjektivum, získáme kompozitum kásthalika s významem ‚pronikající veškerým časem i prostorem‘. Proto je kásthalika nebo též katolická víra takovou vírou, která trvá po všechny věky a rozprostírá se ve všech oblastech světa.“ *Ibid.*, s. 205.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 207-209.

⁶¹ *Ibid.*, s. 208.

⁶² *Ibid.*

saččidánandam. Zde budou dospívat asketové [...] konající pokání za své hříchy, jakož i hříchy svých krajanů [...] Nebudou vlastnit nic, tak aby získali všechno. Nebudou toužit po poznání, tak aby dokonalého poznání nabyli. Nad ničím se nebudou radovat, tak aby nacházeli radost ve všem. V této poustevně se slova věčného Slova rozezvučí v hymnech s melodiemi východu [...] katolická zbožnost bude oděna do hinduistických šatů [...] Zde se filozofie védanty spojí s univerzální Pravdou.“⁶³

Lednovým číslem *Sophie* z roku 1899 se tedy Upádjháj odmlčel a při sledování osudů jeho ášramu jsme odkázáni na několik dopisů, které v průběhu února adresoval biskupovi z Nágpuru, Charlesi Pelvatovi, do jehož diecéze oblast Mramorových skal náležela a od nějž se Upádjhájovi dostalo zmiňované církevní podpory. Důležitým pramenem se jeví také několik stran z již představené autoritativní biografie Upádjháje, *The Blade*, jež pochází z pera jeho žáka Animánandy, který se na celém experimentu osobně podílel, do velké míry jej zřejmě dokonce i sám vedl, alespoň pokud šlo o každodenní praktické problémy soužití několika mnichů. Právě od Animánandy se dozvídáme, že počátkem roku 1899 (muselo to být v únoru) se na ulicích Džabalpuru, vzdáleného od Mramorových skal asi 20 km, objevili tři indiští křesťanští mniši (jednalo se o Upádjháje, Animánandu a jistého Šankerdžího, původem z Madrásu). Všichni byli bosí a s vyholenými hlavami, oděni jen do nejjednodušších šatů po způsobu indických asketů. Na základní každodenní potřeby si vydělávali žebrotou, každý z nich si následně podle pravidel své kasty připravoval vlastní jídlo, spali na holé zemi v nezařízeném pronajatém domě a většinu dne se věnovali modlitbám, studiu a kontemplaci.⁶⁴ Upádjháj sám se však velmi brzy uchýlil do meditačního ústraní, kde se pak po čtyřicet dní před velikonočními svátky postil, a jak trefně poznamenává J. Lipner, zůstává proto otázkou, jakou roli skutečně sehrával v životě mladé komunity.⁶⁵ Veškerou péči o novice, jejichž kruh se nyní rozšířil o dva bráhmanské chlapce z Kalkaty, s největší pravděpodobností převzal jeho věrný učedník Animánanda.

Kásthalik matha však neměl cestu uhlazenou. Odmítavá reakce celého konceptu se objevila dokonce ještě před samotným příchodem mnichů do Džabalpuru, tedy formálním založením ášramu, a to, jak bylo ostatně možné očekávat, v reakci na odvážné novátorské myšlenky a nápady Upádjháje, které prezentoval na stránkách *Sophie*. Papežský nuncius Ladislaus-Michael Zaleski, de facto nejvyšší představitel katolické církve na subkontinentu,

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ ANIMANANDA, *op. cit.*, s. 80.

⁶⁵ LIPNER, *op. cit.*, s. 220.

se již po představení plánu na zbudování indigenizovaného misionářského centra v polovině roku 1898 postavil k projektu zcela zamítavě a své stanovisko si nechal vzápětí posvětit i Římem. Ve snaze najít východisko ze slepé uličky, kam jej stále více popostrkával závazek poslušnosti vůči církvi, se Upádhjáj pokusil uchýlit pod ochranná křídla nágpurského biskupa, který se rozhodl papežskému vyslanci vzdorovat. Takové rozhodnutí bylo jistě velmi odvážné a pro Upádhjáje představovalo důležitou podporu, nicméně časová omezenost poskytnutého zázemí ze strany církevní autority musela být zjevná i samotnému Upádhjájovi. Brzy po ustavení komunity a spolu s růstem tlaku, jemuž byl biskup Pelvat vystaven, se Upádhjájovi dostalo rady, aby se pokusil svou jednostranně vedenou při se Zaleskim urovnat. Když na nátlak nuncia nakonec nágpurský biskup svou podporu ášramu stáhl, Upádhjáj se s jeho požeháním a doporučujícím dopisem rozhodl řešit celou záležitost přímo s papežským stolcem, a to dokonce *in persona*.⁶⁶ Díky finanční podpoře katolického mecenáše z jihoindického Maisúru se Upádhjáj dostal do Bombaje a skutečně se chystal nastoupit na loď, náhlé silné horečnaté onemocnění jej však nakonec od úmyslu odcestovat odvrátilo. V důsledku zoufalé osobní ekonomické situace následně Upádhjáj několik měsíců pracoval v sindhském Karáči jako editor politických novin vydávaných Kongresem a o svůj vysněný projekt jako by zcela ztratil zájem. Do Džabalpuru se zřejmě někdy koncem roku 1899 ještě na okamžik vrátil, ale jen proto, aby existenci osiřelého ášramu formálně ukončil. O přesných důvodech, které jej k tomu vedly, pozdější životopisci jen velmi nejasně spekulují.⁶⁷ Mnoho se o nich nedozvídáme ani od Animánandy, nicméně se zdá, že tato zkušenost zanechala v Upádhjájově oddaném žákovi hořký stín zklamání a znamenala počátek konce jejich vztahu.⁶⁸

Jak dlouho tedy *Kásthalik matha* ve skutečnosti existoval, se lze jen dohadovat, jisté je, že neúspěch Upádhjáje duchovně i intelektuálně značně zdrtil. Pouto, které jej před necelými deseti lety spojilo s křesťanstvím i katolickou církví, sice nebylo zcela přetrženo, jeho vztah k církvi se však bezpochyby ochladil. I v tomto ohledu, v útrapách, nepochopení a ve svém smutném konci, jako by proto první křesťanský ášram v Indii předznamenal osudy mnoha pozdějších katolických ášramů vzniklých v rámci Hnutí a stejně tak i četné osobní osudy jejich členů. Všichni bez výjimky se k Upádhjájovi hlásí jako ke svému předchůdci. Někteří dokonce, jak ještě uvidíme, na něj ideově bezprostředně navazují, když dále rozvíjejí

⁶⁶ ANIMANANDA, *op. cit.*, s. 81.

⁶⁷ Lipner zmiňuje jisté Upádhjájovy osobní charakterové vlastnosti, které mohly sehrát svou roli – netrpělivost, výbušnost, neklid, nestálost a vyhraněný individualismus, který byl ještě podpořen životem v celibátu; viz LIPNER, *op. cit.*, s. 222-223.

⁶⁸ Srov. ANIMANANDA, *op. cit.*, s. 81.

teologii *saččidánandam* (H. Le Saux neboli Svámí Abhišiktánanda), pokoušejí se vydávat křesťanské svědectví jazykem hinduistické náboženské elity (J. Monchanin) či rozpracovávají představu několika typů takového svědectví, jehož nositeli by byli jak ve skrytu a hloubi ticha trvale meditující mniši, potulní kazatelé hlásající po vzoru svatého Františka lásku k Bohu i veškerému stvoření, tak také přímí evangelisté působící ve farnostech a sborech (H. Heras).

III.2 Příčiny vzniku Hnutí na počátku 20. století

Na přelomu 19. a 20. století se křesťanské církve v Indii nacházely v obtížné situaci. Počet křesťanů díky hektické misionářské činnosti a řadě případů masových konverzí sice stále stoupal, málokdy se jim však dostávalo adekvátní evangelizační a pastorační pozornosti i po konverzi samé.⁶⁹ Hlavnímu proudu misijních strategií v Indii nadále dominovalo hledisko kvantitativní, kterým byl poměřován úspěch či neúspěch příslušné církve i jedince-misionáře. Nespokojenost s přehlíživým postojem k místnímu kulturnímu i náboženskému kontextu, popřípadě s ostentativním nezájmem o něj, se však měla velmi brzy projevit v podobě mnoha křesťanských organizací a hnutí, jež dávali do pohybu především domácí konvertité.⁷⁰

Rovněž okolní indické prostředí, zdánlivě bez ohledu na náboženskou příslušnost, a přece nevyhnutelně vždy existující i působící v pevné vazbě s ní, procházelo bouřlivým obdobím. Původně nenápadné, v důsledcích ovšem mimořádně významné asertivní politické proudy formujícího se indického nacionalismu, které ve druhé polovině 19. století hledaly spíše směr, jímž se ubírat, současně ale v průběhu ubíhajících desetiletí nabíraly na síle, se na počátku 20. století dokázaly spojit a poprvé se v masovém měřítku projevit. Oficiální představitelé křesťanských církví jako by tento osudový proces národního sebehledání Indie a jejích obyvatel po jistou dobu sledovali pouze z pozice nezúčastněných diváků. V některých případech, zejména u vyššího katolického kléru, jemuž nadále dominovali cizinci, lze naopak hovořit o nedůvěře a narůstajících obavách. Zdálo se být zjevné, že se chystané a zřejmě již i nevyhnutelné politické změny nutně odrazí v postoji Indů ke křesťanství jako takovému, v užším slova smyslu pak k jednotlivým církvím, jejich organizačním strukturám a aktivitám, v první řadě misionářským.

⁶⁹ P. Pattathu, ojedinelý, byť málo kritický historik Hnutí, sám na něm navíc osobně participující, hovoří dokonce o „křizi evangelizace“; viz PATTATHU, *op. cit.*, s. 178.

⁷⁰ Někteří autoři hovoří v této souvislosti o tzv. Hnutí indického křesťanství, jehož počátky bývají kladeny do posledních desetiletí 19. století a jež v prvních desetiletích 20. století vyvrcholilo v pokusu (neúspěšném) vytvořit jedinou a jednotnou indickou národní církev; viz např. RALSTON, Helen, *Christian Ashram: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987, s. 27.

Spolu se změnami společensko-politickými, které se týkaly celé země, docházelo též k závažným transformacím uvnitř samotných církví. Jestliže pro všechny starší etapy vývoje křesťanství v Indii platilo jednoznačné a dlouhou dobu nezpochybněné rozdělení rolí, kdy misionář-cizinec přichází, aby přinášel náboženské poselství, určoval podobu náboženských projevů i na ně navázaného životního stylu, nyní se o slovo při formování vlastní kulturní a náboženské identity stále vehementněji hlásili indiští křesťané. Období pasivního přijímání a pouhé imitace cizího vzoru tak definitivně končilo a místo něj se objevovaly četné odvážné pokusy o otevřené projevení ryze domácích představ, jak může či by měl život křesťana v Indii vypadat. Pomineme-li ojedinělý, a možná i proto ve výsledku neúspěšný katolický pokus Upádjhájův, hlavní aktivitu v procesu hledání nové identity indického křesťanství převzaly od počátku 20. století církve protestantské, především pak jejich laičtí představitelé. Toto prostředí se minimálně do poloviny 20. století zdálo být ve srovnání s katolickou církví intelektuálně i duchovně svobodnější, a tedy otevřenější domácím podnětům, právě v tomto prostředí si koncept ášramu jakožto svébytné organizační jednotky, z níž a skrze ni nová identita může posléze vyrůst, získal významné zastánce a realizátory. Klíčovou úlohu při tom sehráli vzdělaní laici z měst, kteří si jednak uvědomovali, že v indickém kontextu představuje cizí charakter křesťanství zásadní překážku pro porozumění Kristovy zvěsti, ale rovněž že obraz církve jakožto pouhého útočiště utiskovaných či jinak znevýhodněných sociálních vrstev může jen sotva zaujmout či oslovit většinovou společnost, o její náboženské a intelektuální elitě ani nemluvě. Právě na ni však zakladatelé prvních protestantských ášramů a posléze i celého Hnutí cílili, jejím světem náboženských představ se inspirovali, podobně jako starší snahy de Nobiliho i Upádjháje, třebaže tentokrát tomu tak mělo být již bez maskované hlavní misionářské agendy, jež byla motivem prvně jmenovaného, totiž touhy po dalších náboženských konverzích.⁷¹

V hledaném novém pojetí křesťanství a církví v Indii jako by se však na přelomu 19. a 20. století v protestantských kruzích odrážely dvě protikladné, současně působící tendence. Na jedné straně zde existovala touha po větší jednotě rozdrobeného křesťanství, narůstající potřeba ukončit vzájemné antagonie nebo i otevřené nepřátelství jednotlivých církví, jejichž příčiny tkvěly zcela mimo geografický prostor i historický vývoj Indie. Důvody této potřeby byly jak praktického rázu, totiž snaha koordinovat misionářské aktivity a tím je zefektivnit, tak i ideologického či dokonce teologického, protože nejednotné křesťanství s mnoha

⁷¹ CHENCHIAH, P. a kol., *Rethinking Christianity in India*. Madras: Indian Christian Book Club, 2. vydání, bez vroč., s. 222-223. (1. vydání snad vlastním nákladem jednoho z autorů – Madras: A.N. Sudarisanam, 1938.)

rozhádanými frakcemi v podobě partikulárních církví jen sotva mohlo představovat zajímavou náboženskou alternativu pro nekřesťany a současně principiálně popíralo univerzální, a tedy sjednocující charakter Kristovy evangelijní zvěsti. Vedle touhy po jednotě však snahy o vytvoření nové identity křesťanství a křesťanů v Indii začalo provázet přesvědčení, že je třeba se asertivně vyvázat a osvobodit z pevných organizačních struktur církví, jak byly přeneseny do Indie evropskými misionáři. Neřešitelné dilema mezi řízenou, úzkostlivě opečovávanou jednotou a spontánní neorganizovaností, která je v mnoha ohledech indickému náboženskému i kulturnímu prostoru bytostně vlastní, je klíčovým průvodním znakem počátků ášramového hnutí. Tento hluboký vnitřní rozpor se navíc zdá být neustále přítomen ve všech dalších vývojových etapách Hnutí a stejně tak i v historii jednotlivých ášramů či v životních osudech jejich zakladatelů a členů.

Kořeny Hnutí, tak jak se ve druhém desetiletí 20. století definitivně zformovalo, sahají až do hloubi 19. století a byly vyživovány zvolna se měnícím postojem k indické náboženské realitě. Zasluhou prvních generací orientalistů, kterým se podařilo nahlédnout a zainteresovanému intelektuálnímu prostředí Evropy zprostředkovat bohatý myšlenkový a duchovní svět hinduismu (ale i dalších nekřesťanských náboženství), docházelo k rozvoji náboženské komparatistiky. Ta byla v první etapě motivována hledáním lepší křesťanské misionářské strategie, ve druhé se pak k tomuto cíli přidala existenciální nutnost vyrovnat se se suverénně ustavenou náboženskou tradicí, která navíc vykazuje historicky delší kontinuální vývoj, než je tomu v případě křesťanství, ve třetí etapě přibyly dokonce i impulsy relativizující až dosud apriorně předpokládanou svrchovanost komparujícího nad komparovaným. Ve všech třech etapách, samozřejmě že vždy s odlišným výsledkem, ovšem nevyhnutelně docházelo k hledání a přehodnocení vztahu k náboženské jinakosti, který již nemohl být postaven na principu jednoznačného odmítání a zavržení, jenž byl tak typický pro dřívější staletí. Právě z tohoto nově ustavovaného vztahu vyvěrá myšlenka „misie bez misí“, ⁷² mimořádně inspirativní a vlivná v protestantských kruzích konce 19. i počátku 20. století, v něm spočívá i jádro úvah o něco pozdějšího protestantského intelektuálního proudu „Rethinking Christianity in India“, ⁷³ jehož zřejmě nejdůležitějším plodem se stalo právě Hnutí křesťanských ášramů.

⁷² TAYLOR, Richard W., Christian Ashrams as a Style of Mission in India. *International Review of Mission*, č. 68, 1979, s. 281; COLLINS, Paul, *Context, Culture and Worship: The Quest for "Indian/ness"*. Delhi: ISPCK, 2006, s. 124.

⁷³ „Rethinking Christianity in India“ představuje volné uskupení jihoindických, zejména tamilských, protestantských misionářů i pastorů domácího původu a také laiků. Tato skupina v r. 1938 vydala stejnojmennou

III.3 Vliv neohinduismu a hinduistických ášramů

Zmíněný soubor obecných příčin vzniku Hnutí se neobjevil ani nevyvíjel izolovaně, ale právě naopak v přímé, a samotnými ášramity dokonce přiznané reakci na změny, jimiž v průběhu 19. století procházel hinduismus. Důležité reformní náboženské a společenské proudy, které se započaly roku 1828 se vznikem bengálské *Bráhmaśabhá*, o něco později přejmenované na *Bráhmaśamádž*, nabývaly v pozdějších desetiletích, zejména ve druhé polovině 19. století, mnoha různých podob. Vznikaly de facto jako přímá i nepřímá hinduistická odpověď na ustavení politické nadvlády křesťanské Evropy nad subkontinentem, díky níž se do Indie dostávaly nejen tolik obdivované výtobytky moderní vědy a techniky, ale i ideály osvícenství, pozdní sice, ale v indickém prostředí představující naprosté novum, protože brojící proti středověkému společenskému i náboženskému tmářství. Společným jmenovatelem všech reformistických náboženských organizací, jež se v rámci tzv. neohinduismu objevily, se zdá být návrat k pramenům – k dávné, skvostné, nyní však spíše vybledlé slávě indické civilizace, ke hlavním zdrojům hinduistické náboženské moudrosti, ať už za takové zdroje jedni považovali abstraktní filosofické pojetí Boha upanišad, anebo druzí jenom a pouze védský literární korpus. V rámci idealizace tohoto zlatého věku, jenž měl sloužit jako inspirace a současně též coby důkaz náboženské vyspělosti, a tedy konkurenceschopnosti hinduismu tváří v tvář křesťanství, došlo ve druhé polovině 19. století i k novému uchopení či zkonstruování konceptu ášramu.

Třebaže se dnes ášramy mohou zdát nedílnou a plně integrální součástí náboženského světa hinduismu, neboť jich v průběhu 20. století po celé Indii vyrašilo prakticky nepřehledné množství nejrůznějších typů, počátky této důležité, bez pochyb plně autochtonní náboženské instituce jsou zahaleny rouškou legend. Výrazně mytizovaná představa poustevny ukryté v hloubi lesního ticha, v níž v harmonii s okolní přírodou přebývá moudrý učitel obklopený kruhem oddaných žáků, které vede na jejich duchovní cestě, vychází z četných, a přece ne zcela jednoznačných zmínek v upanišadách, obou velkých sanskrtských eposech *Mahábhárata* a *Rámájana* i v puránách.⁷⁴ Žádný návrat k pramenům však nedokáže ignorovat plynoucí čas, každý takový pokus je naopak primárně motivován a ovlivňován aktuálními

publikaci (viz CHENCHIAH, *op. cit.*), jež se pokouší na zcela nové rovině vybudovat vztah mezi křesťanstvím, přesněji Kristem odděleným od křesťanství, a hinduismem; viz BOYD, Robert, *An Introduction to Indian Christian Theology*. Delhi: ISPC, 1994, s. 159-160. Jedním ze členů tohoto intelektuálního kruhu i autorů vlivné publikace byl také S. Jésudáśan, spoluzakladatel prvního protestantského ášramu *Christukula* v tamilském Tirupattúru, o němž podrobněji pojednává kap. III.4.3 této práce.

⁷⁴ Fenomén starověkého ášramu, resp. jeho literárního pojetí, jež máme prostřednictvím zmíněných textových zdrojů k dispozici, je ve větší šíři tematizován v kapitole IV.1 této práce, která se zabývá otázkou, co je to ášram.

dobovými potřebami, skrze jejichž perspektivu je následně starý pramen nejen nahlížen, ale i interpretován. Literární představa starověkého ášramu vyvolává dojem tajuplného, nikoliv ale nepřístupného místa, nacházejícího se v neurčitém historickém bezčasi, v některých případech i zcela mimo jasně určitelný geografický prostor, a vytvářející tak jakýsi paralelní, do meditačního pohroužení zahalený svět existující sám o sobě a pro sebe. Naproti tomu hinduistické ášramy, které se v rámci neohinduismu na konci 19. a v prvních desetiletích 20. století objevily, lze považovat za instituce pevně zasazené v konkrétním historickém čase i místě Indie, v období bouřlivých společenských, politických i náboženských reforem a změn, protože všechny tyto vnější tlaky se na podobě konkrétního ášramu výrazně podílejí, mnohdy jsou přímo hlavní příčinou spontánního vzniku či promyšleně organizovaného založení ášramu. A rovněž pionýři Hnutí křesťanských ášramů, pocházející, z protestantských církví, kteří se hrdě hlásí k idealizovanému odkazu starověkého ášramu, vždy bystře a kriticky upozorňují na podstatné rozdíly ve svém vlastním pojetí moderního ášramu. Ten již nutně „nemusí být situován kamsi do lesů“, tedy mimo světskou společnost, a „jeho primárním cílem nemusí být dosažení vyššího stupně vlastního duchovního růstu“, ⁷⁵ ale ášram je a má být obohacující alternativou života, a to i toho za zdmi ášramu, „místem, z něž lze změnit svět“. ⁷⁶ Podobná tvrzení však zároveň prozrazují, jak vágně vytyčené, anebo naopak všeobsažné slovo ášram ve skutečnosti představuje. Jasným důkazem je pak různost pojetí hinduistických ášramů, jak se v době vrcholného a pozdního neohinduismu objevily a z nichž se pouze některé na počátku 20. století staly protestantským církvím inspiračním vzorem při jejich prvních vážných pokusech o křesťanskou indigenizaci.

Richard W. Taylor, autoritativní historik nejstaršího, tedy protestantského období Hnutí, považuje za první moderní hinduistický ášram tzv. *Bhárat ášram*, který v roce 1872 založil nedaleko Kalkaty Kešabčandra Sen pro ženaté členy reformistické *Bráhmasamádže*. ⁷⁷ Sám Taylor se sice podivuje nad mnohovýznamností zkoumaného pojmu, ale aniž by se problémem neohraničené různosti hlouběji zabýval, pouze kronikářským způsobem vyjmenovává další náboženské instituce, jejichž hinduističtí zakladatelé je buďto sami za ášramy označili nebo jim byla taková funkce přisouzena z jasně prokazatelných či naopak méně zjevných příčin. Ve shodě s jinými autory mapujícími rané hinduistické ášramy, jimiž

⁷⁵ FORRESTER-PATTON, Ernest, *The Christian Ashram Movement in India*. Tiruppatur: Christu-Kula Ashram, 1952, s. 2. Dr. E. Forrester-Patton je vedle S. Jésudásana, jenž byl zmíněn v pozn. 73, druhým spoluzakladatelem nejstaršího protestantského ášramu *Christukula* v tamilském Tirupattúru.

⁷⁶ SCHOUTEN, Jan Peter, *Jesus as Guru: The Image of Christ Among Hindus and Christians in India*. Amsterdam: Rodopi, 2008, s. 164.

⁷⁷ TAYLOR, *op. cit.*, s. 281; TAYLOR, Richard W., Modern Indian Ashrams. *Religion and Society*, roč. 33, č. 3, 1986, s. 3.

se Hnutí inspirovalo, Taylor jako další mimořádně důležitý ášram uvádí vzdělavatelský experiment usilující o obnovu konceptu tzv. lesní univerzity.⁷⁸ V roce 1901 ho v proslulém *Šántiniketanu* úspěšně realizoval pozdější nositel Nobelovy ceny za literaturu Rabíndranáth Thákur, když přebudoval starší stejnojmennou instituci založenou již roku 1888⁷⁹ svým otcem Debendranáthem a vytvořil z ní de facto ášramovou školu. Thákurova vize učiliště umístěného stranou uspěchaného moderního světa, v němž dochází ke značně neformální interakci mezi učiteli a žáky, byla bezpochyby výrazně ovlivněna právě představou starověkého ášramu. V průběhu 20. století se *Šántiniketan* stal respektovaným centrem tradičního i moderního indického umění a vzdělanosti, současně z něj však tato popularita a rovněž úctyhodný počet významných osobností Indie, které tam nějaký čas studovaly, nevyhnutelně odstranily řadu rysů nezbytných pro ášram a spíše jej proměnily sice v otevřenou, svým primárním zaměřením stále však především univerzitu nacházející se mimo prostředí velkého města. Za ášram podobného typu a v širším slova smyslu i účelu považuje Taylor také *Gurukul Kágrí*, univerzitní odnož *Árjasamádže*, jež byla ustavena v roce 1902 v podhimalajském Haridváru.⁸⁰ Protože konzervativní *Árjasamádž* vznikla s vyhraněně kritickou reformistickou agendou a její radikální pojetí hinduistického nacionalismu bylo namířeno především proti misionářským aktivitám křesťanů a muslimů, proces ofenzivního ideového návratu k pramenům dosáhl v rámci *Árjasamádže* pod pomyslným heslem „nic než védy“ absolutní míry. Taylor správně upozorňuje na interpretační obtíže spojené s hodnocením tohoto „ášramu“. Skutečně se zdá být nevyjasněno, zda měl *Gurukul* obnovit ideu starověkého učiliště, v němž žáci žili a studovali u nohou svého učitele, čemuž by odpovídalo i zvolené jméno, anebo spíše institut vědecké univerzity po vzoru proslulé Takšašily.⁸¹ Současně ale Taylor nezmiňuje, ani nenaznačuje, jak by *Gurukul* měl či alespoň mohl inspirovat křesťanské pojetí ášramu. Vliv obou „univerzitních ášramů“ (*višvavidjálaja ášrama*),⁸² pokud je tedy za ášramy budeme vůbec považovat, se proto na výslednou podobu Hnutí jeví jako zcela nezřetelný.

Ášram výrazně odlišného typu, u nějž je naopak přímý vliv na později vznikající křesťanské ášramy i ideologii Hnutí naprosto nepopíratelný, se objevil díky aktivitám Rámakrišnovy misie. Její zakladatel Svámí Vivékánanda, de facto první transkontinentální

⁷⁸ TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 281-282; COLLINS, *op. cit.*, s. 122; PATTATHU, *op. cit.*, s. 133-134; RALSTON, *op. cit.*, s. 19.

⁷⁹ PATTATHU i RALSTON, *ibid.*, chybně uvádějí r. 1963.

⁸⁰ TAYLOR (1986), *op. cit.*, s. 7-8. Taylor však chybně uvádí r. 1901.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Srov. s novou typologií ášramů v kap. IV.5.

hinduistický misionář, se po svém slavném návratu ze Spojených států v roce 1897 rozhodl dát své filozofické představě o praktické *védántě* konkrétní organizační tvar v podobě nově vzniklé náboženské instituce, potažmo celého neohinduistického hnutí. Vivékánanda však pro jeho ideologické centrum, nacházející se v kalkatském Belúru, ne zvolil v roce 1899 termín ášram, ale podobně jako v paralelně probíhajícím katolickém experimentu Upádjháje se mělo jednat o klášter (*matha*) v tradičním indickém slova smyslu. V podobě mnišství tohoto hinduistického kláštera se však od počátku jednoznačně odrážela několikaletá zkušenost jeho zakladatele s křesťanským kulturním a společenským prostředím a rovněž Vivékánandovo povědomí o křesťanském pojetí monasticismu. Život mnichů, dodržujících celibát a skládajících hierarchicky strukturované řádové sliby, se v tomto klášteře řídí řádovou disciplínou, která v rozumně zdravém poměru rozprostírá jejich každodenní aktivity mezi osobně zakoušenou spiritualitu v podobě kontempace, společné modlitby, studium a manuální práci. Od svých počátků klade Rámakrišnova misie zvýšený důraz na sebeobětavou, veřejně prospěšnou činnost, a provozuje proto nemocnice, školy nejrůznějších typů i stupňů, v případě katastrof, způsobených ať už přírodou či člověkem, zajišťuje i humanitární pomoc. To vše se odehrává plně v duchu sjednocující praktické *védánty*, přičemž k onomu sjednocení lidí dochází bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost, sociální či ekonomické postavení, národnost, věk, pohlaví ad. Právě uvedená kombinace osobní spirituality, autenticky zasazené v indickém kulturním i náboženském kontextu, a oddanosti službě potřebným se stala důležitým inspiračním zdrojem Hnutí křesťanských ášramů, zejména v jeho první, protestantské etapě vývoje.

Skutečnou revoluci do moderní koncepce ášramu, do vytyčení jeho charakteristických rysů, metod ášramového života, ideových i praktických cílů a také do následujícího historického vývoje ášramů napříč hinduismem i křesťanstvím, vnesl Móhandás Karamčand Gándhí po svém návratu z jižní Afriky do Indie. Experimentální komunity, fungující jako alternativa moderní společnosti s jejím důrazem na individualitu jedince a zasazené prakticky vždy do rurálního prostředí, Gándhí zakládal již během své jihoafrické mise, ať už jde o tzv. Tolstoy Farm či Phoenix Settlement. V té době je však nenazýval ášramem, k použití tohoto termínu se uchýlil až doma v Indii po roce 1915, s velkou pravděpodobností pod dojmem osobních návštěv již existujících ášramů nebo i díky názoru svých oddaných následovníků, kteří v některém z nich sami delší čas pobývali.⁸³ Gándhího přelomová ášramová idea poprvé vykryštovala v podobě proslulého *Satjágraha ášramu* nacházejícího se na břehu řeky

⁸³ TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 282; TAYLOR (1986), *op. cit.*, s. 17.

Sábarmatí, ve čtvrti na předměstí Ahmadábádu, tehdy však s ryze vesnickým charakterem, a přece v bezprostřední blízkosti velkého města.⁸⁴ Již tento Gándhího první indický ášram představuje pozoruhodný pokus, jak spojit prostou, nekontemplativní spiritualitu se sociální i ekonomickou reformou a srozumitelným politickým aktivismem. Gándhího holistický přístup k životu chápe náboženství jakožto životní projev a potřebu zcela neoddělitelnou od každodenního dění ve světě a společnosti. V jeho porozumění se univerzálně platný morální náboženský řád netýká jen jedince a jeho osobního vztahu k Bohu, ale zásadním způsobem by jej měl též vést k osobní participaci na dobových společenských tématech, politikou počínaje a ochranou sociálně utiskovaných či slabých konče. Ášram již neměl být laboratoří spirituality, v níž se tradičním či moderním způsobem pěstují tradiční hodnoty, ale měl se stát centrem nezištné, sebeobětavé služby vlasti, přípravkou, z níž poté do světa vycházejí političtí a sociální reformátoři, jejichž veškeré aktivity však natrvalo zůstávají zakotveny v osobním vztahu k Bohu. Použijeme-li tradiční hinduistickou terminologii, v Gándhího ášramu se objímá umírněná *bhakti jóga* (zbožnost) s *karma jógou* (nesobecká činorodost), a to na pozadí vědomě prožívaného dobového politického a společenského kontextu. Zmíněná *śevá* (služba) došla v Gándhího praktické filozofii srozumitelného symbolického vyjádření v podobě kampaně na podporu domácího přadláctví, tzv. *khádí*. Ke kampani se bez velkých obětí mohl připojit prakticky kdokoli, Gándhí *khádí* propagoval jako specifický prostředek aktivní meditace, současně měla podporovat domácí průmysl (*svadéší*), ale také vychovávat široké masy obyvatelstva k materiální skromnosti, uvědomování si národní jednoty, pocitu sounáležitosti i rovnosti bez ohledu na sociální postavení, majetek či vzdělání. Chápání ášramu jakožto místa, v němž jsou trénováni oddaní a současně zbožní služebníci potřebám vlasti, na několik desetiletí ovládlo ášramovou ideologii. Ášramy podobného typu se začaly objevovat na mnoha místech Indie a podstatným způsobem, jak uvidíme v následující kapitole, ovlivnily pojetí u protestantských církví. S jistou mírou nadsázky lze dokonce prohlásit, že Gándhího ášramový ideál dal celé Hnutí ve 20. letech 20. století do pohybu. Se získáním indické nezávislosti v roce 1947, a tedy po dosažení jednoho z Gándhího klíčových cílů, se ovšem myšlenka *khádí* ášramů⁸⁵ do velké míry vyčerpala. Její kontinuální vývojovou linii lze ale spatřovat v podobě četných *śevá* ášramů, vznikajících díky aktivitám Gándhího

⁸⁴ Ášram byl založen již několik měsíců po Gándhího návratu do Indie v r. 1915 ve vesnici nedaleko Ahmadábádu a teprve o dva roky později přemístěn do Sábarmatí; viz GANDHI, M.K., *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1997 (první vydání 1927), s. 329.

⁸⁵ Poprvé zde narážíme na klíčový pojem *khádí* stojící v opozici ke *kavi* ášramům. Typologii křesťanských ášramů na základě této terminologické dvojice vytyčil ve svém vlivném článku R.W. Taylor; viz TAYLOR, Richard W., From Khadi to Kavi: Toward a Typology of Christian Ashrams. *Religion and Society*, roč. 24, č. 4, 1977, s. 19-37.

pokračovatelů, ať už je budeme hledat mezi jeho přímými žáky (Vinóba Bhávė patří bezpochyby k nejvýznamnějším) či křesťanskými církvemi.

Cílem této kapitoly nebylo zmínit všechny dobové inspirační zdroje Hnutí křesťanských ášramů, ale pouze poukázat na výrazně diferencované vývojové trendy uvnitř hinduismu na přelomu 19. a 20. století, ze kterých Hnutí ve svých počátcích čerpalo a ideově vycházelo. Stranou tak nutně zůstaly významné hinduistické ášramy vznikající zejména v době o něco pozdější, od 20. let 20. století, které jsou tradičnímu ideálu starověkého ášramu věrnější (máme-li ovšem současně na zřeteli jeho zmíněnou mytizovanou podobu). V nich jde stále v první řadě o vlastní duchovní růst ášramity, jenž do ášramu přichází, aby pod vedením nezpochybněné, nekriticky pojímané autority gurua, de facto svědka Božího, protože sám již Boha zakusil, vytrvale hledal a nalézal osobní cestu k Bohu. Tento typ hinduistických ášramů je i v současné Indii nejrozšířenější, chápaný vlastně jako ášram *per se*, ačkoliv každodenní život v něm, osoba gurua i hlavní spirituální praxe (*sádhana*) se mohou lišit ve stejné míře, jako je tomu u samotných ášramových typů. Pomineme-li dostatečně známé příklady masově populárních ášramů, spojené často s kontroverzními postavami jejich zakladatelů, na důkaz tvrzení o pluralitě moderního pojetí postačí zmínit tři tak odlišné ášramové projekty, jaké představuje ášram Arabindův v Puđuččėri, Ramany Maharšiho v Tiruvannámalai či Šivánandův v Rišíkėši. Takto pojímané ášramy ovšem vznik Hnutí a jeho vývoj v prvních desetiletích ovlivnily spíše nevýznamně, hlavním inspiračním zdrojem se staly až od 50. let 20. století, kdy koncept ášramu jakožto smysluplného sebevyjádření indického křesťanství přijala za svůj i katolická církev. Hnutí tím získalo nejen nové impulsy a prostředí, v němž se mohlo dále složitě vyvíjet, ale zejména na něm začaly participovat, resp. ho dále nesly, osoby s výrazně odlišnou motivací, duchovním a intelektuálním založením, než tomu bylo v první protestantské etapě.

Všechny hinduistické ášramy vznikající v rámci neohinduismu na konci 19. a na počátku 20. století by bylo možné zasadit na zcela specifické místo značně široké škály. Její rozsah sahá od veřejně prospěšné aktivity přes důraz na vyjádření cituplné zbožnosti, pěstování intelektuálního poznání až k osobně zakoušené spiritualitě (*karma – bhakti – džňána – dhjána*).⁸⁶ Žádný z ášramů však zřejmě nelze považovat za vypreparovaný čistý typ, naopak každý doplňuje a obohacuje své hlavní zaměření o další prvky a metody z této škály, ostatně život v jakémkoliv z ášramů musí být principiálně pojímán holisticky, protože takový

⁸⁶ Srov. s dělením na dvě kategorie (*bhakti karma a džňána karma*) v pojetí P. Pattathua; viz PATTATHU, *op. cit.*, s. 122.

nárok ášramová idea na člověka klade. Všechny zmíněné novodobé hinduistické ášramy byly současně ovlivněny modernitou a tradicí. Na jejich výsledné podobě se výrazně podílela inspirační či naopak vyhraněně konfliktní interakce hinduistické Indie s křesťanskou Evropou, a každý ášram, třeba i nepřiznaně, proto představuje asertivní hinduistickou odpověď na evropskou kulturu i křesťanskou náboženskou tradici, jak byla v Indii prezentována. Tím se ocitáme před pozoruhodným paradoxem týkajícím se vzájemných, oboustranných vlivů, který je přítomný v Hnutí od samotných počátků, v kontextu historického vývoje se však tento paradox vyjevuje jako nanejvýš logický: moderní hinduistické ášramy vznikaly v prostředí reformovaného hinduismu výrazně ovlivněného křesťanstvím, aby se posléze pokusy o reformované a zcela nově pojaté indické křesťanství inspirovaly právě v hinduistických ášramech.

III.4 Hnutí protestantských ášramů

Ačkoliv bylo celé Hnutí křesťanských ášramů již několikrát nazváno značně diferencovaným, ostatně tato jeho charakteristika nutně vyplývá jak z jeho historie, tak i ze samotné podstaty vzniku jednotlivých ášramů, dva hlavní vývojové proudy jako by přesně odpovídaly odlišné církevní denominaci. Dvoukolejnost Hnutí je všeobecně přijímána všemi autory, kteří se jím zabývají, ať už jde o sympatizující apologety, umírněné kritiky či zapřisáhlé odpůrce, ale toto pojetí rovněž nalezneme u zainteresovaných teoretiků či ideologů, kteří na Hnutí osobně participují, sami k tomu či onomu vývojovému proudu náležejí a pokoušejí se ideový plán Hnutí realizovat v prostředí své domovské církve. Propast mezi katolickou církví a církvemi nekatolickými se v indickém kontextu rozevírá do stejné šíře i hloubky jako kdekoli jinde na světě, a dokonce ani tak heterodoxnímu, reformnímu a principiálně sjednocujícímu náboženskému experimentu, jakým Hnutí od svých počátků mělo být, se jí, až na několik významných výjimek, které budou na patřičných místech dále zmíněny, nikdy nepodařilo přemostit. Je smutným paradoxem moderního křesťanství a jeho vnitřního vývoje (nejen v Indii), že usilovně hledá cesty k jiným náboženstvím, jimž skrze výzvy k mezináboženskému dialogu touží porozumět, aniž by ovšem nejprve vybuodovalo cesty ke vzájemnému porozumění mezi samotnými křesťany a přemostilo propast mezi křesťanskými církvemi.

Každá z církví, která se na Hnutí v průběhu jeho vývoje podílela, ke konceptu ášramu přistupovala s výrazně odlišnou motivací. Ta byla vždy nutně ovlivněna dobovými potřebami

a vlastním zasazením konkrétní církve v širším rámci společensko-politického diskursu, který se ovšem v průběhu 20. století značně proměnil. Každá z církví rovněž hledala a nalézala inspiraci v odlišných aspektech indické kultury, jejímž jazykem usilovala vyjádřit svou vlastní náboženskou zvěst, i v duchovních či teologických prvcích náboženského světa hinduismu. Zatímco zakladatele protestantských ášramů ovlivnil neohinduismus přelomu 19. a 20. století, zejména ve svém důrazu na sociální reformu indické společnosti a národ sjednocující nacionalistický boj proti koloniální nadvládě, církve katolická a ortodoxní čerpaly z bohatství hinduistické spirituality, mystiky a tradice indického monasticismu.⁸⁷ Jejich vybrané, s vlastním náboženským učením nekonfliktní motivy se pak katoličtí a ortodoxní kněží či mniši pokoušeli spojit s křesťanským pojetím mnišství a duchovního života obecně, obláci křesťanství v Indii do zcela nového hávu díky integraci prvků hinduistické liturgie a symboliky, a v důsledcích tak vytvořit i radikálně novou identitu indických křesťanů. Pro každou z církví proto i očekávání výsledků složitého procesu indigenizace, v pozdější době pod pojmem inkulturace, muselo být od samého počátku nevyhnutelně jiné. Zmíněná paralelní dvoukolejnost Hnutí křesťanských ášramů tak de facto vytváří dvě značně odlišná hnutí, kontakty mezi nimiž jsou jen minimální, se smysluplností či právoplatností existence druhého jako by se mnohdy ani nepočítalo (platí to zejména v pohledu protestantského proudu na o něco pozdější proud katolický, který bývá ze strany protestantských ášramů a ášramitů nezdědka prakticky ignorován).

III.4.1 Ášram jako plán a pokus

Explicitní zmínku o ášramu jako možném způsobu indického vyjádření křesťanského svědectví lze v protestantských kruzích zřejmě poprvé nalézt v apelačním článku S. K. Rudry, pedagoga prestižní dillíské koleje St. Stephens, jenž adresoval Bengálské křesťanské konferenci konané v r. 1910. Objevuje se v něm otevřená výzva po hlubším zájmu o duchovní roviny křesťanství, který by byl nerozlučně spojen s důrazem na studium a kontemplaci, tak aby se noví křesťané připodobnili indickým světcům (*„to be like swamis and*

⁸⁷ RALSTON, *op. cit.*, s. 26. Výraznou odlišnost inspiračních zdrojů dosvědčují i přímé osobní zkušenosti a osudy vůdčích duchů Hnutí – zatímco J. Winslow, zakladatel významného protestantského ášramu *Christa Sévá Sangha* nacházejícího se v Púně, navštívil Gándhího ášram *Satjagraha*, benediktin Svámí Abhišiktánanda, klíčová postava katolického pojetí křesťanských ášramů, opakovaně pobýval v meditačních jeskyních posvátné tamilské hory Arunáčala, v tamním ášramu Ramany Maharšiho či u nohou svého hinduistického gurua, védánského mystika Džňánánandy.

paramahansas“)⁸⁸ a stali se nositeli nového vyjádření křesťanské svatosti i indické křesťanské spirituality. Rudra pro tyto potřeby navrhuje vytvořit křesťanský ášram, jakési ideové centrum indigenizovaného křesťanství, v němž by se vhodným adeptům dostávalo soustavného formativního vedení a odkud by se posléze vydávali na svou vlastní spirituálně-evangelizační misi (o jejím konkrétnějším obsahu se ovšem z jeho příspěvku mnoho nedozvídáme). O dva roky později, r. 1912, zazněl podobný apel na půdě Národní misionářské společnosti (NMS)⁸⁹ z úst spoluzakladatele a tehdejšího generálního tajemníka NMS, K. T. Paula, při příležitosti jejího dillíského zasedání. S odkazem na hlavní téma této konference („Indigenizační povaha naší práce“) Paul vyzýval ke zbudování křesťanského ášramu, který by svým charakterem cílil zejména na mladé indické křesťany. V zamýšleném ášramu by se jim dostávalo průpravy pro následnou samostatnou evangelizační činnost, jejíž metody i cíle by byly plně v duchu indické kulturní tradice. Prohlubovali by si zde však také své znalosti týkající se poskytování základní zdravotnické péče a rovněž by byli vedeni k ovládnutí některé praktické manuální činnosti, tak aby nejen oni sami, ale i budoucí křesťanské komunity, vznikající pod jejich případným vedením, mohly být ekonomicky soběstačné.⁹⁰ Jak vidno, již v tomto prvním systematicky promyšleném a prezentovaném plánu na ustavení ášramu usiloval významný představitel protestantských církví o spojení evangelizačních cílů s cíli sociálně-ekonomickými.⁹¹ A třebaže si NMS na skutečné založení prvního ášramu musela počkat ještě téměř celou dekádu, jak upozorňuje M. M. Thomas, naprostá většina pionýrských protestantských ášramů, které se z pouhého plánu proměnily v realizované projekty, z nichž navíc řada přetrvala dlouhá desetiletí, byla vždy v úzkém spojení se Společností či vzešla z přímé aktivity jejích členů.⁹²

Mezitím se však v protestantských kruzích objevil pokus o ášram jiného typu. Významný maráthský básník Nárájan Váman Tilak, hinduistický konvertita ke křesťanství, po mnoha letech práce pro Americko-maráthskou misii založil r. 1917 v Sataře organizaci, kterou nazval „The Darbar of Jesus Christ“ a její sídlo ve svém vlastním domě označil za

⁸⁸ RUDRA, Sushil Kumar, Indian National Missionary Work. *Young Men of India*, roč. 21, č. 12, 1910, cit. podle TAYLOR (1986), *op. cit.*, s. 19.

⁸⁹ National Missionary Society byla založena r. 1905 indickými křesťany náležejícími k různým církevním, nekatolickým denominacím. Agenda Společnosti, jež byla výrazně ovlivněna, či dokonce primárně motivována indickým nacionalistickým hnutím, spočívala ve vybudování ryze domácích, tedy plně indigenizovaných a jednotných indické církve, která by byla po všech stránkách zcela nezávislá na původních církevních centrech nacházejících se v zahraničí. Viz BOYD, *op. cit.*, s. 87-8; PHILIP, P.O., The Place of Ashrams in the Life of the Church in India. *The International Review of Mission*, roč. 35, 1946, s. 265.

⁹⁰ TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 283.

⁹¹ RALSTON, *op. cit.*, s. 28.

⁹² THOMAS, *op. cit.*, s. 281.

křesťanský ášram.⁹³ Členy tohoto ášramu měli být jak křesťané, tak i nepokřtění jinověrci, kteří se k osobě Ježíše Krista vztahovali jako ke ztělesnění svrchovaného učitele (*sadguru* či *paramaguru*) a kteří usilovali vyjádřit svědectví o tomto svém vztahu k Bohu ryze indickým jazykem. Tilak sám se stal křesťanským *sannjásinem*, ačkoliv k takto proklamovanému konceptu askeze přistupoval značně volně, když smysl svého *sannjásu* spatřoval především v odhození či vzdání se cizího roucha, do nějž byla po staletí identita indických křesťanů odívána.⁹⁴ Nové vyjádření této identity mělo být pevně zakotveno v maráthské kulturní i náboženské tradici. Vzorem, s nímž bývá Tilak svými sympatizanty mnohdy srovnáván, se stala postava velkého středověkého bhaktického básníka Tukaráma, ostatně právě důraz na *bhakti* v podobě cituplných básní a písní, v nichž křesťanský básník vyzpívává svou bezmeznou lásku k Bohu, představuje zásadní Tilakův přínos maráthskému křesťanství a stejně tak i moderní maráthské literatuře.⁹⁵ Různí Tilakovi životopisci uvádějí odlišné údaje, pokud jde o počet členů nově zbudovaného ášramu.⁹⁶ Zájem nekřesťanů však ášram s největší pravděpodobností nevzbudil prakticky žádný, ačkoliv právě tento důraz otce-zakladatele na vytvoření otevřené mezináboženské komunity se zdá být v historii Hnutí a snad i v kontextu vývoje křesťanství v Indii naprosté novum. Kořeny ášramu byly bohužel předčasně přetřaty s Tilakovou smrtí v r. 1919, jež znamenala rychlý konec pozoruhodného i nadějného experimentu s křesťanským pojetím *bhakti*. Tilak však zásadním způsobem ovlivnil celou první generaci protestantských ášramitů. Po pár letech se v jeho stopách vydali S. Jésudásan a E. Forrester-Patton, zakladatelé ášramu *Christukula* v tamilském Tirupattúru. A o málo později i J. Winslow, který je nejen autoritativním životopiscem Tilaka, překladatelem jeho maráthských básní do angličtiny, ale právě Winslowem založený ášram *Christa Sévá Sangha* v Púně lze díky jeho vyhraněně bhaktickému zaměření považovat za právoplatného nástupce Tilakova Společenství Ježíše Krista.

Ze zcela jiné části široké palety křesťanských církví v Indii pochází další plánovaný pokus, který v některých ohledech a osudech připomíná již zmíněný „ášram“ blahoslaveného Čávary z první poloviny 19. století. Třebaže církevní příslušnost jeho tvůrce nespadá do rámce protestantských církví, zařazujeme jej do této přehledové kapitoly jednak kvůli rané době jeho vzniku, ale také proto, že se ve výsledku proměnil v typický *sévá* ášram, které byly

⁹³ TAYLOR, Richard W., Ashrams and the Kingdom of God. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 54, č. 1, 1990, s. 20; TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 284, uvádí název „God's Darbar“; RALSTON, *op. cit.*, s. 28, uvádí „Darbar of the Lord Jesus Christ“.

⁹⁴ HEDLUND, *op. cit.*, s. 173.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 173-4.

⁹⁶ Srov. WINSLOW, Jack, *Narayan Vaman Tilak: The Christian Poet of Maharashtra*. Calcutta: Association Press, 1923; JACOB, Plamthodathil S., *The Experiential Response of N.V. Tilak*. Madras: CLS, 1979.

a dosud jsou hlavní doménou protestantského proudu ášramového hnutí. V r. 1919 Panickeruveetil Geervarghese (ang.), pozdější biskup syro-malankarské ortodoxní církve jménem Mar Ivanios, založil v Kérale první dům řádu Následování Krista a spolu s ním i první ášram této církve, pod názvem *Bethany*.⁹⁷ V počátečním období své existence, zejména díky asketicky profilovanému umístění uprostřed divočiny, život v ášramu inklinoval k hlubšímu duchovnímu usebrání komunity mnichů, jimž jejich představený Mar Ivanios nařídil odložit tradiční řádová roucha a oblékat se po vzoru hinduistických světců (tzv. *kavi* oděv). K prostorám ášramu však velmi brzy přibyl sirotčinec, později se z něj dokonce stalo jakési poutní místo, a tak byl někdy po r. 1930 původní řeholní ideál komunity mnichů žijících své tiché křesťanské svědectví v meditačním ústraní opuštěn. Podobných institucí, zakládaných různými církvemi, pod identickým názvem Bethany, vyrostlo v následujících desetiletích nepřehledné množství, nejen na území Kéraly. A třebaže je jim nutno přiznat nepopíratelné zásluhy na poli charity či sociálně prospěšné práce, lehkomyšlné použití, v některých případech pak i strategické využití po jistou dobu atraktivního slova ášram v jejich názvech přispívá k neporozumění a zmatkům, s nimiž bývá Hnutí velmi často nahlíženo.

III.4.2 Christukula – první protestantský ášram

Vytyčit ostrou hranici mezi ášramem a sociálně prospěšnou křesťanskou institucí je krajně obtížné v celém protestantském proudu Hnutí, především nahlížíme-li tyto ášramy či instituce z vnější coby nezúčastnění pozorovatelé, neparticipující na každodenním životě ášramové komunity. Výmluvným důkazem se zdá být i *Christukula*, všeobecně přijímaná jako první protestantský ášram vůbec.⁹⁸ Dva lékaři, tamilský křesťan Sávarirajan Jésudásan a Skot Ernest Forrester-Patton, pracovali od r. 1915 v křesťanské nemocnici v Púně, již zde zřídila a provozovala United Free Church Mission of Scotland, jejímiž misionáři oba muži byli. Dlouhodobá nespokojenost s příliš profesionálně vedenou institucí i církevními strukturami, z nichž se podle soudu obou lékařů vytrácela osobně prožívaná rovina křesťanské spirituality i důraz na nezištnou vzájemnou lásku zakoušenou v kruhu komunity,⁹⁹ uzrála v posledku

⁹⁷ BERGEN, Van, Contemporary Christian Experiments in Ashram Life. *Journal of Dharma*, roč. 3, č. 2, 1978, s. 182; TAYLOR (1986), *op. cit.*, s. 19.

⁹⁸ PATTATHU, *op. cit.*, s. 202; RALSTON, *op. cit.*, s. 30; TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 284.

⁹⁹ JESUDASON, Savararirayan, *Ashrams, Ancient and Modern: Their Aims and Ideals*. Vellore: Sri Ramachandra Press, 1937, s. 41. Jedná se o klíčový pramen k rané historii tohoto prvního ášramu, jenž je jakousi bilancující zprávou o činnosti po prvních 16 letech jeho existence.

v jejich rozhodnutí ustavit ášram, který bude fungovat jako skutečná rodina (*kula*) lidí plně oddaných Kristu (*Christu*).¹⁰⁰ Jak bystře poznamenává J. P. Schouten, již v samotném názvu tohoto ášramu je přítomen velmi důležitý aspekt celého Hnutí, zejména jeho teologie, který z něj po celý další historický vývoj nezmizí, totiž chápání Krista jakožto jediného skutečného guru,¹⁰¹ k němuž zakladatel ášramu, guru smrtelný, ostatní ášramity či své žáky a učedníky pouze dlouhodobě vede. Tento aspekt se zdá být pro založení i každodenní fungování jakéhokoliv křesťanského ášramu kritický, protože žádný křesťanský duchovní vůdce si vlastně principiálně nemůže troufnout osobovat si roli guru v plném, tradičním slova smyslu, jaký mu přisuzuje hinduistické prostředí. Již v samotných počátcích existence ášramu je tak vyvoláno permanentní napětí mezi dvěma autoritami, a jak uvidíme dále, v různých etapách Hnutí i v rámci jednotlivých ášramů docházelo k experimentům s různými přístupy k zásadní otázce – totiž kdo je to guru, jenom a pouze díky němuž, skrze jehož působení a obrazně i doslova u jehož nohou ášramová komunita ve skutečnosti může vzniknout.

K založení *Christukuly* výrazně přispěla NMS, usilující o radikální indigenizaci křesťanství v Indii, jejímiž misionáři se tak Jésudáson i Forrester-Patton stali.¹⁰² Ášram byl oficiálně ustaven v březnu r. 1921 v tamilském Tirupattúru, první rok komunita, která se rychle rozrůstala o několik stálých i dočasných členů, žila a pracovala v pronajatých prostorách, v r. 1922 však natrvalo přesídlila na předměstí Tirupattúru, kde byl následně skutečný ášram vybudován.¹⁰³ Vzhledem ke společnému profesnímu zaměření obou zakladatelů hlavní důraz jejich sebeobětavé práce spočíval i nadále na zdravotnické péči a ášramová nemocnice se rychle stala vyhledávanou i mimořádně vytíženou. Protože *Christukula* měla být ztělesněním láskyplné služby (*préma sévá*) druhým, ášramité své aktivity brzy rozšířili o farmaření, tak aby mohli nabízet svou přímou materiální pomoc chudým vesničanům ze širokého okolí, od r. 1925 začali rovněž provozovat základní školu, určenou v první řadě pro děti ze sociálně ostrakizovaných vrstev hinduistické společnosti.¹⁰⁴ Podobný scénář postupného rozšiřování své hlavní činnosti následovala v pozdějších desetiletích naprostá většina protestantských ášramů, a rovněž menší množství katolických, a všechny je lze proto právem označit za *séva* ášramy.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 39.

¹⁰¹ SCHOUTEN, *op. cit.*, s. 165-166.

¹⁰² Sám Jésudáson hovoří pouze o pomoci a radách několika osob z řad NMS a následně o vlastním rozhodnutí se Společností spolupracovat; viz JESUDASON, *op. cit.*, s. 44. V podobném duchu vyznívají i slova P.O. Philipa, který byl v dané době generálním tajemníkem NMS a oba zakladatele *Christukuly* v jejich rozhodnutí podporoval; viz PHILIP, *op. cit.*, s. 266. Většinou dobře informovaný R. Taylor je však již označuje za misionáře NMS; viz TAYLOR (1977), *op. cit.*, s. 22.

¹⁰³ JESUDASON, *op. cit.*, s. 45.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 46.

Ruku v ruce s četnými pracovními aktivitami se však smysluplně rozvíjel i vnitřní život komunity. Její vnější podoba, a tím pádem i identita samotných ášramitů měla podle představ zakladatelů přirozeně zapadat do kulturního stylu okolního tamilského prostředí. Plně v duchu doby a jako vyjádření svých sympatií k nenásilné formě boje za indickou svobodu se členové ášramu striktně odívali do šatů zhotovených na domácích přadláckých stavech (viz dříve zmíněný Gándhího program *khádí* a také jeden z důvodů, proč R. W. Taylor označuje *Christukulu* za „gándhíovský ášram“¹⁰⁵). V ášramu bylo praktikováno vegetariánství a od všech členů se očekávalo dodržování celibátu, u dočasných dobrovolníků vždy po dobu jejich pobytu v ášramu.¹⁰⁶ Zakladatelé *Christukuly* sice stanovili jasné podmínky, za nichž se adept mohl stát stálým členem ášramu a pozitivně tak odpovědět na Boží povolání, současně však od počátku svoji komunitu chápali jako otevřenou všem zájemcům bez ohledu na církevní příslušnost, teologické názory a dokonce i vlastní náboženskou víru, protože si podle slov Jésudásana oba „dobře uvědomovali, že ‚Vnitřní světlo‘ osvěcuje mnoho čistých duší, které jméno Krista vůbec nevyslovují“.¹⁰⁷ Zda je takové tolerantní tvrzení vyjádřením klasické teologie naplnění, která počátky Hnutí výrazně ovlivnila, ba na rovině jeho teologického zakotvení přímo umožnila zformovat, anebo předčasně zaznívající teologie náboženského pluralismu, bohužel nelze z tohoto Jésudásanova upřímně míněného vyznání odhalit.

Christukula přispěla také k rozvoji indigenizované křesťanské architektury a umění, i když je obojí až doposud v Indii stále v plenkách a odehrává se spíše na periferii kulturních projevů jednotlivých církví. V r. 1932 byla v prostorách ášramu zbudována svatyně (*džapálajam*) plně ve stylu klasických hinduistických chrámů drávidského jihu, včetně bohatě dekorované vysoké vstupní brány (*gópura*), vodních nádrží určených na rituální očistu před modlitbou, zastřešené haly se zdobenými kamennými pilíři (*mahámandapa*) a nejsvětější svatyně (*garbhagrha* či *múlasthána*). Rozsáhlé prostory chrámu jsou tu zkrášleny symbolickými motivy, v nichž jako by se hinduistické prostředí pokoušelo svým vlastním uměleckým jazykem vyjádřit křesťanské poselství. Ášramová komunita, v prvních desetiletích své dlouhé historie nikdy nečítající více než 20-30 osob,¹⁰⁸ se zde až dodnes schází ke dvěma pravidelným společným modlitbám, které jsou svým časovým zasazením

¹⁰⁵ TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 284.

¹⁰⁶ JESUDASON, *op. cit.*, s. 42-43. Choulostivá otázka nutnosti, či dobrovolnosti celibátu v ášramech vyvolávala v pozdějších letech mezi protestanty řadu neshod a vedla dokonce i k rozkolu ášramových komunit, jak bude nastíněno dále.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 44.

¹⁰⁸ PATTATHU, *op. cit.*, s. 204.

v rytmu dne rovněž přizpůsobeny hinduistickému náboženskému kontextu – konají se pravidelně za úsvitu a při stmívání, v okamžicích přechodu mezi dnem a nocí (*sandhjá*), jež hinduistická tradice po dlouhá staletí považuje za mimořádně příhodné pro vnitřní usebrání, modlitbu a meditaci. Právě důraz na osobně prožívanou spiritualitu, která se nebojí čerpat inspiraci z kulturního a v umírněné míře i duchovního světa hinduismu, jako by stála v popředí ášramového ideálu, jak se jej Jésudásan s Forresterem-Pattonem pokoušeli realizovat, alespoň tedy v prvních desetiletích existence *Christukuly*. Ostatně právě z těchto důvodů pro svůj vysněný projekt zvolili označení ášram – neusilovali vzkřísit starověký koncept a v nezměněné podobě jej přesadit do moderního světa. Ášram podle jejich soudu přesně a pro indické prostředí srozumitelně vyjadřoval jimi oběma prožívaný pocit sounáležitosti s Indií a jejími obyvateli, „jednotu s nimi“, jakož i pevnou víru obou zakladatelů, že „cokoliv bylo v historickém dědictví Indie krásného a pravdivého, by mělo dojít svého dovršení a obohacení v království Božím“.¹⁰⁹ Zde však již, a o tom nelze pochybovat, přichází ke slovu teologie naplnění.

III.4.3 Vyjádření křesťanské bhakti v Christa Préma Sévá Sangha

Právě z teologie naplnění, mimořádně vlivné v protestantských, o málo později i katolických kruzích Indie celé první poloviny 20. století, vyrostl v pořadí druhý protestantský ášram. Jeho zakladatel, anglikánský pastor Jack Copley Winslow, byl motivován podobnou touhou po indigenizaci křesťanství v Indii jako Jésudásan s Forresterem-Pattonem. Všichni tři muži byli ostatně v osobním i korespondenčním kontaktu a své sny, nápady i kroky postupně vedoucí k založení dvou ášramů navzájem pravidelně konzultovali. Winslow byl rovněž výrazně ovlivněn Gándhího pojetím ášramu. C. F. Andrewse, v Indii proslulého a oslavovaného anglikánského pastora patřícího do nejužšího kruhu Gándhího přátel a spolupracovníků, považoval za svého učitele a sám Gándhí oba první ášramy osobně navštívil, ačkoliv jinak, jak se zdá, se křesťanským institucím z důvodu svého principiálního nesouhlasu s misionářskou činností vedoucí k náboženským konverzím spíše úzkostlivě vyhýbal.¹¹⁰ Na rozdíl od *Christukuly* však Winslow spatřoval roli svého ášramu v rozsáhlejší i odvážnější interakci s prvky hinduistické spirituality. Svou ášramovou komunitu chtěl plně integrovat do kulturního a náboženského prostředí Indie, a i když v názvu jeho ášramu

¹⁰⁹ JESUDASON, *op. cit.*, s. 44.

¹¹⁰ TAYLOR (1977), *op. cit.*, s. 22.

zaznívá rovněž slovo *sévá*, kladoucí důraz na sociální službu potřebným, tento sociální aspekt nebyl nikdy v dlouhé a mimořádně spletité historii ášramu primární. Jeho cílem i hlavním projevem napříč desetiletími se totiž mělo stát svědectví o možnostech a způsobech vyjádření křesťanské *bhakti* v Indii.¹¹¹

Již v r. 1922 kolem sebe Winslow shromáždil malou skupinku podobně smýšlejících křesťanů indického původu, která v následujících pěti letech hledala vhodné místo k založení ášramu. To bylo nalezeno v r. 1927 v Šivádžínagaru nacházejícím se na vzdáleném předměstí Púny, kde následně komunita *Christa Sévá Sangha* neboli Společenství služebníků Krista, k níž mezitím přibylo i několik původem anglických křesťanů, vyrostla. V pozdějších letech bylo do názvu nanejvýš trefně začleněno slovo *préma* (láska) a na samý jeho konec ne příliš důsledně, ba spíše nahodile připojován termín ášram – *Christa Préma Sévá Sangha Ášram* (CPSSA). Jak ale naznačuje C. Cornilleová,¹¹² skutečnost, že sám Winslow chápal svou komunitu jako rovnostářské společenství (*sangha*) spíše než ášram založený principiálně na vztahu učitele a žáka (*guru-šišja*), se zdá být pro protestantské prostředí dosti klíčová. Původní idea Winslowa totiž zřejmě byla vytvořit nehierarchizované a zcela otevřené společenství, do nějž byl ochoten přijmout i manželské páry, na které nekladal požadavek dodržování celibátu. Všeobecně se své ášramity nesnažil svazovat řádovými sliby a pevnou každodenní disciplínou, tak jako v tradičních křesťanských kláštorech, ale třeba i v partnerské *Christukule*. Charakteristickým, de facto jediným, ale fundamentálním znakem tohoto nového typu ášramu měla být jenom a pouze naprostá oddanost (*bhakti*) Kristu: „*Cílem Společenství služebníků Krista je vybudovat komunitu mužů i žen, kteří přijmou Krista jako svého Pána a Učitele a budou následovat jeho příkladu na cestě odříkání a sebeobětování.*“¹¹³ Takto prožívaná *bhakti* však měla být navíc plně adaptována indickým podmínkám, tak aby celý ášram vskutku mohl dostát Winslowovým odvážným plánům „*být ve všech ohledech skutečně indická komunita, která ve své zbožnosti usiluje vytvořit takové formy uctívání a metody modlitby, které budou plně slučitelné s náboženským duchem Indie*“.¹¹⁴ Ne náhodou se CPSSA v hodnocení celé historie Hnutí jeví jako vůbec první a na dlouhou dobu jediný ášram, který přisuzuje nezpochybnitelnou hodnotu cizímu náboženskému prostředí, nikoliv už jen kultuře, do níž se křesťanství prostřednictvím fenoménu ášramů usiluje integrovat. Ne náhodou se

¹¹¹ THOMAS, Philipos, *Christian Ashrams and Evangelisation of India. Indian Church History Review*, Bangalore: The Church History Association of India, roč. 2, č. 3, 1977, s. 211.

¹¹² CORNILLE, *op. cit.*, s. 139.

¹¹³ WINSLOW, Jack, *The Rule of Christa Prem Seva Ashram*, Pune 1928, cit. podle VANDANA, *Gurus, Ashrams and Christians*. Delhi: ISPCK, 2004 (první vydání 1978), s. 80.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 81.

CPSSA stal inspiračním zdrojem pro radikální experimenty s inkulturací, ke kterým později docházelo v některých ášramech katolických. A ne náhodou Winslowova slova z r. 1928, kdy ustavující pravidla svého ášramu sepsal, do velké míry předznamenávají myšlenky závažných církevních dokumentů vzešlých z 2. vatikánského koncilu, jakož i revoluční přehodnocení vztahu katolické církve k jiným náboženstvím: „*Ve své práci a studiu budou [ášramité] s úctou, vážností a sympatiemi přistupovat k velkým nekřesťanským náboženským systémům, tak aby v Kristu viděli toho, kdo přišel, nikoliv aby destruoval víru jiných lidí, ale spíše naplnil duchovní hledání člověka.*“¹¹⁵

Míra inspirace, kterou byl Winslow ochoten přijímat z hinduistické náboženské tradice a každodenní praxe, se zdá být i s časovým odstupem udivující. V návaznosti na tehdy již zesnulého maráthského křesťanského básníka Tilaka učinil *bhakti*, tedy touhu lidské duše po sjednocení s osobním Bohem, jádrem nově konstruované liturgie, s níž bylo od počátku v CPSSA experimentováno. Vytyčil tak docela nový směr křesťanské indigenizace v Indii, jímž měli v pozdějších desetiletích kráčet další ášramité, ve druhé polovině 20. století pocházející zejména z katolické církve. Vedle zvýšeného důrazu na meditaci jakožto v indickém prostředí osvědčený prostředek k osobnímu prožitku Boží existence a blízkosti, byl Winslow zřejmě jedním z prvních křesťanů, kteří rehabilitovali i některé posvátné náboženské texty hinduismu. Nejenže z nich čerpal inspiraci pro vlastní duchovní růst či hledání odpovědí na spirituální otázky, ale neváhal je i integrovat do liturgického řádu každodenních bohoslužeb či modlitebních setkání ášramové komunity, která se, stejně jako v *Christukule*, konala zejména za úsvitu a při stmívání.

Výrazná charismatická osobnost Winslowa zřejmě nedokázala zabránit narušení původně proklamovaného ideálu rovnosti všech ášramitů. Rolí zakladatele, ideologa i svým kněžským svěcením byl v jistém smyslu od počátku předurčen stát se rovněž guruem pro členy svého ášramu, i kdyby se sám takovému označení i autoritativnímu postavení bránil sebevíc. Po několika letech navíc vyvstal závažný problém uvnitř komunity, skrývající se ovšem v její hloubi od okamžiku vzniku a vyplývající z Winslowem velkoryse koncipované představy absolutně otevřeného společenství, bez rozdílu pohlaví, věku a životního stavu. Několik nových členů ášramu, pocházejících z Británie, se od r. 1928 začalo dožadovat přísnější řádové disciplíny pro všechny členy komunity. Protože byli sami již před příjezdem do Indie výrazně ovlivněni františkánským hnutím, v té době velmi populárním v anglikánské církvi, vznášeli námitky proti přítomnosti a plnohodnotnému členství ášramitů nedodržujících

¹¹⁵ *Ibid.*

celibát.¹¹⁶ Narůstající názorové neshody v ášramu nakonec v r. 1934 vedly k jeho rozkolu, po němž vizionář Winslow zklamaně opustil Indii, zatímco ášramová komunita začala formovat svou novou identitu podle přísnějších, pevně kodifikovaných pravidel. Ta v dosti rigorózním duchu vytyčovala hierarchizovanou strukturu členství, zavedla skládání odstupňovaných řádových slibů, ustavila důsledně dodržovaný každodenní řád života v ášramu a na neposledním místě ženaté či vdané členy ášramu reorganizovala do tzv. třetího řádu, kterému ovšem byla upřena práva plného členství v ášramu.¹¹⁷ Ášram sice i nadále fungoval v bhaktickém duchu, prostor pro svobodné, experimentální hledání na poli osobně zakoušené spirituality, které je tak typické pro hinduistické prostředí, byl ovšem zvolna opouštěn. Po získání indické nezávislosti, a tedy v souvislosti s novými politicko-společenskými tématy, před nimiž se církve ve svobodné Indii ocitaly, a rovněž poté, co byl v r. 1947 Winslowův nástupce Bill Lash jmenován bombajským biskupem, ášramový způsob života v CPSSA rychle upadal, aby byl v r. 1962 tento pozoruhodný a vskutku ojedinělý projekt definitivně ukončen.

Nikoliv ovšem navždy. V r. 1972 došlo ke znovuzkřížení CPSSA, tentokrát jako komunity řádových sester, které náležely k anglikánskému ženskému řádu Svaté Marie Panny (CSMV) a ke katolickému Společenství Nejsvětějšího srdce Ježíšova (RSCJ). Tehdejší bombajský biskup anglikánské církve Christopher Robinson, do jehož diecéze opuštěné prostory ášramu náležely, souhlasil s vytvořením experimentální ekumenické komunity, která se měla plně v duchu ideálů 2. vatikánského koncilu pokusit navázat přímý dialog s nekatolickými církvemi, ale i tradicemi a příslušníky jiných náboženství. Do čela ášramu se na několik let v roli prvního *áčárji* (učitele) postavila párská konvertitka sestra Vandana (občanským jménem Gool Mary Dhalla), pod jejímž vedením nejenže CPSSA skutečně chytil druhý dech, ale stal se i jedním z nejdůležitějších křesťanských ášramů v celé Indii, kterých tu mezitím vyrostlo na několik desítek. V prostorách ášramu se v následujících letech kromě každodenního života, v němž byl znovu kladen zvýšený důraz na meditační rovinu, na níž se může odehrávat plodný a vzájemně obohacující dialog hinduismu s křesťanstvím, konaly četné semináře zabývající se indickou křesťanskou spiritualitou, teologické i pastorační diskuse, ideové konference ášramitů apod. CPSSA rovněž získal oficiální stvrzení svého

¹¹⁶ SCHOUTEN, *op. cit.*, s. 171.

¹¹⁷ Tato změna v pojetí ášramu je jasně patrná např. z bilancující zprávy CPSSA publikované v r. 1937, jejímž autorem je nástupce Winslowa, anglikánský kněz Bill Lash; viz zejména LASH, Bill, Christa Prema Seva Sangha Ashram, Poona. In: JESUDASON, *op. cit.*, s. 53-54 a 57. Viz také dokument z r. 1934, ustavující ášram s novým jménem, ve kterém přibýlo zmiňované slovo „préma“, ale především s výrazně novým směřováním i vnitřní organizací, *From the Rule of Christa Prema Seva Sangha, 1934* [online]. [cit. 2015-08-01]. Dostupné z: http://www.tssf.org.uk/attachments/article/253/8%29_The_Rule_of_the_Christa_Prema_Seva_Sangha_1934.pdf

výjimečného statusu jakožto autorizovaného centra pro experimenty na poli katolické liturgie.¹¹⁸ Po několika letech, když se Vandana vydala na svoji vlastní ášramovou misi, již se v této práci ještě dostane zasloužené pozornosti, protože Vandana bezpochyby patří k ústředním postavám celého Hnutí, stanula v čele púnského ášramu další sestra katolického řádu RSCJ, původem Angličanka Sara Grantová, významná teoložka a indoložka. I její přínos Hnutí, hledání formy a obsahu indické křesťanské spirituality, jakož i rozvoji mezináboženského dialogu v současné Indii je nutno považovat za naprosto zásadní. Třebaže ve svém druhém období CPSSA zůstával oficiálně ášramem ekumenickým, takže i zmiňovanou roli ženského *áčárji* vždy společně zastávaly dvě sestry, pocházející z anglikánské i katolické církve, ideová dominance těch katolických se zdá být při nové profilaci ášramu nepřehlédnutelná.¹¹⁹ Souvisí však s radikálními změnami uvnitř katolické církve v Indii i mimo ni, k nimž se schylovalo od poč. 50. let, které vygradovaly 2. vatikánským koncilem a nevyhnutelně poznamenaly i ášramové Hnutí. Toto období ale v rozvržené struktuře naší práce patří už do zcela jiné kapitoly.

Ášram CPSSA v Púně přestal být ášramem někdy po r. 2000, kdy jej a brzy nato i tento svět opustila Sara Grantová. Přesné datum je obtížné stanovit, protože osiřelá komunita se za pomoci jiných ášramů a ášramitů ještě nějaký čas snažila udržet umírající ideál při životě. Dnes jeho pohaslou slávu připomínají již jen zaprášené knihy v kdysi skvěle vybavené knihovně, několik devocionálních předmětů rozmístěných po nedbale upravené zahradě a smutně vyhlížející sakrální umělecká díla, v nichž se křesťanství snoubí s hinduismem, skrze jehož symbolický jazyk usiluje vyjádřit svůj vlastní náboženský obsah.

III.4.4 Reflexe ášramů v protestantské iniciativě „Rethinking Christianity in India“

Ášramovému hnutí, které od poč. 30. let rychle nabíralo na síle, se dostalo autoritativní podpory ze strany vlivné skupiny protestantských teologů a reformátorů, pro něž se používá společného termínu „*Rethinking Group*“.¹²⁰ Označení vyplývá z nejdůležitější

¹¹⁸ VANDANA, *op. cit.*, s. 83.

¹¹⁹ SCHOUTEN, *op. cit.*, s. 172.

¹²⁰ BOYD, *op. cit.*, s. 144; GRAVEND-TIROLE, Xavier, From Christian Ashrams to Dalit Theology – or Beyond. An Examination of the Indigenisation/Inculturation Trend within the Indian Catholic Church. In: BAUMAN, Chad M., YOUNG, Fox Richard (ed.), *Constructing Indian Christianities. Culture, Conversion and Caste*. New Delhi: Routledge, 2014, s. 118.

kolektivní publikace, kterou tito myslitelé v r. 1938 vydali¹²¹ a jež představuje zásadní příspěvek pro formující se domácí křesťanskou teologii. V návaznosti na první, o něco starší teologické práce A. J. Appasámiho,¹²² který se rovněž stal součástí této skupiny, se její členové pokoušeli oddělit osobu Krista od institucionalizovaných církví. Ale nejen to, usilovali jej vymanit či osvobodit dokonce z křesťanství samotného, neboť i to chápali jako produkt evropského nábožensko-kulturního civilizačního okruhu. V jejich představách měl být Kristus přenesen do již suverénně ustaveného náboženského prostředí Indie, aby v něm vyjevil, potvrdil a očistil to, co Indie svou vlastní náboženskou intuicí již dávno znala.

Právě ášramové komunity se členům skupiny zdály být nejvhodnějším nástrojem této radikální proměny církví i křesťanství v Indii. Spatřovali je nejen jako experimentální duchovní centra, z nichž může, ale také nemusí vzejít vytoužený plod – nezaměnitelná, bytostně vlastní identita indických křesťanů, nýbrž jako zcela nový, s indickým prostředím však kongeniální způsob vyjádření podstaty evangelia, a tedy svědectví o životě křesťana. Pozornost již neměla být kladena na dlouhodobé, velkolepé projekty s co nejširším polem záběru, tak jak je chápe tradiční pojetí evangelizační a misijní práce, ale naopak na naplňování duchovních potřeb jednotlivců. Podle slov S. Jésudásana, který byl také členem skupiny, se křesťané v Indii mohou stát sami sebou, „jenom když vznikne více ášramů a když budou ášramy rozkvétat a prosperovat“.¹²³

Dvěma hlavními hybateli madráské *Rethinking Group* byli laici Pándipéddi Čěňčij (ang. Pandipeddi Chenchiah) a Vénkál Čakkarai (ang. Vengal Chakkarai), spoluautoři prvního, skutečně důkladného teoretického rozboru koncepce ášramů, v jejich diachronní i synchronní perspektivě, a to jak hinduistických, tak nově vznikajících křesťanských.¹²⁴ Tento důležitý příspěvek ke zkoumané problematice se zdá být o to závažnější, že vznikl po dvaceti letech od založení prvního protestantského ášramu, a lze v něm proto nalézt postřehy týkající se charakteristických rysů ášramu, které se v křesťanském prostředí osvědčily. Ačkoliv není známo, že by byli autoři osobně aktivní v některém z existujících ášramů, a zcela jistě sami žádný nový nezaložili, s hlavními myšlenkami Hnutí se plně ztotožňují. K jeho již dříve zmíněným přínosům navíc přidávají důraz na rovnost participujících křesťanů, bez ohledu na

¹²¹ CHENCHIAH, *op. cit.*

¹²² Významný indický teolog Aiyadurai Jesudasen Appasamy (ang.) se ve svém obsáhlém a myšlenkově bohatém teologickém díle pokoušel spojit křesťanskou zvěst s hinduistickou tradicí *bhakti*, zejména tak jak byla v 11.-12. století filosoficky propracována hlavním představitelem *višišťa advaity*, Rámánudžou.

¹²³ *Ibid.*, s. 215.

¹²⁴ CHENCHIAH, P., CHAKKARAI, V., SUDARISANAM, A.N., *Asramas Past & Present*. Madras: Indian Christian Book Club, 1941.

sociální postavení, a podle jejich názoru se proto každý ášram může stát mostem překlenujícím propast mezi různými sociálními třídami a také mezi obyvateli indických měst a vesnic.¹²⁵ Za zvýšenou pozornost v jejich textu jistě rovněž stojí již tematizovaná vize ášramu jakožto nového způsobu evangelizace. Ta se totiž nyní neodehrává na ulicích měst, na tržištích či nábožensky exponovaných místech, kam se po několik staletí neúnavně, byť s relativně malým úspěchem vydávali misionářští kazatelé, protože v ášramu je Kristus prezentován skrze osobně zakoušenou spiritualitu, nikoliv „*vrhán* [na nekřesťany, zejména hinduisty] *z nároží*“.¹²⁶ Plně v duchu celé *Rethinking Group* je novodobá misie v ášramu, de facto misie bez misí, chápána jako opak institucionálního i institucionalizovaného dogmatismu, vždyť „*Kristus ani nemůže být kázán, musí být plně vyjevován skrze život [...] a právě ášramy odhalují, že hlásat Krista znamená Krista žít*“.¹²⁷

Čeňčij a Čakkarai ve shrnujícím závěru své podnětné knihy předkládají řadu otázek, na něž podle soudu obou autorů křesťanské ášramy dosud jednoznačnou odpověď nenalezly. V opatrných náznacích je zde tak poprvé v historii Hnutí poukázáno na některé nevyřešené, či možná spíše neřešitelné ideologické i teologické problémy této nové formy indigenizace křesťanství. Vedle sporné role guru,¹²⁸ jeho nároku na absolutní či jen částečnou, jakousi zástupnou autoritu, kteroužto otázkou se zabývají prakticky všichni ášramité napříč církevními denominacemi, a dále vedle problému dodržování celibátu jakožto předpokladu života v ášramu,¹²⁹ jenž je naopak kritickým problémem výlučně v protestantských církvích, autoři varují zejména před bezbřehým, „*mlhavým mysticismem*“, který rovněž nazývají „*pouhým monistickým advaitismem, usilujícím o spojení s absolutnem*“.¹³⁰ Současně si však plně uvědomují, že experimenty se spiritualitou, jež hledá inspiraci v indickém nábožensko-filosofickém prostředí, jsou pro existenci ášramu zásadní. Vždyť právě tyto experimenty jsou pravým důvodem jeho vzniku – ášram má být prostorem, kde se poprvé v dějinách křesťanství v Indii vyjevuje indická křesťanská spiritualita, tak aby jí mohli být obohaceni hinduisté se svojí vlastní duchovní tradicí, ale i indiští křesťané, kteří naopak tu svou až dosud prožívali pouze vágně či formálně. Na koho se však v takovém případě přijetím ášramového stylu života cílí víc a jaksí primárně? A pro koho tedy křesťanský ášram vlastně vzniká?¹³¹

¹²⁵ *Ibid.*, s. 219.

¹²⁶ *Ibid.*, s. 221.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 220.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 224.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 225-6.

¹³⁰ *Ibid.*, s. 254.

¹³¹ Srov. „*Hinduista v nás vidí pouze naše všední a nezajímavé křesťanství. V křesťanství nenachází nic, co by odpovídalo hlubokým spirituálním úrovním hinduismu. [...] Hinduistická náboženská zkušenost zmapovaná*

Tato otázka, byť přímo nevyslovená, ale jednoznačně vyplývající z přístupu teologie naplnění, zaznívá ze zkoumané knihy poprvé, z historie Hnutí už ovšem nikdy nezmizí.

III.4.5 Nástin dalšího historického vývoje Hnutí protestantských ášramů

Oba protestantské ášramy, *Christukula* i *CPSSA*, se staly mocnou inspirací podobným aktivitám, a dvě dekády po r. 1930 proto představují první rozmach a nadšené zakládání ášramových komunit.¹³² Odvážné pokusy pionýrů v nich byly napodobovány a dále rozpracovávány, za všeobecného souhlasu, že se dost možná jedná o tolik žádoucí, nově vytyčený směr vývoje křesťanství v Indii. V jistém smyslu jako by se tak křesťanské ášramy, a tím pádem i celé jejich Hnutí proměnilo v klíčový bod ideového programu protestantských církví. Není bez zajímavosti, že identickou trajektorii vývojového procesu vykazovalo Hnutí i v 70. a 80. letech 20. století, když roli jeho nositele a tvůrce naplno převzala katolická církev. Její pojetí ášramů se však od pojetí protestantského od počátku principiálně lišilo, jak o tom budou vypovídat další kapitoly této práce.

Ze zajímavých ášramových projektů po r. 1930 stojí za zvýšenou pozornost ášram *Sat Tal*, nacházející se v himálajském podhůří nedaleko dnes oblíbeného horského letoviska Nainítál. Založil jej významný reformátor a křesťanský myslitel Eli Stanley Jones, americký metodistický misionář, mj. autor bestselleru *The Christ of the Indian Road*,¹³³ propagátor indigenizace křesťanství a neobyčejně aktivní iniciátor mezináboženského dialogu v jeho nejranější fázi. Jones dosti výstižně shrnul duchovní ideály i praktické aspekty života v jakémkoliv křesťanském ášramu, podle nichž jako by se následně řídilo celé Hnutí. Ášram v jeho pojetí má být: 1. místo skutečně křesťanské a současně i autenticky indické, 2. odění, potrava i způsob stolování v něm se mají řídit indickou tradicí, 3. od všech obyvatel ášramu se očekává částečná manuální práce, 4. v ášramu má být kladen důraz na studium křesťanských i hinduistických posvátných textů, 5. za vykonanou práci zde není vyplácena žádná odměna

v józe člověka pozvedá a vede stále výš. Podobné výšiny v křesťanství však dokonce ani sami křesťané dosud neprozkoumali. V hinduistickém pojetí duchovní pouti duše k Bohu se nacházejí jisté cenné zkušenosti. O analogických zkušenostech křesťanství však hinduista netuší. My sami jsme mu totiž dosud neřekli vůbec nic o Svatém Duchu, o životu s Kristem a v Kristu. Pokud chtějí ášramy dostát tomu, co slíbily, jejich hlavní práce spočívá právě v tomto úkolu.“ Ibid., s. 257.

¹³² Jeden z prvních pokusů o chronologicky řazený výčet 15 raných protestantských ášramů, vzniklých od r. 1921 do r. 1942, viz THOMAS, *op. cit.*, s. 209. Autor ve svém informačně nabitém článku mapuje příčiny Hnutí, jeho ideje i ideály, předkládá velmi stručné portréty nejdůležitějších ášramů a podrobuje kritické, byť příliš stručné reflexi jejich přínos, jakož i přínos celého Hnutí k utváření nové podoby křesťanství v Indii. V příloze svého příspěvku předkládá seznam již 32 ášramů vzniklých do r. 1958; viz *Ibid.*, s. 219.

¹³³ JONES, Eli Stanley, *The Christ of the Indian Road*. New York: Abingdon Press, 1925.

v podobě platu, 6. základem života v ášramu má být modlitba, s důrazem na její chápání v indickém prostředí, tedy v podobě tiché, často i dlouhodobé meditace, 7. ášram má být prodchnutý ideály samostatného indického státu, 8. v ášramu jsou vítáni i věřící jiných náboženství, ačkoliv zde nikdy nebudou vyvíjeny aktivity, které by měly za cíl jejich konverzi ke křesťanství.¹³⁴

V kontextu dobového, ale i pozdějšího vývoje výrazné většiny protestantských ášramů se zdá být pozoruhodné, že Jones ve svém ideovém programu vůbec nezmiňuje sociálně-reformační a charitativní rovinu působení ášramitů (již několikrát zmiňovaná *séva* v nejširším slova smyslu). Ovšem i Jones byl výrazně ovlivněn Gándhího pojetím nenásilné sociální revoluce, která usilovala indickou společnost vychovat a přivést ke smysluplné politické i duchovní svobodě, ostatně sám opakovaně pobýval v Gándhího prvním indickém ášramu *Satjagraha*. Nepřekvapí proto, že vedle *Sat Talu* Jones ve druhé polovině 30. let založil typický *séva* ášram v Lakhnáú¹³⁵ a prostřednictvím svých spolupracovníků a žáků inicioval vznik řady dalších. *Sat Tal* měl ale od svých počátků představovat duchovní centrum zcela jiného typu. Ášram byl totiž pouze sezónní, jeho členové se do něj uchýlovali jen na dva měsíce před příchodem monzunu, aby zde skrze vnitřní usebrání, společnou i individuální modlitbu a vzájemně obohacující interakci objevovali hlubší roviny svého náboženského života. Během následujících desetiletí se také v ášramu konaly četné evangelizační, pastorační a mezináboženské konference, cílené na náboženské profesionály,¹³⁶ ale i jakési letní duchovní školy laiků určené v první řadě organizovaným skupinám mladých indických křesťanů. Především jim a jejich potřebám ášram dodnes slouží, ačkoliv jeho vliv i sláva se zdají být již dávno za zenitem. *Sat Tal* lze proto právem označit za pokus o vybudování školicího střediska protestantského ášramového Hnutí.

Kazatel, misionář a dobrovolný sociální pracovník K. I. Mathai (ang.), všeobecně přezdívaný jako Sádhu Mathai, inicioval r. 1934 v keralské Alappuze (ang. Allepey) založení skupiny, která v r. 1940 přesídlila do vesnice Mángánam, nacházející se poblíž města Kóttaiyam, a zahájila zde velkolepý projekt *Christávášramu*.¹³⁷ Sám Mathai byl zapáleným propagátorem indigenizovaného křesťanství, přijal asketický život v celibátu i jeho tradiční symbolické vyjádření v podobě šafránového roucha (*kavi*) a připojil se k již úctyhodné řadě

¹³⁴ Jedná se o výběr ze 14 bodů, jak je Jones vytyčil při založení *Sat Tal* v r. 1930; viz KURIAKOSE, *op. cit.*, s. 347-8.

¹³⁵ RALSTON, *op. cit.*, s. 79.

¹³⁶ CHENCHIAH, CHAKKARAI, SUDARISANAM, *op. cit.*, s. 247.

¹³⁷ TAYLOR (1977), *op. cit.*, s. 23.

pionýrů Hnutí.¹³⁸ Mathai měl v úmyslu vybudovat strukturované společenství ášramitů, skládající se z mužů a žen dodržujících celibát, ale rovněž z těch, kteří i v manželství budou žít ášramovými ideály, dodržovat je a případně šířit jejich myšlenky i mimo prostor ášramu.¹³⁹ V průběhu let však byly původní plány otce zakladatele opuštěny, protože důraz na askezi nenalezl mezi jeho ášramity, jimž byl guruem, větší odezvu. Od poč. 50. let se pak ášram proměnil v jasně profilovanou komunitu několika rodin, žijících a pracujících pospolu, a dodržujících určité prvky ášramového životního stylu, které za podstatné, ba konstitutivní pokládá protestantské křídlo Hnutí (společné ranní a večerní modlitební setkání *sandhjá*, důraz na prostotu života, který se odehrává v typicky indickém kulturním prostředí, přijetí a prosazování Gándhího ideálů nenásilí, jakož i jeho umírněné pojetí askeze coby duchovního životního principu). *Christávášramu*, a to napříč jeho dlouhou historií, zajisté nelze upřít mimořádné zásluhy na poli sociálních služeb potřebným, zejména dětem bez domova a mladistvým delikventům, kterým se zde dodnes dostává milující a současně též vychovávající náruče. Otázkou ovšem zůstává, zda se z té činorodé, nezištné a bohublé aktivity už dávno kamsi nevytratil ášram samotný.

Prakticky všechny křesťanské ášramy vzniklé v rámci protestantské iniciativy ztratily cosi podstatného ze své identity, směřování a dokonce i smyslu spolu se získáním indické nezávislosti v r. 1947. Připomeňme, že pro celou protestantskou etapu ve vývoji Hnutí platilo ztotožnění ášramitů s národněosvobozeneckým bojem, s Gándhího ideály týkajícími se pozvednutí zaostalých sociálních skupin indické společnosti, ke kterémužto účelu mohly, alespoň se tak zdálo, ášramy posloužit jako efektivní prostředek. Když však bylo politické svobody konečně dosaženo a nezávislá Indie se vydala na cestu k modernímu, demokratickému a sekulárnímu státu, klíčové motivy pro vznik dalších ášramů v Gándhího pojetí, a tudíž i v pojetí protestantských církví, do velké míry zmizely. V současnosti, v posledních dvou či dokonce již třech desetiletích, jsou to navíc právě protestantské církve, kdo představuje nejsilnější hlas volající po rehabilitaci nejchudších, po staletí ostrakizovaných a utlačovaných vrstev společnosti. Teologie osvobození, která z tohoto boje za práva a svobodu *dalitů* vyvěrá, je ovšem pravým opakem ideálů Hnutí, a to jak ve svých motivech, obsahu, cílech, tak i použitých prostředcích.

Zmapovat přesný historický vývoj jednotlivých ášramů vznikajících v protestantské etapě Hnutí se zdá být zhora nemožné a snad i nesmyslné. Mnohé z nich fungovaly jako

¹³⁸ RALSTON, *op. cit.*, s. 73.

¹³⁹ CHENCHIAH, CHAKKARAI, SUDARISANAM, *op. cit.*, s. 241.

ášramy třeba jen několik prvních let, aby se posléze proměnily ve více či méně tradiční sociálně prospěšné křesťanské instituce, věnující se charitativní či vzdělávací činnosti v nejširším slova smyslu. Jiné se po čase staly spíše otevřenými modlitebními společenstvími, která ve vazbě na nejrůznější charismatické církve i individuální kazatele bez jasné denominační příslušnosti nabývala na popularitě, zejména v politicky nezávislé Indii po r. 1947. Ostatně letniční hnutí všeobecně, ve všech svých známých i jinde ve světě zřejmě nevídaných podobách, se zdá být v současné Indii nejživějším projevem křesťanství. V kontextu toho, co bylo o ášramových ideálech dosud řečeno, kladly dosti paradoxně některé další ášramy již od počátku své existence hlavní důraz na evangelizační a pastorační činnost, především v zaostalých vesnických či domorodými kmeny obývaných oblastech. Slovo ášram, kterým se taková misionářská stanice honosí, se ovšem jasně jeví jako pouhá nálepka, přijatá s nepříliš dovedně skrývanou prozelytskou motivací. A v neposlední řadě je nutno zmínit také ášramy, které se po několika letech nadějného rozvoje vnitřně vyčerpaly, vytratil se z nich prvotní zakladatelský entuziasmus, ať už díky odlišným názorům ášramitů, skonu osoby zakladatele, nedostatku materiálních prostředků nezbytných ke každodennímu fungování či díky nezájmu okolí, a tím pádem i nemožnosti dalšího rozvoje a pulzujícího života ášramové komunity.

Zajímavým, do velké míry podobným, v určitých případech naopak přesně opačným vývojem prošly i ášramy vznikající v indických ortodoxních církvích. Některé byly přímo zakládány s neskryvanou evangelizační motivací, protože přijetí vnějších projevů a prvků ášramové identity slibovalo efektivnější výsledky misionářské činnosti, především v chudých, zapadlých oblastech Indie. Typické se v tomto smyslu zdají být dva ášramy ortodoxní církve Mar Thoma – *Christa Panthi* ášram založený v r. 1942 a *Christija Bandhu Kulam* vzniklý o jedno desetiletí později, které se nacházejí v Madhjabraděši.¹⁴⁰ Členové obou těchto ášramů se věnují evangelizační práci v okolních vesnicích, jejichž obyvatelům se kromě slova Božího pokoušejí zprostředkovat i dosti širokou paletu sociálních a edukačních služeb. H. Ralstonová je spolu s většinou ášramů protestantských vcelku po právu označuje za ášramy, které se vydaly cestou činu (*karma márga* či *karma jóga*).¹⁴¹ Naopak naprostá většina ášramů Syrské ortodoxní církve se po nadějných začátcích, spojených s charismatickou osobou příslušného zakladatele, stala uzavřenými mnišskými společenstvími. Ášramové ideály, týkající se vnějších i vnitřních projevů života v ášramu, v nich byly po čase nahrazeny tradicí západního

¹⁴⁰ Starší stručnou zprávu o činnosti obou nabízí R. Taylor; viz TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 288-290; o něco mladší popis lze nalézt u H. Ralstonové; viz RALSTON, *op. cit.*, s. 80-84.

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 82 a 84.

monasticismu, a jejich jedinou vazbu na indické prostředí lze dnes spatřovat v přijatém šafránovém rouchu (*kavi*), do něž se po vzoru hinduistických mystiků a svatých mužů mniši i řádové sestry oblékají, či v důsledně dodržované vegetariánské stravě.

S odstupem času se zdá, jako by ášramy protestantských i ortodoxních církví dlouhodobě nedokázaly existovat na hranici dvou kulturních a náboženských světů, tedy na místě, které si v rámci Hnutí pro svou existenci programově vytyčily. Jako by bylo nad síly či prosté lidské možnosti samotných ášramitů donekonečna obratně balancovat mezi pasivní kontemplativní introspekci, vnitřním usebráním, životem v modlitbě, a současně i touhou po aktivní přítomnosti ve světě, která nezištně usiluje tento svět změnit a reformovat.

III.5 Hnutí katolických ášramů

Ve srovnání s překotným vnitřním vývojem, v podobě intelektuálního i duchovního kvasu, kterým v první polovině 20. století procházely protestantské církve, katolická církev v Indii jako by v této době jen přešlapovala na místě. Neschopnost adekvátní reakce, anebo možná programová neochota k takové reakci či nepřiznaná bázeň z ní, na rychle se měnící společenské i politické podmínky v koloniální zemi, jež zvolna směřovala k dosažení politické svobody, se zdá být důležitou charakteristikou katolické církve v tomto období. Osamocené hlasy vzdělaných laiků domácího původu, volající po zásadních vnitřních reformách, byly sice prozatím vždy bezpečně umlčeny, semeno, které na samém konci 19. století zasadil Upádjháj a jež zdánlivě padlo na dosud nezoranou půdu, mělo však v budoucnu vydat plod.

Podle názoru R. W. Taylora založil první katolický ášram Svámí Animánanda, již zmiňovaný hlavní žák, nejbližší spolupracovník a pozdější životopisec Upádjháje.¹⁴² Mělo k tomu dojít počátkem 40. let v Ráňčí, ášram se měl nacházet v těsném sousedství místního kněžského semináře, Animánanda v něm údajně provozoval chlapeckou školu, ale podle Taylorova soudu se mu nepodařilo získat byt' jen jediného stálého žáka či učedníka, bez jehož přítomnosti se zdá být existence ášramu principiálně nemožná. Taylor své tvrzení, které nenajdeme v žádném jiném informačním zdroji týkajícím se Hnutí, opírá o osobní rozhovory se dvěma staršími jezuity, jež v dané době v semináři pobývali, protože ale o jakýchkoliv

¹⁴² TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 285-286.

dalších detailech mlčí, zdá se být pravděpodobné, že jejich vzpomínky sám považoval spíše za mlhavé či možná nepříliš věrohodné.

Jasnější i informačně ověřitelnější pokus o rozpracování Upádhhájova teologického odkazu katolické církvi v Indii představuje plánovaný monumentální projekt španělského jezuitského kněze a proslulého historika Henryho Herase, jenž působil v Bombaji od 20. let až do své smrti v r. 1955 a navzdory svému cizímu původu se osobně identifikoval s indickým kulturním prostředím. Ač bez výslovné zmínky o jeho starším předchůdci, inspirace Upádhhájem pro Herasovu zamýšlenou reformu katolické církve v Indii se zdá být více než zjevná. Rovněž Heras totiž uvažoval o vytvoření několika typů mnišských skupin. Jejich členové by podle svého vnitřního zaměření působili buď v trvalém kontemplativním ústraní ášramů či *mathů*, nebo by v prostředí indických měst i vesnic hlásali slávu Boží jako žebraví potulní mniši, tedy františkánští „prost’áčci boží“, ne nepodobní hinduistickým *sádhuům* a *sannjásinům*, nebo by jako učenci-evangelisté skrze svou znalost domácího filosofického a náboženského myšlení osvětlovali podstatu Kristova svědectví, které se i v indickém kontextu mělo vyjevit jako nanejvýš smysluplné.¹⁴³ Podrobně rozpracovanému projektu dal Heras vznešený název *Saččidánanda Préma Sangha*. A i když zůstal jen na papíře, v podobě dvousvazkového manuskriptu o tisíci stranách, představuje pozoruhodný teoretický pokus o spojení křesťanské, resp. katolické, a hinduistické tradice monasticismu,¹⁴⁴ pokus o vytvoření nového, plně indigenizovaného mnišského způsobu života, jenž bude pro indické prostředí nejen dokonale srozumitelným svědectvím o Kristu, ale křesťanství v Indii obrodí a obohatí. Právě takto vytyčenou cestou se totiž již brzy měli vydat první katoličtí pionýři Hnutí a jejich první katolické ášramy.

III.5.1 Ášram Saččidánanda – Šántivanam

Žádný jiný křesťanský ášram neovlivnil celé Hnutí tak výrazně jako ten, který vznikl počátkem r. 1950 v jihoindickém Tamilnádu. Na břehu řeky Kávéri, nedaleko městečka Kulittalai, 21. března dva francouzští kněží položili základy budoucího ideového centra Hnutí. Žádný jiný ášram se nestal tak vlivným ani neprošel pozoruhodnějším vývojem – od

¹⁴³ *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial*. Tannirpalli, Kulithalai: Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2007, s. 68. Jedná se o revidovaný reprint vzpomínkového spisku, vydaného r. 1959 tamtéž, na památku zesnulého J. Monchanina. I když původní text vyšel bez uvedení autora, pochází z pera Henri Le Sauxe – Svámího Abhišiktánandy, spoluzakladatele ášramu *Šántivanam*.

¹⁴⁴ RALSTON, *op. cit.*, s. 110.

mimořádně skromných počátků přes hlubokou krizi hrozícího nebytí, která se posléze proměnila v úchvatný vzestup, kdy po dvě plodná desetiletí do ášramu proudily stovky a stovky zájemců o novou podobu indické křesťanské spirituality, až po utišení a následně i jistou setrvačnost ášramového života, když se Hnutí na konci 20. století ocitlo ve slepé uličce, z níž dodnes marně hledá cestu ven. V osudech *Šántivanamu*, neboli Háje pokoje, v jeho historii a rovněž v jejích jednotlivých etapách se nanejvýš zřetelně a srozumitelně zrcadlí vývoj ideje křesťanských katolických ášramů, protože *Šántivanam* se zdá být jejím synonymem.

Na rozdíl od naprosté většiny jiných katolických misionářů, ať už z dob dřívějších či pozdějších, francouzský kněz Jules Monchanin¹⁴⁵ nepřijel do Indie, aby hlásal slovo Boží a přispíval tak k rozšíření zdejší křesťanské obce. Již v době jeho pastoračního působení v diecézi v Lyonu (1922-1939) jej oslovil, ba fascinoval myšlenkový svět klasické indické filosofie, která je na rozdíl od své evropské sestry vždy důsledně soteriologická, alespoň ve svých výchozích motivech, a tudíž neoddělitelná od světa náboženských idejí. Touha žít tichým, nenápadným, na první pohled dokonce snad i neviditelným způsobem své křesťanské svědectví uprostřed hinduistické náboženské kultury, přímo v srdci suverénně vyspělého duchovního světa hinduismu, stála za Monchaninovým rozhodnutím opustit bezpečné intelektuální prostředí rodné Francie, které mu bylo tak vlastní. Po svém příjezdu do jižní Indie v r. 1939, kde jej pod ochranná křídla církevní autority přijal James Mendonça, osvěcený biskup diecéze Tiruččirappalli, však Monchanin musel prokázat mimořádnou dávku vytrvalé trpělivosti, či spíše sebezapření. Představy o Indii, které si ve Francii vysnil a zkonstruoval na základě studia upanišad a děl velkých indických filozofů, v čele se Šankarou a jeho pojetím *advaita védanty*, mohly být sotva vzdálenější realitě prostředí, v němž se měl následujících deset let pohybovat, totiž jako prostý kaplan v mnoha zapadlých farnostech diecéze, mezi indickými křesťany pocházejícími z těch nejnižších sociálních a ekonomických vrstev. Namísto života zasvěceného modlitbě, soustavné kontemplance a stimulujících teologicko-filosofických diskusí s náboženskými představiteli hinduismu se tak musel věnovat každodenní pastorační činnosti pro blaho oveček, jež mu byly svěřeny do duchovní péče. Osobním založením svrchovaný intelektuál a rovněž mimořádně talentovaný teolog však nezatrpkal, neztratil pranic ze svého prvotního entuziastického nadšení, hlubokou vírou

¹⁴⁵ Osobnost, životní osudy i dílo Monchanina viz MONCHANIN, Jules, *The Quest of the Absolute*. Ed. J.G. Weber. London: Cistercian Publications, 1977. Též vzpomínkový spisek *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial*, citovaný v pozn. 144. Nebo vyčerpávající kolektivní dílo *Jules Monchanin (1895-1957) As Seen from East and West*. Delhi-Tannirpalli, Kulithalai: ISPCCK-Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2001.

podmíněného idealismu, ale i v primitivních podmínkách tamilských vesnic nadále „žil na zcela jiné rovině a ve zcela jiném světě, ve světě idejí“.¹⁴⁶

Prvním, nezralým plodem těchto Monchaninových ideálů se stal *Bhakti ášram* – skromné obydlí nacházející se v těsném sousedství již existujícího kostela v Kulittalai, kde v rámci častých přesunů po různých farnostech své diecéze opakovaně působil. Monchaninovi však rozhodně nešlo o pouhou ášramovou nálepku a stejně tak se sotva mohl spokojit s životem, jenž by se měl odehrávat paralelně na dvou kolejích. Jeho představa ášramu byla mnohem absolutnější a radikálnější, neuznávající žádný kompromis a nepřipouštějící možnost ústupků s ohledem na světskou praktičnost, zjevnou užitečnost či pohodlnou snadnost. Do Indie přijel, aby tu žil jako indický křesťanský mnich a aby se právě takový život stal jeho svědectvím o Kristu, jeho osobní misí, k níž se cítil být povolán.¹⁴⁷ Jeho motivy byly totiž ve své nejhlubší podstatě bytostně osobní, představovaly existenciální a duchovní výzvu, již nebylo možné ignorovat, chtěl-li Monchanin zůstat věrný sám sobě, svému svědomí i své víře. Vždyť podle jeho přesvědčení ho sám Kristus volal, aby ho následoval do Indie, hledal ho v náboženském kontextu hinduismu a objevil ho zde pro sebe samého i k obohacení nebo též naplnění křesťanství (v Indii a snad dokonce i mimo ni).¹⁴⁸ Na teologickém i duchovním profilu Monchanina se výrazně podepsal jeden z nejvýznamnějších katolických teologů 20. století, francouzský jezuita a pozdější kardinál Henri de Lubac, působící po řadu desetiletí na katolické univerzitě v Lyonu a jeden z vůdčích inspirativních duchů 2. vatikánského koncilu.¹⁴⁹ Byl to právě Lubac, kdo Monchanina během plodných intelektuálních diskusí ještě ve Francii a následně i prostřednictvím vzájemné korespondence vyzýval, aby k teologii přistupoval skrze mystiku a osobní, tedy zcela autentickou mystickou zkušenost.¹⁵⁰ A byl to

¹⁴⁶ *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial, op. cit., s. 22-23.*

¹⁴⁷ „Věřím, že v samotném jádru mého poslání v Indii je úkol stvořit kontemplativní život.“ Viz MONCHANIN, *op. cit., s. 22.* Viz také SCHAUTEN, *op. cit., s. 173-174.*

¹⁴⁸ Poprvé se zde dotýkáme jakési druhé vývojové etapy teologie naplnění, která však, zdá se, prozatím nedošla hlubší teologické reflexe. Tradiční pojetí teologie naplnění otevírá náruč všem nekřesťanským náboženstvím (někdy též nazývaným náboženstvími *přirozenými* na rozdíl od *zjeveného* křesťanství), jejichž učení chápe jako přirozenou přípravu pro přijetí Krista a jeho osvobozující zvěsti. Teprve v ní tato archaická, intuitivní, a podle učení katolické církve tedy nutně nedokonalá náboženství dojdou svého dokonání a naplnění, neboť skrze Krista vyjeví svůj hluboký smysl, jenž v nich byl od počátku nezjevně přítomen. Ve druhé vývojové etapě teologie naplnění, ze které vycházejí mnohé teologické úvahy vzniklé v katolických ášramech, však jako by byl od procesu interakce křesťanství a jiných náboženství (především hinduismu) očekáván výsledek do velké míry přesně opačný, a to ať už se tak děje uvědoměle přiznaně či nikoliv. Naopak křesťanství má dojít svého obohacení, naplnění a dosažení dokonalosti skrze porozumění teologicko-filosofickému smyslu jiných náboženských světů – totiž skrze rozpoznání Kristovy přítomnosti v nich, nikoliv ale ku prospěchu jejich vyznavačů, ale pro samotné křesťany.

¹⁴⁹ Památce svého přítele věnoval Lubac vzpomínkový spisek; viz LUBAC, Henri de, *Images de l'abbé Monchanin.* Paris: Aubier, 1967.

¹⁵⁰ TEASDALE, *op. cit., s. 29;* též MONCHANIN (1977), *op. cit., s. 25.*

zřejmě rovněž Lubac, kdo Monchanina povzbudil, aby své teologické objevy formuloval v prostředí Indie a ve světle indické náboženské zkušenosti.

Pro realizaci svých ideálů však Monchanin potřeboval prakticky zaměřeného společníka, který by jeho odvážné sny pomohl proměnit ve skutečnost. Desetiletí trpělivého čekání a příprav skončilo spolu s příchodem nenápadného dopisu z Francie, který Monchaninovi jeho nadřízený biskup Mendonça předložil k překladu i odpovědi. Dopis reagoval na Mendonçovu výzvu týkající se ustavení nového kontemplativního společenství v jeho vlastní diecézi, již biskup vyslovil během své návštěvy Říma v r. 1946 a kterou v rámci delšího interview otiskl katolický list *La Croix*.¹⁵¹ Dopis napsal z kláštera sv. Anny v Kergonanu benediktinský mnich a kněz Henri Le Saux, jehož touha žít své duchovní povolání uprostřed hinduistického světa se podivuhodně shodovala s představami Monchaninovými.¹⁵² Bylo tak zahájeno korespondenční spojení mezi oběma muži, kteří byli svými životními zkušenostmi i osobnostním profilem tak rozdílní. Po jednoročním čekání, jež vyplnily zdouhavé formality týkající se Le Sauxovy podmíněčné exklaustrace, získání indického víza a povolení k dlouhodobému pobytu, nakonec v polovině r. 1948 Le Saux stanul na indické půdě, kterou již neměl nikdy opustit.

Následující rok a půl žili oba kněží v dočasném *Bhakti ášramu* v Kulittalai, přičemž hlavní aktivitu v nalezení konkrétního místa pro budoucí ášram i zajištění skromných prostředků nezbytných pro jeho ustavení naplno převzal praktičtěji uvažující Le Saux. Během této přípravné, pro benediktinského mnicha iniciační indické fáze se také velmi aktivně seznamoval s novým kulturním a náboženským prostředím, v němž se ocitl. Vedle intenzivního studia tamilštiny i sanskrtu a přizpůsobení životního stylu indické realitě mimo jiné několikrát navštívil, poprvé spolu s Monchaninem a později i sám, hinduistický ášram Ramany Maharšiho v chrámovém městě Tiruvannámalai pod posvátnou horou Arunáčalou. Tato přímá osobní zkušenost s živou hinduistickou mystikou *advaita védánty* měla být pro následující životní osudy i duchovní směřování Le Sauxe zcela klíčová, neboť obrátila jeho pozornost od představy indického křesťanského mnicha k představě křesťanského

¹⁵¹ JACQUIN, Françoise, Jules Monchanin and Henri Le Saux: Their Mutual Complementarity. In: *Saccidanandaya Namah: A Commemorative Volume*. Tannirpalli, Kulithalai: Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2002, s. 65.

¹⁵² První korespondence Monchanina s Le Sauxem, ve které se objevují úvahy o budoucích společných plánech na vytvoření kontemplativního společenství v Indii a v níž se také velmi jasně vyjevuje osobnost Le Sauxe v kontextu jeho tehdejší téměř dvacetileté zkušenosti benediktinského mnicha, viz STUART, James, *Swami Abhishiktananda. His Life Told through His Letters*. Delhi: ISPCK, 1995, s. 14-20. Spolu se spirituálním deníkem, viz ABHISHIKTANANDA, *Ascent to the Depth of the Heart*. Delhi: ISPCK, 1998, se jedná o nejdůležitější pramen k životu a dílu Le Sauxe – Abhišiktánandy.

advaitina.¹⁵³ Konečně na počátku r. 1950 se podařilo získat vhodné místo pro zamýšlený projekt – jeden z Monchaninových farníků z Kulittalai oběma kněžím nabídl zanedbaný mangovníkový háj na břehu řeky Kávéri, vzdálený od města necelé tři kilometry a nacházející se v těsném sousedství malé vesnice Tannírpalli. Zde byl tedy 21. března, na svátek sv. Benedikta, jejich experiment s novou podobou indického křesťanského mnišství oficiálně zahájen. Ášram dostal jméno *Saččidánanda* neboli Ášram svaté Trojice, s přiznaným odkazem na dřívější dílo Upádjháje, jehož oba kněží obdivovali, od samých počátků byl však známější pod přízviskem *Šántivanam*. Ten den se také oba oděli do šafránových rouch (*kavi*), aby tak přijetím tradičního šatu hinduistických asketů symbolicky vyjádřili zpřetrhání svých vazeb k profánnímu světu a počátek nového života *sannjásinů*. Plně v duchu hinduistické tradice si rovněž zvolili nová indická jména – Paramárúpjánanda¹⁵⁴ v případě Monchanina (dosl. ten, který pocítuje blaženost z nejvyšší reality, jež je bez tvaru, tj. neuchopitelná) a Abhišiktéšvaránanda v případě Le Sauxe (dosl. ten, který zakouší blaženost z pomazaného Pána, tj. Krista). Monchanin však, zdá se, nové jméno příliš nepoužíval, na rozdíl od svého druhu. Ten se naopak už jako Abhišiktánanda měl stát jednou z nejdůležitějších postav novodobých dějin křesťanství v Indii, církevním reformátorem, myslitelem i mystikem, jehož zásadní příspěvky indické teologii dosud čekají na své plné docenění, či spíše objevení.

III.5.1.1 Indický benediktinský ášram

Zřejmě již před faktickým založením ášramu začali oba kněží rozvíjet úvahy týkající se jeho ustavujícího dokumentu. V něm chtěli nejen vysvětlit motivaci, která je k ášramovému experimentu vedla, metody, smysl a cíle ášramového života i jeho předpokládaný přínos křesťanství v Indii, ale stejnou měrou také obhájit jeho existenci tváří v tvář očekávané kritice. Původně zamýšlená stručná podoba dokumentu se však v průběhu psaní rozrostla na téměř stostránkovou knížku. Ta se zdá být skutečným manifestem¹⁵⁵ indigenizovaného křesťanství v pojetí katolické církve a současně i jasně formulovaným programovým prohlášením Hnutí katolických ášramů, alespoň tedy v první etapě jejich vývoje a ještě před zásadními změnami, jež do života církve vnesl 2. vatikánský koncil. Memorandum, jak

¹⁵³ O prvních dvou návštěvách autenticky vypovídají dopisy Le Sauxe; viz STUART, *op. cit.*, s. 29-32. Nebo též celá první kapitola v pozdější knižní reflexi; viz ABHISHIKTANANDA, *The Secret of Arunachala*. Delhi: ISPCK, 1979.

¹⁵⁴ Var. Parama-arúbi-ánanda.

¹⁵⁵ Podle vlastních slov Abhišiktánandy i Monchanina; viz STUART, *op. cit.*, s. 42; nebo MONCHANIN, Jules, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*. Ed. S. Siauve. Paris: Fayard, 1974, s. 202.

Abhišiktánanda ustavující dokument nazývá,¹⁵⁶ spatřilo světlo světa v říjnu r. 1951 pod názvem *An Indian Benedictine Ashram*.¹⁵⁷ A ačkoliv jsou pod ním svorně podepsáni oba ášramité, s výjimkou první kapitoly, již Monchanin spěšně dopsal po doporučení jezuitského recenzenta-cenzora, naprostá většina textu autorsky náleží Abhišiktánandovi.¹⁵⁸

Text prezentuje nový ášram jako pionýrský experiment, jemuž se dostalo osvětlené podpory biskupa Mendoncy, ostatně sám biskup k němu sepsal žehnající předmluvu. V ní vyjadřuje naději, že se skrze kontemplativní život podaří spojit indické metody askeze s křesťanskou mystikou, a že tak dílo obou pionýrů přinese v dlouhodobém horizontu plod v podobě asimilace křesťanství indickému prostředí a následně i christianizace Indie.¹⁵⁹ Přístup teologie naplnění výrazně dominuje celému spisku, a tak je plně v jejím duchu indické nábožensko-filosofické tradici přisouzen výjimečný Boží dar, totiž „*neuhastitelná žízeň po všem spirituálním*“.¹⁶⁰ Ta však nejprve musí dojít svého očištění v Kristu, tak aby duchovní poselství, vtisknuté Božím slovem a Duchem do hloubi indické kultury, mohlo ozářit a obohatit celý svět.¹⁶¹ Podle soudu autorů jsou to právě hinduističtí mniši, v nichž ono spirituální poselství dosáhlo nejjasnějšího i nejhlubšího vyjádření.¹⁶² Má-li jim, a potažmo i Indii, proto křesťanství správně porozumět, musí se jimi inspirovat a vytvořit docela nové pojetí mnišských institucí v Indii. Jejich členové budou plně oddáni kontemplaci, tak jako tomu bylo v mnišských komunitách i mezi osaměle žijícími poustevníky na samém úsvitu a v prvních staletích historického vývoje křesťanství, a rovněž budou ochotni „*přijmout vše, co je z indického života a způsobů přijatelného, a asimilovat vše, co v indické tradici asimilovat lze*“.¹⁶³ Takoví křesťanští *sannjásinové* pak budou v jeden a ten samý moment současně

¹⁵⁶ STUART, *op. cit.*, s. 42.

¹⁵⁷ První vydání z r. 1951, čítající 500 výtisků, následoval r. 1956 francouzský překlad, revidovaný a značně rozšířený; viz MONCHANIN, Jules, LE SAUX, Henri, *Ermites du Saccidánanda*. Tournai: Casterman, 1956. V r. 1964 bylo první vydání Abhišiktánandou revidováno a publikováno pod zkráceným titulem; viz MONCHANIN, Jules, LE SAUX, Henri, *A Benedictine Ashram*. Douglas: I.O.M., Times Press, 1964. Vzhledem k nedostupnosti prvního vydání odkazujeme v naší práci na tuto druhou anglickou edici, která podle vlastních slov Abhišiktánandy nacházejících se v jejím úvodu zůstává zcela věrná originálu z r. 1951.

¹⁵⁸ JACQUIN, *op. cit.*, s. 67; STUART, *op. cit.*, s. 48 – zde navíc v poznámce pod čarou č. 13 výčet autorského podílu Monchanina podle informací poskytnutých Abhišiktánandou v r. 1970.

¹⁵⁹ MONCHANIN, LE SAUX (1964), *op. cit.*, s. 6.

¹⁶⁰ *Ibid.*, s. 15.

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 24.

¹⁶² *Ibid.* Text zde doslova hovoří o „*monasticismu, jenž byl vždy nejryzejším plodem indického srdce*“. Takové vyjádření ovšem nejen že značně romantizuje postavu ideálního hinduistického mnicha a dosti jednoznačně nahlíží indickou náboženskou realitu skrze prizma dnes tolik kritizovaného orientalismu, ale především vyvolává otázku, zda v křesťanském kontextu jasně sémanticky definovaná slova „*monasticismus*“ či „*mnišství*“ jsou adekvátními výrazy pro hinduistický koncept *sannjásina*. Zdá se, že podobně jako protestanté, i katoličtí myslitelé hledají a nalézají ve složitě uspořádané hinduistické tradici to, co v ní primárně chtějí najít. Jen plody takového hledání mohou být značně odlišné.

¹⁶³ *Ibid.*, s. 29.

křesťany i Indy¹⁶⁴ (srov. Upádjhájův koncept hinduistického katolíka). Postupně v nich samých dojde ke sjednocení dvou zdánlivě neslučitelných náboženských světů a následně i porozumí, jak semeno zasazené božím Slovem do indické půdy již ve staletích před příchodem Krista nyní v jejich vlastním duchovním prožívání klíčí, přichází k životu a stává se zjevným: „*Duchovní cesty, které otevřeli mudrci starověké Indie, nyní projasněné a očištěné, konečně splynou s pravou a jedinečnou cestou, kterou je Kristus.*“¹⁶⁵

V jednotlivých kapitolách svého manifestu se oba ášramité pokoušejí vytyčit základní konstitutivní rysy ášramu, jeho bytostné charakteristiky, bez nichž si ášram podle jejich chápání nelze představit (samota, chudoba, modlitba, práce). Protože hlavním autorem dokumentu byl benediktinský mnich, příliš nepřekvapí, že jednotlivé body do značné míry odpovídají pojetí staletími prověřené řádové disciplíny stanovené sv. Benediktem, ostatně sám Abhišiktánanda toto zakotvení otevřeně přiznává.¹⁶⁶ Každá z dílčích kapitol jako by vlastně sledovala srozumitelnou metodiku a postupně odpovídala na navzájem provázané a podmíněné otázky, např. co je to modlitba, proč je důležitá, jak se má provádět podle Benedikta a jak ji lze (nově) realizovat v prostředí křesťanského ášramu. Protože text vznikl v období před 2. vatikánským koncilem, za zmínku jistě stojí ve své době revoluční, v prostředí indické katolické církve však spíše neslýchaná, otevřenost obou kněží vůči posvátným náboženským textům hinduistické tradice. Podle jejich názoru mají být mniši v ášramu otevření Duchu inspirace, který je v těchto textech přítomen, mají je využívat nejen k soukromému meditativnímu čtení (*lectio divina*), ale rovněž se odvážně pouštět do obezřetných experimentů s jejich implementací do posvátné liturgie, jež po čase vydají předpokládaný plod v podobě autentické indické monastické liturgie.¹⁶⁷ O necelá dvě desetiletí později, bezprostředně po skončení 2. vatikánského koncilu, se Abhišiktánanda výraznou měrou podílel na vytvoření takového řádu indické katolické mše, ačkoliv skutečného rozvoje doznala až po jeho smrti a ve zcela jiném ášramu.

Ustavující dokument prvního katolického ášramu je bezpochyby konstitucí, svou strukturou i funkcí ne nepodobnou těm, které byly již o několik desetiletí dříve sepsány zakladateli protestantských ášramů. Zásadní rozdíl mezi nimi spočívá v absolutním důrazu na mnišský život, pro jehož nově hledanou podobu ášram vzniká. V této první etapě katolického

¹⁶⁴ Autoři v celém spisku značně volně nakládají s pojmy „Ind“, „indický“ a „hinduista“, hinduistický“, mezi oběma kategoriemi prakticky nerozlišují.

¹⁶⁵ *Ibid.*, s. 37.

¹⁶⁶ Např. *ibid.*, s. 38-39.

¹⁶⁷ *Ibid.*, s. 75.

Hnutí rozhodně nešlo o místo pro laiky, kteří by skrze ášramový život objevovali svou ryze indickou křesťanskou identitu. Ášram neměl být nemocnicí pro chudé, útlukem pro nemocné, neměli z něj jako ze svého centra vycházet žebraví a potulní mniši oslavující slávu Boží písní nebo kázáním, neměl být pouhým klášterem, intelektuálním či studijním centrem, a v žádném případě už ne centrem misie a nové formy evangelizace, jak mnozí mylně předpokládali a o to více byli brzy zklamáni. Mniši v prostoru ášramu nic nepěstovali, aby se sami svou prací uživili, nevykonávali žádnou obecně prospěšnou činnost, nešlo jim o reformu společnosti. Ve skutečnosti byl *Šántivanam* od samého počátku „*monastickým centrem v nejvlastnější slova smyslu*“, neboť se pokoušel navrátit k prastarému konceptu mnišství, v jehož pojetí se slovem mnich označuje v první řadě ten, kdo se zaobírá jenom a pouze Bohem, „*kdo žije v samotě s Bohem [...] kdo sám sebe Bohu zasvětil*“.¹⁶⁸ Ášram měl novou formou i obsahem naplnit život mnichů, vnést do něj zcela nový, protože z hinduismu vyvěrající impuls, nikoliv adaptovat evropský typ monasticismu do indického kontextu, jak by se na první pohled mohlo zdát a jak se v případě některých jiných katolických ášramů nakonec také stalo, ale převzít fenomén hinduistického *sannjásu* do života indické církve, pevně ho do ní zakořenit a následně i do krajnosti žít.¹⁶⁹ Právě zde, v tomto radikálním pojetí mnišství, doufali Monchanin a Abhišiktánanda objevit spirituální rovinu, na níž se ve vzájemné shodě a porozumění setká křesťanská a hinduistická mystika, protože stejně jako křesťanský mnich je i „*sannjásin ten, kdo je fascinován Božím mystériem [...] kdo na Ně prostě a jednoduše zůstává hledět, neschopen vidět cokoliv jiného v celém vesmíru, ve svých bratřích i ve svém vlastním srdci*“.¹⁷⁰

III.5.1.2 Neúspěch prvního Šántivanamu: Semeno se musí rozplynout v půdě, aby vydalo svůj plod¹⁷¹

Počátky, ba spíše celá první dlouhá léta ášramového života v *Šántivanamu* byla však více než skromná. Ášram naprosto nesplnil jedno konkrétní očekávání obou zakladatelů,

¹⁶⁸ *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial, op. cit., s. 34.*

¹⁶⁹ *Ibid., s. 37.*

¹⁷⁰ *Ibid., s. 38-39.* K této citaci je však nutno poznamenat, že se jedná o názor Abhišiktánandy, který má za sebou již osmiletou intenzivní zkušenost s Indií i jejím majoritním náboženstvím, hinduismem. Za tu dobu prošel podstatnou duchovní proměnou, ať už v *Šántivanamu*, v meditačních jeskyních hory Arunáčaly či u nohou svého tamilského védánského gurua Džňánánandy.

¹⁷¹ S odkazem na tato slova evangelia (Jan 12, 24) zakončil Abhišiktánanda svůj vzpomínkový spisek věnovaný památce zesnulého Monchanina; viz *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial, op. cit., s. 61.* A třebaže měl jimi na mysli zdánlivě neúspěšnou indickou misi svého spolubratra a ášramového druha, lze je nanejvýš výstižně vztáhnout na celou první etapu existence *Šántivanamu*.

o němž se sice z jejich ideového manifestu mnoho nedozvídáme, přesto však jasně vyplývá z jejich církevního zakotvení a ještě zřetelněji z mnoha míst v Abhišiktánandových i Monchaninových dopisech přátelům a sympatizantům. Za celých osmnáct let existence *Šántivanamu*, tedy až do r. 1968, kdy jej Abhišiktánanda definitivně opustil, se k ášramovému životu nepodařilo přilákat ani jediného dalšího stálého člena, ať již indického původu či cizince. Mnozí adepti přicházeli, strávili v ášramu řadu dnů, týdnů, ba i měsíců, ale nikdo se k oběma kněžím a indickým katolickým mnichům natrvalo nepřipojil. Většinu zájemců odradily náročné podmínky asketického života *sannjásinů*, jiným nevyhovoval experimentálně neukotvený každodenní řád ášramu a ještě jiní, zejména ti, kteří sami měli kněžské svěcení, se zjevně odmítali podříditi učitelské autoritě Abhišiktánandy. V souvislosti s tímto nenaplněným očekáváním se ocitáme před kruciálním paradoxem ášramu, ale i (téměř) celého katolického Hnutí: navzdory proklamovanému přijetí *sannjásu* jako by ášramité nadále spatřovali hlubší smysl svého konání v rozkvětu ášramové komunity, kterou založili, a v jejím dopadu na situaci církve v Indii. *Sannjásin* je však ten, kdo se vzdal zcela všeho, celou svou myslí se upíná již jen k absolutnu a k jeho hledání, nikoliv k budování jakékoliv komunity, protože ta má nutně omezenou časovou platnost i perspektivu, z pohledu věčnosti, o níž *sannjásinovi* jde, je pomíjivá, a tudíž nedostačující. Ačkoliv málokterý moderní myslitel dokázal vystihnout podstatu takto radikálního hinduistického pojetí askeze lépe než Abhišiktánanda,¹⁷² na rovině skutečného života, nikoliv toho uzavřeného na stránkách knih, se ani jemu, alespoň v době jeho působení v *Šántivanamu*, nepodařilo překročit vlastní katolický stín. Zmíněný paradox tak v plném světle odhaluje nevyřešenou otázku týkající se smyslu a možných limitů přijetí klíčových nábožensko-filosofických konceptů, v případě *sannjásu* navíc i s jasnými sociálními dopady, z jednoho náboženského systému do druhého.

Výrazný podíl na neúspěchu *Šántivanamu* v jeho první vývojové etapě (1950-1968) rovněž měly rozdílné osobnosti obou zakladatelů.¹⁷³ Navzdory úvodnímu nadšení Monchanina, že v Le Sauxovi našel spřízněnou duši, kongeniální s jeho porozuměním hinduismu i se zamýšleným způsobem mnišského života, a to, podle jeho vlastních slov, „ve

¹⁷² Viz ABHISHIKTANANDA, *The Further Shore*. Delhi: ISPCK, 1975. První kapitola této pozdní Abhišiktánandovy práce, vydané až po jeho smrti, se zabývá konceptem hinduistického *sannjásu* a bývá vysoce hodnocena jak indickými křesťanskými teology, tak i liberálně smýšlejícími hinduisty.

¹⁷³ Podle Taylora tkvěla hlavní příčina neúspěchu ve skutečnosti, že oba mniši i jejich ášram zůstávali příliš svázáni benediktinskými pravidly řádového života a ta nelze spojit s konceptem indického ášramu; viz TAYLOR (1979), *op. cit.*, s. 286. Relevantní zdroje, tj. dopisy obou kněží, však k takovému hodnocení nezavádávají sebemenší příčiny, a tak lze Taylorův názor považovat spíše za vycházející z jiného, protože protestantského pojetí ášramu.

větší míře, než kdy doufal“,¹⁷⁴ mezi oběma kněžími se velmi brzy objevily názorové neshody. Do značné míry vyvěraly z jejich psychologických profilů, z odlišných životních zkušeností, sociálního i teologického zázemí, z něhož každý z nich pocházel, a také věkový rozdíl patnácti let zřejmě při vzniku těchto neshod sehrál svoji roli.¹⁷⁵ Zatímco Monchanin byl teologicky sečtější i hloubavější, na rovině každodenního života však značně pasivní, až nepraktický, „vždy přebývající ve svých snech“,¹⁷⁶ Abhišiktánandu cosi stále hnalo z místa na místo, jakýsi vnitřní spirituální neklid či touha objevit vlastní aktivitou nejzazší možnou skutečnost. „Vždy dál, vždy hlouběji, až na druhou stranu“ – tak by se dalo jednou větou vyjádřit jeho celoživotní krédo, posedlost, která jej nejprve přivedla do Indie, proměnila jej z benediktinského mnicha v křesťanského *sannjásina* a v posledku i ryzího *advaitina*, který svou křesťanskou i kněžskou identitu do značné míry zrelativizoval, či dokonce vědomě zcela zpochybnil. Monchanin se vždy pokoušel udržet si zdravý odstup od okolního hinduistického prostředí. Ve vztahu k hinduismu se snažil zůstat zainteresovaným, ale v křesťanské věrouce, zejména v dogmatickém učení o Trojici, vždy pevně zakotveným pozorovatelem, který nehledá neprobádané cesty, ale jen nové způsoby vyjádření. Náboženský svět Indie pro něj nadále představoval „*preparatio evangelica*“.¹⁷⁷ Výchozí pozice Le Sauxe při jeho příjezdu do Indie byla do značné míry obdobná. Ale již během několika prvních let, už jako Abhišiktánandu, ho ideové představy *advaita védanty* přitahovaly nikoliv jako teologa a pozorovatele, ale jako mystika, který jejich prostřednictvím usiluje o vlastní prožitek. Motivovaný poznáním mudrců upanišad, jejich intuitivním vhledem do podstaty božství, monistickou filozofií *advaita védanty* a hnaný touhou po autentické osobní zkušenosti, v níž by se protiklady spojily v jednotu,¹⁷⁸ pobýval střídavě v *Šántivanamu*, v meditačních jeskyních posvátné hory Arunáčaly i mezi potulnými sádhu a *sannjásiny*. Tam, kde Monchanin zůstával na rovině teologické koncepce, Abhišiktánanda sestoupil k hledání konkrétního mystického prožitku. A ačkoliv lze souhlasit, že jsou oba přístupy do značné míry komplementární,¹⁷⁹ dokonce vzájemně obohacující, pro dlouhodobou, smysluplnou existenci ášramu, tak jak byl profilován v memorandu obou mnichů, se vyjevily jako neslučitelné.

¹⁷⁴ MONCHANIN (1974), *op. cit.*, s. 184.

¹⁷⁵ JACQUIN, *op. cit.*, s. 66.

¹⁷⁶ STUART, *op. cit.*, s. 89.

¹⁷⁷ SCHAUTEN, *op. cit.*, s. 176.

¹⁷⁸ O dramatičnosti Abhišiktánandova vnitřního spirituálního zápasu, který po dlouhá léta prožíval, velmi srozumitelně hovoří jeho posmrtně vydané spirituální deníky.

¹⁷⁹ JACQUIN, *op. cit.*, s. 72.

Rok za rokem, resp. s každým návratem do *Šántivanamu* z meditačních pobytů na Arunáčale či u nohou některého hinduistického světce, v Abhišiktánandovi narůstala nespokojenost. Soustavné pochyby o smysluplnosti ášramového života, nikoliv pro církve v Indii, ale pro něho samotného, rovněž sílily spolu s opakujícím se zklamáním z každého neúspěšného adepta, který jejich ášram po nadějných začátcích opustil. Myšlenky na jeho vlastní odchod ze *Šántivanamu* se v Abhišiktánandových dopisech začínají pravidelně objevovat od r. 1955, zejména s očekáváním příjezdu a následně i s delším pobytem belgického cisterciáckého kněze F. Mahieua, o němž se Abhišiktánanda určitou dobu domníval, že by ho mohl v ášramu zastoupit.¹⁸⁰ I ten však po jednoročním pobytu v *Šántivanamu* odešel, aby v sousední Kérale založil historicky druhý katolický ášram *Kurisumala*, o němž pojednáváme v samostatné kapitole. Dlouhodobou spirituální krizi, již Abhišiktánanda prožíval a jež byla spojena s nerozhodností, jakým směrem se má vydat, ukončila předčasná smrt Monchanina v r. 1957. Po ní v jejich společném ášramu Abhišiktánanda osiřel. A třebaže se jeho pozornost mystického hledače nyní obrátila na sever Indie, až k himálajským vrcholům a pramenům Gangy, do míst, která jsou po staletí domovem hinduistických *sannjásinů*, povinnost pokračovat v díle započatém po boku věrného druha a přítele jej přinutila se znovu a znovu do *Šántivanamu* vracet. Snad právě v tomto desetiletí, od r. 1958 do r. 1968, se ášram stal tím, čím v této první etapě svého vývoje od počátku měl být – poustevnou jediného mnicha, kterou jen zřídka navštívil host se zájmem dočasně žít v jejím klidu a v samotě s Bohem. Odsud se Abhišiktánanda pravidelně každý rok vydával na několikaměsíční cestu po severu, četnými články, knihami¹⁸¹ i prostřednictvím osobních kontaktů rozšiřoval kruh svých známých mezi křesťany i hinduisty a také obdivovatelů i budoucích žáků. Během tohoto desetiletí se také nenápadně proměňoval z neznámého kněze a mnicha ve významného učitele indické katolické církve, jak se mělo naplno vyjevit v posledních letech jeho života, a rovněž ve skutečného křesťanského gurma.¹⁸² *Šántivanam* definitivně opustil v srpnu r. 1968, když břímě života mezi jihem a severem, kde

¹⁸⁰ STUART, *op. cit.*, s. 81.

¹⁸¹ Abhišiktánanda byl velmi plodný autor. Některé z jeho knih byly nejprve napsány v rodné francouzštině a teprve poté je Abhišiktánanda sám přeložil do angličtiny nebo jejich překlad výrazným způsobem redigoval, u jiných byl proces vzniku přesně opačný. Mimo již zmíněných k jeho nejvýznamnějším titulům bezpochyby patří (v chronologickém pořadí uvádíme původní anglické verze a překlady, které jsou dostupnější): *Prayer* (1967), *Hindu-Christian Meeting Point – within the Cave of the Heart* (1969), *The Church in India: An Essay in Christian Self-criticism* (1969), *Towards the Renewel of the Indian Church* (1970), a v neposlední řadě vrcholné dílo *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience* (1974). Žádná z Abhišiktánandových knih však nenabízí ucelený teologický systém, ostatně sám jejich autor se nepovažoval za teologa, ale spirituálního rádce. Všechna jeho díla jsou tak spíše autobiografiemi, ve kterých Abhišiktánanda líčí své zkušenosti se spiritualitou, která se odehrává na málo prozkoumaném poli mezi křesťanstvím a hinduismem. Řada soudobých i pozdějších autoritativních teologů, zejm. R. Panikkar a J. Dupuis, však jeho názory přijímala velmi vážně.

¹⁸² CORNILLE, *op. cit.*, s. 134.

si v předchozích letech nedaleko himálajského městečka Uttarkáší vystavěl poustevnu (*kutir*), přestalo být již únosné. Osmnáct let trvající kapitola v životě Abhišiktánandy tak byla dopsána – s neskrývaným ulehčením ji za sebou zavřel, ačkoliv zajisté ne bez bolesti a vnitřního pohnutí.¹⁸³ Svobodně, jak o tom již řadu let snil, se vydal směrem k Himálajím, které jej vábily stejnou silou jako Arunáčala v prvních letech jeho indického života.¹⁸⁴ Nová a hlavní kapitola ášramu se tím však teprve započala.

III.5.1.3 Bede Griffiths – skutečný guru ve skutečném ášramu

Monchaninův a Abhišiktánandův pokus skončil neúspěchem, protože od samého počátku nesplňoval důležitou podmínku existence ášramu. Ani jeden z otců zakladatelů se nestal guruem, pouze kolem něhož může ášramová komunita vyrůst. Mezi nimi samými nebyl přirozeným způsobem ustaven oboustranný vztah učitele a žáka (*guru-šišja*), třebaže by tomu věkový rozdíl i hlubší zkušenosti Monchanina s hinduismem, přinejmenším bezprostředně po příjezdu Le Sauxe do Indie, nahrávaly. Neexistence tohoto vztahu mezi oběma mnichy do velké míry souvisí s výlučností kněžského svěcení v pojetí katolické církve a s důsledky, jež pro další život kněze svěcení přináší. Monchanin zjevně již svým osobním založením guruem nebyl, neusiloval o takovou roli, a to jak vůči svému mladšímu spolubratrovi, tak ani vůči hostům, kteří do jejich ášramu zavítali a možná, alespoň podvědomě, zde doufali učitelskou autoritu nalézt. Abhišiktánanda byl naopak této možné roli otevřen, podle slov Monchanina přímo toužil po žácích, kterým by předal svoje spirituální zkušenosti,¹⁸⁵ ale protože byl v této době sám stále ještě hledající, plný vnitřního neklidu a váhavosti, kterou cestou se s definitivní platností vydat, skutečným guruem se v *Šántivanamu* nestal. Ba spíše naopak některé z potenciálních aspirantů od mnišského života v jejich ášramu odradil, jako například již zmíněného F. Mahieua, který, sám kněz a před svým odjezdem z Belgie navíc duchovní rádce a důvěrník v noviciátu, vcelku pochopitelně odmítl vystupovat v roli Abhišiktánandova učedníka. Zdá se být pozoruhodné, že napříč celým Hnutím najdeme jen několik málo kněžských osobností, jejichž učitelskou autoritu s absolutní platností a v souladu

¹⁸³ *Ibid.*, s. 203.

¹⁸⁴ Osobností, životem a dílem Abhišiktánandy se již zabývala celá řada badatelů i popularizátorů. Nejvýznamnější prací však nadále zůstává rozsáhlá monografie katolického kněze E. Vattakuzhyho, jednoho z čelních představitelů Hnutí a zakladatele keralského ášramu *Šántisadan*; viz VATTAKUZHY, Emmanuel, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*. Bangalore: Theological Publications in India, 1981.

¹⁸⁵ JACQUIN, *op. cit.*, s. 69.

s hinduistickým pojetím funkce gurma přijali rovněž jiní kněží, kteří se následně stali jejich pokračovateli ve smyslu *parampara*, tedy předávání tradice z učitele na žáka.¹⁸⁶

Osobností tohoto typu, pravým guruem, který Abhišiktánandovu ášramovou poustevnu proměnil ve skutečný ášram, byl velšský benediktinský mnich a kněz Bede Griffiths.¹⁸⁷ Již krátce před svým příjezdem do Indie v r. 1955 zaujal katolickou veřejnost v Británii a posléze i mimo ni mistrně napsanou autobiografií *The Golden String*,¹⁸⁸ která se rychle stala klasikou v moderní duchovní literatuře. Čtivým způsobem v ní vypráví o své cestě k víře i církvi, o dvacet let trvajícím životě za zdi benediktinského kláštera a rovněž o svém raném zájmu o náboženský a filosofický svět Indie, jehož právoplatnou součástí se měl již brzy stát. Stejně jako Monchanin s Le Sauxem, i Griffiths uvažoval o možnostech syntézy křesťanské teologie s *védántou*, rovněž jeho více než pouhé intelektuální poznávání zajímala přímá osobní zkušenost indického křesťanského mnicha, a tak když se objevila možnost připojit se k nově zakládané benediktinské komunitě v jihoindickém Bengalúru, neváhal. Tento pokus však po dvou letech skončil neúspěchem. Namísto něj se Griffiths přidal k belgickému cisterciáckému trapistovi F. Mahieuovi, jenž v r. 1958 opustil *Šántivanam*, a společně založili ášram *Kurisumala*, nacházející se v dramatickém prostředí vysokých kopců východní Kéraly. Tento výjimečný projekt ášramového kláštera se navzdory úvodním materiálními těžkostem vyjevil jako mimořádně životaschopný. Od počátku však bylo v mladé mnišské komunitě latentně přítomno napětí, spojené s vyhraněnými, duchovně vyváženými osobnostmi obou zakladatelů. Právě tak jako je nemyslitelný ášram bez gurma, jsou-li naopak v jediném ášramu přítomni dva kněží aspirující roli guruů sehrávat, vede to nutně ke každodenním praktickým i ryze spirituálním problémům a tenzím. Než Abhišiktánanda definitivně opustil *Šántivanam*, požádal Mahieua, aby se osiřelého ášramu ujal a učinil z něj autonomní odnož *Kurisumaly*.¹⁸⁹ Dlouhodobé napětí v *Kurisumale* tak našlo své přirozené

¹⁸⁶ Pomineme-li Abhišiktánandu, který se, jak již bylo řečeno, guruem stal až v posledních letech svého života a navíc mimo prostředí ášramu, v celé historii Hnutí se jako takto charismatické osobnosti objevují vlastně jen tři kněží: F. Mahieu, B. Griffiths a D.S. Amalorpavadass. O všech bude náležitě pojednáno dále.

¹⁸⁷ Životem a dílem B. Griffithse se zabývá velké množství prací, mezi nejdůležitější bezpochyby patří (v abecedním pořadí): ANANDAM, Lourdu, *The Western Lover of the East: A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology*. Kodaikanal: La Salette Publications, 1998; RAJAN, *op. cit.*; TEASDALE, *op. cit.* Populární Griffithsův životopis viz DU BOULAY, Susan, *Beyond the Darkness. A Biography of Bede Griffiths*. London: Rider, 1998.

¹⁸⁸ GRIFFITHS, Bede, *The Golden String: An Autobiography*. London: The Harvill Press, 1954.

¹⁸⁹ O procesu tohoto vývoje viz STUART, *op. cit.*, s. 192-193, 197, 203-204. Původní podmínka Abhišiktánandy, aby se Mahieu sám ujal *Šántivanamu*, nebyla nicméně splněna. Jejich vzájemné vztahy se po odchodu Mahieua ze *Šántivanamu* v r. 1958 výrazně zlepšovaly, aby na konci 60. let vygradovaly ve velmi úzkou spolupráci při formulování podoby nové indické katolické liturgie a rovněž při přípravách a realizaci celoidického semináře pro obnovu církve v Indii, o němž pojednává samostatná kapitola této práce. Vztahy Abhišiktánandy s Griffithsem však byly o poznání chladnější. Vyplývá to jak z drobných narážek ve

řešení, když se tohoto úkolu zhostil Griffiths, který v srpnu r. 1968 do *Šántivanamu* přešel se dvěma kurisumalskými mnichy. Během následujících let zde pak položil základy zlaté éry *Šántivanamu*, která trvala, ba spíše gradovala až do jeho smrti v r. 1993.

Bezprostředně po svém příchodu Griffiths v první řadě radikálně reorganizoval prostředí *Šántivanamu*. Z poustevny učinil ášramový komplex, nejprve skromný, v pozdějších letech byl však vzhledem k narůstajícím potřebám dále rozšiřován, poskytující mnichům dostatek duchovního soukromí, aniž by ale vážněji utrpěl komunitní duch společenství. Do chaotického a spíše intuitivního experimentování s prvky hinduistické tradice Griffiths také vnesl smysluplný rytmus, který nadále vycházel z benediktinských pravidel řádového života, ale zároveň kladl důraz na kontemplativní modlitbu a ponechával tak otevřený prostor individualistickému hledání. Výstižně se k tomu vyjadřuje Griffiths sám ve své druhé nejznámější knize, *The Marriage of East and West* z r. 1982, když stručně a srozumitelně definuje podstatu ášramu i klíčovou podmínku jeho vzniku a existence: „*Ášram není výhradně společenství, jako je klášter. Je to skupina žáků shromážděných kolem Mistra, gurua, kteří se přišli podílet na jeho životě v modlitbě, na jeho zkušenostech s Bohem. Život se zde tedy nesoustřeďuje na společnou modlitbu při liturgii, nýbrž na osobní modlitbu každého člena [...] a společná modlitba se pak jakoby slévá z těchto jednotlivých modliteb.*“¹⁹⁰ Svým charismatem, citlivým formativním přístupem a především osobním zájmem o každého, kdo do jeho ášramu zavítal byť jen jako dočasný host, Griffiths ovlivnil celé dvě generace indických křesťanů, ale snad v ještě větší míře nespočet zahraničních návštěvníků.¹⁹¹ Právě ti si zhruba od poloviny 70. let začali do *Šántivanamu* houfně nalézat cestu, a z křesťanského ášramu v Indii si tak odnášeli náboženskou zkušenost, kterou jim církve v jejich vlastních zemích nedokázaly nabídnout. Přirozená integrace některých hinduistických prvků do křesťanské liturgie (*áratí*, recitace manter, zpěv *bhadžanů*, *náma džapa*, využívání hinduistické symboliky ve výzdobě kaple apod.) vzešla ze šántivanamské inkulturační

vzpomínkách dosud žijících pamětníků-ášramitů, kteří byli důležitými informanty pro autora této práce, tak i mezi řádky v textech obou mužů, vyjadřují-li se či naopak mlčí jeden o druhém. Jasným důkazem je pak Abhišiktánandův „útěk“ ze *Šántivanamu* před příchodem skupinky tří mnichů v čele s Griffithsem, kteří přišli ášram převzít, ale našli ho již prázdný. Jak vidno, i mezi svatými muži, *sannjásiny* a křesťanskými mnichy může existovat silná osobní antipatie či vzájemná řevnivost, posilovaná skutečností, že jsou oba respektovanými duchovními vůdci s vlastním okruhem příznivců a obdivovatelů.

¹⁹⁰ GRIFFITHS, Bede, *Sňatek mezi Východem a Západem*. (přel. J. Hermach a A. Černoušková) Praha: Cesta, 1997, s. 25.

¹⁹¹ Popularita, či spíše světová proslulost Griffithse jakožto respektovaného duchovního vůdce moderního křesťanství narůstala také díky jeho rozsáhlým spisovatelským aktivitám. Pomineme-li velké množství kratších příspěvků v teologických časopisech, mezi jeho nejdůležitější knižní tituly patří: *Christian Ashram* (1966), *Return to the Centre* (1976), *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God* (1983), *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith* (1989). Ani Griffithsova díla však neprezentují ucelené teologické názory, ale spíše se pokoušejí popularizovat indickou křesťanskou spiritualitu.

laboratoře a od počátku 80. let začala být všudypřítomným poznávacím znakem většiny katolických ášramů, jejichž neoficiálním ideovým centrem se *Šántivanam* pod vedením Griffithse stal.

Zásadní změna druhé etapy *Šántivanamu* tedy spočívala v přítomnosti guru, ale v těsné souvislosti s ním také v otevřenosti ášramu. Zatímco Monchanin s Abhišiktánandou jej chápali jako pionýrský pokus o ustavení komunity křesťanských *sannjásinů*, který měl v případě úspěchu posloužit jako vzor pro další monastická společenství, Griffithsův ášram se stal dočasným duchovním domovem komukoliv, kdo hledal novou formu i obsah vlastního náboženského prožívání. Kolem Griffithse se sice v průběhu 70. a 80. let vytvořila několikačlenná skupina mnichů a kněží indického původu, jakési pevné ášramové jádro nejbližších žáků a spolupracovníků, ale hlavní osa *Šántivanamu* v tomto období spočívala na vztahu mezi konkrétním guruem a do velké míry anonymním žákem – zatímco guru byl jediný, počet žáků úctyhodně narůstal, netvořili je v první řadě náboženští či církevní profesionálové a už vůbec ne *sannjásinové*, ale naopak laici přicházející na kratší i delší dobu ze všech koutů světa. Změna tohoto důrazu v ášramovém pojetí vyplývá do velké míry z oficiálního církevního obratu k laikům po 2. vatikánském koncilu, ale stejně tak i koresponduje s vývojem ášramového Hnutí v 70.-90. letech, do jisté míry tento vývoj předznamenává a nanejvýš srozumitelně symbolizuje. Navíc se toto nové pojetí ášramu ze všech předchozích pokusů napříč křesťanskými církvemi nejvíce blíží pojetí hinduistickému, alespoň tak jak je bezpečně známe z vývoje hinduismu ve 20. století, pomineme-li samozřejmě nejrůznější *séva* ášramy gándhíovského typu, které vytvářejí zcela samostatný vývojový proud.

Griffithsův vztah k hinduismu, potažmo k filosofii *advaita védanty*, ovšem nebyl statický, za téměř čtyřicet let jeho pobytu v Indii prošel pozoruhodným vývojem.¹⁹² Výchozí Griffithsova pozice rovněž spadá do teologie naplnění, která se však zhruba od 70. let, zřejmě v souvislosti s hlubší integrací *Šántivanamu* do hinduistické náboženské tradice, proměňuje v teologickou inkluzi, ochotu připustit a posléze i pevné přesvědčení, že je Kristus v náboženském myšlení jiných náboženství nejen transcendentně, ale již i imanentně přítomen, a že tedy tato náboženství nemají dojít své očisty a dovršení v křesťanství. V posledních letech svého života pak jako by se Griffiths stále více ocital na hranici rozplynutí se v mystické zkušenosti *advaita védanty*, která skrze intenzivní osobní prožitek

¹⁹² Objevným způsobem a značně kriticky tento vývoj analyzuje L. Ánandam; viz ANANDAM, *op. cit.*, zejm. s. 258-267.

jednoty přestává spatřovat rozdíly v náboženských konceptech i jejich symbolickém vyjádření, transcenduje je, symboly odkládá stranou jako pouhá znamení, která po jistou dobu a úroveň poznání měla svůj smysl, ale tváří v tvář nejzazší skutečnosti o něj přišla. Na rozdíl od pozdního Abhišiktánandy, v období po *Šántivanamu* a zejména v posledním roce jeho života, však Griffiths tuto hranici nikdy definitivně nepřekračuje.¹⁹³ Nenechává se pohlit absolutizovaným nárokem nedvojnosti, který relativizuje nejen přijatou kněžskou svátost, Kristovo výlučné božství, ale i tajemství Trojice, protože její pojetí jednoty v pluralitě je v kontextu *advaita védánty* neudržitelné. Griffiths se skrze teocentrickou teologii pluralismu¹⁹⁴ pokouší balancovat na hranici, kde napětí mezi křesťanstvím a hinduismem principiálně zůstává trvalé, ale podle jeho soudu právě proto tvůrčím způsobem plodné¹⁹⁵ – vždyť je výsledkem sňatku mezi Východem a Západem.

Šántivanam se ve své druhé vývojové etapě stal nejen vyhledávaným centrem nové potenciální podoby křesťanství v Indii, ale i terčem ostře formulované kritiky. Ta přicházela jak z tradičních či konzervativních kruhů katolické církve, nutno poznamenat, že od kněží, biskupů, ale i mnoha laiků,¹⁹⁶ tak od šovinisticky nesnášenlivého nacionalistického hinduismu. Ten se zejména v 80. letech, v souvislosti s vývojem politické atmosféry a s nárůstem komunistických nálad ve společnosti, stával v řadě případů vypjatě agresivní vůči křesťanství a ještě ve větší míře islámu.¹⁹⁷ Nejdůležitější motivy této kritiky budou zmíněny v další části práce, zabývající se křesťanským ášramem jako fenoménem, proto je nyní ponechme stranou. Z pohledu historického vývoje Hnutí ovšem s touto kritikou souvisí problematické postavení ášramu i jeho duchovního vůdce v církevních strukturách. Po celá 70. léta byl *Šántivanam* z pohledu církevní institucionalizace značně neukotvený, nadále oficiálně podléhal pravomoci biskupa z Tiruččiráppalli, který však Griffithsovy experimenty nesledoval s velkým nadšením. Obavy o budoucí osudy ášramu proto Griffithse vedly k usilovnému hledání benediktinské komunity, která by *Šántivanam* vzala pod ochranná křídla. V r. 1982 se tak ášram spojil s italskou kamalduskou kongregací sv. Romualda, což mu poskytlo nejen institucionální podporu a zázemí, ale i značnou míru vnitřní svobody,¹⁹⁸ která

¹⁹³ Pozoruhodné srovnání teologických přístupů a jejich vývoje u obou mužů viz COLLINS, *op. cit.*, s. 132-137.

¹⁹⁴ SCHAUTEN, *op. cit.*, s. 180.

¹⁹⁵ GRIFFITHS, Bede, *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*. London: DLT, 1992, s. 49.

¹⁹⁶ Za mnohé např. KULANDAY, Victor J. F., *The Paganization of the Church in India*. Madras: Galilee, 1988.

¹⁹⁷ Zřejmě nejvýraznějším hlasatelem ideologie *hindútva* ve vztahu ke křesťanství se stal hinduistický aktivista Síta Rám Góél. Kritice ášramového Hnutí, především v katolickém, protože přehlednějším a podle jeho soudu nebezpečnějším pojetí, věnoval dokonce celou knihu; viz GOEL, Sita Ram, *Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?*. New Delhi: Voice of India, 1988 (druhé, rozšířené vydání 1994).

¹⁹⁸ PATTATHU, *op. cit.*, s. 220.

je pro kamalduskou odnož benediktinského řádu charakteristická. V těsném sousedství *Šántivanamu* dokonce následně vyrostla ženská komunita mnišek, v průběhu 80. i 90. let navíc z ášramu vyrážely četné výhonky v podobě dalších samostatných ášramů, jež zakládali Griffithsovi žáci, a to jak doma v Indii, tak i v zahraničí (Británie, Spojené státy, Francie ad.).¹⁹⁹

III.5.1.4 Šántivanam po smrti Griffithse – muzeum Hnutí?

Bede Griffiths zemřel v *Šántivanamu* v r. 1993, obklopen komunitou oddaných mnichů a žáků. Tou dobou už v ášramu žilo devět stálých členů, několik noviců a postulantů.²⁰⁰ Ášram však s Griffithsovým odchodem nezanikl, jak by snad vzhledem k jeho výjimečné roli guru bylo možné předpokládat, ostatně ani mnohé hinduistické ášramy nemizí ze světa po smrti svého zakladatele, ale jeho místo obvykle zaujme nejvýznamnější žák, velmi často předem určený samotným guruem, nebo se vedení ášramu stane kolektivní s ryze formálně ustaveným představeným. Právě tato druhá možnost nastala v případě *Šántivanamu*, přičemž definitivní rozhodnutí, co bude s ášramem dál, tím bylo odsunuto do nejistě vzdálené budoucnosti. Zájem ze strany domácích i zahraničních návštěvníků od druhé poloviny 90. let výrazně opadl, do ášramu nyní nalézali cestu zejména ti, které Griffiths předchozím osobním kontaktem nebo i jen prostřednictvím svých inspirativních knih ovlivnil, a ášram se tak de facto proměnil v žijící Griffithsův památník. Ostatně v průběhu 90. let a na přelomu tisíciletí celé Hnutí zjevně přesáhlo svůj zenit. Spolu s postupným odchodem osobností dominujících katolickému Hnutí v 70. a 80. letech a s nastolením nových teologických i sociálně-ekonomických témat v majoritním proudu indického křesťanství se Hnutí vnitřně vyčerpalo, ztratilo mnohé klíčové motivy, které stály u jeho počátku i pozoruhodného, plná tři desetiletí trvajících vzestupu.

Nepočetná, ale stále ještě aktivní ášramová komunita z celé Indie se však i nadále k *Šántivanamu* vztahuje jako ke svému ideovému centru, důkazem čehož jsou četné odborné konference, které se v ášramu konají, či příležitostně zde publikované originální studie zabývající se hinduismem ovlivněnou křesťanskou spiritualitou. Za zvýšenou pozornost v této

¹⁹⁹ RALSTON, *op. cit.*, s. 136-137.

²⁰⁰ Ášramový booklet *Saccidananda Ashram* (bez vnočení), který je z velké části aktualizovanou verzí bookletu z r. 1975. Podobné propagačně-informační materiály, většinou pouze několikastránkové a bez nákladné grafické úpravy, vydávají prakticky všechny ášramy. Bývá v nich stručně zmapována historie ášramu, představena osoba zakladatele i místo samotné a vytyčeny hlavní body ášramového programu.

souvislosti zajisté stojí drobné i rozsáhlejší texty indického kamalduského mnicha Johna Martina Sahadžánandy,²⁰¹ který je jedním z hlavních žáků Griffithse a dnes v ášramu působí jako jeho neoficiální duchovní vůdce, aniž by ovšem aspiroval na roli gurma v plném slova smyslu a aniž by od něj takovou roli jeho ášramoví spolubratři očekávali. Ve skutečnosti Sahadžánanda více než na svého učitele Griffithse navazuje na Abhišiktánandu a jeho pokusy o porozumění křesťanství z pohledu *advaita védánty* bez jakýchkoliv dodatečných podmínek.²⁰² Snad i z těchto důvodů kdysi nadějný student bohosloveckého semináře v Bengalúru nepřijal kněžské svěcení a místo toho se v r. 1984 uchýlil pod učitelská křídla Griffithse, protože z pozice pouhého mnicha může své radikální teologické názory, které jsou ryzí ukázkou teologie rozpuštění křesťanské identity, hlásat svobodněji než jako katolický kněz (dostatečně ilustrativní se v tomto smyslu zdá být například Sahadžánandův pozoruhodný esej *Misie bez konverze*, jehož překlad nabízí Příloha II).

Třebaže se dnes zdá být budoucnost *Šántivanamu* nejasná, i po více než šesti desetiletích své existence se stále na břehu řeky Kávéri klene jako most spojující dva světy. Sami ášramité si přinejmenším navenek z budoucího vývoje těžkou hlavu nedělají, vždyť podle jejich slov „zrození, růst i zánik jsou nevyhnutelnými stádii ve vývojovém procesu celého vesmíru, jehož neoddělitelnou součástí ášramy jsou. Každá smrt či úpadek pak není ničím jiným než začátkem nové existence.“²⁰³

III.5.2 Ášramový klášter Kurisumala

V chronologickém pořadí druhý katolický ášram *Kurisumala*, nacházející se poblíž vesnice Vagamon v podhůří Západního ghátu ve východní Kérole, vznikl z podnětu a za podpory místního syrsko-malankarského biskupa Zachariase Mar Athanasiose a v roce 1958 byl založen belgickým cisterciáckým trapistou Francisem Mahieuem.²⁰⁴ Do Indie Mahieu přijel již v roce 1955, aby se připojil k oběma pionýrům v *Šántivanamu*, ale značně volné, de facto individualistické pojetí monasticismu Monchanina a Abhišiktánandy se v praxi každodenního života v ášramu ostře rozcházel s jeho představami a plány, které jej do Indie

²⁰¹ Dvě nejdůležitější práce představují tituly: *You are the Light: A Rediscovery of Eastern Jesus* (2003), *A Brief Comparative Study of Sankara and Master Eckhart* (2005).

²⁰² COLLINS, *op. cit.*, s. 137.

²⁰³ AYYANIKKATT, Dominic, Introduction: Striking Roots and Spreading Out. In: *Saccidanandaya Namah: A Commemorative Volume*, *op. cit.*, s. 3. Autor tohoto úvodu, dominikánský kněz, je po smrti Griffithse výše v textu zmiňovaným formálně představeným *Šántivanamu*.

²⁰⁴ Dosud jediný publikovaný životopis viz MAHIEU-DE PRAETERE, Marthe, *Kurisumala. Francis Mahieu Acharya – Pioneer of Christian Monasticism in India*. Kurisumala: Kurisumala Ashram, 2008.

přivedly. Ve spolupráci s Griffithsem se tak v Kérole pokusil do indického kontextu přenést a zakořenit v něm mnišskou tradici orientálního křesťanství, k níž se autenticky vztahuje západosyrská liturgie a kterou formovaly mystické texty pouštních otců. Hluboká symbolika rituálů, barvitě poetické obrazy modliteb i náboženských zpěvů a zároveň důraz na prostotu introspektivně zaměřeného života v co nejtěsnějším spojení s nedotčenou přírodou – to vše jako by bylo předurčeno k obohacující konfrontaci s náboženskou zkušeností Indie. Jejich ášram byl od počátku spíše orientálním klášteřem,²⁰⁵ ostatně vznikl v institucionálním rámci syrsko-malankarské církve, která se s římsko-katolickou církví (znovu)spojila až v r. 1930 a která v liturgii následuje východní ritus. Právě ten podle Mahieua více odpovídá monastické tradici Indie, může ji snáze oslovit a „*zcela přirozeným způsobem se stát nástrojem asimilace asketického a kontemplativního dědictví Indie*“.²⁰⁶

Pro svůj ášram si oba zakladatelé sotva mohli zvolit působivější místo. *Kurisumala* se rozkládá na úpatí prastaré poutní Křížové hory, od které rovněž dostala svůj název a po jejímž úbočí stoupají jednotlivá zastavení křížové cesty až na vrchol, na němž se tyčí kříž – daleko od civilizace, v dech beroucím prostředí svěžích, zalesněných hor, ve všudypřítomné, strhující atmosféře ticha, jež přímo vyzývá k soustředěné kontemplaci, hluboké modlitbě a „*prožitku Boží přítomnosti*“.²⁰⁷ Počátky ášramu byly mimořádně obtížné, protože hrstka mnichů jej prakticky bez pomoci vybudovala holýma rukama za nepříznivých podmínek silných monzunů, které pohoří Západního ghátu rok co rok nelítostně bičují.²⁰⁸ Velmi brzy však do ášramu začali nalézat cestu noví zájemci hledající vhodnou odpověď na své duchovní povolání, komunita mnichů i noviců se rychle rozrůstala, někteří aspiranti dokonce museli být odmítnuti vzhledem k omezené kapacitě ášramu²⁰⁹ (počet jeho stálých členů se po řadu desetiletí pohybuje kolem 20). I v tomto ohledu, ve své dlouhodobé životaschopnosti, se zdá být *Kurisumala* prakticky mezi všemi katolickými ášramy pozoruhodnou výjimkou. Tato skutečnost je bezpochyby výsledkem dvou souběžně působících faktorů – prozíravého rozhodnutí ustavit ášramovou komunitu jakožto klášter a mimořádné osobnosti otce zakladatele. Řeholní komunita *Kurisumaly* se pod bedlivým vedením Mahieua, do r. 1968 souběžně též Griffithse, plně přizpůsobila životním podmínkám svého okolí, počínaje striktně

²⁰⁵ RALSTON, *op. cit.*, s. 95.

²⁰⁶ ACHARYA, Francis, Silver Jubilee at Kurisumala Ashram. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 48, č. 4, 1984, s. 208.

²⁰⁷ RALSTON, *op. cit.*, s. 95.

²⁰⁸ Ášramový booklet, *Kurisumala Ashram*, 2009, s. 4. O počátcích a prvních deseti letech *Kurisumaly* viz též GRIFFITHS, Bede, *Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*. New York: Charles Scribners's Sons, 1966; MAHIEU, Francis, Kurisumala Ashram: An Experiment in Monastic Life. *The Clergy Monthly Supplement*, č. 4, 1958-1959, s. 202-204.

²⁰⁹ SCHAUTEN, *op. cit.*, s. 178.

vegetariánskou stravou, strohou výzdobou kaple i minimálním vybavením obytných prostor, a konče indickým způsobem slavení mše či šafránově zbarvenými mnišskými rouchy (*kavi*). O životě, jenž je cele oddaný dialogu mezi dvěma náboženstvími, výmluvně svědčí časté *satsangy* (večerní komunitní shromáždění) se zpěvem manter a *kírtanů*, pravidelná kontemplace nad posvátnými hinduistickými texty coby součást každodenní řádové disciplíny (*lectio divina*),²¹⁰ i seriózní studium různých směrů indické filozofie, kterým po řadu let procházejí všichni zdejší postulanti mnišství.

V osobnosti zakladatele *Kurisumaly* jako by se vzácně snoubily vlastnosti ryze praktické, intelektuální a kontemplativní. Zatímco *Šántivanam* zůstal v průběhu své dlouhé historie vždy existenčně závislý na podpoře sympatizantů, ať už ze zahraničí či z Indie, Mahieu plně ve shodě se svou původní řádovou příslušností od samého počátku usiloval vybudovat soběstačnou mnišskou komunitu. V prvních letech pouze experimentální, dnes však již dobře zavedená mléčná farma, která v bezprostředním sousedství *Kurisumaly* vznikla, zajišťuje ášramu přiměřené finanční prostředky a navíc nabízí pracovní příležitosti pro chudé obyvatele okolních vesnic.²¹¹ Francis Áčárja (Učitel),²¹² jak byl Mahieu zcela po právu svými mnichy nazýván, se zároveň aktivně podílel na odvážných reformách indické liturgie, s nimiž heterodoxní křesťanské kruhy koketovaly již od počátku 60. let a ze kterých se posléze vyvinula indická mše, tzv. *Bhárátija púdža*. Ta v sobě pozoruhodným způsobem integruje prvky hinduistické a křesťanské symboliky, liturgického vztahování se k Bohu, a je dnes každodenní součástí eucharistické oběti, jež zůstává životadárným zdrojem ášramové komunity, z níž komunita čerpá duchovní sílu a skrze niž nabývá i svého plného smyslu. Také v tomto ohledu, který za základ života v ášramu považuje slavení eucharistie, zůstává *Kurisumala* tradičním mnišským společenstvím, a podstatně se tak odlišuje od mnoha jiných ášramů.

Během několika krátkých studijních cest na Blízký východ Mahieu rovněž soustavně pátral po původních textech syrské křesťanské tradice, aby se vrcholem jeho více než

²¹⁰ Viz přesně vytyčený denní řád v ášramovém bookletu. Podobný harmonogram, s drobnými odchylkami vyplývajícími ze specifik daného ášramu, si stanovuje prakticky každý existující ášram, ale jen málokde je dodržován s takovou přesností a důsledností jako v *Kurisumale*. Popisu, charakteristice a kritické analýze obsahu života v křesťanském ášramu se však věnují samostatné kapitoly v další části této práce – Fenomén křesťanského ášramu.

²¹¹ ACHARYA, Francis, *Kurisumala: A Symposium on Ashram Life*. Vagamon: Kurisumala Ashram, 1974, s. 117.

²¹² Jedná se o titul sémanticky alternativní k obvyklejšímu pojmenování guru. Nevyřešenou otázkou nicméně zůstává, zda si jej Mahieu nezvolil záměrně, aby oslabil závažné teologické napětí, dotýkající se každého křesťana, jež je přítomné v absolutním nároku titulu guru. Po jeho indické naturalizaci v r. 1968 se honorifikum Áčárja de facto stalo novým Mahieuovým příjmením.

dvacetiletého překladatelského úsilí stala čtyřsvazková publikace *Prayer with the Harp of the Spirit*, monumentální dílo vybraných syrských modliteb antiochijského ritu, určených pro každodenní potřeby řádových společenství i jednotlivců. Ačkoliv by se na první pohled mohlo zdát, že životu v *Kurisumale* jednoznačně vévodí spojení praktické činnosti (*séva*) s vypjatou zbožností (*bhakti*), jež je v souladu s dominantní christologickou orientací orientálního křesťanství zaměřena především na božskou osobu Krista Spasitele,²¹³ Mahieu vždy svým mnichům i příležitostným návštěvníkům ášramu opakoval zásadní důležitost kontemplativní meditace (*dhjána*) pro jakýkoliv duchovní růst. O jeho vlastním porozumění indické asketické tradici i základním náboženským a filosofickým textům hinduismu výmluvně svědčí množství drobných příspěvků publikovaných v indických teologických časopisech, nejvýstižněji však nenápadný, svou inspirací ovšem významný spisek *Meditation: Hindu-Christian Meeting Point*, jenž došel již několika vydání.²¹⁴

V r. 1998 se splnil dlouholetý Mahieuův sen, když se *Kurisumala* navrátila do náruče jeho původního řádového společenství, získala status autonomního opatství cisterciáckého řádu přísné observance (tzv. trapisté) a sám Mahieu byl o rok později oficiálně vysvěcen jakožto její první opat.²¹⁵ Když v roce 2002 Mahieu zemřel, zanechal po sobě nejen pevně ustavenou, vnitřně soudržnou a ve zdravé, udržitelné míře stále se rozrůstající mnišskou komunitu, ale i několik dalších nově vzniklých ášramů, v Kérale i sousedním Tamilnádu, které na jeho popud či s jeho požehnáním zakládali kurisumalští mniši a kněží, aspirující rozvíjet dále dílo svého velkého učitele.²¹⁶ Ačkoliv žádná z těchto ášramových odnoží nedokázala zapustit pevnější kořeny a všechny se pravděpodobně stanou jednogenerační záležitostí příslušných otců zakladatelů spolu s nepatrným kruhem jejich následovníků, samotné *Kurisumaly* se krize ášramového Hnutí, která nastala na přelomu tisíciletí a zejména pak v posledním desetiletí, prozatím zjevně netýká. Po smrti Mahieua funkci opata převzal jeden z jeho nejstarších žáků, charismatický mnich a kněz Yesudas Thelliyil (ang.), k němuž se jako k právoplatnému a autoritativnímu *áčárjovi* kurisumalští mniši vztahují se stejnou pokorou a úctou jako ke svému prvnímu učiteli. Zdá se tedy, že *parampara* tohoto ášramu zůstává prozatím nepřerušena. Otázkou samozřejmě je, zda se tak neděje právě proto, že jde o ášramový klášter.

²¹³ SCHAUTEN, *op. cit.*, s. 179.

²¹⁴ ACHARYA, Francis, *Meditation: Hindu-Christian Meeting Point*. Kurisumala: Kurisumala Ashram, 3. vydání, 2006. Poprvé publikováno v podobě tří článků v časopisu *Southern Chronicle*, srpen-září-říjen 1982.

²¹⁵ Ášramový booklet, *Kurisumala Ashram*, *op. cit.*, s. 5.

²¹⁶ Jejich výčet viz ACHARYA (1984), *op. cit.*, s. 209-210.

III.5.3 Hnutí křesťanských ášramů v kontextu 2. vatikánského koncilu

Revoluční změny, které do života církve vnesl 2. vatikánský koncil, znamenaly zlomový bod v historii Hnutí – v přístupu oficiálních církevních představitelů k ášramům i v sebepochopení samotných ášramitů. To, co se po řadu let odehrávalo na periferii církevního zájmu, co bylo zásluhou některých liberálně smýšlejících biskupů tolerováno či spíše trpěno, se náhle ocitlo v centru pozornosti a stalo se jedním z možných způsobů suverénní indické odpovědi na vznešené ideály, které koncil formuloval. Proměna toho, co bylo do té doby spíše spontánním hledáním vztahu křesťanství k hinduismu a co se nyní naopak mělo stát programově vytyčeným a bezpečně ohraničeným experimentováním s různými podobami takového vztahu, však v dlouhodobé perspektivě paradoxně přispěla k neúspěchu, či dokonce i konci Hnutí.

Třebaže se zástupci z řad indických biskupů předkoncilních příprav i samotných koncilních zasedání účastnili v hojném počtu, jejich podíl byl jednoznačně pasivní, prozrazující velkou ochotu přijímat, nikoliv ale asertivně nabízet či dávat.²¹⁷ Na prvním všeobecném zasedání Indické konference katolických biskupů (Catholic Bishops' Conference of India, CBCI) po skončení koncilu, jež se uskutečnilo na podzim r. 1966 a bývá hodnoceno jako vpravdě historické, bylo rozhodnuto ustavit celonárodní centrum, které se mělo stát nástrojem implementace myšlenek koncilních dekretů a otevřít tak cestu k obnově církve v Indii. Tím byly položeny základy Národního biblického, katechetického a liturgického centra (National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, NBCLC),²¹⁸ které v únoru následujícího roku zahájilo z jihoindického Bengaluru svoji činnost. Do čela centra, jako jeho ředitel a současně i tajemník komise CBCI pro liturgii, byl zvolen D. S. Amalorpavadass, původem tamilský kněz, jenž během konání koncilu studoval a působil v Evropě, a jeho představy i zkušenosti týkající se nové podoby světové i národní církve proto přesahovaly horizont indické perspektivy. Přínos Amalora katolické církvi v Indii je velmi těžké plně docenit. Především celá 70. léta to byl právě on, kdo vytyčoval směr budoucího vývoje – svými nesčetnými texty, přednáškami, organizační prací apod., ostatně pole jeho záběru je nebývale široké, pokrývá liturgii, spiritualitu, teologii, misiologii, ekumenismus, katechezi, pastoraci, vztah kultury a náboženství, mezináboženský dialog... Z pohledu katolických ášramů je pak Amalor pátým velkým hybatelem Hnutí. Po čtyřech „otcích ze západu“ právě

²¹⁷ LEEUWEN, J.A.G. Gervin van, *Fully Indian – Authentically Christian*. Bangalore: NBCLC, 1990, s. 5. Tato jedinečná, nedocenitelná práce představuje zásadní informační zdroj týkající se ustavení, funkce a vývoje NBCLC v prvních 15 letech jeho existence.

²¹⁸ K původnímu NCLC přibýlo v r. 1971 „B“, když byl centru svěřen do péče i biblický apoštolát.

díky němu Hnutí přestalo být doménou cizinců a stalo se autentickým sebevyjádřením indických křesťanů.

Jedním z primárních úkolů nově zřízeného centra mělo být vytvoření indigenizované, resp. inkulturované, tedy v plném slova smyslu domácí liturgie, jež měla přispět k obnově liturgického vztahování se k Bohu, tak jak ji stanovuje koncilní dokument *Sacrosanctum Concilium*. V kapitole II.3 této práce byly již dostatečně popsány tři postupné, navzájem podmíněné fáze inkulturačního procesu, jak je Amalor vytyčil²¹⁹ a které byly schváleny jako pomyslný jízdní plán liturgické obnovy na druhém zasedání komise CBCI pro liturgii počátkem r. 1969. Na tomto zasedání komise formulovala tzv. 12 bodů liturgické adaptace a následně je předložila celému biskupskému sboru CBCI ke schválení. Protože výsledek hlasování dopadl dvoutřetinovou většinou ve prospěch jejich přijetí, prezident CBCI postoupil záležitost vatikánské Kongregaci pro bohoslužbu a svátosti. Za zmínku jistě stojí, že předseda komise CBCI pro liturgii, arcibiskup Lúrdusámi (ang. Lourdasamy), starší bratr Amalora, Kongregaci osobně tlumočil žádost sboru indických biskupů, podal podrobné vysvětlení k jednotlivým bodům adaptace a následně i ve Vatikánu sloužil mši, v níž byly body zahrnuty, a to za aktivní participace členů Kongregace a k jejich plné spokojenosti.²²⁰ 12 bodů adaptace, s nimiž se již skoro dvě desetiletí neoficiálně experimentovalo v *Šántivanamu*, *Kurisumale* i v dalších raných ášramových společenstvích, tak bylo definitivně schváleno a mělo se stát součástí liturgického života katolické církve v Indii.²²¹

Některým ze zúčastněných biskupů i zainteresovaných kněží a laiků však bylo zřejmé, že přijetí 12 bodů, které napomohou vytvořit indickou atmosféru během bohoslužby,²²² představuje pouhý počátek inkulturace liturgie a obnovy života církve. Plány Amalora, jeho NBCLC a v této etapě vývoje i odvážné představy CBCI však byly dalekosáhlejší, protože 2.

²¹⁹ Kromě odkazu v pozn. 26 v kap. II.3 viz též LEEUWEN, *op. cit.*, s. 70; v obecnějším smyslu a z předkoncilního kontextu též AMALORPAVADASS, D. S., *The Destiny of the Church in the India of Today*. Mysore: Anjali Ashram Society, 2009, s. 269. AMALORPAVADASS, D. S., *Gospel and Culture*. Bangalore: NBCLC, 1978, s. 74, uvádí již pouze dvě fáze, když s druhou spojuje i cíle třetí fáze, tj. implementaci čtení z posvátných textů jiných náboženství do liturgie Slova.

²²⁰ *Ibid.*, s. 75-76; LEEUWEN, *op. cit.*, s. 70-71.

²²¹ 12 bodů adaptace pokrývá vnější aspekty liturgie. Jednotlivé body se týkají např. postoje kněze během mše, jemuž je v souladu s indickou tradicí povoleno sedět, provádění pozdravu pokoje sepnutím rukou (*aňďžalí hasta*) a drobnou úklonou, využívání *áratí* jakožto vyjádření respektu vůči celebrantovi mše i vůči shromáždění věřících, nahrazení některých bohoslužebných předmětů těmi, jež jsou k sakrálním účelům používány v hinduistickém prostředí, používání květin, vonných tyčinek a olejových lamp jakožto darů předkládaných na oltář během bohoslužby, nikoliv tedy již jen jako dekorace, apod. Kompletní seznam se stručným komentářem objasňujícím jejich symboliku a smysl v řádu mše viz AMALORPAVADASS (1978), *op. cit.*, s. 81-86. Schvalující dopis Kongregace viz *ibid.*, s. 87-88.

²²² AMALADASS, Michael, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*. Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society/ISPCK, 2005, s. 8.

vatikánský koncil skutečně rozpochoval po dlouhou dobu nehybný mechanismus indické církve. Stranou tohoto dění pochopitelně nemohli zůstat ti, kteří ideály inkulturace již delší dobu přiváděli k životu, či možná přesněji jejich vlastní život byl hodnověrným svědectvím o smyslu a možnostech inkulturace. Obrátíme-li pozornost k Abhišiktánandovi, první zmínky o nových impulsech v indické církvi nalézáme v jeho dopisech z konce r. 1966.²²³ Mnohaleté zkušenosti křesťanského *sannjásina* i jeho rostoucí věhlas v liberálních křesťanských kruzích z něj učinily nepostradatelného poradce komise CBCI pro liturgii, a tak až stále po většinu času ukryt ve svém ášramu či v samotě himálajské poustevny, v průběhu let 1967-1969 se nevědomky ocital v samotném centru církevního dění.²²⁴ Během tohoto období se totiž konaly rozsáhlé studijní a organizační přípravy na Celoindický seminář o církvi v současné Indii, který svolala CBCI a na kterém se Abhišiktánanda (a stejně tak i Mahieu) výrazně podílel. Před samotným Seminářem, jenž lze bez přehánění hodnotit jako nevýznamnější historickou událost v moderních dějinách indické katolické církve, stihl ještě Abhišiktánanda uveřejnit důležitý příspěvek týkající se života církve a nutnosti její transformace.²²⁵ Ta se však podle jeho soudu musí odehrát nikoliv pouze na rovině posvátné liturgie, ale v podobě kompletní teologické obnovy, jež zcela změní vztah křesťanů k indickému náboženskému prostředí.

Myšlenky prezentované ve zmíněném kritickém eseji se staly inspirací pro řadu účastníků Semináře. Do značné míry totiž předjímalý vývoj budoucích událostí a přesně pojmenovávaly hlavní smysl a cíle Semináře. Abhišiktánanda spatřuje v dekretch 2. vatikánského koncilu²²⁶ otevřený apel národním církvím k reflexi vlastní situace. Ta by podle jeho soudu měla vést v první řadě k ustavení studijních center, jež budou zkoumat místní náboženský kontext, aby se jejich poznatky staly odborným základem pro „*lokální, a tedy adaptovanou podobu pastorace, liturgie, náboženského života i církevní legislativy*“.²²⁷ Bez dobré znalosti kontextu nemůže dojít k dialogu s příslušníky jiných náboženství, k němuž koncil opakovaně vyzýval a jehož plodem by nemělo být jen rozdávání, tj. šíření evangelia,

²²³ STUART, *op. cit.*, s. 189.

²²⁴ O prvních kontaktech s Amalorem, úvahách týkajících se inkulturované liturgie a rovněž budoucí podoby indické anafory viz *ibid.*, s. 192. Viz také Abhišiktánandův článek nastiňující možnosti liturgických experimentů v kontextu hinduistické náboženské symboliky, ABHISHIKTANANDA, A Study of Hindu Symbolism. *Word and Worship*, roč. 1, č. 8, 1968, s. 298-300, 305-307, a roč. 2, č. 2, 1968, s. 77-79.

²²⁵ ABHISHIKTANANDA, *The Church in India: An Essay in Christian Self-Criticism*. Madras: CLS, 1969; a o něco později i ABHISHIKTANANDA, *Towards the Renewal of the Indian Church*. Bangalore: Dharmaram College, 1970. Tematika obou knih, mnohde i celé jejich pasáže, se do velké míry překrývají, obě shrnují řadu let klíčící autorovy představy o budoucí podobě církve v Indii, o jejíž osud, jak je patrné, se navzdory přijatému životnímu stylu křesťanského *sannjásina* Abhišiktánanda nepřestával zajímat.

²²⁶ Zejm. *Lumen Gentium, Gaudium et spes, Ad Gentes a Nostra Eeatate*.

²²⁷ ABHISHIKTANANDA (1969), *op. cit.*, s. 27.

nýbrž i obohacení vlastního náboženského poznání.²²⁸ Úkolem obnovené církve nemá být nová misionářská taktika,²²⁹ církev nemá „zaplnit [neexistující] náboženské vakuum“²³⁰ v dané zemi, ale skrze porozumění cizímu pochopit, v čem spočívá její zcela nové poslání v moderní době. Příliš nepřekvapí, že klíčovou úlohu v tomto poslání a také široké možnosti působení Abhišiktánanda přisuzuje křesťanským ášramům. Paradoxně však sám ve stejné době svůj vysněný ášramový projekt v *Šántivanamu* opustil, protože se mu stal přítěží. Podobných paradoxů ale byla osobnost Abhišiktánandy plná.

Ve zmiňovaném příspěvku tedy koncept ášramu oprašuje, jeho nynější pojetí se však v řadě důležitých detailů od staršího *Benediktinského ášramu* liší. Stále má jít o místo primárně zasvěcené kontemplativnímu způsobu života, osobní zkušenost jej však donutila přehodnotit úlohu guru, kterého nyní chápe jako základní kámen ášramu.²³¹ Kde není guru, není ášram, otázkou ovšem zůstává, kdo je to guru. Sám Abhišiktánanda přiznává, že je jen velmi málo osobností, které splňují nároky kladené na zakladatele ášramu, jenž by byl současně ryzím učitelem a tím, kdo svoje žáky smysluplně vede po cestě směřující k Bohu.²³² S prorockou platností pro celé Hnutí rovněž upozorňuje, že v řadě případů se objevuje více zakladatelů ášramů, kteří by rádi roli guruů sehrávali, než jejich potenciálních učedníků.²³³ Na tomto místě svých úvah však Abhišiktánanda následně učiní zdánlivě drobný ústupek, jenž ve svých důsledcích, totiž v závěrech Semináře týkajících se ášramů, na jejichž formulaci měl bezpochyby sám výrazný podíl, i v dalším historickém vývoji Hnutí, zahájí zcela novou etapu katolických ášramů: „*Nechť tedy církev podporuje, když už ne skutečné zakládání ášramů, alespoň tedy touhu žít ášramovým způsobem života u kněží, mnichů i laiků [sic!], kteří k tomu pociťují ryzí povolání. [...] Ášramy budou nabývat nejrůznějších podob, ostatně také potřeby Indie jsou mnohé, rozličné, někdy i navzájem protikladné, vždy v souvislosti s podmínkami a konkrétní situací. Některé ášramy by měly být všemi prostředky realizovány podle vzoru vytyčeného Gándhím, budou se soustřeďovat na sociální práci, například mezi dělníky a vesničany. Jiné se zaměří na vzdělávací aktivity, obnoví prastarou tradici gurukul [...] A ještě jiné budou plně zasvěceny kontemplativnímu životu a duchovní přípravě, plně v souladu s nejtradičnějším pojetím ášramu.*“²³⁴ S posledním typem ášramu souvisí rovněž Abhišiktánandova pozoruhodná, leč nikdy plně nerealizovaná myšlenka „pilotního semináře“,

²²⁸ *Ibid.*, s. 32.

²²⁹ *Ibid.*, s. 24.

²³⁰ *Ibid.*, s. 32.

²³¹ *Ibid.*, s. 46-47.

²³² *Ibid.*, s. 53. Abhišiktánanda dosl. hovoří o „povolání ke guruovství“ („*vocation of being a guru*“).

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, s. 54.

který by představoval dočasné ášramové učiliště, „ášramový seminář“ pro kněze, mnichy či nejlépe bohoslovce. V něm by se jim dostávalo systematického ášramového tréninku a vzdělání zaměřeného na studium hinduistických posvátných textů. Bohoslužebným jazykem by byl výlučně sanskrt, vyučovacím i komunikačním jazykem některý z jazyků vernakulárních a adepty semináře by byly vedeni po vyšlapaných cestách hinduistické spirituality a mystiky, tak aby právě odsud v budoucnu vzešla skutečně indigenizovaná, protože z hloubi indického prostředí vzniklá domácí teologie.²³⁵ V Abhišiktánandových úvahách nepadne zmínka o tom, že by ášramový seminář produkoval křesťanské guruy, jak mylně a zavádějícím způsobem jeho zamýšlený projekt prezentuje C. Cornilleová²³⁶ na základě jiného, nikdy nepublikovaného Abhišiktánandova textu.²³⁷ Přesto však ze srovnání výše uvedené citace týkající se možných ášramových typů a Abhišiktánandových teologických myšlenek, v nichž se pokouší porozumět křesťanství z pohledu *advaita védánty*, jasně vyplývá, jaký vnitřní názorový a současně i spirituálně-existenciální rozpor panoval v mysli katolického *sannjásina* – na jedné straně úsilí o hlubokou reformu církve, k níž stále existuje bytostný osobní vztah, na straně druhé ale vědomé překračování institucionalizovaného náboženství, včetně všech jeho svátostí, které jsou z pohledu *advaitina* považovány za pouhá znamení. Na jedné straně život ve světě a v církvi, která chce světu sloužit a přinášet mu zvěst o Kristově spáse, na druhé straně touha se ze světa stáhnout do meditačního ústraní a postupně zde splynout s jednotou, již představuje *saččidánanda*. Právě tento neslučitelný rozpor se zdá být neuralgickým bodem teologie vzniklé v katolických ášramech.

III.5.3.1 All-India Seminar on the „Church in India Today“

Celoindický seminář katolické církve, který se po více než dvou letech příprav konal v květnu r. 1969 v Bengalúru, byl důsledkem reformních impulsů 2. vatikánského koncilu a

²³⁵ První rozsáhlejší popis zamýšleného projektu viz *ibid.*, s. 48-52. K myšlence semináře se však Abhišiktánanda v následujících letech opakovaně vracel, zdá se ale, že jeho nároky na vyučující v něm i na případné adepty z řad seminaristů byly nesplnitelné. Po Abhišiktánandově smrti byla myšlenka obnovena a v pozměněné podobě dočasně několikrát realizována pod vedením katolického kněze Íšvara Prasáda v jeho krátkodobě existujícím *Khrist Panthi ášramu* a také ve významném a dodnes fungujícím ášramu *Mátridham*, nacházejícím se na předměstí Váránasí; viz PRASAD, Iswar, *Inter-Religious Dialogue and Ashrams*. In: VANDANA, *Christian Ashrams: A Movement with a Future?*. Delhi: ISPCK, 1993, s. 47.

²³⁶ CORNILLE, *op. cit.*, s. 142.

²³⁷ Nepublikovaný článek s názvem „An Ashram Seminary“ Abhišiktánanda sepsal na podnět biskupa P. D'Souzy, který v r. 1971 projevil zájem realizovat takový seminář ve své diecézi Váránasí; viz STUART, *op. cit.*, s. 248-249 a s. 335 (bibliografie).

asertivní indickou reakcí na ně. Primární úkol Semináře nastolila již před jeho zahájením přípravná komise, která ve svém oficiálním vyjádření za zásadní problém církve v Indii označila její dosavadní neschopnost integrace do indického prostředí.²³⁸ Podobný názor, tentokrát však jako nadějeplnou výzvu ke změnám, prezentoval ve své inaugurační řeči i arcibiskup S. Pignedoli, vyslanec papežského stolce a tajemník Kongregace pro evangelizaci národů.²³⁹ Především důraz, který při úsilí o obnovu církve v Indii kladl na vnitřní duchovní život, kontemplativní modlitbu a v tradici indické spirituality pevně zakotvená mnišská společenství, vzbudil hned první den Semináře nadšený údiv mnoha zúčastněných a překonal snad všechna očekávání zastánců inkulturace.²⁴⁰ Stručná zmínka v závěru jeho proslovu o naléhavé potřebě malých ášramových společenství²⁴¹ se pak stala důležitou inspirací či přímou pobídkou pracovním skupinám zabývajícím se spiritualitou a liturgií, v jejichž závěrech a posléze i ve finální deklaraci Semináře tak tematika ášramů musela nalézt své nezczitelné místo.

Na Seminárii participovalo přes 600 reprezentantů široké škály církevního života, pro lepší efektivitu práce byli rozděleni do 16 skupin, které se věnovaly nejrůznějším aspektům, v nichž by církve v Indii měla dojít obnovy či alespoň adekvátní reakce na nově formulované výzvy moderního světa.²⁴² Závěry Semináře, textově rozdělené do Prohlášení (Declaration) a Rozhodnutí (Resolutions), shrnují dílčí poznatky a doporučení jednotlivých pracovních skupin, obracejí se na zodpovědné církevní authority, kněží, řeholníky, ale i laickou obec, a vytvářejí tak skutečný manifest indické církve. Hlavní úkoly, které stanovuje Prohlášení, se týkají: 1) prohloubení spirituality, 2) spontánního vyjádření této spirituality v liturgii, 3) inkulturace liturgie, 4) vytvoření indické teologie reflektující indickou náboženskou tradici a adekvátně reagující na dědictví posvátné literatury Indie, 5) aktivizace laiků, 6) podpory monastických povolání a vzniku ášramů ve městech i na vesnicích, 7) podpory ekumenických snah v co nejširší možné škále.²⁴³ V rozsáhlejšímu textu Rozhodnutí se na čelním místě znovu

²³⁸ *All India Seminar. Church in India Today, Bangalore, 1969.* New Delhi: CBCI Centre (bez vnočení, pravděpodobně 1970), s. 8. Obsáhlý dokument (627 stran) popisuje sled událostí vedoucích k organizaci Semináře, jeho průběh i následné hodnocení. Součástí tohoto důležitého zdroje jsou dílčí závěry jednotlivých pracovních skupin, přijatá doporučení a také oficiální deklarace Semináře.

²³⁹ *Ibid.*, s. 440-449.

²⁴⁰ „*Nebojím se tvrdit, že monastický život musí sehrát klíčovou úlohu v současné i budoucí Indii. [...] mnišská společenství [...] by se měla stát oázami obnovy kultury i vnitřního života.*“ *Ibid.*, s. 448.

²⁴¹ „*Malé ášramy, jen s několika členy, od tří do šesti, ať už muži či ženami, by se měly rozšířit ve městech i vesnických oblastech.*“ *Ibid.*

²⁴² K nejdůležitějším pracovním skupinám Semináře, mimo dvou již zmíněných v závěru předchozího odstavce, patřily ty zabývající se evangelizací, dialogem, indickou kulturou, vzděláním či občansko-politickým životem.

²⁴³ *Ibid.*, s. 241-243.

objevuje zvýšený důraz na kontemplaci jakožto ryzí vyjádření vztahování se k Bohu,²⁴⁴ výzvy k liturgickým experimentům²⁴⁵ a integraci autentických prvků z indické ritualistiky do křesťanské liturgie,²⁴⁶ a zopakovaný požadavek na otevřenou církevní podporu při zakládání ášramů, v nichž by se snoubily spirituální tradice křesťanství i Indie.²⁴⁷ Ášramy se tak v představách účastníků Semináře měly stát místy dialogu,²⁴⁸ malými jednotkami, v nichž život indických křesťanů nabude nové vnější podoby i vnitřního obsahu, a jež proto přispějí ke zformování zcela nové identity křesťanů. Zdá se být pozoruhodné, že katolická církev v pohledu na možnou funkci ášramu po téměř padesáti letech dospěla k podobným závěrům jako církev protestantské. Jen její univerzální charakter lépe umožnil sjednocení do té doby samostatných aktivit jednotlivců i dílčích tendencí v rámci Hnutí.

III.5.3.2 All-India Consultation on Ashrams

Pozitivní postoj k fenoménu ášramů, zejména k jejich důležitosti pro život církve, byl potvrzen i na dalších setkáních CBCI a církevních konferencích konaných v první polovině 70. let.²⁴⁹ Katolické ášramy během tohoto období zažívaly skutečný rozkvět, ačkoliv nelze přesně stanovit, kolik se jich v průběhu několika málo let objevilo, protože termín *ášram* začaly ke svému oficiálnímu názvu přidávat i tradiční kláštery, pastorační centra, oborové ústavy katolických univerzit či jejich oddělení věnující se mezináboženskému dialogu a spiritualitě, a dokonce i některé bohoslovecké semináře. Ášram se stal součástí církevního programu obnovy a téměř každá diecéze musela minimálně jeden mít, aby dostala organizačnímu kurzu, jenž nově vytyčil Seminář. Biskupové proto přímo pověřovali vhodné kněze, aby na předem určených místech ášramy zakládali,²⁵⁰ ačkoliv dva principiální aspekty vzniku a existence ášramu tím byly zcela popřeny, totiž spontaneita a vůdčí role gurma.

²⁴⁴ *Ibid.*, s. 249-250.

²⁴⁵ *Ibid.*, s. 252.

²⁴⁶ *Ibid.*, s. 254.

²⁴⁷ „Doporučujeme, aby byly bezodkladně učiněny kroky, které budou podporovat autentický kontemplativní a monastický život, jenž v sobě bude spojovat to nejlepší z církevní tradice a duchovního dědictví Indie, a také aby se dostávalo veškeré podpory všem, kteří vykazují zvláštní znaky povolání k životu, jenž je cele oddán modlitbě a utišení i modlitbě a službě druhým, v ášramovém prostředí, a to i kdyby takoví jedinci již měli kněžské svěcení či složili řádové sliby v některé z kongregací.“ *Ibid.*, s. 253.

²⁴⁸ *Ibid.*, s. 259.

²⁴⁹ Dvěma nejdůležitějšími byly Mezinárodní teologická konference o misijní teologii a dialogu, konající se v r. 1971 v Nágpuru, a Celoidnická diskuse o evangelizaci, jež proběhla v r. 1973 v Patně. Obě konference ve svých závěrech a doporučeních opakují argumenty Semináře a rovněž vyzývají k zakládání dalších ášramů; viz PATTATHU, *op. cit.*, s. 191-192 a 198-200.

²⁵⁰ RALSTON, *op. cit.*, s. 121-122.

Nekoordinovaná masovost Hnutí v této etapě vývoje měla vedle zjevné ášramové inflace za následek i vyprázdnění obsahu pojmu ášram. Protože různá ášramová společenství byla současně nositeli pokračujících pokusů o inkulturaci liturgie, které se navzdory původnímu souhlasu církevních autorit zhruba od pol. 70. let staly značně kontroverzní záležitostí,²⁵¹ objevila se nutnost církevního dohledu nad celým Hnutím, resp. správného výkladu smyslu a funkce ášramu pro církve i samotné ášramity.²⁵² Do popředí se tak znovu dostala otázka, co je to ášram, která stála na samém počátku Hnutí, a to ať už v pojetí protestantů Jésudásana s Forrester-Pattonem nebo katolíků Monchanina s Abhišiktánandou. Tentokrát ale bylo důvodem její aktualizace nejen pojmenovat nutné charakteristické rysy ášramu, vytyčit podmínky jeho vzniku a účelu, ale současně i určit, jaká církevní instituce ášramem není. V r. 1976 získala komise CBCI pro liturgii pověření koordinovat a podporovat ášramové hnutí,²⁵³ a protože se na jejích zasedáních v r. 1976 a 1977 tematika ášramů opakovaně objevovala,²⁵⁴ zejména díky podnětům samotných ášramitů a také tajemníka komise Amalorpavadasse, bylo rozhodnuto uspořádat pod patronací CBCI v prostorách bengalúrské NBCLC interní uzavřenou debatu o roli ášramů v katolické církvi.

Samotné debatě, konané ve dnech 7.-11. června r. 1978 a nazvané Celoidická rozprava o ášramech, předcházelo třídní setkání zhruba dvaceti ášramitů z různých oblastí Indie,²⁵⁵ kterým se i v prostorách NBCLC podařilo vytvořit autentickou ášramovou atmosféru. Hybatel celého dění a hlavní iniciátor debaty Amalorpavadass ostatně kampus NBCLC, v této době již značně rozsáhlý, od samého počátku jeho vzniku vědomě budoval jako svého druhu ášram, resp. jako mozkové centrum Hnutí.²⁵⁶ Amalor rovněž formuloval klíčové body setkání ášramitů i následné rozpravy, na níž se k ášramitům připojilo dalších více než 60 reprezentantů církve, pocházejících z řad biskupů, kněží, mnichů, řádových sester

²⁵¹ O dalším vývoji inkulturace liturgie po přijetí zmiňovaných 12 bodů adaptace, zejm. o kontroverzi spojené s pokusem vytvořit indickou anaforu a zapojit do liturgie Slova pasáže z hinduistických posvátných textů, viz kapitola III.5.5.

²⁵² Na 5. celoidickém zasedání komise CBCI pro liturgii, konaném v r. 1976, byly ášramy označeny za vhodná místa pro experimenty s inkulturovanou liturgií; viz LEEUWEN, *op. cit.*, s. 81.

²⁵³ *Ibid.*, s. 182.

²⁵⁴ *Ibid.*, s. 183.

²⁵⁵ Tzv. „Get-together and live-together of ashramites“.

²⁵⁶ NBCLC se pod Amalorovým vedením mělo stát jakousi výkladní skříní či ztělesněním inkulturace křesťanství v Indii. Důmyslně promyšlená a náboženskou symbolikou nabitá architektura pozoruhodným způsobem spojuje motivy mnoha indických náboženství. Ačkoliv kampus tvoří vedle hlavní kaple, nazvané vcelku pochopitelně Saččidánanda, i množství dalších profánních administrativních budov, hranice mezi všedním a posvátným je zde zcela setřena, vše je naopak spojeno ve smysluplný celek, plně v souladu s holistickým přístupem Amalora k životu. Snad žádné jiné místo v Indii se nemůže pochlubit tolika ukázkami moderního křesťanského, plně inkulturovaného umění. Nejlépe viz *NBCLC Campus. Milieu of God-Experience. An Artistic Synthesis of Spirituality*. Bangalore: NBCLC, 2005.

i laiků, a zastupujících prakticky všechny regiony Indie.²⁵⁷ Hlavním obecným smyslem setkání samozřejmě bylo porozumět ášramové tradici a nalézt pro ni jedinečné místo v kontextu indické církve, důraz byl ale rovněž kladen na evaluaci vývoje ášramů od dob konání Semináře, otázky spojené s atraktivitou ášramů pro zahraniční návštěvníky a hledání institucionálního ukotvení ášramů v církevní organizaci, tak aby ášramy zůstávaly zcela svobodné ve svých aktivitách, současně však i právoplatnou a smysluplnou součástí církve.²⁵⁸ Tři panelové diskuse se věnovaly praktickým i spirituálním zkušenostem ášramitů z hinduistických i křesťanských ášramů, ke slovu se však dostali i ti, kteří sami nebyli členy ášramů, ale měli s nimi osobní zkušenost díky kratšímu pobytu v některém z nich. Závěry setkání došly pregnantního shrnutí v oficiálním prohlášení Celoidické rozpravy o ášramech (viz Příloha III), které se stalo novou konstitucí Hnutí, již Paul Pattathu právem označuje za Magnu chartu křesťanských ášramů, podávající jejich autoritativní popis.²⁵⁹ Díky společnému tvůrčímu duchu během setkání, kontemplativní atmosféře i nebývalé otevřenosti zúčastněných biskupů a na Hnutí do té doby neparticipujících kněží byla celá rozprava mnohými účastníky považována za epochální událost nejen v životě ášramů, ale i indické církve, dokonce s možností zasáhnout v budoucnu do dění v církvi univerzální.²⁶⁰ A třebaže se takové očekávání velmi brzy vyjevilo jako přehnaně optimistické, setkání ášramitů v Bengalúru bez pochyb znamenalo další významný předěl v historii Hnutí.²⁶¹

III.5.3.3 Ášramové společenství Ášram Aikja

Již během zmiňovaných tří dnů předcházejících oficiální části rozpravy došlo ke spontánnímu rozhodnutí vytvořit ášramovou organizaci, jež bude ášramy i jejich členy spojovat. Srozumitelnou motivací se zdá být skutečně první historické setkání na celoindické rovině – ášramité z různých regionů se ocitli bok po boku s těmi, které znali pouze z letmých návštěv či ještě častěji z vyprávění, a po tři inspirativní dny mohli navzájem sdílet svoje

²⁵⁷ Přesný výčet viz IRUDAYARAJ, X., A Report of the Consultation. *Word and Worship*, č. 11, 1978, s. 279.

²⁵⁸ Osm bodů, jak je Amalor vytyčil při setkání ášramitů i na úvod rozpravy, viz *ibid.*, s. 278; VANDANA, Ashramites' Satsangh. *Indian Theological Studies*, roč. 15, č. 4, 1978, s. 361; AMALORPAVADASS, D. S., *Ashram Aikya: Whence and Whither*. Bangalore: NBCLC, 1985, s. 5 (jedná se o Amalorův důležitý příspěvek pro třetí satsang *Ášram Aikja* konaný v r. 1983, poprvé byl text publikován ve *Word and Worship* v r. 1984).

²⁵⁹ PATTATHU, *op. cit.*, s. 193.

²⁶⁰ VANDANA (1978), *op. cit.*, s. 358-359.

²⁶¹ G. van Leeuwen, který sám představuje interní zdroj z NBCLC, uvádí, že někteří ášramité měli od samého počátku značné výhrady k rozhodnutí CBCI ustavit jako patrona ášramů liturgickou komisi; viz LEEUWEN, *op. cit.*, s. 186. Podobné stopy pochybností se však neobjevují v žádném z dostupných příspěvků hodnotících význam setkání a rozpravy, mlčí o nich i všechny pozdější práce zabývající se historií Hnutí či některými jeho aspekty. Nadšení ze závěrů rozpravy zřejmě na dlouhou dobu případné pochyby umlčelo.

duchovní i praktické zkušenosti, poznatky z experimentů s indickou spiritualitou a liturgií, z každodenního ášramového života i vznešené ideály či prosté lidské touhy, které je do jejich příslušných ášramů dovedly. Asociace katolických ášramů dostala krátkodobý, spíše jen pracovní název *Bhárátija Kristášram Sangha*,²⁶² ale již po skončení rozpravy a vydání oficiálního prohlášení byla ustavena jako *Ášram Aikja (AA)* neboli Společenství ášramů.²⁶³

AA vzniklo s cílem „*napomáhat jednotě mezi ášramy, poskytovat si vzájemnou podporu a nové podněty, a zastupovat zájmy ášramů navenek*“.²⁶⁴ Členství v AA bylo od počátku dobrovolné, otevřené nejen ášramitům, ale všem zájemcům o Hnutí či ášramový způsob života, počet jeho participantů a sympatizantů se v průběhu následujících desetiletí pohyboval od několika desítek po zhruba stovku na počátku nového tisíciletí.²⁶⁵ AA funguje zcela nezávisle na organizačních strukturách katolické církve, jeho administrativu zajišťuje volený tým složený z prezidenta Společenství, jeho zástupce a výkonného tajemníka – v těchto funkcích se od r. 1978 vystřídali čelní představitelé katolického Hnutí. K nejdůležitějším i nejviditelnějším aktivitám AA bezpochyby patří organizace pravidelných, s dvouroční periodicitou se konajících setkání všech členů, tzv. *satsangů* AA. Jejich program bývá většinou zastřešen jedním či více vybranými tématy, ve větší či menší míře se týkajícími Hnutí, např. ášram jako místo kontemplace (2. *satsang*), vztah k nekatolickým ášramům (4. *satsang*), fundamentalismus a dialog (5. *satsang*), otázky a problémy vztahu *guru-šišja* (6. *satsang*), křesťanské ášramy a *hindútva* (8. *satsang*), relevance *sannjásu* v moderní době (9. *satsang*), velké duchovní postavy indické historie (11. *satsang*), evaluace a budoucnost Hnutí (13. *satsang*), Brahmabándhav Upádjháj (15. *satsang*). Podle původních záměrů se měly *satsangy* vždy odehrávat v jiném ášramu, tak aby účastníci získali možnost „*žít život onoho ášramu*“²⁶⁶ a rozšířit tak vlastní ášramovou zkušenost, popř. díky inspirativním podnětům i

²⁶² *Ibid.*, s. 185. Leeuwen uvádí tento název opět jako jediný zdroj.

²⁶³ Podobnou ášramovou asociaci mají i ášramy nekatolické, pod názvem *Inter Ashram Fellowship* vznikla již koncem 40. let a sdružuje ášramy protestantských církví, indické církve Mar Thoma, Syrské ortodoxní církve a ášramy ekumenické. Členové této asociace se každoročně scházejí, aby se pokoušeli koordinovat své aktivity, zejména v oblasti zdravotnického vzdělávání ášramitů, tak aby jejich *šévá* byla smysluplná. Asociace v r. 1982 publikovala své stanovy v časopise *Inter Ashram Review*, jenž je od té doby s občasnými výkyvy pravidelně vydáván a slouží především jako informační zdroj pro interní potřeby asociace. Z pohledu historie Hnutí se však aktivity katolického společenství *Ášram Aikja* jeví jako závažnější, protože jejich měnící se trajektorie věrně vypovídá o vývoji křesťanských ášramů – jak z pohledu očekávání jejich členů, tak i následného zklamání, když naděje vkládané do myšlenky ášramu nedošly svého naplnění.

²⁶⁴ AMALORPAVADASS (1985), *op. cit.*, s. 6.

²⁶⁵ PAINADATH, Sebastian, *The Spiritual and Theological Perspectives of Ashrams*. In: PAINADATH, Sebastian (ed.), *Solitude and Solidarity. Ashrams of Catholic Initiative*. Delhi: Ashrama Aikya/ISPCK, 2003, s. 124.

²⁶⁶ Zvací dopis Vandany, tehdejší prezidentky AA, všem členům před konáním druhého *satsangu* v *Šántivanamu* r. 1980, ze dne 20.10.1980 (za první *satsang* je považováno výše v textu zmíněné setkání ášramitů v NBCLC); kopie dopisu v archivu autora.

následně obohatit svou každodenní praxi. Tato smysluplná rotace po jednotlivých ášramech však nikdy nebyla realizována, *satsangy* se konaly pouze na několika opakujících se místech, a to z ryze praktických důvodů, protože jen nemnoho ášramů disponovalo dostatečnými kapacitami ve svém zázemí, které by jim umožnilo přijmout 20-80 hostů (seznam realizovaných *satsangů* viz Příloha IV). Programová náplň *satsangů* se řídí pravidly ášramového způsobu života. Jejich nedílnou součástí jsou tedy společná modlitební shromáždění, slavení eucharistické oběti v inkulturované liturgii (vždy podle zvyklostí daného ášramu), prostor mezi jednotlivými zasedáními, na nichž přednášející prezentuje své téma a poté následuje diskuse, je rovněž věnován individuální kontemplaci, duchovní četbě či její společné reflexi. Od r. 1995 se v rámci AA začaly příležitostně pořádat i regionální *satsangy*, na nichž se setkávají ášramité příslušného svazového státu či širšího regionu – jejich náplň do značné míry odpovídá pojetí *satsangů* národních, jen počty účastníků jsou pochopitelně nižší. V r. 2003, při příležitosti 25. výročí založení AA, byla na 13. *satsangu* vytvořena a následně schválena finální verze tzv. *Manuálu AA (Handbook of Ashram Aikya)*, který nejen že přehledně mapuje dosavadní historii AA, ale usiluje být i jakousi konstitucí tohoto ášramového společenství.²⁶⁷ Nabízí tak další autoritativní výklad obsahu pojmu ášram, tentokrát ale vyplývající výlučně ze zkušeností a názorů samotných ášramitů.

Druhou nejvýznamnější aktivitou AA je publikace a distribuce *Zpravodaje AA (Ashram Aikya Newsletter)*, jenž je určen pro interní potřeby členů AA, a představuje tak informační pramen zásadní důležitosti.²⁶⁸ Časopis vychází s občasným zpožděním dvakrát ročně, jeho hlavním editorem bývá příslušný tajemník AA, ale na jeho obsahu se podílejí všichni zainteresovaní ášramité, ať už krátkými zprávami o činnosti svých ášramů, příspěvky týkajícími se indické spirituality, jejíž novou podobu v ášramech de facto formují, plánováním programu nadcházejících *satsangů* či naopak dodatečnou reflexí již proběhnuvších. Ve starších číslech, především před r. 1995, zaujímají hlavní místo v časopise stručné medailonky nově ustavených ášramů, v nichž jsou popisovány motivy jejich vzniku, originální aspekty, odvážné vize a plány do budoucna. Informační relevance těchto příspěvků je ovšem krajně sporná, ostatně jejich entuziastickými autory bývají většinou sami zakladatelé. Pozoruhodnější jsou v tomto smyslu spíše zprávy z pera jiných ášramitů, kteří daný ášram navštívili v rámci své ášramové pouti, jež je především od druhé poloviny 80. let zajímavou tendencí ve vývoji Hnutí – pro posílení vlastní identity i hlubší integraci se tak

²⁶⁷ *Handbook of Ashram Aikya*. (místo vydání neuvedeno): Ashram Aikya, 2003.

²⁶⁸ Informace a závěry o *Zpravodaji AA* v následujícím odstavci reflektují č. 1-55 časopisu, a pokrývají tedy období od r. 1978 do r. 2010, kdy byl výzkum pro potřeby této práce ukončen.

ášramité setkávají nejen prostřednictvím *satsangů*, ale i díky vzájemným návštěvám (např. dlouhá ášramová pouť tehdejšího tajemníka AA Mariánandy, jenž na přelomu tisíciletí zavítal do všech ášramů sdružených v AA, viz jeho cestovní zpráva v č. 38 a 39).²⁶⁹ Významný prostor v časopise tvoří osobní vyznání ášramitů, převyprávění jejich životních osudů, nastínění rozličných okolností, které je do ášramu přivedly, a mnohdy duchovně intimní zpověď, proč právě v ášramu nacházejí naplnění své spirituální cesty. Zasloužená pozornost je věnována též portrétům klíčových osobností Hnutí napříč jeho historií, ať už jde o Upádjháje, jehož životem a odkazem katolické církvi se zabývala hned čtyři čísla *Zpravodaje* (č. 47-50), přičemž dvě poslední jsou vlastně monotematická, dále o Abhišiktánandu, Griffithse či Amalora po jeho předčasné smrti v r. 1990. Samostatnou kategorií témat tvoří příspěvky odbornější povahy, originální i již dříve publikované, zabývající se některým z důležitých aspektů inkulturace v nejširším slova smyslu – vztah křesťanů k hinduistickým posvátným textům (č. 32), vztah křesťanství a zen-buddhismu (č. 39), Kristus jako vesmírný princip (č. 53), mezináboženský dialog, definice *sannjásina* apod. – či církevní dokumenty relevantní Hnutí anebo naopak oficiální reakce AA na nový vývoj v církvi, který se problematiky ášramů týká (např. dopis AA Asijskému synodu biskupů v č. 33, jenž obhajuje ášramovou ideu). Jednotlivá čísla časopisu jsou tedy ve svém chronologickém pořádku bezprostředním svědectvím vývoje Hnutí po r. 1978, mnohohlasou výpovědí o naději, jež byla do konceptu ášramu vkládána, o rozčarování, když se tolik očekávaný zájem křesťanské veřejnosti nedostavil, a nakonec o stagnaci i pocitech zmaru, když Hnutí v prvních letech po přelomu tisíciletí dosáhlo zřejmě kritického bodu své existence. Téma neúspěchu Hnutí, hledání jeho příčin a usilovné pokusy redefinovat pojem ášramu, tak aby nabídl nové možnosti realizace ášramových ideálů, dominují zejména posledním deseti číslům časopisu. K nejdůležitějším motivům této odvážné sebekritiky bude náležitě přihlédnuto v další části této práce věnující se fenoménu křesťanského ášramu.

III.5.4 Nástin vývoje Hnutí katolických ášramů po r. 1978

Stejně jako v případě ášramů vzniklých z protestantské iniciativy, i u katolických je ve vrcholném a pozdním období Hnutí prakticky nemožné zmínit všechny existující ášramy, natož postihnout jejich vývoj. Michael O'Toole, autor jedné z prvních přehledových prací,

²⁶⁹ Plně v duchu ideové a pojmové interpretační svévole, k níž v rámci ideologie Hnutí nezřídka dochází, jsou tito od ášramu k ášramu putující ášramité nazýváni *parivradžaky*; viz *Ashram Aikya Newsletter*, č. 32, 1997, s. 4.

Christian Ashrams in India,²⁷⁰ nabízí geograficky strukturovaný seznam a popis ášramů, jenž má sloužit jako orientační příručka pro zájemce o ášramovou spiritualitu, zejména z řad mladých zahraničních návštěvníků. Jeho „praktický průvodce po ášramech“ nerozlišuje mezi církevními denominacemi, ale z padesátky představených větší polovina náleží církvi katolické. Počty uváděné v dalších informačních zdrojích se dosti podstatně liší, např. předpojatý kritik Hnutí Síta Rám Góél předkládá seznam plných 108 ášramů, opět bez rozlišení, zda jde o ášramy katolické či protestantské,²⁷¹ Helen Ralstonová, jež svůj sociologický výzkum ášramové scény realizovala v polovině 80. let, navštívila 14 katolických ášramů,²⁷² Sebastian Painadath (ang.), od 90. let jedna z hlavních postav Hnutí a v období 2005-2009 prezident AA, v dosud posledním knižním příspěvku k tematice Hnutí předkládá autobiografické portréty a osobní vyznání téměř 30 ášramitů z různých ášramů,²⁷³ a oficiální seznam katolických ášramů, které jsou členy AA, z r. 2004, kdy byl tento údaj naposledy na stránkách *Zpravodaje AA* zveřejněn, čítá 43 položek.²⁷⁴ Direktorář indické katolické církve z r. 2005,²⁷⁵ jenž představuje jakési Zlaté stránky všech křesťanských institucí v Indii, s jejich adresami a dalšími kontaktními údaji, uvádí 127 katolických a 22 protestantských ášramů, ačkoliv metodika výběru a zařazení příslušné instituce do seznamu se zdá být více než pochybná. V takovém zmatku ášramů a rádoby ášramů je vlastně naprosto nemožné se vyznat.

V nástinu dalšího historického vývoje katolických ášramů se proto pokusíme stručně představit takové, které jsou či byly v řadě ohledů výjimečné, ať už smyslem svého vzniku, osobou zakladatele či pozoruhodnými vývojovými osudy, a také ty, které samotná ášramová komunita považuje za stěžejní pro pozdější etapu Hnutí. Předkládaný výběr je subjektivní, vycházející z přímé osobní zkušenosti autora, z poznání získaného během výzkumu a z názorů poskytnutých informanty-ášramity, současně ale do značné míry postihuje trendy, kterými Hnutí po r. 1978 procházelo.

²⁷⁰ O'TOOLE, Michael, *Christian Ashrams in India*. Pune-Indore: Ishvani Kendra-Satprakashan Sanchar Kendra, 1983.

²⁷¹ GOEL, *op. cit.*, s. 209-213.

²⁷² RALSTON, *op. cit.*, s. 123.

²⁷³ PAINADATH, *op. cit.*, s. 2-112. Poslední portrét zařazený v této publikaci prezentuje ášram nacházející se ve Spojených státech, který vznikl pod vlivem B. Griffithse; viz *ibid.*, s. 113-118. Křesťanské ášramy existující mimo území Indie představují pozoruhodný fenomén posledních 30 let, který však přesahuje tematický záběr této práce.

²⁷⁴ *Ashram Aikya Newsletter*, č. 45, 2004, s. 17. V tomto seznamu však chybí některé důležité ášramy, které z vlastního rozhodnutí stojí mimo aktivity AA, např. *Kurisumala*.

²⁷⁵ *The Catholic Directory of India*. Mumbai: St. Paul Publications, 2005.

III.5.4.1 Aikja Álajam

Krátce před konáním Semináře byl v tamilském Madrásu, uprostřed ruchu velkoměsta, učiněn pokus, byť nepříliš úspěšný, realizovat v jistém smyslu Abhišiktánandovu myšlenku ášramového semináře. Sám Abhišiktánanda se ostatně na inauguraci ášramu *Aikja Álajam* podílel, a to bezprostředně po svém definitivním odchodu ze *Šántivanamu* v r. 1968.²⁷⁶ Ášram založil jezuita Ignatius Hirudayam (ang.), významný zastánce inkulturace v její rané fázi a propagátor mezináboženského dialogu. Jako místo bylo úmyslně zvoleno městské prostředí, protože funkce tohoto ášramu na rozdíl od mnoha předchozích měla spočívat především v „intelektuálním apoštolátu“²⁷⁷, jenž je realizován skrze ášramový způsob a styl života. V prvních čtyřech letech ášram fungoval v provizorních prostorách, od r. 1972, kdy došlo k jeho přemístění, začal být systematicky budován, a to i po stránce architektonické, jako „centrum mezináboženského dialogu“,²⁷⁸ jenž usiluje vstoupit do přímé interakce s akademickým prostředím a představiteli nekřesťanských náboženství. V ášramu se i po smrti jeho zakladatele v r. 1983 nadále konaly pravidelné semináře týkající se nové podoby indické křesťanské spirituality, krátkodobé studijní programy zabývající se posvátnými texty různých náboženství, teologickými aspekty dialogu apod., po téměř 30 let se zde také každoročně realizovala mezináboženská setkání, během nichž spolu představitelé křesťanství a hinduismu po několik dní v ášramu žili, modlili se, debatovali a sdíleli svoje náboženské zkušenosti.²⁷⁹

Vzhledem k řádové příslušnosti zakladatele začal od konce 70. let ášram sloužit též jako kolej pro studenty teologie z řad jezuitských seminaristů. Propojit jejich teologickou i kněžskou formaci s životem ášramu a hlouběji je do něj integrovat se však nikdy nepodařilo, ostatně hlavní proud teologie pěstované v bohosloveckých seminářích Indie již v této době ovládala zcela jiná témata, kladoucí zvýšenou pozornost a posléze i absolutní důraz na sociální aspekty apoštolátu, především v podobě dalitské teologie osvobození. Permanentnímu napětí dvou značně odlišných přístupů k indickému kulturnímu a náboženskému prostředí dokázala nepočtená ášramová komunita vzdorovat ještě řadu let, především zřejmě díky celoindickému i mezinárodnímu věhlasu zakladatele. Než ášram

²⁷⁶ STUART, *op. cit.*, s. 204.

²⁷⁷ DHANARAJ, R. (ed.), *Aikiya Alayam Towards...* Bangalore: Aikiya Alayam, (bez vročení, pravděpodobně 1990), s. 52. Jedná se o určitý typ ášramového bookletu, který je ve srovnání s jinými rozsáhlejší, vznikl až po smrti zakladatele ášramu a je do velké míry poskládan z jeho předchozích textů. Materiál představuje nejen ášram samotný, jeho architekturu a vize, ale rovněž samotnou osobu zakladatele.

²⁷⁸ *Ibid.*, s. 33.

²⁷⁹ *Ibid.*, s. 35.

koncem 90. let definitivně ukončil svoji činnost a jeho prostory se staly součástí jezuitského semináře, pravidelně v něm pobývala řada zahraničních badatelů využívajících jeho skvěle vybavené knihovny či dočasných ášramitů, studujících na některé z madraských univerzit.

III.5.4.2 Džjóti Nikétan

Jeden z nejstarších, stále funkčních ášramů byl v severoindickém státu Uttarpraděš, poblíž města Baréli, založen již v r. 1954. Anglikánský pastor Murray Rogers, patřící k neaktivnějším i neznámějším představitelům protestantského Hnutí, v něm žil se svojí rodinou až do r. 1971, kdy Indii opustil, aby ášram podobného typu založil v Jeruzalému. Od počátku své existence byl ášram projektován podle Gándhího utopických ideálů jakožto malá soběstačná komunita žijící ve skromných materiálních podmínkách, ale v souladu se spirituálním svědectvím evangelia, které tu nebylo hlášáno, nýbrž žito, navíc způsobem, jenž usiloval být plně srozumitelný chudému venkovskému prostředí, v němž byl ášram zasazen. Třebaže ášramité určitým dílem přispívali ke zlepšení životních podmínek vesničanů, a jejich ášram by tedy bylo možné zahrnout pod kategorii *sévá*, jeho smyslem nebylo „něco dělat, ale něčím být“,²⁸⁰ jak by podle Vandany mělo v nejobecnějším smyslu platit pro každý křesťanský ášram. Také *Džjóti Nikétan* je nerozlučně spojen s Abhišiktánandou, který byl blízkým Rogersovým přítelem, v ášramu od počátku 60. let mnohokrát pobýval a svým vlivem jej proměňoval v jeden z mála skutečně ekumenických ášramů. I díky Abhišiktánandovi se v prostorách ášramu uskutečnila dvě významná setkání představitelů hinduismu a křesťanství v rámci pokusů o mezináboženský dialog.²⁸¹ Plně v souladu s pojetím protestantů Rogers nikdy nevystupoval jako guru ášramu, vůdčí role tak byla de facto kolektivně-anonymní, čemuž nasvědčuje i oficiální status ášramu jakožto nadace. Po odjezdu Rogerse z Indie přešla tato nadace ze Severoindické církve (Church of North India) do rukou církve katolické a roli správce byl pověřen františkánský kapucínský kněz R. Dínabandhu. S respektem k odkazu zakladatele však ani pod jeho vedením ášram svou původní profilaci nijak nezměnil, nadále zůstal malou otevřenou komunitou, jejíž členové dělí svůj čas mezi nezištnou službu potřebným a neokázalé svědectví své křesťanské víry, oděné do indických šatů. S ohledem na stárnoucí příslušníky ášramu, jejichž řady se již mnoho let

²⁸⁰ VANDANA (2004), *op. cit.*, s. 108.

²⁸¹ RALSTON, *op. cit.*, s. 40, pozn. 7.

nijak nerozšířily, protože o to zjevně ani nikdy nebylo usilováno, zůstává ovšem blízká budoucnost tohoto ášramu krajně nejistá.

III.5.4.3 Aňďžalí ášram

Nejaktivnější, nejpromyšlenější a od počátku i nejlépe organizovaný ášramový projekt po r. 1978, ale dost možná i napříč celou historií Hnutí, byl zahájen v r. 1979. Již vícekrát zmiňovaný první ředitel NBCLC Amalorpavadass tehdy ke svým mnohočetným aktivitám připojil i funkci profesora křesťanství na univerzitě v Maisúru. Amalorovo celostní a všeobjímající pojetí lidské spirituality a náboženského prožívání však nemohlo být omezeno na intelektuálně-teoretizující akademický pohled, a tak usiloval tuto novou roli propojit „s životem ryzí křesťanské komunity, jenž se odehrává v indické tradici, kontextu a atmosféře, a jehož výslednou podobou je indický životní styl, jaký odpovídá ášramu“.²⁸² V pronajatých prostorách v těsném sousedství univerzity tak byla ustavena malá komunita, která pod vedením gurma, jímž se Amalor v plném slova smyslu v tomto období stal, nabízela studentům, křesťanům z města, ale i široké veřejnosti bez ohledu na náboženské vyznání prostor pro meditaci, modlitbu a dialog. V r. 1983 se *Andžalí ášram*, pod tlakem rostoucího zájmu Amalorových žáků a zájemců o jím pořádané kurzy indické spirituality, začal stěhovat do nově budovaných prostor na předměstí Maisúru, symbolicky se nacházejících na úpatí hinduistické posvátné hory Čámundy. Odsud pak o rok později Amalor naplno zahájil činnost svého ášramu jakožto centra věnujícího se liturgickým experimentům a prožitkovému školení či systematickému tréninku v indické křesťanské spiritualitě, za jejíž univerzitu bývá *Aňďžalí* právem považován.²⁸³

Podobně jako při budování kampusu NBCLC věnoval Amalor velkou pozornost rozvržení ášramu, jehož architektura, podoba i uspořádání jednotlivých budov v celkovém plánu a také jejich názvy jsou nabity, možná až přesyceny náboženskou symbolikou inkulturovaného křesťanství. Vše zde má své přesně vytyčené a promyšlené místo, od otevřené brány, která se nikdy nezavírá, přes vstupní věž (*višva gópara*), meditační a shromažďovací sloupový sál (*satsang mandapa*), malé meditační jeskyně (*guha*), posvátné fíkovníky až ke svatyni Saččidánanda, která představuje vrcholnou ukázkou sakrálního křesťanského umění v současné Indii a jejíž svatozář jako by tvořila asi dvacítku do kruhu

²⁸² Ášramový booklet, *Anjali Ashram*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vnočení), s. 7.

²⁸³ PATTATHU, *op. cit.*, s. 245.

uspořádaných jednoduchých chatiček (*kutir*), určených pro účastníky nabízených kurzů.²⁸⁴ *Aňďžali* je zřejmě nejrozsáhlejším křesťanským ášramem, který je schopen poskytnout přístřeší až 120 návštěvníkům.

V tomto ášramu není ani stopa po spontánnosti,²⁸⁵ chaotické intuici při experimentech s indickou liturgií i spiritualitou, flexibilitě či volnosti při dodržování spíše vágně vytyčeného každodenního řádu života, jak tomu bylo a je ve většině jiných křesťanských a hinduistických ášramů. Amalor vnesl do fenoménu ášramu pevný, důsledně dodržovaný řád, významuplná ášramová pravidla, počínaje originálním, v historii inkulturace zřejmě nejodvážnějším i nejpropracovanějším pojetím indické mše²⁸⁶ a konče komplexně uchopenými, do nejmenších detailů naplánovanými mnohadenními kurzy indické spirituality, jež ášram zájemcům již po tři desetiletí měsíc co měsíc nabízí. Žádný jiný ášram v Indii není tak „organizovaný a organizující“.²⁸⁷ Zatímco jinde ášram představuje především místo svobody a klidu pro realizaci vlastní duchovní praxe (*sádhana*), a aktivita je tak ponechána plně v rukou ášramity, zde jsou mu předkládány osvědčené metody a prostředky, jimž se přizpůsobuje. Dva nejpopulárnější studijně-prožitkové spirituální programy, nazvané *Átma púrna anubhava* a *Brahma sákšátkára anubhava*,²⁸⁸ absolvovaly pod vedením Amalora i jeho nástupce v čele ášramu již tisíce adeptů.²⁸⁹ Většina sice pochází z řad náboženských profesionálů, kněží, seminaristů, mnichů, řádových sester a novic, ale každého uskutečněného programu se vždy účastní i několik laiků, mnozí z nich se ostatně do kurzů hlásí opakovaně již po několik let a chápou je jako pravidelnou součást vlastní duchovní obnovy.

Na laickou křesťanskou veřejnost Amalor vědomě cílil, ji usiloval obnovit a aktivizovat pro církve i v církvi, stejně jako se o to snažilo celé katolické Hnutí v poslední fázi svého vývoje po r. 1978. Dopady Amalorova působení jsou mnohočetné, výrazně ovlivnil zejména městské intelektuální a středostavovské vrstvy křesťanů ze států Karnátaka a Tamilnádu, a mnozí jeho žáci, kteří se k němu vztahují jako ke skutečnému guruovi, nadále pokračují v jeho díle. NBCLC sice v průběhu 80. let upozadilo inkulturační kurz svého hlavního směřování, ale právě Amalorovi žáci jsou klíčovými zprostředkovateli a nositeli

²⁸⁴ Plán ášramu viz ášramový booklet, s. 11, autoritativní výklad jeho symboliky z pera Amalora, s. 13-28.

²⁸⁵ RALSTON, *op. cit.*, s. 101.

²⁸⁶ *An Order of the Mass for India*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vnočení). Podle tohoto misálu je v ášramu každý den slavena eucharistie.

²⁸⁷ CORNILLE, *op. cit.*, s. 145.

²⁸⁸ Oba programy mají i svoji knižní podobu; viz AMALORANANDA, *Atma Purna Anubhava*. Mysore: Anjali Ashram, 2000; AMALORANANDA, *Brahma Sakshatkara Anubhava*. Mysore: Anjali Ashram, 2009.

²⁸⁹ Stručný popis obsahu obou programů a také přesná čísla jejich absolventů v jednotlivých letech za období 1983-2004, která umožňují vytvořit si názornou představu o vlivu tohoto ášramu, viz *Anjali Ashram's God-Experience, Dialogue – Service*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vnočení, pravděpodobně 2005), s. 9-14.

laického apoštolátu, jehož centrem NBCLC nadále zůstává, ať už se jedná o Celoidnický katolický svaz (All-India Catholic Union) nebo velmi aktivní Indické hnutí křesťanské obnovy (Christian Renewal Movement of India), jehož byl Amalor iniciátorem.²⁹⁰

Guru *Aňdžalí* tragicky zahynul při dopravní nehodě v r. 1990 a jeho komunita i široký kruh oddaných žáků nečekaně osiřely.²⁹¹ V čele ášramu, jakožto hlavní *áčárja*, stanul po třech letech nejistoty a tápání tamilský kněz a jeden z Amalorových žáků, A. Louis (Svámi Džňánadžjóti), který dnes spolu s řadovou sestrou Mariellou tvoří jádro nepočtené ášramové komunity, jež nadále úspěšně navazuje na dílo svého učitele. Rovněž vize a cíle *Aňdžalí ášramu*, které Amalor stanovil již při jeho založení, zůstávají v platnosti a zdají se být inspirací i jiným ášramovým komunitám, které podle vzoru *Aňdžalí* do jisté míry vznikly:²⁹²

1) vytvoření multináboženské komunity spojující muže a ženy pocházející ze všech společenských i ekonomických vrstev, 2) podpora dalšího růstu indické spirituality, 3) úsilí o dialog napříč náboženskými komunitami, 4) součinnost s akademickým prostředím, 5) podpora sociálního aktivismu vedoucího k odstranění společenského útlaku a křivd zakořeněných po staletí v indické společnosti, 6) výchova budoucích vůdců, zejména z řad laiků, 7) vytvořit ášram jako místo otevřené všem, kteří hledají radikální změnu ve svém duchovním životě i životním stylu.²⁹³ Jak je patrné, v Amalorově pojetí a také v této etapě vývoje Hnutí se idea ášramu výrazně rozšířila, tak aby se do jejího záběru vešly prakticky všechny úkoly, jimž křesťanství v současné době čelí.

III.5.4.4 Mátridham ášram

Z náboženského pohledu nejexponovanější místo celé Indie, Váránasí, přitahovalo pozornost křesťanských misionářů po dlouhá staletí. Zahájit vítězné tažení při christianizaci Indie právě zde, v srdci hinduismu, se zdálo být příliš lákavou vidinou, než aby jí bylo možné odolat. V r. 1953 byla ve Váránasí ustavena katolická Indická misionářská společnost (Indian Missionary Society, IMS) a o rok později její generální představený J. Fernandez založil na

²⁹⁰ *Ibid.*, s. 23.

²⁹¹ Podrobnější zprávu o této tragické nehodě, která zasadila nezhojitelnou ránu celé katolické církvi v Indii, podává dopis zástupkyně ášramu Pat Astudillo, jenž byl zaslán ášramové komunitě AA a přátelům Amalora; kopie dopisu v archivu autora. Poslední rozloučení se zesnulým proběhlo v ášramové svatyni Saččidánanda, v jejíž kryptě je také Amalor pochován. Zádušní mši celebroidal Amalorův bratr, kardinál Lúrdusámi, koncebrovalo dalších 5 arcibiskupů a také přibližně 70 kněží – i to dostatečně vypovídá o významu Amalora pro život katolické církve v Indii.

²⁹² Např. *Vidjávánam ášram* založený r. 1996 nedaleko Bengalúru; viz VINEETH, *op. cit.*, s. 208.

²⁹³ Podle ášramového bookletu *Anjali Ashram*, *op. cit.*, s. 7-13.

předměstí svatého poutního města evangelizační centrum *Mátridham*, které se mělo svým charakterem i vnější podobou přizpůsobit kulturním danostem okolního prostředí. Inspirací tomuto prvnímu pokusu se staly protestantské ášramy budované tehdy podle Gándhího vzoru po celé Indii,²⁹⁴ a třebaže byl *Mátridham* již v r. 1960 opuštěn, jedním z kněží, kteří zde strávili rok v experimentálně pojatém noviciátu IMS, byl i Íšvar Prasád, pozdější významný propagátor inkulturace a ášramového hnutí v severní Indii.²⁹⁵ Bezprostředně po skončení Semináře usiloval tehdejší progresivní biskup Váránasí P. D'Souza, jedna ze zářivých hvězd Semináře, o obnovu *Mátridhamu*, nyní však, když se ášramy staly součástí oficiálního programového kurzu církevní obnovy, jakožto křesťanského ášramu. K tomu nakonec došlo až v r. 1976 pod vedením člena IMS Svámího Dajánandy, jenž sbíral předchozí ášramové zkušenosti v maličkém ášramu *Krist Panthi*, který ve Váránasí od r. 1971 po několik let a rovněž na popud biskupa D'Souzy provozoval zmíněný Prasád.²⁹⁶ Právě ten pak v r. 1983 *Mátridham* převzal a během deseti let svého působení v roli hlavního *áčárji* z něj učinil zřejmě nejvýznamnější ášram severní Indie.

Rovněž cíle *Mátridhamu*, jak je pojmenovává ášramový booklet, se zdají být všeobjímající a pokrývají mezináboženský dialog, indickou křesťanskou spiritualitu, inkulturaci, duchovní obnovu laiků i náboženských profesionálů a také sociální pomoc potřebným.²⁹⁷ Pod vedením Prasáda nejen že ášram nabyl docela nové vnější podoby díky celkové úpravě komplexu a několika vystavěným budovám, vykazujícím klasické rysy inkulturované křesťanské architektury, ale právě tak jako *Aňdžalí* ve stejné době v jižní Indii začal i *Mátridham* fungovat jako školicí ášramové centrum indické křesťanské spirituality. Podstatný rozdíl mezi oběma ášramy ovšem spočívá v jejich pozdějších osudech, které jsou do velké míry ovlivněny odlišnou situací křesťanů v jižní a severní Indii. Zatímco na jihu je vlivem historických okolností křesťanská komunita bezpečně ustavenou součástí nábožensky pluralitní společnosti a mnozí místní křesťané jsou dnes navzdory svému nižšímu sociálnímu původu právoplatnou součástí početné střední třídy, severoindičtí křesťané, odvážíme-li se generalizovat, náleží v naprosté většině případů k nejnižším ekonomickým i společenským vrstvám. Rovněž se v mnohem větší míře potýkají s pravidelnými projevy náboženské

²⁹⁴ Ášramový booklet, *Prarthana Manjari. Bharat Mata Ashram*. Kurukshetra: Bharat Mata Ashram, (bez vnočení), s. 2. Řada ášramových bookletů obsahuje kromě stručné historie ášramu rovněž texty inkulturovaných modliteb a náboženských zpěvů (křesťanských *bhadžanů*), jak o tom svědčí titul citovaného.

²⁹⁵ *Ashram Aikya Newsletter*, č. 49, 2007, s. 7.

²⁹⁶ O složité ášramové cestě Íšvara Prasáda, která z nadšeného evangelisty-misionáře, sledujícího jediný cíl, totiž náboženské konverze, učinila obhájce inkulturace a ášramových ideálů, jimž dominuje svědectví o Kristu nad jeho hlásáním, nejlépe vypovídá Prasád sám; viz VANDANA (1993), *op. cit.*, s. 45-48.

²⁹⁷ Ášramový booklet, *Matridham Ashram: At the Service of God's People*. Varanasi: Matridham Ashram, (bez vnočení), s. 5-10.

nesnášenlivosti ze strany majoritního hinduismu, jenž pod praporem *hindúty* brojí proti náboženským menšinám neindického původu a usiluje dosáhnout svých nacionalisticko-politických cílů na jejich úkor. Duchovní potřeby křesťanů z Tamilnádu a Karnátaky, kteří si pro jejich uspokojování nacházejí cestu do *Aňžalí*, jsou jednoduše ze své podstaty radikálně jiné než potřeby chudých křesťanů z Uttarpradéše. Ačkoliv tedy *Mátridham* po dobu působení Prasáda přitahoval početné zástupy kněží, mnichů a řádových sester, kteří zde absolvovali kurzy duchovní obnovy a získanými impulzy i hlubším náboženským prožíváním poté obohacovali život ve svých kongregacích či farnostech, po odchodu Prasáda v r. 1993 se ášram začal rychle proměňovat.²⁹⁸ Změnu si nenásilně vynutili sami místní křesťané, pod jejichž tlakem se ášram stal vyhledávaným charismatickým centrem, místem extaticky projevované osobní zbožnosti, kde během modlitebních shromáždění (veřejných *satsangů*) dochází nejen ke kolektivně prožívanému náboženskému vytržení, ale i zázračným uzdravením.²⁹⁹ *Mátridham* nadále zůstává ášramem, klasickým ášramovým stylem³⁰⁰ v něm stále žije nepočetná ášramová komunita, již od r. 1995 vede hlavní *áčárja* a rovněž člen IMS Anil Dév, jen jeho interakce s vnějším světem se dnes odehrává především pro potřeby „*kristabhaktů*“.³⁰¹ V jejich řadách, jež neděli co neděli zaplňují ášramový komplex, se navíc velmi často objevují i hinduisté ze širokého okolí, kteří, paradoxně v kontextu představ a ideálů Hnutí, jsou právě touto formou křesťanské spirituality osloveni, přitahuje je, neboť jí rozumějí, na rozdíl od složitých a neuchopitelných mysticko-filosofických rovin *advaita védanty*, abstraktních úvah upanišad či náročných požadavků kontemplativní meditace. K tomuto překvapivému zjištění, kam a v co se ášram proměnil, došli i účastníci 15. *satsangu* AA, který se v r. 2007 v *Mátridhamu* konal. Celé ášramové společenství jako by náhle ke svému údivu zjistilo, že zatímco jejich vlastní ášramy se vylidňují, nepřitahují zájem křesťanských laiků a už vůbec ne hinduistů, kteří by s nimi byli ochotni vstupovat do mezináboženského dialogu, zdejší ášram zvládá nápor obou skupin jen s obtížemi. Pozoruhodná hodnotící zpráva o konání *satsangu*, jež se objevila na stránkách *Zpravodaje*

²⁹⁸ Íšvar Prasád založil v r. 1996 další ášram, *Bhárat Mátá*, nacházející se ve státě Harijána nedaleko města Kurukšétra. I tento ášram vznikl v rámci inkulturačních aktivit IMS a usiluje být centrem mezináboženského dialogu, liturgických experimentů i nově formulovaných teologických odpovědí tváří v tvář hinduistické náboženské tradici.

²⁹⁹ Charismatická orientace je jasně vytyčena i v ášramovém bookletu; viz *ibid.*, s. 7-8.

³⁰⁰ Pravidla života v ášramu i každodenní řád se principiálně neliší od jiných ášramů; viz *ibid.*, s. 11-12.

³⁰¹ Vyčerpávající rozbor fenoménu *kristabhaktů* představil ve své disertační práci indický katolický kněz C.J. Kuttianikkal; viz KUTTIYANIKKAL, Cyril J., *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*. Zürich: Lit Verlag, 2014; viz také SAN CHIRICO, Kerry P. C., *Between Christian and Hindu. Khrist Bhaktas, Catholics and the Negotiation of Devotion in the Banaras Region*. In: BAUMAN, YOUNG, *op. cit.*, s. 21-44.

AA,³⁰² v sobě obsahuje nevyčtené, přesto však jasně patrné otázky, zda hnutí *kristabhaktů* nepředstavuje jeden z možných vývojových proudů interakce křesťanství a hinduismu,³⁰³ zda se nejedná o novou výzvu pro stávající křesťanské ášramy, zda právě tímto směrem neorientovat celé jejich Hnutí a tím je vyvést z hluboké krize, ve které se dnes nacházejí.

III.5.4.5 Džívan Dhára ášram

Nástin vývoje ášramové scény po r. 1978 by nebyl kompletní bez zmínky o ášramu, který se ve svém zaměření vrátil k pojetí pozdního Abhišiktánandy a do jisté míry i Griffithse, a především bez obsáhlejší poznámky o jeho zakladatelce. V kapitole pojednávající o ekumenickém ášramu CPSSA v Púně bylo uvedeno, že na jeho znovuoobnovení v r. 1972 se podílela řádová sestra katolického Společenství Nejsvětějšího srdce Ježíšova, Vandana. V r. 1974 jej však spolu se svou věrnou družkou Íšárijou, původem Angličankou ze stejného řádového společenství, opustila a následujících pět let strávila kratšími i dlouhodobými pobyty v mnoha hinduistických ášramech.³⁰⁴ Během její ášramové pouti ji výrazně ovlivnil především Šivánandův ášram v severoindickém Rišikéši. Hluboké osobní přátelství i vzájemně prokazovaný duchovní respekt ji spojil s nástupcem Šivánandy v pozici guru tohoto ášramu, Svámím Čidánandou, a na konci 80. let se právě v severní části Rišikéše, v oblasti zvané Lakšman Džhúla, Vandana usadila, kde na nevelkém kusu darované půdy vyrostlo několik chatrčí, pro něž se vžil název *Džívan Dhára kutir*. Původně pouze několikačlenné společenství, které se kolem Vandany vytvořilo, však brzy začalo přitahovat mnoho zájemců o její spirituální vedení. Protože rišikéšský *kutir* neposkytoval dostatek prostoru, formující se ášram se v r. 1984 přesunul do vyšších poloh Himálaje, do místa známého jako Džaiharíkhál. Zde následně, v dechberoucím prostředí nabízejícím spektakulární výhled na zasněžené vrcholky himálajských velehor, pod Vandaniným vedením jakožto *mátádží*³⁰⁵ vyrostl *Džívan Dhára ášram*.

Jádro ášramu, jeho stálá komunita, zůstalo i nadále nepočetné, ale pravidelně si do něj nacházeli cestu návštěvníci z řad indických kněží, řádových sester, indických laiků, hinduistů a rovněž mnoha cizinců. Dostávalo se jim zde čehosi podobného co v jihoindickém

³⁰² *Ashram Aikya Newsletter*, č. 50, 2007, s. 13-16.

³⁰³ SAN CHIRICO, *op. cit.*, s. 27.

³⁰⁴ Raným plodem této dlouhé ášramové pouti se stala její kniha, poprvé vydaná již v r. 1978, *Gurus, Ashrams and Christians*, která patří ke klasickým dílům vzešlým z prostředí Hnutí.

³⁰⁵ V ášramové tradici se jedná o ekvivalentní titul ke guruovi, jen je určen jeho ženskému protějšku.

Šántivanamu pod Griffithsovým vedením, jen v ženském provedení, snad s ještě větší mateřskou citlivostí a pochopením, jistě však s absolutním důrazem na meditaci jakožto základ života v ášramu. Ta zcela upozadila jakékoliv liturgické inkulturační experimenty, naopak podle pojetí Vandany je to právě a jenom vytrvalé, soustředěné hledání Boha a osobního prožitku jednoty s ním, co tvoří podstatu ášramu, a co je proto nad všechny křesťanské svátosti, včetně eucharistie.³⁰⁶ Díky takto radikálnímu uchopení fenoménu ášramu byla Vandana ochotna překročit vlastní křesťanskou identitu, stejně jako Abhišiktánanda po svém odchodu ze *Šántivanamu*, i příslušnost k církvi, pokud by jí církev v podobě jejího řádového společenství bránila pokračovat ve zvoleném životě ášramity. Rovněž rozlišování mezi hinduistickým a křesťanským ášramem v tomto smyslu ztrácí opodstatnění, protože svoboda, do které *sannjásin* svým vzdáním se všeho vstupuje, přesahuje úzce vymezené kategorie denominační či náboženské příslušnosti. Ve srovnání s Griffithsem Vandana neusilovala nalézt pro svůj ášram pevné a bezpečné místo v církevních strukturách, netrápily ji starosti o budoucí osudy ášramu, protože ášram v jejím pochopení není místo, ale vztah – vztah absolutní důvěry a oddanosti mezi guruem a žákem, vztah svobody a lásky, který je zrcadlením vztahu mezi Bohem a člověkem.

Ášram *Džívan Dhára* fungoval pouze sezónně, protože během zimních měsíců se komunita vracela do *kutiru* v Rišikéši. Vandana i Íšáprija trávily velmi často toto období mezi svými žáky, v Indii i zahraničí, kde přednáškami, spirituálními lekcemi a další osvětovou činností šířily své pojetí ášramových ideálů. V r. 1994 himálajský ášram definitivně opustily, natrvalo se usadily v Rišikéši a ášram přešel pod správu karmelitánského řádu, který jej nadále provozuje jako místo pro dlouhodobý individuální meditační pobyt. Podle slov Vandany měl pro ni samu nyní přijít čas vnitřního utišení, který by jí poskytl prostor naplno „*praktikovat to, co po léta učila druhé*“.³⁰⁷ Její aktivní guruovská role skončila, ačkoliv ještě řadu let v Rišikéši žila a ve svém *kutiru* ochotně přijímala všechny vážné zájemce hledající zázemí pro duchovní praxi.

³⁰⁶ Pozoruhodný a mimořádně informativní dopis Vandany Griffithsovi ze dne 16.7.1990, v němž Vandana polemizuje s mnoha Griffithsovými názory týkajícími se ášramových principů i celého Hnutí; kopie dopisu v archivu autora.

³⁰⁷ *Ashram Aikya Newsletter*, č. 33, 1998, s. 8.

III.5.5 Meze inkulturace, meze církevní podpory Hnutí

Počátek konce církevní podpory jakýmkoliv snahám přizpůsobit život indických křesťanů místnímu prostředí nastal ve spojení s inkulturací liturgie, neboť ta byla navenek nejvíce patrná, a to paradoxně v témže okamžiku, kdy došlo k jejímu oficiálnímu povolení. Již samo zveřejnění 12 bodů vnější liturgické adaptace, jež se měly rozhodnutím vatikánské Kongregace pro bohoslužbu a svátosti stát součástí slavení eucharistické oběti v Indii, vyvolalo kontroverzi, a to jak v řadách laické veřejnosti, tak mezi biskupy a kněžími.³⁰⁸ Pro mnohé z nich byly takové novoty příliš radikální, církev ani věřící na ně nebyli řádně připraveni, alarmující podle jejich názoru bylo především hrozící nebezpečí hinduizace církve. Jiní zpochybňovali mandát komise CBCI pro liturgii, právoplatnost volby uskutečněné na úrovni CBCI, jež adaptaci schválila, výsledky práce i smysl ustavení NBCLC, a někteří, tak jako na řadě jiných míst světa, se velmi kriticky vyjadřovali k samotným věroučným závěrům a doporučením 2. vatikánského koncilu. Výsledkem se stal názorový rozkol ve sboru indických biskupů, takže v některých diecézích byly adaptace podporovány, zatímco v jiných došlo naopak k jejich zákazu.³⁰⁹ Na vině zřejmě také byla dosti vágní formulace Kongregace v potvrzovacím dopisu, jež nahrávala odlišným interpretacím.³¹⁰ A ačkoliv se komisi CBCI pro liturgii po jisté době podařilo pochybnosti týkající se legálnosti adaptací rozptýlit, stín obav se nad nimi navždy usadil a indiští biskupové se stali opatrnější ke všem následujícím krokům procesu inkulturace. Z pohledu laiků aktivních v životě církve a stavějících se k adaptaci kriticky však nikdy nebyla vyřešena otázka, zda je pro náboženskou minoritu inkulturace vůbec žádoucí a zda se její realizací naopak neoslabuje již tak dost křehká identita indických křesťanů jakožto samostatné a výlučné sociální i náboženské komunity.

Na jasnou a nepřekročitelnou církevní mez narazili propagátoři inkulturace v polovině 70. let, když se pokusili postoupit od vnější adaptace k vnitřním liturgickým změnám, jež by čerpaly inspiraci z tradice indických náboženských textů. K vytvoření indické anafory, která

³⁰⁸ Vatikánský souhlas s 12 body adaptace přišel jen měsíc před konáním Semináře, a tak právě během něj byly opakovaně slouženy mše, v nichž byly změny zahrnuty, a to k plné spokojenosti, ba entuziastickému nadšení většiny účastníků Semináře. Kontroverze vypukla bezprostředně po jeho skončení, když se informace o adaptované liturgii objevila na stránkách církevního i sekulárního tisku, a tak s ní byla seznámena zainteresovaná katolická veřejnost. Více viz LEEUWEN, *op. cit.*, s. 72-73; o dalším vývoji kontroverze také AMALORPAVADASS (1978), *op. cit.*, s. 77-79.

³⁰⁹ SALDANHA, Julian, *Inculturation*. Mumbai: St Pauls, 1997, s. 61-62.

³¹⁰ „Výše uvedené adaptace mohou být sborem biskupů a lokálními církevními strukturami zavedeny na takových místech, která pro to shledají vhodná, a v takové míře, která podle jejich soudu bude prospěšná pro místní věřící.“ Official Document of the Holy See Approving the 12 Points of Adaptation. In: AMALORPAVADASS (1978), *op. cit.*, s. 88. Právě tato věta podle soudu některých konzervativních či váhajících biskupů stavěla zavádění adaptace plně pod jejich kompetenci, a o ni proto opírali své zamítavé stanovisko.

je srdcem i duší každé eucharistické oběti, byli biskupové vyzváni vatikánskou Kongregací a již od r. 1968 začala taková anafora nabývat své podoby. Na několika zasedáních komise CBCI pro liturgii počátkem 70. let byl navržený text mnohokrát upravován, aby o jeho výsledném tvaru celý biskupský sbor v r. 1972 hlasoval. Ačkoliv se pro jeho přijetí vyslovilo 60 z 80 přítomných biskupů, následně vypukl spor týkající se přesné výše potřebné majority.³¹¹ Předložený text tak nebyl CBCI oficiálně schválen, tudíž ani zaslán vatikánské Kongregaci k dalšímu rozboru a případnému souhlasu s jeho zavedením, ačkoliv v experimentálních komunitách, např. v některých ášramech, začal být běžně používán. Biskupové, kteří anaforu podpořili, na ní oceňovali hluboké porozumění indické náboženské tradici, uchopení této tradice jakožto smysluplné součásti dějin spásy, a tudíž její citlivě provedené integrální spojení s poselstvím evangelia. Kritici naopak vyčítali použití přímých citací z hinduistických náboženských textů³¹² i nábožensko-filosofických termínů, jež si s sebou nadále nesou zcela specifický teologický význam, kterého nabývají v kontextu hinduismu a jenž je s doktrínálním zakotvením křesťanské víry principiálně neslučitelný.³¹³

K nevyřešené otázce indické anafory však brzy přibyl další problém, když se komise CBCI pro liturgii pokusila skrze svou laboratoř NBCLC rozpoutat teologickou diskusi týkající se možného použití posvátných textů nekřesťanských náboženství během liturgie Slova. Amalorpavadass v r. 1974 zorganizoval v NBCLC Výzkumný seminář o nebiblických Písmech, jehož se účastnili přední indiští teologové, někteří biskupové a také dva reprezentanti papežského stolce (mj. tajemník vatikánského Sekretariátu pro nekřesťanská náboženství). Seminář ve svých závěrech takové použití doporučil, když podle názoru jeho účastníků mohly být pasáže z véd, upanišad, *Bhagavadgíty* apod. inkorporovány do mše svaté, mohly se v jejím řádu objevit v podobě čtení, ve společných modlitbách, písních, jakožto citáty v homilii, a dokonce i coby nedílná součást anafory.³¹⁴ Protože se z hlediska církevní liturgické tradice, ale i teologických důsledků jednalo o vsutku revoluční názor, Amalor ihned po skončení semináře publikoval všechny dokumenty týkající se jeho obsahu,³¹⁵ snad s upřímnou touhou hrát s nejvyššími církevními autoritami otevřenou hru. Zamítavá reakce Vatikánu na sebe ovšem nenechala dlouho čekat. Objevila se v podobě proslulého dopisu kardinála J. Knoxe, prefekta Kongregace pro bohoslužbu a svátosti, jenž

³¹¹ Osudy indické anafory viz LEEUWEN, *op. cit.*, s. 74, 76, 79-80.

³¹² SALDANHA, *op. cit.*, s. 64.

³¹³ Shrnutí důsledné kritiky anafory i celé Indické mše, jež byla publikována v r. 1974 a nadále je, bez sporné anafory, v této podobě sloužena na řadě míst Indie, především v ášramech, viz COLLINS, *op. cit.*, s. 228-234.

³¹⁴ O tomto semináři, jeho organizaci, průběhu i závěrech, viz LEEUWEN, *op. cit.*, s. 141-146.

³¹⁵ *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures.* (ed. AMALORPAVADASS, D.S.), Bangalore: NBCLC, 1974.

v r. 1975 vyzval CBCI, aby jednoznačně a skrze oficiální oznámení zakázala používání nebiblických textů v liturgii i indickou eucharistickou modlitbu (anaforu), a to jak během veřejných, tak i v soukromí slavených eucharistických obětí.³¹⁶ Sbor indických biskupů se nekompromisního tónu dopisu zalekl do té míry, že tím v Indii de facto skončila jakákoliv církevní podpora dalším pokusům o liturgickou obnovu, inkulturaci a experimenty,³¹⁷ jejichž nositeli, či spíše ryzím ztělesněním byly křesťanské ášramy.

Třebaže z pohledu celkového počtu nově vznikajících ášramů znamenala 80. léta opravdovou žeň pro Hnutí, jeho historie již v této době nezadržitelně směřovala k závěru. Naprosto zjevnou se tato skutečnost stala během mezinárodní teologické konference, která se v r. 1981 konala v Dillí. Ekumenická asociace teologů ze zemí třetího světa (Ecumenical Association of Third World's Theologians, EATWOT) vznikla v r. 1976 v Tanzanii, sdružovala na 50 účastníků z 27 států a jejím cílem bylo hledat cesty, jak v kontextu svých zemí a výzev moderní doby relevantně tvořit teologii. Oficiální závěry dillíské 5. konference EATWOT se kriticky vyjadřovaly k teologii naplnění, z jejíhož přístupu k náboženské jinakosti Hnutí na samém počátku vyšlo. Teologie naplnění však podle soudu představitelů EATWOT nevezala v úvahu chudobu zemí asijského regionu, a tak zatímco zaměřila svoji pozornost na Krista přítomného v různých náboženstvích, nepodařilo se jí rozpoznat Krista chudých.³¹⁸ Právě ten je však relevantním teologickým tématem křesťanství v zemích třetího světa a upozadit ho znamená přehlížet bytostné potřeby jejich obyvatel, a to jak křesťanů, tak i příslušníků jiných náboženství. Ášramové hnutí se tak v chápání EATWOT zcela míjelo s těmi, na něž musí moderní teologie vzniklá v prostředí Asie reagovat, protože ášramité vyjadřovali pouze „*pasivní solidaritu s chudými a utlačovanými lidmi Asie, aniž by se na jejich životním zápasu jakkoliv podíleli*“.³¹⁹ Jasně artikulovaná výtka směřovala v rozhodnutích konference také vůči od počátku mylnému pojetí inkulturace, protože její obhájci se identifikovali s takovou vrstvou indické kultury, která je příčinou i zdrojem pokračujícího společenského a ekonomického útlaku, jemuž jsou chudí vystaveni. Formující se dalitské teologii osvobození se zde dostalo významného impulzu i autoritativního zastání.

³¹⁶ SALDANHA, *op. cit.*, s. 71.

³¹⁷ LEEUWEN, *op. cit.*, s. 79.

³¹⁸ Statement of the Fifth Conference of the EATWOT. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 46, č. 2, 1982, s. 92.

³¹⁹ *Ibid.*

Ukázalo se totiž, že z prostředí ášramů tolik očekávaná indická teologie zřejmě nevzejde, podle soudu některých kritiků Hnutí dokonce ani vzejít nesmí.³²⁰

Katolickému Hnutí křesťanských ášramů bylo již od konce 60. let, kdy nabralo na síle, vyčítáno ignorování skutečných zájmů početných mas indických křesťanů. Hnutí jim nabízel nežádaný a na jejich trápení zcela neúčinný lék v podobě kontemplativního úniku a usilování o vlastní spásu, bez ohledu na palčivé každodenní sociální problémy, jimž musí křesťané v Indii čelit.³²¹ V průběhu 80. let tyto námitky narůstaly, stávaly se závažnějšími, obháječi ášramů pod jejich tlakem zvolna přecházeli do nepříliš účinné defensivy, aby si však od počátku 90. let otázky týkající se správnosti zvoleného kurzu začali se stále větší naléhavostí pokládat sami. Tematika relevance ášramových ideálů tváří v tvář zástupu křesťanských *dalitů*, skutečných laiků, k nimž chtělo Hnutí podle vlastních představ obrátit pozornost a vtáhnout je do života ášramů, se na stránkách *Zpravodaje AA* i v diskusích *satsangů* konaných v posledních 20 letech objevuje opakovaně. Nebyla již v samých počátcích Hnutí učiněna chyba, když se hlavním, či spíše jediným zdrojem jeho ideové inspirace stala elitní vrstva hinduismu, navíc vlastně laboratorně vypreparovaná z literární tradice? Nezpronevěřily se tím pádem ášramy poselství evangelia, jež přináší svobodu, spásu a nový život všem utiskovaným, trpícím a lidem na okraji společnosti?³²² Prázdné ášramy, které jsou po odchodu jejich zakladatelů zavírány, transformovány v kněžské semináře nebo přičleněny k některému církevnímu řádu či farnosti se zdají být přesvědčivým důkazem nesplněných očekávání: „*Přitažlivost křesťanských ášramů zmizela. [...] Ášramy dnes zahaluje pocit prázdnoty, pocit nespokojenosti v řadách teologů, sociálních aktivistů i představitelů církve, protože Hnutí ášramů nedokázalo rozvinout potenciál, jenž v něm byl spatřován. Dokonce ani my sami v ášramech zřejmě nemáme jasnou představu, kam směřujeme. [...] Mnozí lidé si proto kladou otázku, zda je před křesťanskými ášramy ještě vůbec nějaká budoucnost.*“³²³

³²⁰ Viz dopis respektovaného indického jezuita, teologa a kritika Hnutí G. Soarese-Prabhua (ang.), jenž zaslal Vandane před konáním 7. *satsangu AA* v r. 1991. Ke cti Vandany i celého ášramového společenství je jistě třeba zmínit, že se námitky na adresu Hnutí vznesené v dopisu staly jedním z klíčových témat *satsangu* a text dopisu se následně objevil i v jeho knižní reflexi; viz VANDANA (1993), *op. cit.*, s. 153-156.

³²¹ CORNILLE, *op. cit.*, s. 182.

³²² Srov. AMALADOSS (2005), *op. cit.*, s. 10 a 12.

³²³ *Ashram Aikya Newsletter*, č. 55, 2010, s. 3. Těmito slovy vyzýval současný *áčárja Aňďžalí ášramu*, A. Louis, celé ášramové společenství k výjimečnému setkání AA, na němž měla být krize ášramové identity, podstata i smysl Hnutí hlavním, či spíše jediným tématem. Tímto číslem *Zpravodaje* byl současně, a vlastně dosti symbolicky, ukončen výzkum pro potřeby této disertační práce.

III.6 Shrnutí: Tendence ve vývoji Hnutí křesťanských ášramů

Z představené historie Hnutí snad dostatečně vyplynulo, že je nelze považovat za něco statického, co nepodléhá vývojovým změnám. Ty se odehrávají v těsné součinnosti s proměnami kontextu – společenského, politického, kulturního, teologického i církevního – a výsledná podoba ideje křesťanského ášramu i pokus o její realizaci se tak v jednotlivých etapách Hnutí dosti podstatně liší. Tuto evoluci, jakkoliv dramatická ve svých důsledcích je, však jako by všichni autoři, kteří se až dosud Hnutím zabývali, přehlíželi. Nevědomky ji ignorují, protože jsou sami součástí ášramového hnutí, ať už jako jeho přímí, a tedy zainteresovaní účastníci, jeho apologeti či sympatizanti, nebo svou pozornost zaměřují pouze na jeden konkrétní aspekt související s fenoménem ášramů, a ze zvoleného záběru jim pak nevyhnutelně uniká celek, nebo své postřehy a soudy formulovali již před několika desetiletími, kdy bylo Hnutí na vzestupu a stále představovalo aktivní a živý projev indického křesťanství. Časový, prostorový i ideový odstup, skrze nějž a díky němuž vzniká tato práce, nám ovšem umožňuje nahlédnout historii Hnutí jako uzavřenou kapitolu dějin křesťanství v Indii, a pojmenovat díky tomu odlišné přístupové tendence v jeho jednotlivých etapách.

Výchozím motivem prvního, protestantského období se stala **krize evangelizace**, která si vynutila hledání nových způsobů, díky nimž by se křesťanství dokázalo atraktivně a sebevědomě prezentovat na dynamicky se vyvíjející náboženské scéně Indie počátku 20. století. Hlavní úkol nově vytyčeného směru evangelizace byl spatřován ve **vytvoření** takové **křesťanské identity**, která by byla suverénně postavena **na indických základech**, odpovídala by indickému prostředí, byla by jeho právoplatnou součástí, nikoliv už jen důsledkem a projevem politické nadvlády koloniální velmoci. Ke slovu se tak dostávaly nejrůznější **pokusy o indigenizaci** křesťanství, jedním z nichž se stalo právě ášramové hnutí. Dalšímu období dominoval přístup **teologie naplnění**, která se v Indii vyjevila jako neobyčejně vlivná. Při formování identity křesťanů se nyní pozornost přesouvala od vnějšího připodobnění se místnímu prostředí k jeho hlubšímu porozumění a posléze i smysluplné integraci do kontextu křesťanského učení. Historie náboženského myšlení začala být v globálních rozměrech chápána jakožto společné dějiny spásy, na nichž se svým dílem, ale bez vlastního vědomí, a tedy schopnosti reflexe podílejí i nekřesťanská náboženství, jejichž vývoj intuitivního náboženského poznání dochází svého smysluplného završení či naplnění právě skrze křesťanství. Především zásluhou podnětů od představitelů raných katolických ášramů však teologie naplnění ve své další fázi začala rozvíjet úvahy spojené naopak s **naplněním samotného křesťanství** pod vlivem jiných náboženských tradic, aby takové myšlenky

vlastně dosti nevyhnutelně přerostly v **teologii náboženského pluralismu**. Z pohledu Hnutí představuje tento teologický přístup k náboženské jinakosti etapu skutečného budování mostů mezi křesťanstvím a hinduismem, protože se v jeho rámci ášram jeví nejen jako místo dialogu, ale jako dialog samotný, jako ryzí ztělesnění dialogu. Ášram je autentickým vyjádřením víry, že se Bůh exkluzivním způsobem nezjevuje v žádném z existujících náboženství, a že tudíž není možné hovořit o plnosti a částečnosti zjevení v tom či onom náboženském poznání, ale že je Bůh nepochopitelným způsobem vždy přítomen ve všech zároveň a jeho křesťanské uchopení je pouze jednou z mnoha možných variant. Z takto chápaného náboženského pluralismu vyvěrá v poslední vývojové etapě Hnutí přístup **teologie rozpuštění křesťanské identity**, která za pole své působnosti vědomě označuje mystické roviny náboženského prožívání, na nichž jakékoliv rozdíly mezi náboženstvími pozbývají smyslu, neboť výlučným cílem života v ášramu je dosáhnout vědomí a prožitku jednoty s Bohem. Hrozby, či naopak možnosti teologie rozpuštění se však ve skutečnosti táhnou napříč téměř celým Hnutím, jsou si jich dobře vědomi jeho sympatizanti i kritici a lze jim rozumět i jako nikdy nevyřčeným obavám, jak daleko v inkulturaci křesťanství vlastně jít. Nejpatrnější je boj s rozplynutím vlastní identity a současně fascinace takovou možností u pozdního Abhišiktánandy, u něž, jak již bylo řečeno, navíc nešlo o pouhé intelektuální teologizování, ale skutečný životní zápas. Zatímco Griffiths přistupuje k rozpuštění své křesťanské identity obezřetně jako k riziku a o splnutí s Bohem je ochoten uvažovat, nedojde-li současně k absolutní ztrátě individuality, Vandana a Sahadžánanda naopak přístup teologie rozpuštění považují za metodu, již vědomě přijali, nikoliv nemilý a nečekaný důsledek radikálního pojetí ášramového fenoménu. Podle jejich názoru totiž *sannjás* a meditace vedoucí k bezpodmínečnému spojení s Bohem (Vandana) nebo usilovné hledání království Božího (Sahadžánanda) znamenají víc než jakákoliv náboženská identita. Na tomto stupni svého vývoje však Hnutí narazilo na kritický bod, protože zjevně přestává být Hnutím *křesťanských* ášramů.

IV. Fenomén křesťanského ášramu

Při popisu a analýze křesťanských ášramů nevyhnutelně narážíme na problém spočívající v neobyčejné pestrosti jejich pojetí. Jak bylo několikrát řečeno i naznačeno, každý ášram je jedinečný, mající osobité, nezaměnitelné vlastnosti, vyplývající v první řadě z osobnosti a představ svého zakladatele. Mezi badateli ani ideology Hnutí nepanuje absolutní shoda v základních charakteristických rysech křesťanského ášramu. Značně se liší důrazy, které kladou na ten či onen aspekt, ba samotnou podstatu ášramového způsobu života, různé jsou rovněž funkce, jež ášramům přisuzují, ať už jde o jejich dopad na jedince, komunitu, církev či celou společnost. Podobnou rozmanitost lze nalézt také v každodenním chodu a denním řádu jednotlivých ášramů, které tak ve výsledku představují odlišné ášramové typy.

Cílem této části práce je proto prostřednictvím zobecnění charakterizovat fenomén křesťanského ášramu, naznačit předpokládané konstitutivní rysy této indické autochtonní náboženské instituce, upozornit na shody i významové posuny křesťanského pojetí při srovnání se staroindickým ášramovým vzorem a hinduistickou tradicí, k níž se představitelé Hnutí kreativně vztahují. Prezentované závěry sledují primárně křesťanskou perspektivu, protože ta je pro tematiku Hnutí relevantní, přesto však poukazují na zásadnější problémy spojené se střetem křesťanského a indického pojetí religiozity, a to jak v obecném porozumění podstatě ášramu, tak i v chápání jeho dílčích prvků. Na rozdíl od dosud málo zmapované historie Hnutí představuje otázka fenoménu ášramu klíčové téma prakticky všech odborných i popularizačních prací zabývajících se křesťanskými ášramy, jakož i nesčetných drobných textů vznikajících v samotných ášramech. Tato bohatá, byť značně nepřehledná a často navíc ideově nekonzistentní literatura je spolu s poznatky získanými prostřednictvím terénního výzkumu hlavním informačním zdrojem této části práce.

IV.1 Co je to ášram

Sanskrtské slovo *ášrama* nabízí několik možných způsobů výkladu. Slovesný základ (*√śram-*, *śrāmyati*), z něhož je odvozeno, v sobě ukrývá dosti širokou paletu významů – „konat úsilí“, „přemáhat se“, „snažit se“, „překonávat“, „podmanit si“, „pokořit“, v předklasickém období sanskrtu ale také „unavit se“ či „vyčerpat se“. Substantivum (*śrama*) vytvořené od tohoto slovesného základu pojmenovává tedy nějaké úsilí, snahu, velkou námahu, spojenou zejména s vykonáváním nejrůznějších náboženských úkonů včetně askeze

či umrtvování, dále i přemáhání se a cvičení, jež vcelku logicky může vést k únavě a vyčerpání. Jistý interpretační problém nastává s předponou *ā-*, která význam substantiva modifikuje. Teoreticky je možné ji hodnotit jako spojení dlouhého *ā-*, s významem plnosti, celosti a jednoty, a krátkého *a-*, jímž sanskrť utváří opozita negující význam slova. *Āśrama* by pak mohla být dokonalá absence únavy a vyčerpání, nepřítomnost jakéhokoliv úsilí či námahy, tedy snad dokonalý klid mysli i těla a rovněž výjimečné místo, kde k takovému stavu dochází. Třebaže se tato interpretace může zdát protikladná k faktu, že ášram naopak představuje místo určené k vytrvalému úsilí o dosažení vytčeného cíle, nelze ji zcela ignorovat. Zejména přihlédneme-li k některým popisům starověkých ášramů, tak jak je nacházíme v sanskrťské literární tradici, které jsou vykreslovány právě jako oázy pokoje a vnitřního utišení, v nichž jako by se zastavil čas i veškeré lidské pachtění. Druhou a všeobecně přijímanou výkladovou možností je prosté spojení dlouhého *ā-*, s výše zmíněným modifikujícím významem, se substantivem *śrama*. V tomto pojetí pak *āśrama* označuje nějaké vehementní úsilí, vytrvalou snahu, odříkání, sebezapření, sebeovládání, askezi (*tapas*) a podle sanskrťských textů napříč historickým vývojem rovněž místo, kde se takové aktivity dlouhodobě pěstují. V některých textech se ovšem *āśrama* objevuje i jako prostý útulek či útočiště, v němž nacházejí bezpečí a ochranu lidé pronásledovaní či opuštění, aniž by nutně sami jakoukoliv askezi podstupovali. A tentýž termín našel uplatnění, zřejmě v prvních staletích před Kristem, také v ideálním a značně idealizovaném rozdělení lidského života do čtyř nesterjně dlouhých etap, v rámci nichž jsou každému člověku připisovány jisté aktivity i místo jejich konání, vždy v závislosti na jeho kastovní, resp. *varnové* příslušnosti.¹ Ačkoliv významová mnohoznačnost sanskrťského pojmu, kterou jsme zde stručně nastínili, se může jevit jako zmatečná, navzájem si i protiřečící, každý z popsaných aspektů se podílí na konstituování fenoménu starověkého ášramu a stejně tak i na jeho křesťanském pojetí ve 20. století.

Ve starověké sanskrťské literatuře nalézáme různé ášramy napříč literárními žánry, styly i tématy, jimiž se příslušná díla zabývají. Podle názoru P. Pattathua, který se pokusil vystopovat zmínky o ášramech v upanišadách, obou velkých eposech, dharmašástrách a puránách (všude však bezpochyby jen výběrově), lze dokonce hovořit o jakési ášramové

¹ K etymologii pojmu, shrnutí jeho odlišných pojetí i k otázce významového vztahu mezi ášramem jakožto místem pro konání výlučné aktivity, touto samotnou aktivitou a teologickým systémem rozdělení lidského života do čtyř etap, jímž jsou přisuzovány specifické náboženské i sociální funkce, viz OLIVELLE, Patrick, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 16-24.

literatuře.² Ta podle jeho představ právě v prostředí ášramů vznikala, jejími autory byli asketičtí mudrci a světci, kteří v tradovaných textech vedle nábožensko-filosofických myšlenek jaksí mimoděk podali nejen barvitý obraz ideálního ášramu, ale stanovili i několik klíčových podmínek jeho existence. V tomto pojetí ášram představuje lesní poustevnu (*tapóvanam*), tedy umístěnou vždy mimo shon civilizace a její každodenní světské starosti. Do ní se uchylují adepti pravého, osvobozujícího poznání (*brahmavidjá*), aby u nohou učitele (guru), jenž takového poznání již nabyt, a pod jeho empatickým vedením praktikovali některý ze zvolených spirituálních prostředků (*sádhana*).³ Třebaže Pattathu ve své mimořádně přínosné práci věnuje značný prostor popisu a nápaditému rozboru nezbytných osobnostních charakteristik učitele i žáka,⁴ jakož i vytyčení principiálních ášramových aktivit,⁵ jím nabízené pojetí pokrývá fenomén starověkého ášramu jen z malé části. Stranou autorovy pozornosti, textové analýzy a následné konceptuální syntézy totiž zůstávají početné zmínky o ášramech, které s navrženou představou příliš nekorespondují.

Hinduistická náboženská i kulturní tradice vzhledem ke své spontánní, neorganizované se vyvíjející povaze nikdy nevytvořila jednoznačně definovatelný náboženský institut v křesťanském slova smyslu, který by Pattathu i další ideologové Hnutí v ášramu rádi viděli, ačkoliv toto své očekávání otevřeně nepřiznávají. V sanskrtské literatuře jsou totiž velmi často jako ášramy označovány i poustevny jediného světce, který v nich zcela sám a bez kontaktu s vnějším světem po dlouhé roky praktikuje svoji askezi. Vztah učitele a žáka, který je pro pojetí Hnutí klíčový, především jeho katolického proudu, ale stejně tak i láskyplný vztah celé komunity v ášramech protestantských však v takovém případě nemůže být uvažován. Na druhou stranu mnohé ášramy fungovaly zřejmě jako komunitní centra vzniknuvší kolem významného chrámu či poutního místa. Ášramité se v nich podíleli na každodenním náboženském dění, aniž by kdokoliv z nich funkci guru zastával – za guru lze pak považovat spíše konkrétní božstvo, ke kterému se jejich kolektivní náboženská praxe vztahovala.⁶ Textově doloženy máme i ášramy zaměřené na jistý druh umělecké činnosti či

² PATTATHU, Paul, *Ashram Spirituality*. Indore: Satprakashan, 1997, s. 21.

³ Obdobnou charakteristiku starověkého ášramu předkládá i významný představitel protestantského proudu Hnutí S. Jéšudásan ve vlivné kolektivní publikaci *Rethinking Christianity in India*. Za další podstatné rysy navíc považuje: absenci přímého spojení ášramu s nějakou existující náboženskou organizací (tj. svoboda jeho vzniku i trvání); zasazení ášramu do krásného přírodního prostředí, jež duši člověka inspiruje a povznáší k Bohu; dodržování celibátu všemi učedníky příslušného guru, alespoň tedy po dobu jejich pobývání v ášramu; viz CHENCHIAH, P. a kol., *Rethinking Christianity in India*. Madras: Indian Christian Book Club, 2. vydání, bez vroč., s. 217-218.

⁴ Zejm. *ibid.*, s. 28-29, 76-82.

⁵ Zejm. *ibid.*, s. 33, 34-35, 41-47.

⁶ Takové pojetí transcendentního guru zajímavě koresponduje s křesťanským konceptem *sadguru*, který je představen v kapitole IV.2.1.

vědní oblasti, v nichž guru sice figuruje na prominentním místě, nikoliv ovšem jako spirituální vůdce, ale v první řadě učitel vedoucí svoje žáky k dokonalému ovládnutí daného druhu umění a vědění. Obyvatele takových ášramů by bylo obtížné klasifikovat jako askety, ať už v životní etapě *vánaprasthů* či *sannjásinů*, ostatně pospolu v nich mnohdy žijí celé rodiny či rozvětvené rody, přičemž charakteristika jejich každodenního života jednoznačně spadá do etapy *grhasthy*. V některých ášramech, o nichž se dozvídáme z eposů a purán, se jejich obyvatelé kromě obligatorní duchovní praxe věnují i značně světským cvičením, např. lukostřelbě či bojovému umění obecně.⁷ A ačkoliv z popisů většiny ášramů snadno nabýváme dojmu o neexistenci, ba úmyslném zpřetrhání jejich vazeb se světem, s konkrétní historickou dobou i širším regionem, v němž jsou zasazeny, nelze naopak vyloučit, že se jisté ášramy navzdory svému bráhmanskému původu⁸ ve skutečnosti naopak stávaly centry revolučních socio-politických hnutí,⁹ a tedy líhni významných reformátorů či přinejmenším idejí, jež historický vývoj Indie poznamenaly. V neposlední řadě je nutno zmínit útulky pro nemocné, opuštěné a umírající, vyrůstající zejména na důležitých poutních místech, které pod názvem ášram představovaly de facto starověké pojetí moderního hospice.

Fenomén ášramu se navíc i ve starověké Indii složitě vyvíjel, jako vše ostatní z kulturní a náboženské reality indické civilizace. Přesvědčivě dnes zřejmě nejsme schopni určit, jaký byl vztah mezi ášramem a pravděpodobně historicky starší *gurukulou*. Druhý pojem ve značně obecném slova smyslu označuje rodinu učitele, do níž se jeho žák v životní fázi studenta (*brahmačárina*) na různě dlouhou dobu uchýloval,¹⁰ aby se pod jeho vedením nejen spirituálně vyvíjel, ale zejména se vzdělával v mnoha vědních oblastech, nezbytných pro svou další profesní kariéru i celkové životní směřování po skončení této fáze. Některé starověké ášramy však zjevně byly obojím, zatímco jiné nikoliv. Některé byly otevřené všem lidem bez rozdílu věku i stavu, přičemž v nich guru současně či paralelně vychovával několik *brahmačárinů*, včetně svých vlastních synů. Jiné, především ty nacházející se ve městech nebo v jejich blízkosti, sloužily výlučně jako rodinné internátní školy, přísně vyhrazené pro konkrétní kastovní komunitu, zejména z bráhmanské varny. Koncept *gurukuly* jakožto způsobu výchovy odehrávající se v těsné vazbě k bráhmanské kultuře snad v jistých etapách

⁷ K edukační funkci starověkých ášramů viz SCHARFE, Hartmut, *Education in Ancient India*. Leiden: Brill, 2002, s. 122-126.

⁸ OLIVELLE, *op. cit.*, s. 22.

⁹ ISHANAND, Bandhu, Ashrams and Mission Spirituality. In: *Saccidanandaya Namah: A Commemorative Volume*. Tannirpalli, Kulithalai: Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2002, s. 22. (Pod stejným názvem se příspěvek poprvé objevil v *Third Millenium*, roč. 2, č. 2, 1999, s. 122-145.)

¹⁰ H. Scharfe považuje za tradičnější a historicky starší pojem *áčárjakula*; viz SCHARFE, *op. cit.*, s. 120. Mezi oběma, *áčárja*- a *gurukulou*, však zřejmě existoval i významový rozdíl v chápání role učitele – *áčárji*, resp. *guru*; *ibid.*, pozn. 33.

vývoje hinduismu více konvenoval náboženské ortodoxii, zatímco ášramy ukryté v hloubi lesního ticha, daleko od civilizace a otevřené individualistickému spekulativnímu hledání, mohly být spatřovány jako semeniště heterodoxních myšlenek. Nástup buddhismu a džinismu s pevně ustavenými mnišskými komunitami, svázanými řádovými pravidly, fenomén ášramu rovněž do jisté míry poznamenal, a od přelomu letopočtu se tak objevují ášramy připomínající svými znaky spíše kláštery (*mathy*).¹¹

Jasný obraz ideálního starověkého ášramu, který by posloužil jako model pro podobné instituce v moderní době, tedy zjevně nelze vykreslit. Velké množství charakteristických rysů, jež ášramům dosti šablonovitě připisují sanskrtské texty, je navíc výrazně poeticky zabarvených, formulovaných s evidentní básnickou nadsázkou. Namátkou uveďme například tolik proklamovaný ohleduplný vztah starověkých ášramitů k životnímu prostředí,¹² jenž je spatřován ve stereotypně se opakujících popisech ášramů jakožto míst, kde díky svatosti zde sídlícího gurua krotne divá zvěř, kde stromy i keře oplývají hojností ovoce a kde lze v jeden jediný moment spatřit v květu rostliny, jež za normálních okolností vykvétají v různých ročních obdobích. Vyvozovat z podobných zmínek cokoliv nezpochybnitelného o praktickém každodenním fungování ášramu, jeho obyvatelích, jejich motivech, hodnotách i aktivitách, jakož i o náboženské a společenské roli ášramů ve starověké Indii je proto zavádějící. Tato skutečnost však současně otevírá široké pole originálnímu pojetí ášramu. Uvolňuje totiž ruce všem zájemcům o ášramový způsob života při jejich pokusech uchopit fenomén ášramu vždy zcela nově, ve svém vlastním dobovém kontextu a v souvislosti s aktuálními potřebami.¹³ Jak dostatečně ukázala historie Hnutí, vágně ohraničená ášramová idea je mimořádně plodná, a to jak na straně moderního hinduismu, tak i křesťanství.

IV.2 Co je to křesťanský ášram

Zdá se být pochopitelné, že téměř všichni ášramité a spolu s nimi i autoři, kteří se Hnutím zabývají, cítí naléhavou potřebu vyjadřovat se k principům ášramového života, jakož i k jeho podstatě a smyslu. Úsilí jasně formulovat motivy, podmínky i vzdálené cíle nově pojímaného křesťanského života v ášramu stojí na samém počátku Hnutí, ale opakovaně se vynořuje i v jednotlivých etapách jeho historického vývoje. Starší definice jsou tak

¹¹ ISHANAND, *op. cit.*, s. 32.

¹² *Ibid.*, s. 27.

¹³ AMALADOSS, Michael, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 161.

revidovány, uvedené aspekty se sice mnohdy liší pouze nepatrně, často se navzájem překrývají, tu a tam je k nim však přidán aspekt nový nebo se zvýší důraz kladený na některý z nich. Předpokladem jakékoliv ášramové aktivity se zdá být spontánnost a vnitřní svoboda toho, kdo ji koná, a tak je hledanou podstatou ášramu pro každého zúčastněného nezbytně něco jiného, vždy v souvislosti s jeho vlastním socio-kulturním zázemím, teologickými východisky, životními zkušenostmi i spirituálními preferencemi, jak naznačuje následující přehled různých definic a postřehů pocházejících od významných představitelů Hnutí.¹⁴

Již ve svých prvních příspěvcích k tematice ášramů a Hnutí Vandana upozorňuje hned na několik klíčových rysů, které se navzdory jejímu osobnímu vývoji i proměnám vztahu k církvi v následujících desetiletích z jejího pojetí neztratí. Podle Vandany je ášram v první řadě „*dům moci Ducha, s prorockým a spirituálním posláním na obnovu (re-kreaci) člověka*“.¹⁵ Životadárným centrem ášramu nemá být eucharistická modlitba, na níž se mohou podílet pouze křesťané, nýbrž modlitba kontemplativní.¹⁶ Ášram nezbytně není nějaké konkrétní místo, a už vůbec ne instituce, ale komunita lidí hledajících Boha, která je otevřená všem bez rozdílu pohlaví, věku, sociálního i ekonomického statusu, náboženského vyznání či postavení v církvi.¹⁷ Taková absolutní míra otevřenosti s sebou přináší celou řadu dalších důsledků, ať již jde o přijetí prostého životního stylu,¹⁸ díky němuž se rozdíly mezi lidmi stírají, velkou mírou flexibility v modlitbě i liturgii, jejímž principem je svoboda, nikoliv pevně stanovená řádová regule,¹⁹ a v dlouhodobém horizontu také dočasnost ášramu.²⁰ Ta je však pro tradiční církevní porozumění nově zakládaným křesťanským institucím obtížně pochopitelná a přijatelná, protože logicky vyvolává otázku, proč vynakládat tolik úsilí na něco, co má být ze své podstaty netrvalé. Vandana však své tvrzení opírá o dva argumenty, jejichž význam pro pochopení ášramu u ní v pozdějších letech dokonce ještě narůstá. Soudí, že ášram vzniká i zaniká s charismatickou osobností gurma, kolem něhož se komunita spontánně formuje.²¹ A jedním dechem také varuje před tím, aby byl ášram založen církevní

¹⁴ V tomto přehledu již nejsou opakovány základní charakteristické rysy křesťanského ášramu, jež byly na příslušných místech zmíněny v části věnující se historii Hnutí. Přehled je také pouze výběrový, neusiluje podat vyčerpávající výčet všech pohledů na fenomén ášramu, tak jak se objevily v pojetí různých křesťanských autorů. Prakticky každá publikace vzešlá z ášramového prostředí, ať už jde o ášramové booklety, popularizační i odborné články či rozsáhlejší práce věnované Hnutí či fenoménu ášramu, se k podstatě křesťanského ášramu vyjadřuje.

¹⁵ VANDANA, *The Challenge of Christian Ashrams Today*. *Word and Worship*, roč. 11, č. 1, 1978, s. 15.

¹⁶ VANDANA, *Gurus, Ashrams and Christians*. Delhi: ISPCCK, 2004 (první vydání 1978), s. XXIV.

¹⁷ VANDANA (1978), *op. cit.*, s. 17-18.

¹⁸ VANDANA (2004), *op. cit.*, s. 54.

¹⁹ *Ibid.*, s. 55.

²⁰ *Ibid.*, s. 58.

²¹ VANDANA (1978), *op. cit.*, s. 16-17; VANDANA (2004), *op. cit.*, s. 58.

autoritou, protože tím by byly popřeny dva základní řídicí principy Hnutí, totiž spontaneita a charisma.²² Právě díky nim mohou být ášramy výrazně odlišné od církevních kongregací a institucionalizovat takový svobodný pokus, byť třeba v dobré víře a ve snaze zajistit mu díky zařazení do církevní struktury jistou míru autonomie i stability, by ve výsledku znamenalo celý ášram zahubit.²³

S netrvalou povahou křesťanského ášramu, existenčně závislého na osobě gurua, bez výhrad souhlasí i Amalorpavadass.²⁴ V jeho pojetí, cizelovaném k dokonalosti v desítkách drobných i rozsáhlejších příspěvků, představuje ášram v první řadě hledání, „stav intenzivní, nepřerušované a neochabující pouti za absolutnem“.²⁵ Nejedná se o místo, ale způsob života, soustředěné úsilí, které člověka dovádí k nějakému pohybu-hnutí, a díky spojení dílčích, na společný cíl však zaměřených aktivit jednotlivých ášramitů lze tedy ve výsledku uvažovat i hovořit o ášramovém Hnutí. Ášram je také místem dialogu, přesněji dialogem samotným, který je „novým vyjádřením křesťanské přítomnosti [ve světě] i novým vyjádřením poslání církve“,²⁶ jež skrze ášram a v ášramu navazuje nové vztahy k jiným náboženstvím. Jako nejaktivnější propagátor ideálů inkulturace v Indii označuje Amalor ášram za její nejryzejší formu, ale jde v tomto smyslu ještě dál, když usiluje v prostředí ášramů „transcendovat rozdíly mezi křesťanskou a hinduistickou mystikou, křesťanskými a hinduistickými ášramy i křesťanskou a hinduistickou spiritualitou“.²⁷ Ášramy se mu pro takový úkol zdají být nejvhodnějším místem, protože jejich atmosféra pokoje a osvobozující odříkavosti²⁸ nabízí ideální prostor pro hledání a nalézání Boha a zakoušení jeho nepomíjející přítomnosti.²⁹ Amalorovo idealistické očekávání, které v ášramu spatřovalo předobraz nové společnosti³⁰ a duchovní centrum celospolečenské obrody, se však naplnit nemohlo. Absolutizace funkcí, které by měl v jeho pojetí, ale i podle představ mnoha jiných představitelů Hnutí ášram v budoucnu sehrát, se ukázala jako příliš těžký náklad. Ostatně i vliv hinduistických ášramů na historický vývoj v Indii napříč staletími je jen obtížně prokazatelný. V moderní době určitá duchovní i sociální reforma částečně povstala z Gándhího ášramů, profilovaných však zcela

²² VANDANA (1978), *op. cit.*, s. 15.

²³ *Ibid.*

²⁴ AMALORPAVADASS, D. S., *Vision of Religious Life in Future and the Future of Religious Life*. Bangalore: NBCLC, 1980, s. 10.

²⁵ Ášramový booklet, *Anjali Ashram*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vrocení), s. 3.

²⁶ AMALORPAVADASS, D. S., *Ashram Aikya: Whence and Whither*. Bangalore: NBCLC, 1985, s. 2.

²⁷ *Ibid.*, s. 3.

²⁸ AMALORPAVADASS, D. S., *Integration and Interiorization*. Mysore: Anjali Ashram, 1990, s. 30.

²⁹ Ášramový booklet, *Anjali Ashram*, *op. cit.*, s. 4.

³⁰ AMALORPAVADASS (1985), *op. cit.*, s. 2.

jiným způsobem, ale ani ty se nestaly vzorem pro ideální fungování současné indické společnosti.

Další z čelních představitelů Hnutí a rovněž mimořádně plodný autor B. Griffiths se s většinou výše uvedených charakteristik ášramu shoduje. Ášram je pro něj především místem modlitby, která je ale „*pojímána v souladu s indickou tradicí, takže se ášram stává místem, kam lidé přicházejí, aby si uvědomovali Boha*“.³¹ Takový účel na jedné straně vyžaduje atmosféru pokoje, ticha a samoty, tak aby vznikl prostor „*být sám a jenom pouze s Bohem*“, prostor pro „*aktivní neaktivitu*“,³² současně ale musí jít o místo, jehož živé jádro vytváří komunita, protože „*poznat Boha znamená vidět ho ve svém bližním*“.³³ Ášramová komunita by měla být nejen otevřená všem, ale neměla by ji svazovat ani pevně ustavená vnitřní struktura – vyjádření svobody v životě ášramu Griffiths spatřuje v možnosti jeho členů kdykoliv odejít, pobývat v ášramu jenom krátkodobě či opakovaně podle vlastních duchovních potřeb a v různých životních obdobích. Ve shodě s Vandanou dává Griffiths přednost kontemplativní meditaci před liturgií i sociálně prospěšným působením ášramu, protože právě důraz na živou spiritualitu podle jeho představ Indie od křesťanství očekává.³⁴ A spolu s Amalorem vyzývá k rozsáhlým, svobodně podstupovaným experimentům s nejrůznějšími typy takové spirituality,³⁵ která se bude inspirovat z bohatství hinduistické náboženské tradice i každodenní praxe.

Zdá se být srozumitelné, že v okamžicích prožívané krize se objevují usilovné pokusy znovuobjevit či redefinovat smysl aktivity, která se v krizi ocitla. Právě tak lze rozumět drobné knížce pocházející z pera M. Džajarádže (ang. Jeyaraj), dlouholetého ášramity v madráském *Aikja Álajam*, v níž se snaží stručně a jasně definovat křesťanský ášram včetně jeho nezbytných charakteristických rysů. Jedná se vlastně o další z řady ášramových manifestů, který však paradoxně vznikl až v době, kdy se komunita katolických ášramitů začala zaobírat krizí své identity a s ní související otázkou, proč Hnutí nenaplnilo očekávání z konce 60. a ze 70. let. Navzdory dříve tolik proklamované svobodě a spontaneitě usiluje tato publikace „*poskytnout jistou formu vedení, která bude pro ášramity dostupná a užitečná, a to*

³¹ GRIFFITHS, Bede, Prayer in Christian Ashram. In: AMALORPAVADASS, D. S. (ed.), *Praying Seminar*. Bangalore: NBCLC, (bez vrocení), s. 218.

³² *Ibid.*, s. 219.

³³ *Ibid.*, s. 221.

³⁴ *Ibid.*, s. 219 a 221.

³⁵ *Ibid.*, s. 220.

tím, že jasně stanovíme cíle ášramů a prostředky, jimiž lze cílů dosáhnout“.³⁶ Je zajímavé, že snaha o institucionalizaci a kontrolu ášramových aktivit zde nevzešla z prostředí nadřízených církevních autorit, ale od ášramitů samotných. Džajarádž křesťanský ášram výstižně definuje jako „*místo, kde hledající lidé neúnavně, usilovně, se vši vážností a upřímností sami sebe oddávají, zasvěcují a obětují objevování Boží existence, s milostí Boží, pod vedením gurua a za pomoci vhodných prostředků*“.³⁷ Podstatu ášramu, jeho charakteristické rysy a také metody, jež mohou vést k vytčenému cíli, dále shrnuje do několika bodů, jejichž popisu a nápaditému rozboru věnuje převážnou část svého spisku. Ášram tak v jeho pojetí vzniká díky: 1) kontemplaci; 2) askezi v podobě přijatého *sannjásu*; 3) životu komunity, jejíž členové jsou Kristovými svědky a současně jsou otevřeni nově hledanému vztahu k věřícím jiných náboženství; 4) díky dobrovolně zvolenému životu v chudobě, cudnosti a poslušnosti; 5) nezbytným atributem každého ášramu je atmosféra ticha vytvářející prostor k meditaci; 6) životní styl ášramitů je zcela prostý, ať už jde o stravu, oděni či vybavení jejich obydlí; 7) ášram musí být vždy otevřený všem, tak aby se v něm dostalo pohostinství každému přichozímu; 8) ášram by měl mít jasně stanovený, nikoliv ale otrocky dodržovaný každodenní řád; 9) guru je nejdůležitějším aspektem jakéhokoliv ášramu.³⁸

Na Džajarádže do velké míry navazuje S. Painadath, významný jezuitský teolog, zakladatel-guru keralského ášramu *Samíkša* a od poloviny 90. let jeden z nejaktivnějších představitelů katolického Hnutí. Z jeho představy ášramu jakožto „*místa, kde se respektuje pluralita náboženství a podporuje jednota spirituality*“,³⁹ je jasně patrné, jak dalekou cestu již ášramová idea urazila od výchozího přístupu teologie naplnění. Stejně jako Vandana se i Painadath dokonce domnívá, že ve striktním slova smyslu by žádný ášram neměl být křesťanský ani hinduistický, co se týče jejich denominačního určení, protože duchovní místo, jež si nárokuje označení ášram, musí být otevřeno příslušníkům všech náboženství bez rozdílu, i kdyby na svém počátku vzniklo z iniciativy kteréhokoliv z nich.⁴⁰ Z charakteristik, jež Painadath připojuje k již dříve zmíněným, za pozornost stojí jeho přesvědčení, že ášramy mají v církvi (nejen v Indii) probouzet touhu po mystických prožitcích a zkušenostech. Zatímco napříč svým historickým vývojem křesťanství vždy vynikalo ve vytváření složitých a efektivně fungujících struktur církevních organizací a komunit, v konceptuálně pojímaných

³⁶ JEYARAJ, Maria, *Essentials of a Christian Ashram*. Thannirpalli: Saccidananda Ashram Shantivanam, 2001, Předmluva.

³⁷ *Ibid.*, s. 3.

³⁸ *Ibid.*, s. 4-31.

³⁹ PAINADATH, Sebastian, *We Are Co-pilgrims. Towards a Culture of Inter-religious Harmony*. Delhi: ISPCK, 2007, s. VIII.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 97.

formulacích teologických myšlenek, v rozvoji masového vzdělávání i sociální práci všech druhů a typů, křesťanská mystika jako by byla po celou dobu upozadována, marginalizována, nebo se dokonce stávala objektem pronásledování.⁴¹ Právě ášramy mohou znovuobjevit ztracenou „*mystickou rovinu církve a poukázat k eschatologickému horizontu církve*“.⁴² Spiritualita pěstovaná v ášramu však zároveň musí být holistická,⁴³ musí mít na zřeteli celého člověka, se všemi jeho životními cíli i prostředky, které má na jejich dosažení k dispozici. Duchovní život v ášramu by měl být tedy celistvý, plně integrovaný, tak aby existovala vzájemná rovnováha a provázanost v Painadathem navrhovaném teologickém paradigmatu *džňána-bhakti-karma*⁴⁴ – poznání nabyté skrze kontemplaci by se mělo objímat s láskou k Bohu i člověku, jež se stává zjevnou v nezištné službě druhým. Ášram je totiž podle Painadatha v první řadě hnutí – „*hnutí Božího ducha v duši člověka*“.⁴⁵

IV.2.1 Guru v křesťanském ášramu

V poměrně bohaté literatuře vzniklé v prostředí křesťanských ášramů či o ášramech a Hnutí pojednávající snad s žádným jiným tématem není spojeno tolik rozdílných názorů jako s postavou a rolí gurma. Podobně jako v případě starověkého ášramu rovněž pojetí gurma je v hinduistické tradici, již se křesťanství inspirovalo, značně obsáhlé. Může jím být jakýkoliv náboženský učitel předávající poznání, k němuž však nemusí existovat pevné osobní vazby jeho víceméně náhodných žáků. Jako guru je často označován rodinný kněz, vykonávající přechodové rituály životního cyklu (*sanskáry*), ale také učitel-vychovatel, do jehož domu se dospívající mladík uchyluje na několik let v životní etapě *brahmačárina*. Guru je rovněž ten, od něž se učeďníkovi dostává iniciačního zasvěcení (*díkši*), pokud jej shledá již dostatečně duchovně vyspělým, ale stejný titul bývá nezdřídka připisován jakékoliv autoritativní osobnosti, která si zaslouží úctu, včetně vlastního otce či jiných starších členů rodiny. Křesťanství v Indii, a nejen to realizované v prostředí ášramů, si z mnoha možných variant vybralo tu, která do velké míry vyplývá z některých pasáží upanišad, kde guru vystupuje jako osobní duchovní vůdce a rádce, jenž sám prožitek Boží existence již zakusil a je též schopen toto své poznání předat druhým. Podle výstižných slov Amalora má guru zkušenost (*anubhava*) typu *guha* i *rúpa* – je jím ten, kdo Boha objevil „*v jeskyni svého srdce (guha) a*

⁴¹ *Ibid.*, s. 102.

⁴² *Ibid.*, s. 113.

⁴³ *Ibid.*, s. 109.

⁴⁴ PAINADATH, Sebastian, Ashrams: A Movement of Spiritual Integration. *Concilium*, 1994, č. 4, s. 41.

⁴⁵ PAINADATH (2007), *op. cit.*, s. 114.

kdo tuto zkušenost dokáže vyjádřit, dát jí tvar (rúpa), tak aby se o ni podělil s druhými a dovedl je k ní.⁴⁶ Absolutizace postavy gurma v tomto pojetí, ke které zřejmě od pozdního upanišadového období v určitých nábožensko-společenských vrstvách indické společnosti docházelo, postupně vedla ke ztotožnění lidského gurma s Bohem samotným, bez pochyb jako důsledek extrahované gnostické myšlenky upanišad, že kdo Boha zná, ten Boha dosahuje a Bohem se stává. Guru se tak stal mysteriózní osobou, disponující posvátným věděním a přirozenost přesahující mocí, svrchovaným učitelem a prostředníkem mezi člověkem a absolutnem. Takové zbožštění smrtelné lidské bytosti je však pro křesťanství velmi obtížně přijatelné.

První křesťanské ášramy vznikající z protestantské iniciativy otázku gurma v takto vypjatém smyslu odmítly řešit.⁴⁷ Podstatu ášramu v jejich chápání představovalo především společenství navzájem sobě rovných lidí, vztahujících se společně i individuálně ke Kristu, a třebaže z praktických důvodů stál obvykle v čele ášramu jeho zakladatel, neosoboval si náboženskou či duchovní autoritu, ani od něj taková role nebyla očekávána. V dlouhodobém horizontu bylo dokonce předpokládáno nahrazení role zakladatelského vůdce samotnou ášramovou komunitou, jež bude činit veškerá rozhodnutí společně.⁴⁸ Konstitutivní vztah *guru-šišja*, tedy učitele a žáka, který je základní podmínkou vzniku a existence většiny katolických i moderních hinduistických ášramů, byl tak u protestantů nahrazen vztahem Kristus-šišja.

Ztotožnit gurma s postavou Krista se pokusily významné osobnosti křesťanství v Indii již mnohem dříve, ať již jde o de Nobiliho, jemuž je v této souvislosti obvykle připisováno prvenství (použil tamilského slova *kuru*),⁴⁹ B. Upádhhjáje či N. V. Tilaka.⁵⁰ Takto pojímaný Kristus je v teologických, ale i evangelizačních textech nazýván různými jmény (*paramaguru* – nejvyšší učitel, *džagadguru* – učitel světa, *dživanmukttaguru* – učitel, jenž dosáhl vykoupení

⁴⁶ Ášramový booklet, *Anjali Ashram*, *op. cit.*, s. 3.

⁴⁷ TAYLOR, Richard W., From Khadi to Kavi: Toward a Typology of Christian Ashrams. *Religion and Society*, roč. 24, č. 4, 1977, s. 27.

⁴⁸ CHENCHIAH, P., CHAKKARAI, V., SUDARISANAM, A.N., *Asramas Past & Present*. Madras: Indian Christian Book Club, 1941, s. 224.

⁴⁹ CORNILLE, Catharine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*. Louvain: Peeters Press Louvain, 1991, s. 95-96. Tato práce představovala po řadu let nejdůležitější příspěvek ke zkoumané tematice Krista jakožto gurma, v nedávné době ji však významně doplnila teologicky propracovanější kniha J.P. Schoutena; viz SCHOUTEN, Jan Peter, *Jesus as Guru: The Image of Christ Among Hindus and Christians in India*. Amsterdam: Rodopi, 2008.

⁵⁰ CORNILLE, *op. cit.*, s. 99; PATTATHU, *op. cit.*, s. 303, pozn. 72.

již v tomto zrození apod.), nejčastěji je však označován jako *sadguru*⁵¹ (pravý či skutečný učitel), tak aby bylo dostatečně upozorněno na fundamentální rozdíl jeho svrchované autority ve srovnání s guruy lidskými, ať už těch z hinduistických či křesťanských ášramů.⁵² Podle názoru S. Painadatha právě v mystickém zakoušení Krista jakožto *sadgurua* spočívá nejdůležitější přínos ášramové spirituality. V ášramech dochází k probouzení této zkušenosti Krista v nás, nikoliv jako objektu hodného úcty, ale jako subjektu v nás samých provždy přítomného, jakožto „*vnitřního učitele [...] který nás inspiruje z jeskyně našeho vlastního srdce*“.⁵³ Tento vnitřní Kristus (*antarjámín*) je mírou veškeré teologie, inspirací pro umění, zdrojem liturgie i motivací pro jakoukoliv sociální službu, a funkcí ášramu je soustředěné upozorňování na tuto nejvyšší hodnotu, kterou si v sobě každý člověk nese.

V prostředí katolických ášramů naopak otázka gurua sehrávala klíčovou roli a nabízené odpovědi na ni prošly u některých ášramitů pozoruhodným vývojem. Vandana započala svoji ášramovou pout' v púnském ekumenickém ášramu *Christa Préma Sévá Sangha*, který byl v návaznosti na prvotní pokus J. Winslowa obnoven jako rovnostářské společenství, nikoliv komunita oddaných učedníků shromážděných u nohou výjimečného učitele. Po několikaleté osobní zkušenosti s praxí v hinduistických ášramech však došla k přesvědčení, že „*ášram nemůže být ‚otevřen‘, tak jak jsme to [v Púně] udělali, skrze naši vlastní vůli, z pověření náboženských představitelů či biskupů. Ášram se musí zrodit [...] a k takovému zrození dochází pouze tehdy, když je člověk mající přímou osobní zkušenost s Bohem požádán jedním či více lidmi, zda by se k němu mohli připojit a žít s ním*“.⁵⁴ V tomto svém pohledu na vztah *guru-šišja* jakožto základní kámen ášramu zůstala Vandana po zbytek života konzistentní, dokonce u ní nabýval na důležitosti. Pro existenci ášramu jsou však nezbytné oba subjekty tohoto vztahu, protože stejně jako nelze uvažovat o ášramu bez gurua, dokud guru nemá alespoň jediného žáka, místo, kde žije, nemůže být ášramem.⁵⁵

Podobný názorový posun je patrný i u Abhišiktánandy. V ustavujícím manifestu Benediktinského ášramu v *Šántivanamu* není postava lidského gurua ještě tematizována. Jak bylo řečeno, ani Monchanin ani Abhišiktánanda v tomto období zřejmě necítili povolání podobnou roli sehrávat. S narůstající Abhišiktánandovou zkušeností s prostředím

⁵¹ *Statement of the All-India Consultation on Ashrams*, 1978, bod č. 7, viz Příloha III. Viz také ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCCK, 1997 (první vydání 1974), s. 201 a pozn. 5 na s. 202.

⁵² CORNILLE, *op. cit.*, s. 158.

⁵³ PAINADATH (2007), *op. cit.*, s. 101.

⁵⁴ VANDANA, „Finding our Roots before We Take Wing“. In: VANDANA (ed.), *Christian Ashrams. A Movement with a Future?*. Delhi: ISPCCK, 1993, s. 7. Viz také VANDANA (2004), *op. cit.*, s. 35.

⁵⁵ Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990; kopie dopisu v archivu autora.

hinduistických ášramů a s jejich spirituálními vůdci se ovšem jeho postoj měnil. Do popředí jeho představ se tak začíná dostávat tzv. *karanaguru*,⁵⁶ jenž se v osobě charismatického, smrtelného gurma stává nástrojem, který napomáhá svému žáku, aby v sobě samém objevil gurma nesmrtelného, *sadguru*.⁵⁷ K porozumění mystickému charakteru vztahu učitele a žáka, tak jak ho chápe hinduistická tradice a který je principiálně zcela odlišný od zdánlivě podobných vztahů v křesťanství, např. mezi knězem a věřícím, dospěl Abhišiktánanda v posledních dvou letech svého života. Díky mladému francouzskému studentu bohosloví Marcu Chaducovi, který se stal jeho jediným žákem v plném slova smyslu, Abhišiktánanda mohl zakusit monistickou povahu obou subjektů v tomto vztahu, právě tak jak ji chápe *advaita védánta*.⁵⁸ Guru v tomto pojetí není ničím jiným než lidskou formou, skrze niž se vyjevuje nejzazší, protože jediná skutečnost (*brahma*), aby žákovi otevřela oči a on porozuměl soupodstatnosti sebe, gurma i Boha.⁵⁹

Podobná mystická zkušenost soupodstatné vzájemnosti je ovšem zcela výjimečná, a to nejen v křesťanských ášramech. Mnozí jejich zakladatelé či duchovní vůdci se zdráhají používat titul guru, neboť jej vidí jako příliš svázaný s hinduistickou náboženskou realitou, a tudíž nepřenositelný do křesťanského kontextu. Řada církevních představitelů se přijetí konceptu gurma usilovně brání, částečně z nedostatku vhodných osob, které by takovou roli dokázaly zastávat, nemalým dílem ale také z obav svěřit do rukou jediného člověka tak velikou moc, jakou guru disponuje v hinduistické tradici. Podle opatrných slov Griffithse, který sám v *Šántivanamu* bezpochyby jako guru vystupoval a svými žáky je tak dodnes nazírán, je v případě křesťanských ášramů vhodnější uvažovat o skupince několika

⁵⁶ Jiní autoři používají termín *karakaguru*; viz PATTATHU, *op. cit.*, s. 313; nebo *upaguru*; viz JEYARAJ, *op. cit.*, s. 28-30.

⁵⁷ ABHISHIKTANANDA, *Guru and Disciple*. Delhi: ISPCK, 1990, s. 85.

⁵⁸ První zmínka o Marcu Chaducovi se v Abhišiktánandových dopisech objevuje v r. 1969; viz STUART, James, *Swami Abhishiktananda. His Life Told through His Letters*. Delhi: ISPCK, 1995, s. 214. Na konci 60. let začal být již Abhišiktánanda známou osobností nejen v katolických kruzích v Indii, ale i rodné Francii. Po řadu let se mu tak ozývali mnozí adepti z Evropy, žádající ho o duchovní vedení. Jedním z nich byl i seminarista M. Chaduc, který po dvou letech vzájemné korespondence přijel do Indie, aby se stal Abhišiktánandovým žákem. Vztah učitele a žáka v absolutizovaném hinduistickém pojetí výrazně dominuje Abhišiktánandovým úvahám v posledních dvou letech jeho života, neboť v Chaducovi našel dokonalého žáka, který nejen s neuvěřitelnou rychlostí přijímal veškeré duchovní zkušenosti, které jeho guru za dvacet let svého života v Indii získal, ale byl schopen realizovat i to, o čem Abhišiktánanda podle vlastních slov jen teoretizoval na stránkách svých knih. Po smrti Abhišiktánandy v r. 1973 a po kratší návštěvě rodné Francie se Chaduc v r. 1975 usadil v poustevně (*kutiru*) nacházející se nedaleko Rišikéše a započal zde deset let trvající období mlčení (*mauna*). V prvních měsících r. 1977 však za záhadných okolností ze své chatrče zmizel, pravděpodobně kdesi v Himálajích, a o jeho dalších osudech již není nic známo. Marc Chaduc, pod indickým jménem Svámí Adžátánanda, jež přijal spolu se *sannjásam* v r. 1973, zůstává trvalou inspirací kontemplativně orientovanému katolickému proudu Hnutí, do jisté míry dokonce představuje jeho živý symbol.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 256.

sannjásinũ. Ti mají osobní „*zkušenosti s modlitbou a meditací, a vytvářejí jádro ášramu*“,⁶⁰ protože zatímco v hinduistických ášramech je primární vztah guru a žáka, u křesťanů se jedná o vztah jednotlivých ášramitů k sobě navzájem jakožto členů mystického těla Kristova.⁶¹ Ve svém rozvázném soudu si byl Griffiths zajisté vědom skutečnosti, jež s vůdčí osobou guru bezprostředně souvisí. Lidský guru je smrtelný, a je-li chápán jako existenční podmínka ášramového života, okamžik jeho skonu nevyhnutelně vede k zániku ášramu. Z tohoto úhlu pohledu se pak protestantské ášramy, které postavu guru programově odsouvají do pozadí, v dlouhodobém časovém horizontu jeví jako životaschopnější.

Spolu s C. Cornilleovou lze ovšem souhlasit, že je guru v křesťanském ášramu, ať pod tím či oním jménem anebo v tom či onom pojetí, „*výsledkem i nositelem inkulturace*“,⁶² která se tu odehrává. Právě guru je postavou, jež dává ášram i celé Hnutí do pohybu. Nachází se v obtížně udržitelné pozici mezi dvěma světy – mezi světem institucionalizované církve, ze které vzešel, k níž patří a nadále i patřit chce, a světem striktními regulemi méně svázané hinduistické spirituality, která jej přitahuje.⁶³ Protože ášramy vznikají na hranici těchto světů, dost dobře nejsou a ani nemohou být určeny pro každého, i kdyby se o to jejich představitelé v pozdní vývojové fázi Hnutí usilovně snažili.

Postava guru jakožto zakladatele i nezbytného vůdce ášramu je jednou z nejkontroverznějších otázek ideologie Hnutí, zejména v jeho katolickém pojetí. Guruy se v ášramech stávali téměř výlučně náboženští profesionálové, v drtivé většině případů kněží. Vzhledem k posvátnému statusu, který získává kněžským svěcením, je ovšem jen málokterý kněz ochoten sklonit se před duchovní autoritou jiného kněze a stát se jeho žákem stojícím na stejné úrovni jako žáci z řad prostých mnichů či laiků. Ve vrcholném období Hnutí tak mnoho kněží, potenciálních guruů, zakládalo své vlastní ášramy, ve kterých trpěli nedostatkem žáků.⁶⁴ Opačnou stranou téhož problému je touha katolických ášramitů a sympatizujících biskupů mít v každé diecézi a v rámci každé kongregace alespoň jeden křesťanský ášram,⁶⁵ aniž by ovšem zaznělo, kde pro ně vhodné guruy brát. Vzhledem ke skutečnosti, že po celé své dějiny trpělo křesťanství v Indii spíše nedostatkem charismatických osobností s autentickou spirituální zkušeností a současně i darem předávat ji druhým, si lze podobný

⁶⁰ GRIFFITHS, *op. cit.*, s. 220.

⁶¹ GRIFFITHS, Bede, *Christian Ashrams. Word and Worship*, roč. 17, č. 4, 1984, s. 150-151.

⁶² CORNILLE, *op. cit.*, s. 196.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Nářky nad nedostatkem *sádhaků* a trvalých členů ášramů zaznívají v příspěvcích časopisu ášramového společenství *Ášram Aikja* opakovaně; viz např. *Ashram Aikya Newsletter*, č. 35, 1999, s. 16.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 6.

stav na ášramové scéně Indie jen sotva představit. Právě absence výrazných duchovních osobností je jednou z hlavních příčin neúspěchu Hnutí, když první i druhá generace takových ášramových vůdců odešla. Zdá se, že církve v Indii i nadále produkují spíše schopné administrátory a duchovní pastýře než náboženské učitele, či dokonce křesťanské guruy.

IV.2.2 Sannjás a křesťanští sannjásinové

Podobná pozornost jako v případě postavy gurua je v ášramové ideologii věnována i sebezapření a askezi v široce pojatém slova smyslu. Při hledání vhodného inspiračního vzoru, jehož přijetím by křesťanství dokázalo smysluplně vyjádřit svůj důraz na principiální odtažitost od pomíjivých světských starostí, a to ryze indickým idiomem, se již de Nobili a po jeho vzoru i Upádjháj uchýlili k sémanticky komplikovanému termínu *sannjásin*. V hinduistické náboženské tradici jím sice může být označen prakticky jakýkoliv asketa, jenž dobrovolně zpřetrhává všechny své vazby ke světu, současně však termín pojmenovává finální a v jistém smyslu nejvyšší životní etapu ve složitě strukturovaném varnášramovém systému. Kolem vzniku i historického vývoje tohoto pojetí dokonalého askety, který se vzdává zcela všeho a svoji pozornost již provždy upírá jen k absolutnu, panují mezi badateli značné neshody a zcela jasno, zdá se, nemá ani hinduistická tradice samotná.⁶⁶ Určité náboženské školy vyhradzují přijetí tohoto posvátného institutu výlučně bráhmánům. Jiné naopak nárok na něj přisuzují všem, včetně žen, a to dokonce nikoliv jako poslední stádium v životním putování, ale coby vždy přítomnou možnost, k níž se lze uchýlit, cítí-li k takovému nevratnému kroku člověk povolání. *Sannjásinové* mohou být organizováni v náboženských řádech, postavených však na značně volných a dosti odlišných principech, než je tomu v případě církevních kongregací, mohou ale rovněž svobodně a bez konkrétního cíle putovat zemí, shromáždit kolem sebe skupinu oddaných žáků, stejně jako trvale žít v osamění a mimo jakýkoliv kontakt se světem. Míra askeze, již *sannjásin* podstupuje, se rovněž může lišit. Obvykle vyplývá z tradice jeho učitele, který jej skrze iniciaci (*sannjása díkšu*) do *sannjásu* zasvěcuje, ovšem ani existence takového učitele nemusí být podmínkou. Tak jako v jiných náboženských tradicích se však od askety očekává odříkavý život poměrně standardního pojetí, ať již jde o časté pusty, vyhýbání se smyslovým požitkům, modlitby, meditace, dlouhodobé setrvávání v mlčenlivém ústraní či dodržování celibátu.

⁶⁶ OLIVELLE, *op. cit.*, s. 68-70; 117.

V počátcích ášramového Hnutí, kdy jeho prapor nesli laičtí představitelé i náboženští profesionálové z protestantských církví, byl asketický *sannjásin* jakožto ideální vzor pro život křesťanského ášramity jednoznačně odmítnut. Protože ášramové společenství bylo chápáno jako v první řadě duchovní rodina zasvěcená Kristu,⁶⁷ ve většině ášramů mohli žít bok po boku lidé svobodní i sezdaní, dodržující celibát i žijící v manželství, společný duchovní růst muže se ženou byl dokonce pokládán za podstatnou součást ášramových pravidel a jeho smysluplného řádu („*ášrama dharma*“).⁶⁸ Za inspirativní model hodný následování v křesťanském ášramu byla naopak označena třetí životní etapa v hinduistickém várnášramovém systému, etapa *vánaprasthy*, do jejíhož ideového rámce spadá jak pokračující společný život manželů, tak i umírněná askeze a vytrvalé duchovní úsilí. Někteří teoretici a obhájci protestantského Hnutí dokonce hledali pro svá tvrzení argumenty v neurčitě načrtnutém obrazu starověkého ášramu či v jeho podobně nejistém historickém vývoji.⁶⁹ Mnozí zakladatelé ášramů však nechávali otázku dodržování celibátu, jež byla v souvislosti s mírou askeze pociťována jako zvláště kontroverzní, otevřenou,⁷⁰ odpověď na ni odkládali do vzdálené budoucnosti a svěřovali ji do rukou celé komunity, jež měla konsensem rozhodnout.⁷¹ Jak vyplynulo z historie Hnutí, v některých protestantských ášramech míra radikality asketického slibu a chování mohla vést dokonce i k rozkolu či zániku ášramu v jeho původní, mnohdy velmi otevřené podobě, když se z něj stalo uzavřené mnišské společenství.

Pro řadu představitelů z katolické církve naopak koncept *sannjásina* sehrává spolu s guruem klíčovou úlohu při vzniku jakéhokoliv ášramu i konstruování představy o životě v něm. Důraz na absolutní vzdání se světa a zpřetrhání jakýchkoliv vazeb k němu vyplývá do velké míry z odlišné interpretace Kristovy pozemské pouti, než jak jí rozumí protestantské ášramové prostředí. Raní katoličtí ášramité, v čele s Monchaninem a Abhišiktánandou, nebudovali láskyplnou komunitu lidí oddaných Kristu, jež asketické rozhodnutí podnikají proto, aby s plnou oddaností mohli sloužit druhým, ale jako komunitu křesťanských *sannjásinů*, kteří po vzoru Krista obrazně odcházejí na poušť, aby zde pobývali v osamění s Bohem. V jejich představách tak Kristus vystupuje jako dokonalý vzor *sádhu* či *sannjásina*,⁷² jenž se zříká majetku, rodinných vazeb i osobního života, stává se

⁶⁷ CHENCHIAH, CHAKKARAI, SUDARISANAM, *op. cit.*, s. 217.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 225.

⁶⁹ Např. PHILIP, P.O., The Place of Ashrams in the Life of the Church in India. *The International Review of Mission*, roč. 35, 1946, s. 263-264.

⁷⁰ JESUDASON, Savararirayan, *Ashrams, Ancient and Modern: Their Aims and Ideals*. Vellore: Sri Ramachandra Press, 1937, s. 11.

⁷¹ CHENCHIAH, CHAKKARAI, SUDARISANAM, *op. cit.*, s. 226.

⁷² SCHOUTEN, *op. cit.*, s. 184-185.

brahmačárinem a putujícím asketou, jdoucím ve svém sebezapření až za hranice smrti. Právě v této roli má být příkladem pro křesťanské ášramy a jejich příslušníky.⁷³

V období největšího rozkvětu katolického proudu ášramového Hnutí, odehrávajícího se za krátkodobé církevní podpory od konce 60. do poloviny 80. let, došlo k rozvolnění radikálního pojetí křesťanského *sannjásu* a postupně i k jeho vyprázdnění. Původně značně elitářské prostředí ášramů se otevřelo všem zájemcům o duchovní život a hledání nové podoby indické křesťanské spirituality. Do ášramů nyní nalézali cestu nejen profesionální duchovní, ať už kněží, mniši či řádové sestry, ale v narůstajícím počtu také laici, přicházející z mnoha míst Indie, ale ve stále větší míře rovněž ze zahraničí. Tato víceméně jednogenerační fascinace fenoménem křesťanského ášramu vedla k hlubšímu teologickému promýšlení konceptu *sannjásina*, jeho existenciálního rozměru, smyslu a role v ášramu, ale nezbytně i v celé církvi.⁷⁴ Do všech těchto aspektů se zákonitě promítla potřeba vytyčit bezpečně ohraničený prostor, v němž se křesťanský *sannjásin* může pohybovat, a stejně tak i stanovit jasně formulovaná pravidla týkající se jeho náboženské identity. V řadě ášramů i teoretických pracích o nich tak *sannjás* začal být pojímán jakožto konečné stádium v hierarchizovaných řádových slibech,⁷⁵ které adept o trvalý pobyt v ášramu v průběhu svého života postupně skládá a skrze něž sám sebe více a více zasvěcuje Bohu, zatímco současně přetrhává pouta, která jej vážou ke světu. Za druhým a paradoxně přesně opačným důsledkem zájmu o ášramový život bez pochyb stála ochota některých guruů v ášramech vyjít vstříc duchovním potřebám dočasných návštěvníků. Mnohým se tak v průběhu jejich pobytu v ášramu, obvykle ovšem trvajícím jen několik týdnů, či na jeho samém konci dostalo z rukou gurua zjednodušeného typu iniciačního zasvěcení, na které vážní adepti usilující o trvalé členství museli trpělivě čekat i několik let. Nevratné existenciální rozhodnutí, jež na sebe *sannjásin* se vší vážností bere, se tak stalo pouhým pokusem o změnu v životním stylu, který se i nadále

⁷³ Zajímavou inspiraci pro křesťanské prostředí představuje v tomto smyslu nejen Brahmabándhav Upádhháj, jenž se po vzoru de Nobiliho za křesťanského *sannjásina* považoval, ale především o něco mladší sikhský konvertita známý pod jménem Sádhu Sundar Singh. Ten v prvních třech desetiletích 20. století vnesl do křesťanské tradice v Indii model putujícího asketického kazatele a mystika. Přestože se kolem jeho osoby i života vznášejí množství fantastických legend, na jejichž rozvoji se zřejmě sám Sundar Singh podílel, zdá se být pozoruhodným příkladem indigenního způsobu vyjádření poselství evangelia v indickém kontextu, nikoliv pouze jeho obsahu, ale i formy v podobě přijatého životního stylu.

⁷⁴ Za zmínku stojí zejména raný a mimořádně přínosný příspěvek významného teologa a indologa K. Klostermaiera; viz KLOSTERMAIER, Klaus, Sanyasa – A Christian Way of Life in Today's India?. *Indian Ecclesiastical Studies*, roč. 7, č. 1, 1968, s. 8-40. Dvě rozsáhlejší, objevené a hojně citované studie se zabývají pojetím křesťanského *sannjásu* u Abhišiktánandy a Griffithse; viz VATTAKUZHAY, Emmanuel, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*. Bangalore: Theological Publications in India, 1981; RAJAN, Jesu, *Bede Griffiths and Sannyasa*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1989.

⁷⁵ Viz např. PATTATHU, *op. cit.*, s. 319. V ášramovém klášteře *Kurisumala* je tato posloupnost v monastickém životě praktikována již od samého vzniku.

bude odehrávat ve světě, a *sannjása díkša* jako by se proměnila v požehnání, s nímž guru svého žáka zpět do tohoto světa vysílá.⁷⁶ Dlužno však podotknout, že tento trend zjednodušování a deformování prvků z vlastní duchovní tradice lze již řadu desetiletí pozorovat i v mnoha hinduistických ášramech či nových náboženských hnutích, která se v současné Indii odehrávají.

IV.2.3 Sádhana a márga v křesťanském ášramu

Vedle existenčně i funkčně navzájem podmíněné dvojice *guru-šišja* a určité formy i typu asketického jednání či přinejmenším odříkavého přístupu k životu je třetím konstitutivním rysem každého křesťanského ášramu metoda duchovního úsilí, k níž se jeho členové uchylují. Sanskrtská tradice, inspirační zdroj Hnutí, hovoří v tomto smyslu o *sádhaně* neboli prostředku, jenž je využíván k dosažení vytčeného cíle. Obecné pojetí takového prostředku předpokládá konkrétní duchovní disciplínu, chápanou však značně holisticky, které se usilující člověk (*sádhaka*) dobrovolně a aktivně podřizuje, ať už na radu a pod vedením svého učitele či vlastní volbou. Zvolená *sádhana* může představovat specifický typ náboženského rituálu, individuální i komunitní modlitby, kontemplativní meditace, dlouhodobě praktikovaného mentálního, stejně jako fyzického cvičení. V indickém prostředí, včetně křesťanských ášramů, se velmi často jedná o některý z druhů jógy, skrze niž *sádhaka* prochází systematicky pěstovaným sebeukázněním. Některé ášramy mohou pod vlivem svého zakladatele-gurua následovat pouze jednu jedinou *sádhanu*, jež ovlivňuje veškerý život v nich, jiné jsou pojímány spíše jako prostor svobody, vytvářející ideální podmínky pro praktikování čehokoliv, co člověka zdokonaluje a co jej vede k duchovnímu růstu. Ve značně rozvolněné, de facto všeobšáhle interpretaci, k níž mají při nakládání s konceptuálními náboženskými pojmy hinduistické tradice někteří ášramité sklony, lze také *sádhanu* označit

⁷⁶ Bez pochyb platí, že se každý ášramita svým vstupem do ášramu či přijetím ášramového životního stylu čehosi zřiká. Problém lehkovážného nakládání s náboženskými pojmy pocházejícími z hinduistické tradice či s jejími celými ideovými koncepty se ovšem naplno vyjevuje v pokusu katolických ášramitů zavést pojem *grhastha sannjása*. Motivace je zjevná, vyplývá z upřímně míněné snahy zapojit do Hnutí rovněž laiky, dostatečně jim dát na vědomí, že i oni jsou jeho součástí a právoplatnými členy ášramů, a že i pro ně je určen ášramovou literaturou tolik opěvovaný *sannjás*. Pozoruhodným důkazem této tendence může být sádhu-ášramita žijící s manželkou a třemi malými dětmi v „rodinném ášramu“ v Kérale, jenž podle svých slov rozumí přijatému *sannjásu* jako způsobu, který učí, jak vést prostý a jednoduchý život; viz *Ashram Aikya Newsletter*, č. 46, 2005, s. 10-11.

obecně za ášramový životní styl jako takový, resp. v tomto pojetí ášram samotný a život v něm představuje *sádhanu*.⁷⁷

Vnější i vnitřní podmínky ášramu, v nichž a díky nimž se zvolená *sádhana* realizuje, určují do značné míry její výslednou podobu a logicky i účinnost. Protože jakákoliv *sádhana* by měla být prováděna dlouhodobě, soustředěně a vytrvale, již rané protestantské ášramy byly profilovány jako místa nacházející se mimo rušivé vlivy každodenního uspěchaného života. Ideálním prostředím se v tomto klasickém ášramovém pojetí stávají poklidné háje na březích řek nebo naopak položené ve vyšších partiích některého pohoří, ostatně návrat k přírodě a k životu, jenž se odehrává v souladu s ní, je jedním z důležitých rysů ášramového mýtu. K ášramu velmi často náleží skromný díl úrodné půdy, již sice ášramité kultivují, nicméně téměř nikdy toto hospodaření nezabezpečuje jejich ášram po finanční stránce. Takřka všechny křesťanské ášramy v Indii jsou existenčně zcela závislé na štědrosti svých návštěvníků, přátel či žáků příslušného guru, nezřídka také liberálních církevních představitelů, většinou sympatizujících biskupů, kteří ášramové ideji vyjadřují podporu. Protestantské ášramy, udržující si velkou míru institucionální svobody, jsou obvykle financovány prostřednictvím nadací a fondů, založených buď výlučně pro potřeby daného ášramu a spojených pak také s jeho jménem, nebo tvořících komplexnější programy charitativních, nezřídka ale také misijních aktivit konkrétní církve. V případě katolické a ortodoxní církve je každý ášram de iure zřizován biskupem, do jehož diecéze náleží, nebo představeným příslušné kongregace, pokud stálé jádro ášramu tvoří řádové společenství řeholníků. Ekonomická i organizační závislost, která z této skutečnosti vyplývá, determinuje existenci ášramů, jejichž postavení v diecézi se tak nezřídka odvíjí od osobních vztahů mezi guruem ášramu a jemu nadřazenou církevní autoritou. K permanentní finanční nejistotě však do značné míry dochází z úmyslného rozhodnutí ášramové komunity, jejíž život se má odehrávat na samé hranici existenčního přežití, protože takové podmínky smysluplně zapadají do konceptu *sannjásu* a jsou též součástí kolektivně prožívané *sádhany*.

Křesťanské šramy se ale nacházejí i v centrech velkých měst, pokud se jejich *sádhana* realizuje v těsné součinnosti s nezištnou pomocí druhým. Navzdory ruchu přicházejícímu zvnějšku je také v těchto ášramech kladen velký důraz na atmosféru ticha a pokoje, protože ta vytváří ideální podmínky k vnitřnímu usebrání, pro něž si všichni ášramité bez rozdílů ve svém zaměření a každodenní činnosti nacházejí čas. Dobrovolně přijatý vnější životní styl se napříč všemi různými křesťanskými ášramy liší vlastně jen nepatrně. Důraz v něm bývá

⁷⁷ PATTATHU, *op. cit.*, s. 265.

kladen na prostotu, přirozenou jednoduchost či neokázalou chudobu, ať už jde o stravování, které je téměř vždy vegetariánské, odění, v němž se ášramité pokoušejí co nejvíce připodobnit realitě indických vesnic, i obytné prostory, jež povětšinou tvoří primitivní chatrče či holé místnosti s naprostým minimem vybavení. Nedílnou součástí vnitřních podmínek ášramu, za kterých dochází k osobně praktikované *sádhaně* každého ášramity, je i jeho role v ášramové komunitě a vztahy existující v jejím rámci. Komunita bývá vždy relativně nepočetná, zřídka kdy čítající více než 10-15 osob, a ačkoliv je ve srovnání s tradičními křesťanskými společenstvími a řádovými kongregacemi míra duchovního individualismu nezvyklá, sdílení nabytého poznání, vzájemná podpora a otevřenost tvoří podstatnou složku života v ášramu. Ostatně právě komunita zůstává tím, co odlišuje ášramový fenomén od poustevny, ve které přebývá osamělý asketa.

Sádhana tedy představuje individuální metodu každého ášramity, díky níž sám a současně i spolu s ostatními ve svém ášramu směřuje k Bohu. Zatímco tento nejvzdálenější cíl je napříč ášramovou scénou jediný, cesty k němu se mohou značně lišit. V souladu s všeobecně přijímanou hinduistickou tradicí, pregnantně formulovanou zejména v *Bhagavadgítě*, cesty (*márgy*) vedoucí ke spáse jsou principiálně trojího typu: *džňána*, *bhakti* a *karma márga*, tedy skrze poznání, zbožnost a čin. Toto rozdělení je ovšem čistě modelové, motivované umanutou touhou staroindického ducha definovat a kategorizovat svět v jeho pestré složitosti, a rozřadit jeho jednotlivé složky, včetně člověka, jeho prožitků i chování, do přehledných, a tedy srozumitelných skupin. Žádné lidské směřování však není schematické, neodehrává se v izolaci, a jeho výsledná podoba se proto skládá ze všech tří výše zmíněných vypreparovaných typů, které se u každého člověka mohou realizovat v různých poměrech, inklinujících navíc v průběhu jeho života k proměnám. Vztahování se k Bohu se tak v souhrnu vždy děje současně prostřednictvím poznání, zbožné oddanosti i činu, ačkoliv v aktivitách jednotlivých ášramů i ášramitů většinou výrazněji dominuje pouze jedna z cest. Mezi individuálně pojímanou *sádhanou* a společnou dominující *márgou* příslušného ášramu však zřejmě existuje vzájemně podmíněný dynamický vztah, jak dokazuje poměrně přehledná profilace ášramů v protestantském i katolickém pojetí. Badatelé zabývající se Hnutím a také důležité autoritativní dokumenty,⁷⁸ které se během jeho vývoje objevily, proto na základě odlišné *márgy* vytyčují tři ášramové typy, do nichž je možné zařadit vlastně jakýkoliv z existujících ášramů. Třebaže se v závěru této části práce pokusíme takto navrženou ášramovou typologii zpřesnit a zejména aktualizovat, za zmínku na tomto místě zajisté stojí,

⁷⁸ *Statement of the All-India Consultation on Ashrams*, 1978, bod č. 6, viz Příloha III.

že směřování protestantských ášramů, tedy jakýsi souhrn individuálních *sádhan* jejich jednotlivých členů, vždy inklinovalo k cestě činu, v menší míře i zbožnosti, zatímco ášramy katolické a ortodoxní církve se převážně vydávaly cestou poznání.⁷⁹ Variabilita v pojetí *sádhany* i *márgy* se zdá být jednou z hlavních příčin složitého historického vývoje ášramové ideje, konkrétních křesťanských ášramů a celého Hnutí, ale stejně tak i příčinou jeho nejednotnosti.

Stručně nastíněné pojetí *sádhany* v křesťanském ášramu, jakož i praktické aspekty života v něm však ve výsledku představují překážky pro masový rozvoj Hnutí. Ášramity tolik opěvovaný „indický životní styl“ se zdá být pro mnohé indické křesťany jen obtížně přijatelný. Především náboženští profesionálové stojící mimo Hnutí nejsou schopni přijmout vegetariánství, nechtějí při jídle sedět na zemi, nevidí smysl v kontemplativní meditaci, neboť jsou z tradičního prostředí své církve zvyklí pouze rozjímat, např. nad podobenstvími a Kristovými skutky z evangelií. Laikům z řad chudých křesťanů pak prostý životní styl pěstovaný ášramity nabízí jen pramalé kouzlo, protože odpovídá standardu jejich každodenního života, leckdy jej dokonce i přesahuje. Jeho přijetím během pobytu v ášramu nezískávají žádnou hodnotu ani duchovní poznání, nejsou jím inspirováni k soustředěnější meditaci. Romantizující představa života v chudobě a v souladu s okolní přírodou jen sotva osloví někoho, kdo v realitě chudoby od narození žije a přírodu je nucen vnímat jako prostředek k přežití. Ačkoliv sociální struktura jednotlivých ášramů bývá obvykle dosti pestrá a lze v nich nalézt osoby se značně odlišnými sociálními kořeny, zdá se, že katolické i protestantské ášramy napříč celou historií Hnutí přitahovaly zájem křesťanů pocházejících především z měst a ze středostavovského intelektuálního prostředí. Přinejmenším pro některé z nich mohla tedy ášramová idea představovat jistou formu duchovního úniku, popř. revolty proti tradičnímu pojetí náboženského vyjadřování, které pociťovali jako obsahově vyprázdněné.

Zajímavou skutečnost v křesťanském pojetí *sádhany* a ášramového života obecně, na niž upozorňovali kritici Hnutí v období jeho největšího rozkvětu, představuje paradox indigenizace, která je nesena vpřed cizinci. Křesťanství usilovalo prostřednictvím ášramového fenoménu v Indii zdomácnět, ale tato iniciativa se zrodila především z aktivity kněží a misionářů neindického původu. Ášramové ideály se tak zdají být de facto *vidéší* ideály, výrazně orientovanou představou o Indii, a zůstává proto právoplatnou otázkou, zda by

⁷⁹ RALSTON, Helen, *Christian Ashram: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987, s. 53.

inkulturaci měli provádět cizinci, kteří svým původem stojí mimo kontext země, její kultury i náboženství. Cizinci byli rovněž nejnadšenějšími dočasnými účastníky ášramového života, těmi, kdo Hnutí zpopularizoval do té míry, že začalo být označováno za ášramovou módu, před jejímž nekontrolovaným rozvojem druhá a třetí generace ášramitů, již indického původu, opakovaně varovala.⁸⁰ Pozoruhodným a do jisté míry přesně opačným jevem soudobé ášramové scény se pak zdají být indiští ášramité, výlučně náboženští profesionálové, ať už kněží, mniši či v daleko menší míře řádové sestry, kteří se pravidelně vydávají na své ášramové mise do Spojených států i zemí západní Evropy, aby zde zprostředkovali indickou křesťanskou spiritualitu. Četné ášramy vzniklé jejich působením mimo území Indie však přesahují vymezený záběr této práce.

IV.2.4 Modelový příklad denního programu v křesťanském ášramu

Všední program konkrétního ášramu je sice určován zvolenou *sádhanou* a *márgou*, všechny křesťanské ášramy však vykazují určité společné rysy ovlivňující každodenní dění. Po léta prováděná praxe ášramů i informačně-propagační brožury vznikající v jejich prostředí a představující čtenářům z řad návštěvníků život i hodnoty daného ášramu téměř vždy stanovují časový harmonogram, podle něž se chod ášramu řídí. Třebaže tyto programy mívají poměrně jasně vytyčené aktivity odehrávající se ve vymezených okamžicích dne, jejich dodržování nebývá až na výjimky rigidní, ostatně nejsou součástí ani projevem řádové disciplíny, jako je tomu u církevních kongregací, ale mají sloužit coby pomůcka samotným ášramitům, tak aby jejich život nabýval smysluplného směru a pobyt v ášramu pro ně byl co nejprínosnější. Jejich principem je dobrovolnost⁸¹ a důvěra, projevující se v ochotě podřídit se osvědčené metodě, která je v ášramu pěstována a jež napomáhá vnitřnímu utišení a duchovnímu růstu. Ášramité disponují nebývale velkou mírou svobody při přizpůsobení se navrženému programu, vždy v závislosti na osobní situaci, osobních potřebách i potřebách ášramu. Výjimkou nejsou ani případy, kdy se některý ze stálých členů ášramu po řadu dlouhých měsíců neúčastní komunitního života, žije v ústraní a věnuje se pouze modlitbám a meditacím. Právě pro realizaci takových duchovních potřeb ostatně ášram vzniká a celá komunita je tak s dočasnou absencí svého člena plně srozuměna.

⁸⁰ PATTATHU, *op. cit.*, s. 384-385; AMALORPAVADASS (1985), *op. cit.*, s. 12

⁸¹ JEYARAJ, *op. cit.*, s. 22.

Všední den v křesťanském ášramu začíná časně, obvykle kolem páté hodiny ranní. Zhruba hodina bývá věnována následování osobní *sádhany*, ať už ve formě specifického typu meditace, jógy či *námadžapy* (opakování Božího jména), vždy však praktikované o samotě. Tato doba tvoří spolu s polednem a večerem, jež jsou vyhrazeny vnitřnímu usebrání, páteř duchovního života v křesťanském ášramu. Bývá nazývána sanskrtským pojmem *sandhjá*, označujícím tři přechodové okamžiky dne – svítání, poledne a stmívání, jež jsou hinduistickou tradicí považovány za mimořádně příhodné pro náboženské aktivity. Po jejím skončení se celá komunita schází v ášramové kapli nebo jiné shromažďovací místnosti, aby den započala společnou modlitbou. Ta bývá v katolických ášramech prakticky vždy zahájena zpěvem či recitací védské mantry *Gájátrí*, ale její součástí, a to i v ášramech protestantských, jsou i další z indického náboženského prostoru převzaté či adaptované texty a také některé rituály nebo jejich prvky (používání vonných esencí, zapalování lampy, *áratí* apod.). Ranní modlitba může být i značně dlouhá, vždy podle typu a zaměření příslušného ášramu, probíhá během ní také bohoslužba slova, v katolických ášramech pak tato modlitba přirozeně přechází ve slavení eucharistické obětiny. Míra její adaptace indickému prostředí se ovšem výrazně liší ášram od ášramu, v některých může být téměř k nerozeznání od tradičně slavené mše (s výjimkou ášramového odění celebrantů a skutečnosti, že všichni účastníci sedí během bohoslužby na zemi), v jiných naopak její vnější forma, vnitřní obsah a celkový řád představují pro nezavěšeného návštěvníka zcela novou rituální i náboženskou zkušenost. Společná modlitba i mše bývá zakončena krátkou společnou meditací. Poté se komunita odebírá na snídani, prakticky ve všech ášramech se během jakéhokoliv jídla sedí po indickém způsobu na zemi, nepoužívají se jídelní přístroje a potrava se konzumuje výlučně pravou rukou. V některých ášramech se při jídle důsledně dodržuje mlčení, v jiných může být předčítáno z duchovně inspirativní literatury a ještě jiné žádná obvyklá pravidla nestanovují. Celý dopolední i odpolední program ášramu vyplývá ze zaměření jeho vnějších aktivit a rovněž z povinností jednotlivých členů. V ášramech, které se věnují sociálně prospěšné činnosti, odcházejí ášramité do nemocnic, škol, útulků, hospodářských prostor apod., v ášramech nevykazujících nějakou specifickou aktivitu, skrze niž by docházelo k jejich interakci se světem, bývá od ášramitů očekávána tzv. *sevá* neboli pro ášram prospěšná manuální činnost, byť třeba pouze symbolická. V ášramech zaměřených v prvé řadě na duchovní růst jejich členů a pěstování indické křesťanské spirituality je hlavní část dne věnována studiu, v němž je zvýšený důraz kladen na náboženskou literaturu hinduistické tradice, ale i posvátná písma jiných náboženství. Dopolední i odpolední program bývá velmi často zhruba v polovině na kratší dobu přerušen, když guru, duchovní vůdce nebo i významný

návštěvník ášramu rozmlouvá s ášramity o konkrétním spirituálním problému, může jít jak o skutečnou debatu, na které participují všichni zúčastnění, tak i o prosté monologické kázání. Komunita se opět schází v pravé poledne (v pořadí druhá *sandhjá*) k další společné modlitbě a krátké společné meditaci. V mnoha ášramech je jasně rozvrženo, které modlitební texty, včetně těch pocházejících z nekřesťanské tradice, přísluší konkrétní denní době, v některých ovšem na tuto důslednost ve výběru není kladen prakticky žádný důraz a vše se odehrává spíše spontánně. Po obědě se ášramité uchylují do svých obytných prostor, nastává poměrně striktně dodržovaný čas ticha a klidu, přičemž je zcela na osobním rozhodnutí každého ášramity, jak tuto dobu stráví – zda odpočinkem či další duchovní četbou. Odpolední program se ve své náplni příliš neliší od toho z první poloviny dne, končí s příchodem stmívání (třetí *sandhjá*), během nějž je, stejně jako za svítání, opět vyhrazen značný prostor pro individuální kontemplativní meditaci – může jí předcházet nebo naopak po ní následovat další společná modlitba, tentokrát o něco delší, než tomu bylo v poledne. Velmi často jsou v jejím průběhu zpívány zbožné *bhadžany* a *kirtany*, opět převzaté či adaptované z hinduistického náboženského folklóru. Ačkoliv hlavním bohoslužebným jazykem i jazykem společných modliteb zůstává v řadě ášramů angličtina, zejména v těch, jejichž členové pocházejí z různojazyčných oblastí Indie, právě v tento moment se téměř vždy ke slovu dostávají příslušné místní indické jazyky. Po večeři se celá komunita ještě jednou schází, nikoliv ovšem nutně každý den, k tzv. *satsangu*. Ten v jejím životě sehrává mimořádnou důležitost, protože představuje příležitost ke vzájemnému sdílení duchovních zkušeností, otevřené debatě o problémech, s nimiž se ášramité při realizaci své *sádhany* potýkají, k přijímání empaticky nabízených podnětů a stejně tak i k jejich rozdávání. Právě díky *satsangu* nabývá společný život v ášramu jasný smysl, protože během něj se jednotlivci shromáždění u nohou svého učitele proměňují v komunitu se společným cílem. V některých katolických ášramech následuje v samotném závěru dne ještě adorace v potměšlé kapli, probíhající buď v absolutním mlčení či se zpěvem Božího jména. V devět či deset hodin večer pak den v křesťanském ášramu končí.

IV.3 Křesťanský ášram v kontextu církve a společnosti

Důležitým motivem nacházejícím se na samém počátku Hnutí, jenž ovšem s větším či menším důrazem zůstává přítomen ve všech jeho etapách, se stala touha vytvořit zcela novou identitu indických křesťanů. Vznik čehokoliv nového obvykle vede k transformaci starého či

k jeho úplnému zániku. Protože ášramy vyrůstaly v kontextu svých církví, v tvůrčím dialogu s nimi, nejčastěji ale jako umírněná forma vnitřní opozice revoltující proti zažité církevní praxi, otázka vztahu ášramů k jejich domovským církvím se jeví jako fundamentální.

Protestantské prostředí se v první polovině 20. století zdálo být ideově progresivní, otevřené novým podnětům a rovněž principiálně nesvázané přísně hierarchizovanou strukturou, jejíž status je nahlížen jako posvátný, jako je tomu v případě katolické církve, a tak v něm vypjatý, často až konfliktní vztah mezi ášramem a oficiální církví nebyl příliš prožíván. Svou roli bezpochyby sehrála i skutečnost, že nositeli ášramových myšlenek se v řadách protestantů stávali především vzdělaní laici. Ti usilovali o vytvoření ášramů, jež měly představovat alternativu života indických křesťanů a jejichž postavení i fungování mělo být zcela nezávislé na domovské církvi zakladatele či zakladatelů. Ášramy, které jejich prostřednictvím nakonec opravdu vznikaly, svou příslušnost k dané církvi projevovaly většinou pouze formálně. Nutno však v této souvislosti zopakovat, že podmínky, metody i cíle života v protestantském ášramu nebyly pojímány tak radikálně jako v případě některých katolických ášramů.

Právě v těch byl permanentně napjatý vztah mezi ášramem a církví, ve skutečnosti se velmi často odehrávající na osobní rovině mezi zakladatelem ášramu a jemu nadřízenou církevní autoritou, vnímán jako překážka ve svobodném rozvoji Hnutí. Katolické ášramy však nejsou a z podstaty své katolicity ani nemohou být nezávislými instituty či fenomény, které s absolutní platností dokáží zpřetrhat své vazby k církvi. Pevnému zařazení do církevních struktur se ovšem mnozí ášramité usilovně brání, neboť v něm spatřují vážnou hrozbu omezení svobody a charismatu, z nichž každý ášram vyrůstá. Raději proto volí dlouhodobou nejistotu, která vyplývá z mlhavě vytyčeného legálního postavení ášramu v rámci církve, de facto neustále na jejích hranicích, a ze strany církve se dožadují pouze prosté tolerance.⁸² Protože mnoho katolických ášramitů pochází z prostředí církevních kongregací, napětí mezi poslušností a věrností domovskému řádu na jedné straně a vnitřní touhou žít ášramovým způsobem života na straně druhé je u nich pocíťováno jako mimořádně závažné.

Podle soudu naprosté většiny katolických ášramitů i ideologů Hnutí představují jakékoliv snahy o institucionalizaci ášramu v církvi popření ášramové myšlenky.⁸³ Ášramy by

⁸² Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990, *op. cit.*

⁸³ Např. AMALORPAVADASS (1985), *op. cit.*, s. 10-11. Podle C. Cornilleové představuje „*samotná idea institucionální identity ášramu protimluv*“, protože se jedná o spojení dvou neslučitelných pojmů, viz CORNILLE, *op. cit.*, s. 150.

v jejich pojetí měly stát zcela mimo církevní struktury, neboť nejsou součástí církve hierarchizované, ale eschatologické⁸⁴ a jako takové transcendují nejen církevní svátosti, ale i posvátný církevní řád a kanonické právo.⁸⁵ Výlučnost fenoménu ášramu, jež je tu jeho obhájci nárokována, je zakotvena v přesvědčení o výlučnosti úlohy, kterou má ášram pro církev i celou společnost sehrát. Každodenní život v ášramu by měl církvi neustále připomínat, v čem spočívá podstata duchovní autority i poznání – nikoliv v kněžském svěcení, ale v autentické zkušenosti s posvátnem, jež vede k duchovnímu růstu.⁸⁶ Ášramový život vychází ve své idealizované podobě z principů *sannjásu*, a jeho přijetím se tedy ášramité dobrovolně vzdávají pocitu fyzického i duchovního bezpečí, jež jim přináležitost k církvi zajišťuje.⁸⁷ Podle nejradikálnějšího názoru vzešlého z prostředí ášramů by měli ášramité přestat lpět dokonce i na své příslušnosti k určitému náboženství,⁸⁸ vždyť *sannjás* má vést člověka k přesahu všech náboženských konceptů. V takto vyhraněném, ačkoliv ideově ne zcela konzistentním pohledu zůstávají ášramy součástí církve pouze tehdy, pokud se pod církví rozumí království Boží, tedy „společenství všech lidí žijících v Duchu mimo jakékoliv hranice či limity jednotlivých náboženství“.⁸⁹ Výroky podobného typu však sotva mohou nalézt podporu oficiálních církevních představitelů, obtížně se s nimi bude identifikovat většinová křesťanská obec v Indii a rovněž nejsou všeobecně přijímány ani jednotlivými ášramovými komunitami.

Optimistické očekávání, že fenomén ášramu vytvoří novou křesťanskou identitu, která v důsledcích změny celou společnost a Indii tak obohatí, bylo rovněž přítomno již v počátcích Hnutí. Úvahy týkající se toho, jakým konkrétním způsobem a skrze koho by k této spirituálně-sociální revoluci mělo dojít, se ale v představách ášramitů začaly pravidelně objevovat paradoxně až v pozdní etapě katolického Hnutí, bez pochyb jako reakce na prožívanou krizi. Postavení ášramů v církvi a společnosti spolu velmi úzce souvisí. Po mnoha

⁸⁴ PAINADATH, Sebastian, Ashrams: A Movement of Spiritual Integration. *Concilium*, 1994, č. 4, s. 43.

⁸⁵ GRIFFITHS, Bede, The Ashrams as a Way of Transcendence. In: VANDANA (1993), *op. cit.*, s. 31-32. Přes takto odvážná slova však jistě stojí za pozornost, že se sám Griffiths úzkostlivě staral o církevní oporu a institucionalizaci *Šántivanamu*. Aby svůj ášram ochránil před případnými útoky ze strany biskupa, do jehož diecéze *Šántivanam* náležel, v r. 1982 jej přivedl do náručí italské kamalduské kongregace sv. Romualda. Se stejnou péčí Griffiths rovněž dbal o kontinuitu svého ášramu, z jeho pověření se někteří jemu oddaní žáci indického původu stali bohoslovci a posléze i přijali kněžské svěcení. Navzdory opakované proklamaci o meditaci jakožto nejvyšší svátosti v křesťanském ášramu Griffiths vždy podnikal kroky, které by *Šántivanamu* zajistily dostatek kněží nezbytných pro každodenní slavení eucharistie. Tento paradoxní rozpor přítomný v Griffithsových slovech a činech se stal terčem přátelské, ale přísné a velmi přesné kritiky z pera Vandany; viz Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990, *op. cit.*

⁸⁶ PAINADATH (1994), *op. cit.*, s. 44.

⁸⁷ Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990, *op. cit.*

⁸⁸ MOSES, Korko, Rooting Christian Ashrams in the Mystical Tradition. *Ashram Aikya Newsletter*, č. 54, 2009, s. 17.

⁸⁹ MOSES, Korko, Christian Ashrams in the Evolution of World Spirituality. *Dhyana Journal of Religion and Spirituality*, 2007, č. 4, s. 66.

osobních zklamáních s váhavou církevní podporou totiž katoličtí ášramité obrátili svoji pozornost k laikům jakožto budoucím hybatelům Hnutí. Tento obrat současně vyplývá ze změny kurzu ášramové ideologie, k níž docházelo v době největšího rozkvětu Hnutí, kdy se křesťanské ášramy, původně vzniklé pro nepočetnou skupinku kněží, mnichů či řádových sester, náhle otevřely všem. V katolickém pojetí to tedy byli profesionální duchovní, kdo dal celé Hnutí do pohybu a kdo byl po několik desetiletí nositelem jeho ideálů. Navzdory vyhraněné rétorice však tito náboženští profesionálové dokáží ve skutečném životě jenom zřídkakdy zpřetrhat své pevné vazby k církvi, tak jak si to po nich stručně nastíněná ášramová teologie žádá.⁹⁰ V důsledku je pak celý fenomén ášramu limitován, odsouzen stát vždy na okraji církevního i křesťanského zájmu, být pouze církevními autoritami tiše tolerovanou či velkoryse přehlíženou alternativou duchovního i komunitního života. Skutečná revoluce, která svým dopadem zasáhne celou společnost, nastane podle představ pozdních ášramitů jenom tehdy, když se do čela ášramů i celého Hnutí dostanou laici, jako zakladatelé zcela nových ášramů,⁹¹ jako guruové i jejich žáci,⁹² a když vliv náboženských profesionálů v křesťanských ášramech jednou provždy vymizí. Podle Vandany bude dokonce teprve v takovém okamžiku možné hovořit o hnutí v pravém slova smyslu,⁹³ totiž jako o něčem, na čem aktivně participují početné masy lidí. Z historického pohledu je jistě zajímavé, že katolické pojetí ášramu se zde ve své poslední vývojové fázi vrátilo k výchozímu bodu protestantů. Závažný problém tohoto nového horizontu, k němuž ášramité od 90. let obrátili svoji pozornost, ovšem představuje skutečnost, že laické křesťanské obci v Indii jsou dnes ášramové ideály cizí.

Podíváme-li se závěrem této kapitoly na již zaniklé, nadále existující i v odvážných plánech dosud jen načrtnuté křesťanské ášramy jakožto komunity přítomné v církvi a současně i ve společnosti, můžeme schematicky vytyčit několik jejich odlišných pojetí.⁹⁴ V rámci Hnutí vznikají **ášramové kláštery**, v nichž pevnou klauzulí svázaná komunita

⁹⁰ Zřejmě nejradikálnější pojetí tohoto zpřetrhání vazeb k církvi, bez něhož podle slov autora nemá Hnutí žádnou budoucnost, viz MOSES (2009), *op. cit.*, s. 18.

⁹¹ Právě po takovém typu nových ášramů, které celému Hnutí dají nový směr, volá významný jezuitský teolog M. Amaladoss (ang.), a to dokonce až v době, kdy se Hnutí ocitlo za svým zenitem a kdy nad fenoménem křesťanského ášramu panovalo i mezi mnohými ášramity všeobecné rozčarování; viz AMALADOSS, Michael, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 176. (Poprvé publikováno jako AMALADOSS, Michael, Do Ashram Have a Future?. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 67, č. 12, 2003, s. 977-990.)

⁹² Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990, *op. cit.*

⁹³ VANDANA (1993), *op. cit.*, s. 19.

⁹⁴ Toto rozdělení bere v potaz pouze stálou členskou základnu ášramů, protože až na několik výjimek jsou ve všech vítáni dočasní návštěvníci, kteří se mohou podílet prakticky na všech aspektech života ášramové komunity.

mnichů či mnišek pěstuje, stejně jako ve všech ostatních případech, indickou křesťanskou spiritualitu. Další skupinu tvoří **ášramová společenství** kněží, mnichů, řádových sester i laiků, přičemž jsou v daném ášramu **jednotlivá pohlaví** jeho stálých členů vždy důsledně **segregována**. Ještě jiná jsou **ášramová společenství** náboženských profesionálů i laiků **bez ohledu na pohlaví** ášramitů, k jejichž rozkvětu však docházelo především díky aktivitám protestantských církví. Několika významným ášramům se alespoň na určitou dobu podařilo vytvořit fungující **intermonastické ášramové společenství** a některé lze bez nadsázky označit za **ekumenické ášramy**. Výlučné postavení si nárokují ášramy vzniklé většinou z křesťanské iniciativy, ale posléze se profilující jakožto **ášramy bez konfese**, úmyslně překračující jakoukoliv náboženskou denominaci. Spornou otázkou v jejich případě ovšem zůstává, zda je lze stále považovat za křesťanské ášramy. Pozoruhodnou, ačkoliv početně nepatrnou skupinu nakonec představují otevřené **komunity laiků bez přítomnosti duchovního**. Právě ty byly spatřovány jako ideální jednotka budoucí společnosti, jakýsi hybný základ nové podoby Hnutí, v jehož rámci, jak bylo předpokládáno, by mohly posléze začít masově vznikat tzv. „**lidové ášramy**“⁹⁵ vedoucí k oživení duchovního života v Indii.

IV.5 Shrnutí: Typologie křesťanských ášramů

Ačkoliv jsme se v předchozích kapitolách pokoušeli naznačit společné charakteristické rysy křesťanských ášramů, ve skutečnosti se odlišují prakticky v každém aspektu svého vzniku i existence. Ášramy vyrůstají na březích řek, v horách, džunglích, poblíž posvátných hinduistických míst, ale též v prostředí obyčejných vesnic, na periferii velkoměst či dokonce přímo v jejich rušných centrech. Mohou se zrodit zcela spontánně, zásluhou několika žáků, kteří se rozhodnou trvale žít poblíž svého učitele, mohou být ale také výsledkem dlouhodobě plánovaného a pečlivě promyšleného záměru, ať už z iniciativy jednotlivce, formující se komunity či ášramovým ideálům nakloněného církevního představitele. Některé ášramy zůstávají po dlouhou dobu stabilní v počtu své členské základny i ve svém ideovém směřování, vývojová trajektorie jiných může být naopak značně proměnlivá. Objevují se ášramy nejrůznějšího zaměření a soustavně se věnující jasně specifikovaným aktivitám, ale stejně tak i ášramy, které nemají jednoznačně vytyčený program, protože podle soudu jejich

⁹⁵ D'SOUZA, Claude, Ashrams and the Socio-Economic and Political Needs of India. In: VANDANA (1993), *op. cit.*, s. 98-99. Idea lidových ášramů byla poprvé tematizována na 7. *satsangu* katolického ášramového společenství *Ášram Aikja*, konaném v r. 1991, pod vlivem prohlubující se krize Hnutí však byla v následujících letech některými ášramity dále rozvíjena.

členů znamená ášram v první řadě zakoušení přítomnosti.⁹⁶ Existují ášramy, které se skrze svého zakladatele vědomě profilují jako výuková centra křesťanské spirituality, jako místa ekumenického i mezináboženského dialogu, ale třeba i jako prostor pro charismatickou modlitbu a léčení. Dosud nenaplněným ideálem pak zůstávají ášramy, které by dokázaly spojit důraz na duchovní život s nenásilnou, a přece radikální společenskou reformou, ášramy *dalitů* a domorodých obyvatel Indie, ášramy, skrze něž současně dojde k osvobození po staletí utlačovaných sociálních skupin i k osvobození a růstu lidského ducha.⁹⁷

Již v 70. letech 20. století, kdy pomyslné otěže ve vedení Hnutí převzala katolická církev, přesněji katoličtí ášramité, se objevily první pokusy o systematické rozlišování mezi ášramy, a tedy o vytvoření jejich smysluplné typologie. Významný teoretik a historik raného období Hnutí R. W. Taylor rozdělil tehdy existující ášramy do dvou velkých skupin, jež nazval indickými pojmy *khádí* a *kavi*.⁹⁸ První skupina je pojmenována podle Gándhího předlákavých kampaní, neboť cílem těchto ášramů je pozvednout a reformovat indickou společnost skrze nezištnou, sebeobětavou pomoc druhým. *Khádí* ášramy se tak věnují nejrůznější sociálně prospěšné činnosti a podle Taylorova dobového soudu jsou výsostnou doménou protestantských církví. Název *kavi* ášramů odkazuje na starověké mudrce, mystiky a básníky, kteří před čínorodou aktivitou dávali přednost kontemplaci, modlitbám a společenskému ústraní. Použitím tohoto sanskrtského slova však Taylor rovněž naráží na oděv šafránové barvy, který je v hinduistickém prostředí tradičním oděvem asketů a *sannjásinů*. Členové křesťanských *kavi* ášramů se právě do takového roucha odívají, aby tak dali najevo svou inspiraci tímto duchovním proudem či přímo prožívanou příslušností k němu. Podstatný rozdíl mezi oběma typy tedy spočívá ve skutečnosti, že zatímco historicky starší *khádí* ášramy se identifikovaly s indickým nacionalismem, *kavi* ášramy především s indickou náboženskou tradicí.⁹⁹

Ačkoliv Taylor sebekriticky přiznává, že jde o značně idealizované typy a ve skutečných ášramech takovéto přísné rozlišení mezi sociální službou a životem mystiků není dodržováno, a rovněž ani mezi civilním či „posvátným“ oděvem ášramitů,¹⁰⁰ jím navržená

⁹⁶ PAINADATH, Sebastian, The Spiritual and Theological Perspectives of Ashrams. In: PAINADATH, Sebastian (ed.), *Solitude and Solidarity. Ashrams of Catholic Initiative*. Delhi: Ashrama Aikya/ISPCK, 2003, s. 130.

⁹⁷ Myšlenka podobných ášramů se v Hnutí objevuje jako značně pozdní reflexe kritiky teologie osvobození; viz PAINADATH (1994), *op. cit.*, s. 43.

⁹⁸ TAYLOR, *op. cit.*, s. 19.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 19-20.

¹⁰⁰ Ani v katolických ášramech, které se jednoznačně profilují jako *kavi* v Taylorově pojetí, není šafránový oděv nutnou podmínkou. Někteří ášramité raději volí bílou barvu svého oblečení, protože necítí potřebu dávat svou

typologie se stala mimořádně vlivnou, de facto standardní součástí jakékoliv literatury pojednávající o křesťanských ášramech. Její životnost zřejmě vyplývá z faktu, že typologie ve své podstatě hovoří spíše o dvou možných přístupech k duchovnímu růstu ášramitů – o spiritualitě *khádí* a *kavi*, z nichž každá kolem sebe buduje komplexní svět životních hodnot, cílů a také metod, pomocí nichž lze vytyčených cílů dosáhnout.

Někteří pozdější teoretici Hnutí se pokoušeli Taylorovu typologii zpřesnit, protože v kontextu dobového vývoje nezávislé Indie se původní idea *khádí* vytrácela, a to nejen z ášramů, ale i ze všeobecného porozumění. Z mnoha různých pokusů se v tomto smyslu jako nejvlivnější objevilo již v kapitole IV.2.3 zmíněné rozdělení ášramů podle jejich převažující činnosti, tedy dominující *márgy*, a to na *džňána*, *bhakti* a *karma* ášramy. Jedná se o rozdělení přehledné, jeho nedostatkem je však nepřesnost v případě mnoha ášramů, které je obtížné či zcela nemožné jednoznačně zařadit do konkrétní skupiny. Diferenciace na základě *márgy* totiž výstižně odpovídá na otázku, čemu se příslušné ášramy věnují. U řady z nich je ovšem potřeba se ptát, čím ve skutečnosti jsou.

Zde předkládaná typologie vychází z mnohaletého terénního výzkumu v prostředí křesťanských ášramů, které se aktivně ke Hnutí hlásí či s ním alespoň sympatizují. V rámci tohoto výzkumu autor práce navštívil přes 30 funkčních ášramů, katolických, protestantských, ortodoxních i ekumenických, a zprostředkovaně, díky studiu ášramové literatury i rozhovorům s ášramity, sesbíral informace, či poskládal jejich roztroušené střípky, o několika desítkách dalších ášramů – existujících i dávno zaniklých (seznam nejdůležitějších ášramů viz Příloha V). Ve shodě se starším pojetím Taylora a také v souladu s ideovou podstatou ášramu jakožto zkoumaného objektu, jenž z indického prostředí vyrůstá, jsou jednotlivé typy ášramů nazývány sanskrtskými termíny.¹⁰¹

Séva ášramy jsou trvalým i dočasným domovem lidí, kteří svou životní cestu pojmají jako „*službu Bohu skrze službu lidem*“.¹⁰² Převažující aktivity těchto ášramů a stejně tak i důvod jejich vzniku spočívají v dobročinné pomoci druhým, požímané ve značně široké škále. **Bhakti ášramy** jsou místa, v nichž je hlavní důraz kladen na emotivní vyjádření hluboké

askezi ostentativně najevo, anebo jednoduše proto, že bílá symbolizuje čistotu jejich života i smýšlení. Naopak *kavi* oděv nebyl neobvyklý ani v protestantských ášramech, často jej přijímali zejména ášramité dodržující celibát.

¹⁰¹ Navrhovaná typologie viz ŠTIPL, Zdeněk, Christian Ashrams in India: A Bridge Between Two Worlds?. In: STASIK, Danuta, TRYNKOWSKA, Anna (ed.), *CEENIS Current Research Series, vol. 1*. Warsaw: Dom Wydawniczy Elipsa, 2013, s. 207-208.

¹⁰² GRANT, Sara, The Synod on Consecrated Life and the Ashram Tradition. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 58, č. 7, 1994, s. 436.

osobní víry v Boha a zakoušení Boží lásky. Děje se tak prostřednictvím častých modlitebních shromáždění, kde je Bůh oslavován zpěvem devocionálních hymnů, nebo skrze spontánní, často i značně expresivní projevy momentálního prožitku Boží přítomnosti, jak bývá obvyklé zejména v prostředí charismatických (pentekostálních) církví. **Dhjána ášramy** představují duchovní útočiště všech, kteří jsou vnitřním hlasem vyzýváni k vytrvalému hledání podstaty lidské existence i smyslu bytí. Zcela stranou v nich stojí konkrétní Boží jméno a rovněž všechny konvenční projevy náboženské víry jsou tu víceméně druhořadé. Plná pozornost ášramitů je upřena na samotný akt hledání, k němuž dochází prostřednictvím kontemplativní meditace, která je po vzoru hinduistických mystiků velmi často realizována v absolutním mlčení (*mauna*) trvajícím i mnoho let. **Džňána ášramy** jsou jakýmsi výzkumnými centry ášramové i obecně lidské spirituality, zejména ale té, která usiluje spojit náboženské představy hinduistického prostředí s křesťanskou teologií. Mnohé z těchto ášramů disponují skvěle vybavenými knihovnami, v nichž mohou ášramité i dočasní zájemci o tento typ ášramového života nerušeně bádát. **Vidjálaja ášramy** jsou vzdělávacími středisky Hnutí, jistým druhem lesních univerzit, ve kterých jako by byly poznatky a nové objevy z *džňána* ášramů převáděny do experimentální praxe a v této nehotové podobě předávány druhým. Obvykle nepočetná komunita ášramitů zde pravidelně organizuje krátkodobé kurzy indické křesťanské spirituality pro zájemce z řad náboženských profesionálů i laiků – všem se zde dostává zkušenosti s ášramovým způsobem života a po odchodu z ášramu je pouze na nich, zda a jak tuto zkušenost transformují do svého každodenního života a všedního náboženského prožívání. **Matha ášramy** představují kláštery transplantované do indického náboženského i kulturního prostředí. Mniši či řádové sestry se v nich pokoušejí spojit monastickou tradici Evropy a Indie. **Kalá ášramy** jsou experimentální půdou, na které vzniká originální křesťanské umění, vyjadřující evangelijní zvěst prostřednictvím uměleckých tradic Indie, ať už se jedná o hudbu, tanec či výtvarné umění. Nakonec **kutir ášramy** jsou velmi často netrvalými příbytky, či snad lépe poustevnami jediného askety, žijícího po většinu času v osamění, který je ale příležitostně ochoten přijmout jednoho či dva žáky jako své učedníky. Ačkoliv se tito samotářští křesťanští *sádhuové* ke Hnutí hlásí, v případě jejich *kutirů* zůstává otázkou, zda je lze vzhledem k neexistenci vztahu *guru-šišja* za ášramy považovat.

V. Závěr: Interpretační možnosti Hnutí křesťanských ášramů

V průběhu vývoje ášramového hnutí si jeho představitelé stanovovali řadu cílů, často i značně odlišných a protikladných. Hodnotíme-li jednotlivé etapy tohoto vývoje z úzce zaměřené křesťanské perspektivy sledující především úspěch či nezdar Hnutí, a tedy jeho přínos samotnému křesťanství, nezbyvá než konstatovat, že prakticky žádného z vytčených cílů nebylo dosaženo. Křesťanství v Indii se nestalo více indickým, prostřednictvím ášramů se nepodařilo zformovat novou identitu indických křesťanů, nevznikly mnišské komunity křesťanských *sannjásinů*, inkulturovaná liturgie se nerozšířila mimo prostor ášramů a i nadále se odehrává výlučně v experimentálním prostředí, do života ášramů se nepodařilo zapojit laiky, ášramy se nestaly epicentrem nábožensko-sociální revoluce, ani místem, kde se členové různých náboženství setkávají v otevřeném mezináboženském dialogu, který vede ke vzájemnému obohacení a duchovnímu růstu všech zúčastněných.

Výchozí pozice takto zaměřeného kritického hodnocení Hnutí vyplývá z výběru náboženské a kulturní vrstvy hinduismu, jež ášramům posloužila nikoliv jako hlavní, ale de facto jediný inspirační zdroj. Navzdory proklamovanému úsilí učinit křesťanství v ášramech více indickým celá ášramová ideologie čerpá výlučně z bráhmanského pojetí hinduismu a orientuje se pouze na sanskrtskou náboženskou tradici. Ignorována jsou tak nejen všechna další indická náboženství, včetně bohatého světa jejich mystiky, ale i lidový hinduismus, který napříč staletími představuje hlavní proud náboženského myšlení a vyjadřování v Indii. Zejména katolické ášramy se svým životním stylem i přijatými duchovními hodnotami skutečně velmi podobají „bráhmanským institucím“. Jsou sice otevřené všem a společenská pravidla vyplývající z kastovní příslušnosti v nich nesehrávají žádnou roli, současně ale mohou jen máloco nabídnout prostým indickým vrstvám. S jejich duchovními potřebami se ášramy míjejí, nepobízejí je ani k vytrvalému hledání, ani jim nepředkládají v každodenní realitě použitelné náboženské odpovědi.

Sklony k náboženskému a duchovnímu elitářství byly v ášramech vždy přítomny. Jsou si jich vědomi i mnozí ášramité z pozdního období Hnutí, a tak se skrze jejich reflexi stává bráhmanizace či sanskrtizace ášramů objektem odvážně formulované sebekritiky. Sanskrtská kultura, z níž křesťanské ášramy čerpají svou inspiraci, nemá podle této reflexe nic společného s masami indických křesťanů. Jejich život by důrazem na mystické osobní zkušenosti Hnutí rádo obohatilo, ale náboženské i kulturní zázemí těchto mas je formováno prostřednictvím místních jazyků a lokálních kulturních tradic. Mani Karott (ang.) v jednom

z posledních čísel časopisu katolického ášramového společenství *Ášram Aikja* dokonce soudí, že hlavní mystická tradice hinduismu, potažmo celého indického civilizačního okruhu, nevychází ze sanskrtské kultury, ale odehrává se mimo ni nebo i jako její vědomá opozice (Kabír, Nának, Basavanna, Míra Báí ad.).¹ Děje se tak v jazyce a tím pádem i uvažování širokých mas, které na ní proto mohou aktivně participovat, být jejími tvůrci i nositeli ve smyslu jejího dalšího předávání z učitele na žáka. Karott ve svých úvahách, jakkoliv problematické se jejich závěry týkající se Indie mohou historikovi náboženství jevit, čerpá z tzv. nazaretské spirituality, která jako ke vzoru mystického učitele obrací svou pozornost k historické postavě Krista. I on byl nerozlučně spojen s lidovými vrstvami, z jejichž prostředí svým původem pocházel a jejichž jazykem mluvil o své zkušenosti s Bohem. Právě k tomuto ideálu by se podle názoru Karotta měly křesťanské ášramy obrátit, chtějí-li být pro křesťanství i Indii relevantní, a skrze něj by měly Indii inkulturovat – pronikat nikoliv do světa náboženské a kulturní elity, ale mezi obyčejné lidi.

S absencí vztahu křesťanských ášramů ke světu prostých lidí, a to v první řadě početných zástupů indických křesťanů, souvisí další a zřejmě vůbec nejčastěji zaznívající kritická poznámka. Vyrovnat se s ní se Hnutí nikdy nepodařilo a ve výsledku představuje jednu z hlavních příčin jeho neúspěchu. V ášramech pěstovanou „pasivní spiritualitou“ se křesťanství vzdává své historií ověřené role ochránce chudých a sociálně ostrakizovaných (v indickém kontextu zejména *dalitů*), a odcizuje se tak všem, kteří se k němu v naději na osvobození od útlaku utíkají. Pasivní spiritualita v podobě hlásání asketických ideálů nevede ke zlepšení jejich života, ale ke stagnaci, a to jak křesťanské komunity, tak i celé země. Podle slov jednoho z nejpozoruhodnějších i nejpřísnějších křesťanských kritiků Hnutí, indického jezuita George Soarese-Prabhua (ang.), prosazováním bráhmanských hodnot v ášramech se tomuto po staletí trvajícím útlaku vyjadřuje tichá, protože mlčenlivá podpora. Soares-Prabhu soudí, že hinduismus, zejména jím vytvořený a náboženskou autoritou posvěcený sociální systém, dnes v první řadě potřebuje vnější kritickou reflexi, nikoliv zaslepený obdiv v podobě meditačního pohroužení po vzoru hinduistické mystiky.² Tento kritický pohled dalitské teologie osvobození zároveň varuje před obratem k dávno mrtvému archaismu,³ jímž ášramy díky svému původu nevyhnutelně jsou. Takto vyhraněná kritika nazírá ášramy dokonce jako zcela nežádoucí jev současného křesťanství v Indii, jak dokazují ostré verbální útoky na

¹ KAROT, Mani, The Indian Christian Ashram Movement and the Spirituality of Nazareth. *Ashram Aikya Newsletter*, č. 54, 2009, s. 7.

² Dopis G. Soarese-Prabhua, jenž zaslal Vandane před konáním 7. *satsangu AA* v r. 1991; viz VANDANA (ed.) *Christian Ashrams: A Movement with a Future?*. Delhi: ISPCK, 1993, s. 154-155.

³ PATTATHU, Paul, *Ashram Spirituality*. Indore: Satprakashan, 1997, s. 373.

adresu Hnutí ze strany dalitských teologů. V jejich očích jsou ášramy projevem vlivu bráhmanismu, který je nepřítelem církve i křesťanů.

Hnutí křesťanských ášramů ovšem nabízí řadu dalších interpretačních perspektiv, které jeho obraz, dynamiku i časovou omezenost dokreslují. Hnutí se odehrálo v kontextu historického vývoje křesťanství v Indii, zejména v rámci měnících se vztahů křesťanských církví k náboženské jinakosti indického civilizačního prostoru, tak jak je ve stručném přehledu charakterizovala první část této práce. Z tohoto úhlu pohledu se Hnutí jeví jako historický fenomén podmíněný situací, v níž se církve v Indii na počátku 20. století nacházely. Tento fenomén byl ovlivněn jak vnitřním vývojem křesťanských církví mimo území Indie, dobovým vztahem Evropy k Indii, resp. orientalizující představou o ní, tak i prostřednictvím odlišných reakcí různých složek indického prostředí, takřka výlučně však křesťanských, na aktivity ášramů, na měnící se tendence, jichž Hnutí nabývalo, a také na cíle, které si stanovovali jeho představitelé. Charakteristické rysy příslušných vývojových etap vztahu křesťanství k Indii a jejímu dominantnímu náboženství tak přispěly k motivům ášramového hnutí a následně i k jeho podobě. Na politické moci závislý náboženský a kulturní import evropských misionářů, počínaje Portugalci v 16. století a konče protestantskými církvemi v 19. století, a agresivita jimi prováděných misí měly za důsledek obrannou reakci indického prostředí v podobě obratu k domácí náboženské a kulturní tradici. Dlouhodobě neuspokojený zájem misionářů o konvertity z řad bráhmanů vedl k výběru elitního bráhmanského pojetí hinduismu jakožto hlavního inspiračního zdroje pokusů o průnik do náboženského světa Indie. Dobová fascinace upanišadami, jejichž myšlenkový svět, jakkoliv neurčitě definovaný, byl v 19. i 20. století Evropou nazírán jako nejvyšší vývojový stupeň náboženského myšlení v Indii, vyvolala zájem o hinduistickou mystiku, zejména v monistickém pojetí *advaita védanty*, jejíž metody při interakci s náboženskou jinakostí do značné míry korelují s inkluzivistickými tendencemi křesťanské teologie naplnění ve 20. století. Křesťanskými církvemi vybudovaný školský systém, projektovaný jako moderní alternativa k tradičním způsobům vzdělávání, aktivizoval v delším časovém horizontu středostavovské vrstvy indické společnosti. Z jejich křesťanských kruhů posléze vycházeli církevní reformátoři domácího původu, v případě protestantských církví laici i náboženští profesionálové, v rámci katolické církve takřka výlučně kněží a teologové, jejichž prostřednictvím docházelo ve 20. století k pokusům o rehabilitaci kulturních a náboženských hodnot Indie. Střet jejich představ o podobě křesťanství, často i značně radikálních, se snahou oficiálních církevních představitelů udržet pevnou organizační strukturu církví i vnitřní

dogmatickou jednotu vedl nevyhnutelně k názorovým konfliktům. Právě z nich vykryštovala narůstající potřeba náboženské i duchovní svobody reformátorů, již mohlo být podle některých názorů dosaženo pouze v prostředí křesťanství bez církve. Ačkoliv trend „víry bez náboženství“ je přítomný i v kontextu poválečné Evropy, vyrovnávající se tímto způsobem s dopady vzniku sekulárních států, s koncem politické hegemonie koloniálních křesťanských velmocí, s kulturní i náboženskou globalizací a s všeobecnou ztrátou důvěry v tradiční náboženské instituce, v Indii se zdá být tento trend především důsledkem střetu dvou odlišných způsobů chápání religiozity. Právě Hnutí křesťanských ášramů se jeví jako modelový příklad takového střetu, protože mimoindického původu jsou jak samy křesťanské církve, tak i nezanedbatelná část ášramitů.

Další interpretační rovinu Hnutí nabízí perspektiva čistě teologická, jejímž prostřednictvím je možné analyzovat bohatou literární produkci jeho vůdčích osobností. Skutečný význam četných ášramových impulzů indické teologii a dopad na její budoucí podobu je však dnes zřejmě nemožné objektivně posoudit. Přesto však pozoruhodně rozpracovaný teologický koncept *sacčidánanda* jakožto vyjádření mystéria Boží Trojice zůstává jejím nezcizitelným dědictvím, které dost možná jednou dojde svého znovuobjevení a dalšího rozvoje. Totéž lze říct i o různých typech přístupů ke vztahu člověka a Boha, ať už se jedná o monistické pojetí vycházející z filosofie *advaita védánty*, jenž tento vztah nazírá jako zakoušení absolutní, nekvalifikované jednoty s Bohem, nebo o prožitek této jednoty při podržení si individuality člověka. Rovněž idea ášramových *sannjásinů* v křesťanství křísí a aktualizuje model celoživotního zasvěcení se Bohu, který byl v monastické tradici křesťanství přítomen v prvních staletích jeho existence, v postavách poustevníků či poustních otců, ale posléze jej zcela nahradily mnišské komunity. Pravděpodobně nejpozoruhodnějším objevem teologie vzniklé v ášramech se zdá být postava Krista jakožto vnitřního učitele, *sadgurua*. V této představě nabývá důraz na vytrvalou kontemplaci svého plného smyslu, protože skrze obrácení pozornosti do hloubi vlastního nitra vstupuje ášramita do osobního dialogu s živým Bohem, jenž je v něm samém přítomen. Guru smrtelný, který podle představ ášramitů na této duchovní pouti plní roli empatického průvodce, pak do křesťanské tradice vnáší zcela nový typ a vzor spirituální autority. Teologická perspektiva hodnocení Hnutí současně otevírá širokou paletu možností pro religionistické srovnávání s podobnými náboženskými koncepty existujícími v jiných náboženstvích, zejména hinduismu, jímž se již zabývalo značné množství badatelů, dosud však především křesťanských teologů.

S religionistickým a potažmo i filozofickým přístupem k interpretaci Hnutí křesťanských ášramů souvisí také otázky týkající se mezináboženského dialogu, jeho obsahu, struktury, možné míry i smyslu, které tak ve výsledku představují samotné jádro zkoumaného problému. Koncept mezináboženského dialogu vznikl v prostředí nábožensky liberalizované, pluralitní a do značné míry i post-křesťanské Evropy, kladoucí do popředí zájmy a potřeby autonomního jedince, včetně svobody jeho náboženských preferencí. Dialog nezbytně předpokládá názorovou různost, která je v evropském chápání výsledkem osobního náboženského rozhodnutí. Tato historicky podmíněná náboženská tolerance Evropy, podstatným způsobem vytvářející pluralitu jejího prostředí, však stojí v ostrém protikladu s indickým chápáním náboženství jako takového, s chápáním jeho funkce ve společnosti a rovněž role jedince ve vztahu k nábožensky pevně ustavené společnosti. I přes svůj individualistický a heterodoxním experimentům otevřený tolerantní přístup k osobně prožívané spiritualitě jako by hinduistický svět přikládal jen velmi malou váhu individualistické svobodné vůli, jež je naopak kruciální pro moderní evropské pojetí náboženského přesvědčení, skrze niž může jedinec na základě osobní volby měnit své postavení ke společnosti či v jejím rámci, a svobodně tak měnit rovněž vlastní náboženskou identitu, aniž by tím však ohrozil konstitutivní vztahy uvnitř společnosti. Jedinec jako by byl v Indii vždy sám za sebe před Bohem, nikoliv ale před ostatními lidmi. Hinduistická náboženská „pluralita“ tak není projevem náboženské tolerance k odlišnému názoru, protože nevzniká na základě osobních preferencí, ale vyvěrá z hierarchicky ustavené společnosti, jejíž každá vrstva může nabývat fundamentálně odlišných potřeb i možností, které jsou výsledkem jejího složitého kulturního a náboženského vývoje.⁴ Hinduistický svět náboženských idejí, jež se pro svou názorovou různost ocitají v konfliktu, rozvinul bohatou tradici nábožensko-filozofických debat a disputací (*váda*), jejichž nosným principem není náboženská tolerance a cílem vzájemné obohacení v podobě nalézání smysluplné jednoty, ale právě naopak jasnější vytyčení hranic mezi navzájem nekompatibilními názory.⁵ Intelektuálnímu prostředí hinduistické Indie se zdá být cizí společné hledání názorové jednoty v otázkách náboženství, jakkoliv persvazivní ze strany křesťanství motivy takového hledání ve skutečnosti mohou být, a tak je pro ně křesťanský koncept mezináboženského dialogu nesrozumitelný a nepřijatelný, jak dosvědčuje zcela minimální zájem o takový dialog ze strany hinduismu.⁶ Tato skutečnost

⁴ HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: Suny Press, 1988, s. 411.

⁵ CLAYTON, John, *Religions, Reasons and Gods. Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 50.

⁶ KLOSTERMAIER, Klaus, The Future of Hindu-Christian Dialogue. In: COWARD, Harold (ed.), *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1993, s. 265.

zřejmě představuje podstatu odlišného pojetí religiozity v křesťanství a hinduismu, jakož i neřešitelný problém, před nímž se Hnutí křesťanských ášramů v průběhu svého historického vývoje nevyhnutelně ocitlo.

Hnutí křesťanských ášramů se dnes zdá být uzavřenou kapitolou dějin křesťanství v Indii. Ášramy budou bezpochyby ještě nějaký čas existovat, i nadále v nich budou žít jedinci, kteří jsou z mnoha různých důvodů oslovováni ášramovými ideály, i nadále se bude nepočetná ášramová komunita jednotlivých církví stýkat, navzájem inspirovat, podporovat, a udržovat tak umírající myšlenku při životě. Nelze vyloučit ani vznik nových ášramů, pokud se objeví vyzrálá charismatická osobnost hledající alternativní způsob vyjádření svého křesťanského svědectví či pokud tato osobnost kolem sebe shromáždí kruh žáků, z jejichž iniciativy se ášram přirozeně zrodí. Je možné rovněž předpokládat další rozvoj ášramové spirituality i propracovávání teologických úvah, jež se pokoušejí formulovat poselství evangelia kulturními a náboženskými idiomy Indie.⁷ Současná atmosféra křesťanství v Indii však všechny tyto byť i sebeoriginálnější úvahy předem odsuzuje do pozice teologických marginálií. Jejich pěstování je vyhrazeno místo ve specializovaných a málo vlivných periodikách, v diskusních seminářích, na nichž participuje omezený okruh účastníků, a dosti nepřekvapivě především v ášramech samotných. Ášramová teologie, která v době Abhišiktánandy, Griffithse i Amalorpavadasse slibovala stát se suverénním hlasem indického křesťanství a přispět novými myšlenkovými impulsy celé křesťanské teologii v postkoloniálním i postmoderním světě, se dnes odehrává pouze v ášramech, zabývají se jí pouze ášramité a relevantní je opět jenom a pouze pro život v ášramu.

Tato disertační práce si kladla za cíl vystihnout fenomén Hnutí křesťanských ášramů v jeho historickém vývoji a zasadit jej do kontextu obecně pojímané historie křesťanství v Indii, v jejímž rámci nabývá Hnutí svého plného smyslu. Stručně nastíněné interpretační perspektivy, jejichž prostřednictvím by bylo možné Hnutí rovněž nazírat, pak otevírají široké pole dalšímu badatelskému úsilí, které si zajímavá a v mnoha ohledech stále aktuální problematika křesťanských ášramů bezpochyby zaslouží.

⁷ VANDANA, The Ashram Movement and the Development of Contemplative Life. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 47, č. 4, 1983, s. 185.

Příloha I

Hymnus *Vandé sacčidānandam* Brahmabāndhava Upādhjāje (1898)¹

Sanskrtský text (v mezinárodním vědeckém přepisu):

vande sac-cid-ānandam

bhogi-lāñchita-yogi-vāñchita-carama-padam (refrén)

parama-purāṇa-parāt-param

pūrṇam akhaṇḍam parāvaram

trisaṅga-śuddham asaṅga-buddha-durvedam (1)

pitṛ-savitṛ-parameśam ajam

bhava-vṛkṣa-bījam abījam

akhila-kāraṇam īkṣaṇa-srjana-govindam (2)

anāhata-śabdānāntam

prasūta-puruṣa-sumahāntam

pitṛ-svarūpa-cinmaya-rūpa-sumukundam (3)

sac-cidor melana-saraṇam

śubha-śvasitānanda-ghanam

pavana-javana-vāṇī-vadana-jīvanadam (4)

¹ LIPNER, J., GISPERT-SAUCH, G., *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*. Bangalore: United Theological College, Vol. I, 1991, s. 126-127; LIPNER, Julius J., *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 199-200; TENNENT, Timothy C., *Building Christianity on Indian Foundation: The Legacy of Brahmabandhav Upadhyay*. Delhi: ISPCK, 2005, s. 383-384. V každé z těchto edic hymnu se objevuje několik drobných chyb, vzniklých s velkou pravděpodobností nepozorností při transliteraci *dévanāgarī* do latinky; v našem přepisu byly odstraněny.

Překlad hymnu:

Velebím bytí, vědomí, blaženost,

konečný cíl, po němž jógini touží, ale ti, co se oddávají požitkům, jím pohrdají. (*refrén*)

(Velebím to, co) je svrchované, prastaré, vyšší než to nejvyšší,

co představuje plnost, nerozdělitelnou jednotu, co je vzdálené i blízké,²

co je čistým spojením trojice, svobodným³ a rozumem nepochopitelným. (1)

(Velebím) otce, tvůrce, nezrozeného nejvyššího pána,

který je semenem stromu bytí, sám však bez semene,

který je příčinou vesmíru, ochráncem a bedlivým strážcem stvořeného.⁴ (2)

(Velebím) věčné, jedinečné⁵ slovo,

člověka zrozeného, výsostného,

jenž je soupodstatný s otcem, jehož podobu tvoří vědomí a jenž je dárce spásy. (3)

(Velebím to, co) vyvěrá ze spojení bytí a vědomí,

čistého ducha,⁶ oblak blaženosti,

co očišťuje,⁷ co je svižné,⁸ přináší poselství⁹ a dává život. (4)

² Nebo též: příčina i následek, nejvyšší i nejnižší, minulé i budoucí, transcendentní i imanentní apod.

³ Dosl. nemajícím prázdných vazeb, neulpívajícím; snad tedy: co je svobodným i osvobozeným.

⁴ Nebo: ví o stvoření a bdí nad ním.

⁵ Dosl. slovo bez úderu. Jedná se o zcela specifické slovo, které rezonuje vesmírem, je věčné a na rozdíl od jakýchkoliv jiných zvuků postrádá úvodní artikulaci, která připomíná úder.

⁶ Dech, tedy to, co ožívuje.

⁷ Nebo: je ohněm i větrem.

⁸ Zřejmě: jehož pohyby jsou rychlé, ba nepostřehnutelné.

⁹ Dosl. mluví slova či řeč; rozumí se o vtěleném slovu, tedy Kristu.

Příloha II

Překlad otevřeného dopisu *Misie bez konverze* Johna Martina Sahadžánandy (2008)¹

Pane, ať skrze nás přichází do světa tvůj pokoj!

Misie bez konverze

Otevřený dopis všem křesťanům

Drazí bratři a sestry v Ježíši Kristu,

Pokoj Kristův necht' zůstává s námi všemi a kéž skrze nás pokoj Páně přichází do světa.

Píši vám tento otevřený dopis s velkým zármutkem a bolestí v srdci. Nejsem náboženský vůdce, nejsem učenec a nezastávám ani žádný úřad, jenž by mi propůjčoval jakoukoliv autoritu. Mám ale vážnou starost o lidi, které miluji – o své křesťanské bratry a sestry, obyvatele Indie i celého světa. Četl jsem příliš mnoho tragických zpráv o násilí, jemuž byli vystaveni křesťané v různých oblastech Indie – nevinní lidé byli zabiti, kostely vypáleny a zničeny, řádová sestra byla znásilněna, lidé ocitnuvši se bez domova museli prchnout do lesů – a moje srdce pro ně krvácelo. Modlím se za všechny postižené i jejich rodiny a prosím Boha, aby jim poskytl útěchu a naplnil je pokojem. Moje srdce ale krvácelo i pro ty, kteří se na násilí podíleli, protože ten, kdo koná násilí, nemůže nalézt pokoj – násilí plodí jen násilí. I za ně se tedy modlím a prosím Boha, aby jim odpustil, tak jako sám Ježíš prosil za odpuštění pro ty, kteří ho bili a ponižovali; dobře věděl, že tak činí z nevědomosti. Prosme proto my všichni Boha za odpuštění, jestliže jsme se jakýmkoliv způsobem dotkli náboženského citění druhých, ať už úmyslně či nechtěně, vždyť se tak mohlo stát z důvodu naší vlastní nevědomosti. Konec konců z nevědomosti, která však není ničím jiným než nepochopením esenciální jednoty, jež nás všechny spojuje, každé násilí vyvěrá.

Zároveň by nás tyto smutné události měly přimět k zamyšlení nad podstatou Boží vůle, vůle Kristovy, v dnešní době. Před nedávnem jsem se zúčastnil konference v Itálii na téma „Stát se Kristovou Dobrou zvěstí“, kde se mi naskytla příležitost vyjádřit svůj názor na

¹ SAHAJANANDA, John Martin, *O Lord, Make Us Instrument of Your Peace – Mission without Conversion. An Open Letter to the Christians*. Thanirpalli: Saccidananda Ashram – Shantivanam, 2008.

tuto problematiku. Protože jsem měl stále na paměti násilí namířené proti indickým křesťanům, kteří bývají nařčeni, že své dobročinné skutky vůči potřebným, jakkoliv obdivuhodné a hrdinské, konají pouze a jen s výhledem na jejich náboženskou konverzi, uvažoval jsem, co přesně to dnes znamená, stát se Kristovou Dobrou zvěstí. Vidět, jak se lidé ve jménu náboženství podílejí na bezuzdném násilí, je velmi bolestivé, vždyť podstatou každého náboženství je přece nenásilí a mír. Coby poutník na cestě k Bohu, tak jak ji před námi vyjevil Kristus, jsem se sám sebe začal ptát, jak může zvěstování Kristova poselství vyprovokovat násilí, když on sám je pokoj, lidem přinesl pokoj a obsahem jeho poselství je pokoj. Jistě, Ježíš zemřel násilnou smrtí. Nikoliv ovšem při pokusu o konverzi druhých, ale kvůli boření zdi mezi lidmi. Kvůli tomu, že byl do svého plánu ochoten zahrnout každého bez rozdílu. Kvůli soustavné a vytrvalé snaze osvobodit lidi od útlaku, především toho náboženského. A Ježíš zemřel také proto, že svou vlastní náboženskou tradici vyzýval k růstu, tak aby v souladu s Božím záměrem sílila a stávala se dospělou ve vztahu Bůh-člověk. Náboženští představitelé této tradice však výzvy k dospělosti odmítli, Ježíšova slova označili za rouhání a jejich odmítnutí mělo za následek násilí. Ptal jsem se tedy sám sebe: jestliže Ježíš skutečně zemřel kvůli vnitřnímu růstu, jednotě a osvobození, proč dnes hlásáme jeho zvěst jako něco, co se povýšenecky staví nad vše ostatní a co namísto sjednocení přináší rozvrat? Začal jsem uvažovat, zda bychom Ježíšovu Dobrou zvěst nemohli světu oznamovat také jinak – aby opravdu vedla k růstu, jednotě, osvobození, a to i bez misijních výzev ke konverzi. Moje uvažování ovšem nutně vedlo k fundamentální otázce – zda totiž sám Ježíš zamýšlel konverzi tak, jak si ji křesťanská tradice vyložila.

Dlouhá léta se zabývám mezináboženským dialogem, především tedy dialogem hinduismu a křesťanství, a při svém studiu jsem si uvědomil, jak podobná je si podstata učení mudrců Upanišad a učení Kristova, třebaže mezi nimi existují zřejmé a zásadní rozdíly, jako je například teorie reinkarnace či karmický princip, které musí být chápány a také diskutovány se vši kritickou vážností, již si zaslouží. Mudrci, o nichž se dozvídáme z Upanišad, byli zajisté univerzální duchové, překračující úzkostlivě vytyčenou náboženskou tradici, a z podobné pozice vystupoval také Ježíš Kristus. Musím připustit, že mi studium hinduistických posvátných textů i filozofie pomohlo Krista lépe pochopit, a je mi tedy velmi líto, jak neznalí prastaré hinduistické moudrosti křesťané jsou a jak mylně symbolům hinduistické náboženské tradice rozumějí. Sotva je ovšem můžu vinit, když dobře vím, že byli v takovém duchu vychováni. Snad právě proto jsem si ale začal uvědomovat, jak zúžené a povýšenecké je naše chápání Krista, a že se zcela míjí s jeho univerzálním, vše zahrnujícím

poselstvím. Pochopil jsem, že Ježíš Kristus není identický s křesťanstvím, dokonce že kolik je odlišných křesťanských církví, tolik je i různých interpretací Krista a jeho zvěsti. Třebaže věřící každé denominace sami sebe chápou coby křesťany, jejich výklad Ježíšova učení bývá rozmanitý. Z tohoto úhlu pohledu tedy křesťanství není jediným náboženstvím (byť všichni křesťané přijímají Krista a uznávají autoritu Bible), ale spíše složitým systémem mnoha různých náboženských nauk, genealogicky všelijak spjatých i oddělených. Velmi podobné je to s hinduismem. V jeho případě také nejde o jediné náboženství, ale o komplexní systém mnoha náboženských přesvědčení, ačkoliv věřící sami sebe bez rozdílu nazývají hinduisty a uznávají tytéž posvátné texty. Myslím, že k identickým hodnotícím závěrům dojdeme v případě jakéhokoliv světového náboženství. Studium posvátných knih hinduismu i dalších náboženských tradic mě přivedlo k názoru, že úkol předávat Kristovu Dobrou zvěst druhým v dnešní době neznamena snahu o jejich náboženskou konverzi, ale spíš upřímný a opravdový dialog, jenž bychom s nimi měli vést. Jde o to, rozpoznat Boží záměry v každém z náboženství a vzájemně se tímto poznáním obohacovat. A třebaže ani mezináboženský dialog nepřinese definitivní odpověď na mnohé z otázek, bez pochyb se jedná o smysluplné vykročení, které odhalí pozitivní přínos jednotlivých náboženství, stejně jako upozorní na jejich nutná omezení, protože učení každého náboženství vychází z historické manifestace pravdy, a ta je zákonitě podmíněná. Dialog dokáže položit základy, na nichž se všechna náboženství otevrou věčné, časově nepodmíněné pravdě, která překlene rozpory vzniklé působením historické pravdy, a skrze tento dialog mohou být poté náboženství vyzvána ke společnému růstu, jehož cílem je jednota. Nepodmíněná, čas překračující pravda současně zachová kulturní bohatství každého z náboženství, ovšem skutečný růst nastane jen tehdy, budou-li si jednotlivá náboženství dobře vědoma svých omezení.

Křesťané musí v první řadě reinterpretovat dva Ježíšovy klíčové výroky: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mě.“ (J 14,6) a „Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření.“ (Mk 16,15). Oba výroky byly vždy vykládány ryze exkluzivně, tedy v tom smyslu, že Ježíš Kristus je jediná cesta vedoucí k Bohu a všichni křesťané mají povinnost předávat dál tuto Dobrou zvěst a obracet lidi ke Kristu či na křesťanskou víru. Taková interpretace jistě velmi napomohla masovému rozšíření křesťanství, třebaže ho poskvřila krví mučedníků i agresivních propagátorů víry (křesťanství od světa zakoušelo násilí, ale stejně tak skrze křesťanství násilí do světa přicházelo), ovšem dnešní doba si od křesťanů žádá další růst, jenž by takto omezený výklad překonal. Osobně se domnívám, že si Kristovo vše zahrnující a univerzálně platné poselství opravdu nezaslouží

podobné doslovné interpretace jeho výroků. Zdá se mi, že podstata zmíněných Ježíšových slov je daleko hlubší, a přece přístupnější pro každého. Jistě, pro mnohé křesťany musí být velmi obtížné na něco podobného být jen pomyslet, protože mohou snadno nabýt dojmu, že se zde útočí na samu podstatu jejich náboženské tradice, která je stará dva tisíce let. Chceme-li ale Kristu dobře porozumět a stát se nástrojem, skrze nějž do světa přináší svůj pokoj, není tu jiné cesty. Počet let ani množství věřících přece není rozhodujícím měřítkem, podle nějž by se určovala ryzost pravdy. Po kolik staletí lidé věřili, že je země placka, než kdosi řekl, že je kulatá? A jak dlouho se lidé domnívali, že se slunce otáčí kolem země, než kdosi odhalil, že je to naopak země, jež se točí kolem slunce? To, co dnešní křesťanství skutečně potřebuje, je hlouběji vrůst do Krista, obrátit samo sebe ke Kristu, učinit „tygří skok víry“ a po vzoru Galilea započít novou epochu. Je třeba, abychom si my všichni pokorně přiznali, že jsme a vždy budeme pouze v procesu poznávání Krista, že jsme dosud nedospěli k jeho konci a že se může klidně stát, že toto poznávání Krista a poznávání pravdy ani nemá žádný konec.

Předkládám zde šest důležitých kritérií, která je třeba mít na paměti při interpretaci Kristova poselství. Každá interpretace by podle mého soudu měla být:

1. univerzálně platná
2. sjednocující
3. osvobozující
4. nabízející možnost dalšího růstu
5. smysluplná
6. otevřená vůči jakémukoliv novému porozumění, které bude splňovat zmíněných pět kritérií

Způsob, jímž byly interpretovány oba Ježíšovy výroky, těmito kritériím zjevně nevyhovuje. Rozhodným argumentem pro víru v Krista coby jediné cesty k Bohu přece nemůže být skutečnost, že to on sám o sobě prohlásil nebo že je tak psáno v Bibli. A stejně tak nestačí prohlásit o Ježíši Kristu, že je kníže pokoje, aniž by takové náboženské přesvědčení na nás samých nezanechávalo zřetelný efekt – naplnění jeho pokojem bychom tento pokoj měli šířit do světa kolem sebe. Kristova Dobrá zvěst je prostá a jasná, a přesto se vytrvale vzpírá proměnit se v definici. Opisem či podobnostvými o ní však hovořit lze.

Účastníkům konference v Itálii jsem předložil následujících dvacet postřehů, které podle mého názoru nabízejí odpověď na otázku, co to v dnešní době znamená stát se Kristovou Dobrou zvěstí.

1. Měli bychom se připodobnit Kristu a proměnit se v království Boží, čímž se nemyslí nic jiného než odhalit univerzální přítomnost Boha a soupodstatnost celého lidstva s Bohem. Ježíš svou Dobrou zvěst oznámil slovy: „Přiblížilo se království Boží, čiňte pokání.“ (Mk 1,15) Myslel tím, že Bůh je všudypřítomný, že všechno a všichni jsou v Bohu; veškeré stvoření je ve své nejhlubší podstatě sjednocené s Bohem, třebaže musí být dočasně funkčně rozlišené. Když Ježíš řekl: „Já a Otec jsme jedno.“ (J 10,30), odhalil tím svou fundamentální jednotu s Bohem. Výroky: „Já jsem v Otci a Otec ve mně.“ (J 14,11) a „Otec je větší než já.“ (J 14,28) vyjevil funkční rozlišení svého poslání. Pokání je proces neustálého vnitřního očišťování či růstu, dokud neodhalíme pravdu. Tento proces má dvě roviny – vzestupnou, díky níž objevíme jednotu, a sestupnou, která nás vrací k funkčnímu rozlišení.

2. Měli bychom se stát nástrojem pokoje, protože Ježíš je pokoj a také jeho zvěst je pokoj. Na to však musíme být prosti jakékoliv touhy, již motivuje rozšiřování hranic či další a další získávání nových věřících. Namísto této honby za početním růstem bychom každého člověka měli vidět jako již přítomného v království Božím a snažit se mu pomoci odhalit tuto skrytou pravdu. Musíme se vzdát náboženských konverzí. V každém volání po konverzi již existuje latentní hrozba násilí, která se jednou změní ve skutečnost. Nemůžeme být nástrojem pokoje, neseme-li si v sobě násilí.

3. Měli bychom se stát duchovními osvoboditeli, nikoliv kolonizátory. Vždyť Ježíš nebyl duchovní kolonizátor, jehož cílem by bylo podříditi lidi své autoritě a poté je ovládat. Naopak, Ježíš přinesl duchovní osvobození, když skrze odhalení pravdy v její plnosti nabídl lidem svobodu: „Už vás nenazývám služebníky, protože služebník neví, co činí jeho pán. Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce.“ (J 15,15)

4. Měli bychom porozumět vlastní náboženské identitě i hranicím mezi jednotlivými náboženstvími jako časově, a tedy funkčně determinovaným skutečnostem, za nimiž ovšem existuje hlubší, odlišná podstata. Neměli bychom se bytostně ztotožňovat s prostředky, ale stále směřovat k cíli, jímž je sjednocení s Bohem. Neříkám tedy: „Jsem křesťan,“ ale spíše: „Kráčím k Bohu po cestě, kterou nám ukázal Kristus.“ Když se potřebuji dostat do Londýna a poletím se společností Air India, také nebudu tvrdit: „Jsem Air India,“ ale raději řeknu: „Letím s Air India.“ Kde dojde ke ztotožnění podstaty s pouhými prostředky, vznikají hranice, a kde jsou vytyčeny hranice, tam klíčí semeno svárů a válek.

5. Měli bychom aktivně hledat království Boží, nikoliv ustrnout na víře v jeho existenci. Právě tento přechod od víry ke skutečnému hledání je v dnešní době klíčový, protože z pouhé víry pramení neshody a násilí. Ježíš řekl: „Hledejte především království Boží a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.“ (Mt 6,33) Víra je pouze prvním krokem na cestě. Musíme také nově pojmenovat, co to znamená být křesťanem, tak aby tato cesta byla otevřená všem. Křesťan není ten, kdo věří v Krista, ale každý, kdo hledá pravdu, Boha nebo království Boží.

6. Měli bychom se stát tím, čím už ve skutečnosti jsme. Smyslem duchovní cesty, po níž kráčíme, je objevit svou vlastní podstatu, nikoliv stát se něčím jiným. Ježíš přece řekl: „Vy jste světlo světa.“ (Mt 5,14), a ne: „Musíte se stát světlem světa.“ Naším úkolem je objevit tuto pravdu pro sebe a pomoci v tomto hledání druhým.

7. Měli bychom se stát cestou, pravdou a životem, tak jako byl i Ježíš cesta, pravda a život. Nejde o jedinečnou výlučnost cesty, ale spíš jako kmen s mnoha větvemi a listy v sobě ta cesta obsahuje ostatní cesty, pravdy i způsoby života, a přece je všechny přesahuje. Ježíš řekl: „Já jsem ta cesta, pravda a život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“ (J 14,6) Abychom tedy došli k Bohu, musíme přesáhnout podmíněnou pravdu, která je funkčně smysluplná na úrovni větví, a vstoupit do úrovně kmenu, protože ten je pravdou bez podmínek. Musíme se vydat na cestu vedoucí od pomíjivého k absolutnímu, protože právě po takové cestě došel k Bohu Ježíš. Jiná cesta není.

8. Měli bychom si uvědomit, že k Bohu vede jediná cesta – konverze odehrávající se hluboko v naší duši, skrze níž očistíme své já (ego) a vzdáme se ho ve prospěch Boha, takže se toto já (ego) stane Božím nástrojem. Každé náboženství nabízí unikátní způsob, jak této vnitřní konverze docílit, a ani křesťanství není proto výjimkou. Potíž je v tom, že každé náboženství může vytvářet jemné náboženské ego namísto toho, aby od něj lidi osvobodilo. Ježíš k tomu řekl: „Kdo by chtěl zachránit svůj život (tedy podmíněné já), ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej (získá nepodmíněné neboli pravé já).“ (Lk 9,24) Ježíš používal různá přirovnání, aby svým učedníkům tuto vnitřní konverzi přiblížil: pokání, znovuzrození, vnitřní smrt, proměnit se v dítě, vyrůst pro království Boží.

9. Měli bychom pochopit, že každé náboženství je Boží dar lidem a že každý posvátný text odhaluje Boží vůli – vždy ovšem pouze v určitém kontextu a s podmíněnou vazbou k době, v níž je lidem vyjeven. Proto bychom měli být neustále otevřeni novému porozumění

Boží vůli, hledání, co od nás Bůh žádá v aktuálním čase. Boží vůle přece není statická, ale v čase se proměňuje.

10. Měli bychom v sobě probudit radikální lásku k Bohu i bližním, protože Ježíš Kristus je skutečným archetypem takové absolutní lásky. Ježíšova slova: „Já a Otec jsme jedno.“ (J 10,30) odhalují jeho radikální lásku k Bohu, podobně jako slova: „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“ (Mt 25,40) poukazují na stejně radikální lásku k bližnímu. Poselství eucharistie a ustavení večeře Páně vyjadřuje nejhlubší podstatu této lásky.

11. Měli bychom vždy a všude hájit důstojnost lidských bytostí a rovnost mužů i žen ve všech oblastech života. Všechny hodnoty sociální, politické, kulturní, morální a sexuální musí být vnímány v kontextu této lidské důstojnosti a rovnosti pohlaví.

12. Měli bychom vnést soulad a harmonii mezi náš svět (cosmos), lidstvo (anthropos) a Boha (Theos).

13. Měli bychom Kristovu Dobrou zvěst ohlašovat všemu stvoření, nikoliv pouze lidským bytostem. Ježíš přece pravil: „Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření.“ (Mk 16,15) Každá lidská bytost se musí dozvědět, že je Božím projevem, a stejně tak i každý živý tvor. Nejprve ale této pravdě musíme sami uvěřit a teprve pak, když skrze pokání či vnitřní konverzi její bytostný smysl pochopíme, můžeme vyzvat k účasti na poznání pravdy ostatní.

14. Měli bychom zavrhnout duchovní apartheid, díky němuž se stal Ježíš pro ostatní lidi nepřístupnou nadpřirozenou bytostí, a naopak dát všem na vědomí, že lze dosáhnout toho, čeho dosáhl ve svém životě Ježíš. On tuto možnost otevřel pro každého, ale křesťanství ji uzavřelo. Nejenom že řekl: „Já jsem světlo světa.“ (J 8,12), ale také: „Vy jste světlo světa.“ (Mt 5,14) Oba výroky jsou páteří Ježíšovy Dobré zvěsti.

15. Měli bychom se ztotožnit s chudými a trpícími, přinést jim poselství naděje a svobody. Proto mezi nás přišel i Ježíš: „Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu.“ (Lk 4,18) Naše konání ale nikdy nesmí být motivováno konverzemí.

16. Měli bychom se stát pokornými. Pokora přichází, uvědomíme-li si, jak pevně jsme všichni navzájem spojeni a že to, čím dnes jsme, nám bylo darováno druhými. I my tedy musíme pomáhat druhým s oddanou láskou a soucitem. Sám Ježíš přece omyl nohy svým učedníkům a tímto dokonalým symbolem vyjádřil pokoru i připravenost sloužit druhým (J 13,14).

17. Měli bychom si uvědomit, že Bůh a pravda stojí nad každou náboženskou strukturou, že lidské bytosti posvátným tajemstvím svého bytí jednotlivá náboženství přesahují a že každý náboženský systém má vždy sloužit lidem, nikoliv naopak. „Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu.“ (Mk 2,27) Když o sobě Ježíš na jiném místě evangelia prohlašuje, že je „cesta, pravda a život“, jen tím potvrzuje tuto prostou pravdu. Slouží-li lidé náboženským systémům či věroučným doktrínám, vede to vždycky k násilí.

18. Měli bychom zásadně změnit naše pojetí náboženství, tak aby se stalo hnízdem, v němž se lidské bytosti rodí, jsou ochraňovány, s láskou opečovávány a kde je jim nabízeno bezpečí. Když jejich křídla dorostou, měli bychom jim pomoci rozletět se do nekonečné svobody Božího království. To je pravý smysl Ježíšova výroku o naplnění Zákona (náboženství): „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.“ (Lk 5,17)

19. Měli bychom žít v plnosti přítomného okamžiku. Jen v této plnosti nabývá smyslu minulost, skrze ni se vyjevuje přítomnost a v ní se otevírá budoucnost. Čas nesměruje k věčnosti, ale tuto věčnost přítomný čas vyjevuje. Čas se stává nástrojem věčnosti. Ježíš řekl Nikodémovi: „Vítr vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha.“ (J 3,8)

20. Měli bychom Boha spatřovat ve společenství, protože Bůh *je* společenství. Bůh je bytostný vztah – Trojice. Bůh je jednota života a pokoje. Měli bychom se setkávat s Ježíšem skrze lámání chleba. A měli bychom žít ve vztazích naplněných láskou, protože tím se očišťujeme, tím se učíme vrůstat do lásky, jednoty a pokoje.

Hlásat dnes Kristovu Dobrou zvěst tedy neznamená misii, jejímž cílem by měla být konverze. (Děkuji tímto všem misionářům, kteří Kristovo evangelium zvěstovali, a to i za cenu vlastního života. To jenom díky nim jsem křesťan a považuji to vskutku za dar Boží.) Předávání jeho poselství by mělo být daleko prostší: každý ať se dozví, že se již v Bohu nachází, a ať je pozván objevit tuto skrytou pravdu. Konverze, k níž nás vyzval Ježíš,

neznamená přechod od jedné víry ke druhé nebo z jednoho náboženství na druhé, ale hlubokou vnitřní proměnu. Proměnu, skrze niž dospějeme k radikální lásce k Bohu a k stejné radikální lásce k bližním. Konverze je dlouhodobý proces vytrvalého vnitřního očišťování a růstu, díky němuž v sobě objevíme niternou, univerzální Boží přítomnost a tento prožitek se samovolně odrazí v lásce k bližním. V průběhu tohoto procesu člověk prochází mnoha úrovněmi vědomí a každá z nich mu nabízí odlišný pohled na pravdu i náboženství. Někdo může být osloven a přitahován duchovními autoritami či náboženskými představami, jež pocházejí z docela jiné tradice – lidé musí mít svobodu následovat podobné výzvy a nikdo jim ji nesmí upírat. Jde přece o úroveň v procesu vnitřní očisty, během níž lidské vědomí prochází evolučním vývojem. Žádná z úrovní není definitivní, protože konečným cílem je přesáhnout všechny duchovní autority i náboženské představy a stát se cestou, pravdou, životem. To je naše poslání anebo také smysl života, a konverze je způsob, jak tohoto cíle dosáhnout. Skutečná konverze musí být vnitřní, výzva k ní je platná pro každého, včetně křesťanů, a dnešní křesťanství tedy potřebuje otevřené, vše zahrnující pojetí konverze. Vnitřní konverze by měla znamenat postupné dospívání ve vztahu Bůh-člověk, až dokud člověk nedosáhne s Bohem jednoty, zatímco konverze vnější by v sobě měla obsahovat možnost pomáhat v procesu tohoto růstu druhým. Konec konců konvertovat bychom měli vždy jen k Bohu, nikoliv k víře, náboženství anebo nějaké osobě.

Když Ježíš vyslal do měst a vesnic v Galileji své učedníky, pověřil je prostým úkolem – aby všude oznamovali, že se přiblížilo království Boží (že je na dosah ruky, protože Bůh je všude a všechno je v Bohu) (Lk 10,9). To je podstata „misie bez konverze“, která je otevřená a nemůže být výsadou křesťanství. Takové poslání lze nalézt v každém náboženství a duchovní učitelé napříč všemi tradicemi pověřují tímto úkolem ty, kteří je následují. Vždy jde o to, vyzvat ostatní lidi, aby v sobě hledali a objevovali niternou, univerzální Boží přítomnost. Náboženské systémy mají usilovat o to, aby přivedly lidi k Bohu, nikoliv k sobě samým. Jsou přece pouhými prostředky a ty se nesmí změnit v cíle. Problém vyvstává, když se lidé pohodlně zabydlí v prostředcích a na cíl zapomenou. Kdyby ale byly všechny náboženské tradice jednotné v chápání tohoto poslání, zavládl by na světě mír a pokoj. Dokud si však nárokujeme právo na konverzi druhých a považujeme svou tradici za výlučnou, zaléváme a pěstujeme v sobě samých semeno násilí a pokoj skrze nás do světa nepřichází. Jestliže se skutečně chceme stát nástrojem pokoje, naše pochopení misie musí být otevřené, nesmí ho poskvřňovat touha konvertovat druhé, ale jen připravenost k vnitřní proměně. Jen tak z nás budou „skuteční misionáři“, poslové Dobré zvěsti a šířitelé pokoje. Jak řekl prorok Izaiáš:

„Jak líbezné je, když po horách jdou nohy toho, jenž poselství nese a ohlašuje pokoj, jenž nese dobré poselství a ohlašuje spásu, jenž Sionu hlásá: Tvůj Bůh kraluje.“ (Iz 52,7)

Po vzoru svatého Františka z Assisi se modlím: „Pane, ať skrze nás přichází do světa tvůj pokoj.“

10.11.2008

John Martin Sahadžánanda, Saččidánanda ášram – Šántivanam, Tannírpalli, okres Karúr, jižní Indie

Příloha III

Deklarace Celoidnické rozpravy o ášramech (konané ve dnech 7.-11. června 1978)¹

1. V současné době jsme svědky narůstající potřeby i zájmu církve v Indii o život zasvěcený hlubší modlitbě, evangelijní prostotě i sebezapření v kontextu naší země a v souladu s naší náboženskou a kulturní tradicí. Celoidnický seminář o církvi v současné Indii již v květnu roku 1969 církvi připomněl mystickou tradici indické spirituality a apeloval na ni, aby všemožným způsobem povzbuzovala život zasvěcený kontemplaci ve všech komunitách a na všech úrovních, především pak aby podporovala ášramy a ášramový styl života.
2. Liturgická komise Indické konference katolických biskupů (CBCI) svolala do Národního, biblického, katechetického a liturgického centra (NBCLC) v Bengalúru Celoidnickou rozpravu o ášramech, která se uskutečnila od 7. do 11. června 1978, s cílem zhodnotit vývoj po Semináři, poskytnout správné porozumění významu ášramu a navrhnout způsoby i prostředky, které by napomohly dalšímu rozvoji ášramového hnutí v naší zemi.

Ášram

3. V průběhu rozpravy byl formulován následující popis ášramu: Jako ášram může být označeno místo usilovného a vytrvalého duchovního hledání, které vzniká kolem gurua, jímž může být muž i žena (obvykle jediná osoba, výjimečně i osob více), jenž je jinými lidmi rozpoznán jako člověk s hlubokou duchovní zkušeností. Hlavní důraz v ášramu je kladen právě na toto neochabující hledání, které se realizuje skrze „*sádhanu*“, tedy některou indickou spirituální metodu. Jedná se v první řadě o místo, kde lidé mohou zakoušet Boha a žít v neustále se prohlubujícím uvědomování si jeho přítomnosti. Tato skutečnost je posilována sebezapřením, neulpíváním, atmosférou ticha, pokoje a radosti.
4. Ášram je otevřený všem, vítáni jsou v něm muži i ženy jakéhokoliv přesvědčení, náboženství, postavení i rasy, kteří do něj přicházejí, aby našli pokoj a duchovní poznání.
5. Ášramový životní styl je zcela prostý, plně v souladu s indickou tradicí i prostředím – je totiž ryším vyjádřením života oddaného kontemplaci.

¹ *Statement of the All-India Consultation on Ashrams*. Bangalore: NBCLC, 1978.

6. Součástí tohoto životního stylu jsou obvykle tři *márgy* (způsoby duchovního života), tj. *džňána* (poznání), *bhakti* (oddanost) a *karma* (čin), ačkoliv některá z nich může být v ášramu dominantní. Rovněž nejrůznější způsoby služby druhým, která je vykonávána pod vlivem ryzí náboženské inspirace a jako vyjádření nepolevujícího hledání Boha, mají v ášramu své smysluplné místo.

7. Zkušenost Boha v Kristu je v *křesťanském ášramu* žita v prostředí indické ášramové tradice a tato zkušenost stojí v samotném srdci ášramu. Život plně zasvěcený evangeliu je v těchto centrech podporován modlitbou a meditací, každodenním vroucným čtením Bible i studiem děl pojednávajících o křesťanské spiritualitě, a také slavením eucharistie. Členové ášramu vytvářejí společenství vedené Kristovým duchem, který je chápán jako „*Sadguru*“, a to za pomoci gurua či *áčárji*. Ášramový život je přivádí k hlubšímu porozumění bližnímu i k soustředěnějšímu zájmu o jeho potřeby.

8. Tento životní styl by měl být také neustále inspirován, vyživován i vyzýván k dalšímu hledání skrze asimilaci indického náboženského a kulturního dědictví, pravidelné a hluboké studium indických posvátných textů a duchovních tradic, jakož i pěstování indické hudby a dalších forem umění.

9. Všem, kteří do ášramu přicházejí, by měl ášram nabízet jistou adaptabilitu, pokud jde o zvolenou „*sádhanu*“ (modlitbu, zbožnost, jógu apod.) i osobní duchovní vedení, jehož se jim zde dostává. Současně však osoba, která již Boha zakusila, může své duchovní poučení druhým předávat bez konkrétní „*sádhany*“, a to zejména mlčením či jazykem vnitřního ticha. Hlavní účel ášramu však do jisté míry limituje rozsah jeho případných aktivit, protože ášramy nejsou primárně ani pastorační centra, apoštolské komunity ani centra dialogu apod. Ášramy Krista hlásají svým životem, který je jeho i jejich svědectvím.

Ášramové hodnoty a jejich uznání

10. Hluboké porozumění ášramovým hodnotám se neustále rozvíjí. Mnoho nových experimentů, center a institucí vykazuje jisté ášramové vlastnosti, obsahuje v sobě motivy ášramového života, ačkoliv se nejedná o ášramy v plném slova smyslu. Mohou být prostředím vhodným pro dialog i bratrství, centry apoštolské i pastorační práce, apoštolskými komunitami, jejichž členové žijí v prostotě a chudobě, formativními institucemi, které jsou adaptovány a integrovány do indického prostředí, nebo může jít o skupiny lidí toužící prostě a jednoduše experimentovat se skromným způsobem života.

11. Povolání k životu v ášramu budou podporována, pokud bude správně doceněna kontemplativní dimenze lidského života a pokud tato dimenze prostoupí celým tělem církve. Bylo by záhodno, aby toto docenění kontemplace a ášramových hodnot nabídlo nový směr při výchově laiků i duchovních. Nově sestavené katechizmy již k ášramovému způsobu života vyzývají, měly by tedy být plně doceněny a využity. Katecheze by měla proniknout do každé křesťanské rodiny. Je třeba, aby doporučení, která vydal Národní seminář o církvi v současné Indii a jež se týkají pilotních seminářů odehrávajících se v ášramovém prostředí, byla bez odkladu realizována. Bylo navrženo, aby se v jednom z již existujících ášramů uskutečnil seminář určený všem, kteří se cítí být povoláni k tomu, aby sami nový ášram založili.

Postavení ášramů v církvi

12. Ášramový způsob života představuje pro církev zcela novou skutečnost. Jedná se o neukončený experiment s životem zasvěceným duchovnímu hledání, a ten si proto žádá dostatečnou svobodu a kreativní podněty, aby mohl i nadále pokračovat. Ačkoliv si tedy s vděčností ceníme podpory a vedení CBCI, jež vyjadřuje skrze svoji liturgickou komisi, považujeme za důležité zdůraznit požadavek na zcela vlastní, výlučné postavení ášramů v církvi, a také žádost o uznání a další podporu ze strany církevních struktur a duchovních představených.

13. Účastníci setkání ášramitů a sdílení ášramového způsobu života, které se uskutečnilo v prostorách NBCLC od 4. do 7. června roku 1978, se rozhodli utvořit ášramové společenství. Jeho cílem je podporovat jednotu mezi ášramy, poskytovat si vzájemnou podporu i povzbuzení a také zastupovat ášramy i ášramity v otázce jejich zájmů a potřeb.

Shrnutí

14. S radostí sledujeme rozšiřující se zájem o ášramové hodnoty, na jejichž význam tato rozprava poukázala. Jedná se o prorocké znamení, které je předzvěstí probuzení nového charismatu v soudobé církvi. Kéž je Bůh k církvi v Indii milostivý, tak aby pěstování ášramových hodnot prospívalo a vzkvétalo, a aby povstávaly další a další ášramy.

Příloha IV

Seznam uskutečněných satsangů katolického ášramového společenství Ášram Aikja

1. satsang	5.-7. 6. 1978	<i>NBCLC</i> , Bengalúr (Karnátaka)
2. satsang	4.-7. 12. 1980	<i>Saččidánanda ášram – Šántivanam</i> , Tannírpalli (Tamilnádu)
3. satsang	18.-22. 10. 1983	<i>NBCLC</i> , Bengalúr
4. satsang	24.-29. 11. 1985	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr (Karnátaka)
5. satsang	5.-10. 11. 1987	<i>Mátridham ášram</i> , Váránasí (Uttarpradéš)
6. satsang	15.-21. 11. 1989	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr
7. satsang	11.-17. 11. 1991	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr
8. satsang	1.-6. 11. 1993	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr
9. satsang	1.-11. 11. 1995	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr
10. satsang	4.-14. 11. 1997	<i>Aňdžalí ášram</i> , Maisúr
11. satsang	4.-14. 11. 1999	<i>Idaja ášram</i> , Pudduččéri (Pudduččéri)
12. satsang	3.-7. 9. 2001	<i>Šrí Ramanášram</i> , Tiruvannámalai (Tamilnádu)
	8.-11. 9. 2001	<i>Saččidánanda ášram – Šántivanam</i> , Tannírpalli
13. satsang	2.-5. 9. 2003	<i>Saččidánanda ášram – Šántivanam</i> , Tannírpalli
14. satsang	27.-31. 10. 2005	<i>Samíkša ášram</i> , Káladí (Kerala)
15. satsang	1.-5. 11. 2007	<i>Mátridham ášram</i> , Váránasí
16. satsang	16.-21. 11. 2009	<i>Vidjávanam ášram</i> , Bengalúr (Karnátaka)

Příloha V.

Seznam nejdůležitějších křesťanských ášramů v Indii (v abecedním pořadí, roztríděných podle svazových států a s denominační příslušností)

Ándhrapraděš

Nirmala, Guntúr, katolický ášram (rodinný)

Góa

Om Jěšu Nikétan, Vagator, katolický ášram

Karnátaka

Aňďžalí, Maisúr, katolický ášram

Christa Mitra, Ankóla, protestantský ášram

Dharmódaja, Béllarí, katolický ášram

Saččidánanda, Virádžpét, katolický ášram

Vidjávánam, Bengalúr, katolický ášram

Višráam, Bengalúr, katolický ášram

Kérala

Bethany, Perunad, ášram syrské ortodoxní církve (ideové centrum několika dalších pod stejným názvem)

Bethel, Tirúvalla, protestantský ášram (ideové centrum mnoha dalších pod stejným názvem)

Christávášram, Mángánam, protestantský, později ekumenický ášram

Dhjána, Nambiár Kunnu, katolický ášram

Kurisumala, Vagamon, katolický ášram

Samíkša, Káladí, katolický ášram

Šánti Sadan, Avolichal, katolický ášram

Madhjadraděš

Christa Panthi, Sihórá, ášram ortodoxní církve Mar Thoma

Christíja Bandhu Kulam, Satna, ášram ortodoxní církve Mar Thoma

Dhján, Mánpur, katolický ášram

Saččidánanda, Narsinghpur, katolický ášram

Šántivanam, Rájpur, katolický ášram

Maháráštra

Christa Préma Sévá Sangha, Púna, protestantský, později ekumenický ášram

Džňán (Gyan), Bombaj (Mumbaí), katolický ášram

Harijána

Bhárat Mátá, Kurukšétra, katolický ášram

Tamilnádu

Aikja Álajam, Madrás (Čennai), katolický ášram

Anbu Vazhvu, Palaní, katolický ášram

Ánanda, Tannírpalli, katolický ášram

Bódhi Zendo, Perumalmalai, katolický ášram

Christa Šišja, Thadagam, ášram syrské ortodoxní církve

Christukula, Tirupattúr, protestantský ášram

Idaja, Pudduččéri, katolický ášram

Kodaikanal Ashram Fellowship, Kódaikáanal, protestantský ášram

Saččidánanda – Šántivanam, Tannírpalli, katolický ášram

Tirumalai, Nágarkóil, katolický ášram

Uttarkhand

Sat Tal, Bhóváli, protestantský ášram

Džívan Dhára, Džaiharíkhál, katolický ášram

Džívan Dhára kutir, Rišikéš, katolický ášram

Uttarpradéš

Adžátánanda, Rišikéš, intermonastický ášram bez vyhraněné náboženské konfese

Džjóti Nikétan, Baréli, původně protestantský ášram s ekumenickým duchem, později katolický s ekumenickým duchem

Krist Panthi, Váránasí, katolický ášram

Mátridham, Váránasí, původně protestantský ášram, později katolický

Západní Bengálsko

Saččidánanda, Gudepole, katolický ášram

Slovníček použitých sanskrtských slov v mezinárodním vědeckém přepisu

advaita – nedvojnost, jednota svrchovaného Ducha (*brahma*) s lidskou duší

advaitavedānta – filozofický směr či škola (*daršana*) vyznávající absolutizovaný monismus

advaitin – představitel tohoto filozofického směru, ať už jeho hlasatel či zastánce

antaryāmin – „kontrolující vnitřní pochody“, duše člověka, ale i Duch přítomný uvnitř něj

anubhava – poznání pocházející ze zkušenosti

anubhoga – zakoušení, prožitek

ācārya – učitel, vůdce

ādivāsin – „původní obyvatel“ (rozumí se Indie), člen domorodého kmene či společenství

ānanda – blaženost, radost

bhajana – verbálně projevovaná úcta a láska k Bohu, nejčastěji formou oslavné písně

bhakti – cituplný, osobně prožívaný vztah k Bohu, často vypjatě formulovaný

bhāratīya – indický

brahma – nejvyšší bytí, v pojetí *advaita védānty* jediná skutečně existující realita

brahmacārin – „ten, kdo žije s či pro *brahma*“, student, ve varnášramovém systému rozdělujícím lidský život do čtyř etap se jedná o první období tohoto života, během nějž hinduistický mladík žije v rodině svého učitele, pod jehož vedením si osvojuje poznání; osoba dodržující celibát

brahmavidyā – poznání nejzazší či jediné existující skutečnosti *brahma*

cit – vědomí

dalita – „utlačovaný“, moderní, politicky korektní termín pro početnou skupinu obyvatel Indie stojících mimo kastovní systém, dříve nazývaných jako nedotýkatelní

daršana – „pohled, náhled, zření“, konstitutivní rys hinduistické náboženské praxe, jenž může představovat pohled na Boha, jeho antropomorfizované zpodobení, ale i jakoukoliv duchovní osobu (světce) – takový pohled vždy přináší náboženské poznání či vytržení; obecné označení pro filozofický směr či školu

dhyāna – kontemplativní meditace

dīkṣā – iniciace

iṣṭadevatā – zvolené či preferované božstvo, k němuž se věřící osobně vztahuje

jagadguru – „učitel světa“

japālaya – modlitebna

jīvamuktaguru – „učitel, který již za života dosáhl spásy“

garbhagrha – „lůno chrámu“, nejsvětější svatyně

gopura – vstupní brána do chrámu

gr̥hastha – druhá etapa ve varnášramovém systému, období aktivního života ve světě a společnosti, během nějž je žádoucí věnovat se světským radostem i strastem

guha – jeskyně

gurukula – „rodina učitele“, ve starověké Indii vzdělávací institut realizovaný na bázi osobního vztahu mezi učitelem a žákem

guruśiṣyaparampara – tradice předávaná z učitele na žáka

hindutva – „hinduiství“, moderní termín pro označení podstaty hinduistické identity, jenž je však zatížen nesnášenlivým vztahem k náboženstvím vzniklým mimo území Indie

iṣṭadevatā – vybrané božstvo, k němuž se věřící cituplně vztahuje

jñāna – poznání, vědění

karaṇaguru – nápomocný učitel, neosobující si absolutizovanou osobní ani náboženskou autoritu

karma – čin, skutek, ale i výsledek všech skutků předchozích

kavi – básník, mystik, světec

kalā – umění

kāraḡaguru – nápomocný učitel, neosobující si absolutizovanou osobní ani náboženskou autoritu

kīrtana – píseň oslavující osobně pojímaného Boha

kula – rodina, rod

kulin – příslušník jedné z nejvyšších, a tedy rituálně nejčistších bráhmanských kast

kuṭīra – poustevna, chatrč

mahāmaṇḡapa – velká shromažďovací síň, obvykle v chrámu

maṡha – klášter

mauna – mlčení

mārga – cesta, a to jak v konkrétním fyzickém smyslu, tak i jako abstraktní putování životem

mātā(jī) – matka, honorifikum přisuzující učitelskou autoritu osobě ženského pohlaví

māyā – iluze, nepochopitelná tvůrčí síla vytvářející zdání existence toho, co ve skutečnosti neexistuje, skutečnost mající pouze relativní platnost a podmíněnost vyplývající z nedokonalého stavu poznání

mūlasthāna – podstata, základ, hlavní místo (např. chrámu)

nāmajapa – opakování Božího jména

nirguṇa – „bez vlastností“, pojetí Boha jako absolutizované entity, jež stojí mimo pojmové diferenciacní kategorie, neboť je prostá jakýchkoliv charakteristik

paṇḍita – učenec

parabrahma – nejvyšší *brahma*

paramaguru – svrchovaný učitel

parampara – tradice, jeden z autochtonních indických pojmů pro to, co křesťanská civilizace nazývá náboženstvím

parivrajaka – putující světec

prāyaścitta – očistný obřad

preman – láska

pūjā – uctění Boha, značně obecný pojem pro jakýkoliv náboženský rituál

rūpa – tvar, podoba, vnější vzhled

saccidānanda – spojení bytí, vědomí a blaženosti

sadguru – pravý, ryzí či skutečný učitel

sandhyā – čas přechodu mezi dnem a nocí, tj. svítání a stmívání; k oběma někdy bývá přidáván i čas polední jakožto zlom v rámci dne

saṅgha – obec, společenství, komunita

sannyāsa – vzdání se, zřeknutí se světa

sannyāsin – asketa, který se zřekl světské existence; čtvrtá etapa ve varnášramovém systému, vstupem do níž hinduista zpřetrhává všechny vazby ke svému dřívějšímu životu

saṃskāra – přechodový rituál v životním cyklu

sat – bytí a pravda

satsaṅga – společenství lidí hledajících či prožívajících bytí a pravdu

sādhaka – ten, kdo usiluje dosáhnout cíle za použití příslušné metody

sādhana – duchovní metoda či způsob náboženské praxe

sādhu – svatý muž

sevā – služba, pomoc bližnímu

stotra – chvála, oslava, velebení, náboženská píseň či báseň

svadeśa – domácí, vlastní, pocházející z vlastní země, tj. Indie

śabdabrahma – nejzazší skutečnost chápaná jako věčné slovo

śiṣya – žák, student

śvasitabrahma – nejzazší skutečnost chápaná jako věčný Duch

tapas – askeze

tapovana – lesní poustevna, les, v němž sídlí asketa

upaguru – „menší učitel“, nápomocný učitel, neosobující si absolutizovanou osobní ani náboženskou autoritu

varṇa – nábožensko-sociální skupina ve staroindické společnosti, základní jednotka varnového systému, v jehož rámci se později vyvinuly kasty

vāda – náboženská disputace

vānaprastha – třetí etapa ve varnášramovém systému, během níž hinduista ustává ve svých světských aktivitách a soustředí se na růst a prohlubování vlastního duchovního života, aniž by nutně přerušil veškeré vztahy s okolním světem

videśa – pocházející z ciziny, tj. mimo území Indie

vidyālaya – škola, místo určené pro nabytí poznání

viśiṣṭādvaita – filozofický směr či škola (*darśana*) vyznávající kvalifikovaný monismus

viśvavidyālaya – „útočiště všeho vědění“, univerzita

Literatura

Oficiální církevní dokumenty:

Deklarace *Dominus Iesus*, O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve, 2000.

Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím, *Nostra Aetate*, 1965.

Dekret o misijní činnosti církve, *Ad Gentes*, 1965.

Dogmatická konstituce církve, *Lumen Gentium*, 1964.

JAN PAVEL II., Církev v Asii, *Ecclesia in Asia*, 1999.

JAN PAVEL II., Katecheze v církvi, *Catechesi Tradendae*, 1979.

JAN PAVEL II., O stálé platnosti misijního poslání, *Redemptoris Missio*, 1990.

Konstituce o posvátné liturgii, *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism by Father Jacques Dupuis, S.J. Rome: Offices of the Congregation of the Faith, 2001.

Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě, *Gaudium et Spes*, 1965.

PAVEL VI., Evangelizace v moderním světě, *Evangelii Nuntiandi*, 1975.

Závěrečná deklarace Mimořádného shromáždění biskupského synodu v roce 1985.

Knižní publikace:

ABHISHIKTANANDA, *Ascent to the Depth of the Heart*. Delhi: ISPCK, 1998.

ABHISHIKTANANDA, *Guru and Disciple*. Delhi: ISPCK, 1990.

ABHISHIKTANANDA, *Hindu-Christian Meeting Point – within the Cave of the Heart*. Delhi: ISPCK, 1976.

ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCK, 1997 (první vydání 1974).

ABHISHIKTANANDA, *Prayer*. Delhi: ISPCK, 1979.

ABHISHIKTANANDA, *The Church in India: An Eassy in Christian Self-Criticism*. Madras: CLS, 1969.

ABHISHIKTANANDA, *The Further Shore*. Delhi: ISPCK, 1975.

ABHISHIKTANANDA, *The Secret of Arunachala*. Delhi: ISPCK, 1979.

ABHISHIKTANANDA, *Towards the Renewel of the Indian Church*. Bangalore: Dharmaram College, 1970.

ACHARYA, Francis, *Kurisumala: A Symposium on Ashram Life*. Vagamon: Kurisumala Ashram, 1974.

ACHARYA, Fracis, *Meditation: Hindu-Christian Meeting Point*. Kurisumala: Kurisumala Ashram, 3. vydání, 2006.

All India Seminar. Church in India Today, Bangalore, 1969. New Delhi: CBCI Centre (bez vřočení, pravděpodobně 1970).

AMALADOSS, Michael, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008.

AMALADOSS, Michael, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*. Delhi: Vidyajyoti Education & Welfare Society/ISPCK, 2005.

AMALORANANDA, *Atma Purna Anubhava*. Mysore: Anjali Ashram, 2000.

AMALORANANDA, *Brahma Sakshatkara Anubhava*. Mysore: Anjali Ashram, 2009.

AMALORPAVADASS, D. S., *Ashram Aikya: Whence and Whither*. Bangalore: NBCLC, 1985.

AMALORPAVADASS, D. S., *Gospel and Culture, Evangelization and Inculturation*. Bangalore: NBCLC, 1978.

AMALORPAVADASS, D. S. (ed.), *Indian Christian Spirituality*. Bangalore: NBCLC, 1982.

- AMALORPAVADASS, D. S., *Integration and Interiorization*. Mysore: Anjali Ashram, 1990.
- AMALORPAVADASS, D. S. (ed.), *Praying Seminar*. Bangalore: NBCLC, (bez vřočení).
- AMALORPAVADASS, D. S., *The Destiny of the Church in the India of Today*. Mysore: Anjali Ashram, 2009.
- AMALORPAVADASS, D. S., *Vision of Religious Life in Future and the Future of Religious Life*. Bangalore: NBCLC, 1980.
- ANANDAM, Lourdu, *The Western Lover of the East: A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology*. Kodaikanal: La Salette Publications, 1998.
- ANIMANANDA, B., *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*. Calcutta: Roy & Son, (bez vřoč., pravděpodobně 1946).
- An Order of the Mass for India*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vřočení).
- ARIARAJAH, Wesley, *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*. Amsterdam: Editions Rodopi, 1991.
- ARUN, C. Joe (ed.), *Interculturation of Religion. Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007.
- BAAGO, Kaj, *Pioneers of Indigenous Christianity*. Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1969.
- BAIRD, Robert D., (ed.), *Religion in Modern India*. New Delhi: Manohar, 2001.
- BARNES, Michael, *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BAUMAN, Chad M., *Pentecostals, Proselyzation, and Anti-Christian Violence in Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BAUMAN, Chad M., YOUNG, Fox Richard (ed.), *Constructing Indian Christianities. Culture, Conversion and Caste*. New Delhi: Routledge, 2014.
- BAYLY, Susan, *Saints, Goddess and Kings: Muslims and Christians in South India Society 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- BOYD, Robin, *An Introduction to Indian Christian Theology*. Delhi: ISPCK, 1994.
- CHAVARA, Kuriakose Elias, *Chavara*. Mannanam: St. Joseph Press, 1981-82.
- CHENCHIAH, P. a kol., *Rethinking Christianity in India*. Madras: Indian Christian Book Club, 2. vydání, bez vroč., (1. vydání snad vlastním nákladem jednoho z autorů – Madras: A.N. Sudarisanam, 1938.).
- CHENCHIAH, P., CHAKKARAI, V., SUDARISANAM, A.N., *Asramas Past & Present*. Madras: Indian Christian Book Club, 1941.
- CHUPUNGCO, Anscar, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- CLAYTON, John, *Religions, Reasons and Gods. Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Cambridge. Cambridge University Press, 2006.
- COLLINS, Paul, *Context, Culture and Worship: The Quest for "Indian/ness"*. Delhi: ISPCK, 2006.
- COPLEY, Antony, *Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late-colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 1997.
- CORNILLE, Catherine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*. Leuven: Peeters Press Louvain, 1991.
- CORREIA-AFONSO, John, *Jesuit Letters and India History, 1542-1773*. Bombay: Oxford University Press, 1969.
- COWARD, Harold (ed.), *Hindu Christian Dialogue, Perspective and Encounters*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1993.
- CRONIN, Vincent, *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*. New York: Dutton, 1959
- DHANARAJ, R. (ed.), *Aikiya Alayam Towards...* Bangalore: Aikiya Alayam, (bez vročení, pravděpodobně 1990).
- DU BOULAY, Susan, *Beyond the Darkness. A Biography of Bede Griffiths*. London: Rider, 1998.

- DUPUIS, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2001.
- EVERS, Georg, *The Churches in Asia*. Delhi: ISPCK, 2005.
- FALCAO, Nelson M., *Kristapurana. A Christian-Hindu Encounter: A Study of Inculturation in the Kristapurana of Thomas Stephens, S.J. (1549-1619)*. Gujarat/Pune: Gujarat Sahitya Prakash/Snehsadan Studies, 2003.
- FARQUHAR, John Nicola, *The Crown of Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1913.
- FERNANDO, Leonard, GISPERT-SAUCH, G., *Christianity in India. Two Thousand Years of Faith*. New Delhi: Viking, 2004.
- FORRESTER, Duncan B., *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. London: Curzon Press, 1979.
- FORRESTER-PATTON, Ernest, *The Christian Ashram Movement in India*. Tirupattur: Christu-Kula Ashram, 1952.
- FRYKENBERG, Robert Eric, *Christianity in India. From Beginnings to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GANDHI, M.K., *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1997 (první vydání 1927).
- GOEL, Sita Ram, *Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?*. New Delhi: Voice of India, 1988 (druhé, rozšířené vydání 1994).
- GOEL, Sita Ram, *History of Hindu-Christian Encounters (AD 304 to 1996)*. New Delhi: Voice of India, 1996.
- GOLWALKAR, Madhav Sadashiv, *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996.
- GRIFFITHS, Bede, *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*. London: Collins, 1989.
- GRIFFITHS, Bede, *Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*. New York: Charles Scribners's Sons, 1966.

- GRIFFITHS, Bede, *Christian Ashram*. London: Templegate Publishers, 1966.
- GRIFFITHS, Bede, *Return to the Centre*. London: Collins, 1976.
- GRIFFITHS, Bede, *Sňatek mezi Východem a Západem*. (přel. J. Hermach a A. Černoušková) Praha: Cesta, 1997.
- GRIFFITHS, Bede, *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*. Illinois: Templegate Publishers, 1983.
- GRIFFITHS, Bede, *The Golden String: An Autobiography*. London: The Harvill Press, 1954.
- GRIFFITHS, Bede, *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*. London: DLT, 1992.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: Suny Press, 1988.
- HEDGES, Paul, *Preparation nad Fulfilment: A History and Study of Fulfilment Theology in Modern Britain Thought in the Indian Context*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2001.
- HOUGH, James, *The History of Christianity in India from the Commencement of the Christian Era*. London: R. B. Sealy and W. Burnside, 1839-1860.
- HEDLUND, Roger E., *Quest for Identity. India's Churches of Indigenous Origin: The „Little Tradition“ in Indian Christianity*. Delhi: ISPCK, 2000.
- JACOB, Plamthodathil S., *The Experiential Response of N.V. Tilak*. Madras: CLS, 1979.
- JAFFRELOT, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation*. New Delhi: Penguin Books, 1996.
- JENKINS, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JESUDASON, Savararirayan, *Ashrams, Ancient and Modern: Their Aims and Ideals*. Vellore: Sri Ramachandra Press, 1937.
- JEYARAJ, Daniel (trans., ed.), *Genealogy of the South Indian Deities: An English Translation of Bartholomäus Ziegenbalg's Original German Manuscript, with Textual Analysis and Glossary*. London: RoutledgeCourzon, 2004.

JEYARAJ, Maria, *Essentials of a Christian Ashram*. Thannirpalli: Saccidananda Ashram Shantivanam, 2001.

JONES, Eli Stanley, *The Christ of the Indian Road*. New York: Abingdon Press, 1925.

JONES, Kenneth W., *The New Cambridge History of India III/1: Socio-religious Movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Jules Monchanin (1895-1957) As Seen from East and West. Delhi-Tannirpalli, Kulithalai: ISPCK-Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2001.

KANUNGO, Pralay, *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudarshan*. New Delhi: Manohar, 2002.

KASHYAP, Anirban, *Communalism and Constitution*. New Delhi: Lancers Books, 1988.

KIM, Sebastian C. H., *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

KULANDAY, Victor J. F., *The Paganization of the Church in India*. Madras: Galilee, 1988.

KÜNG, Hans, von STIETENCRON, Heinrich, *Křesťanství a hinduismus*. (přel. J. Hoblík a D. Zbavítel) Praha: Vyšehrad, 1997.

KUNNUPURAM, Kurien, D'LIMA, Errol, PARAPPALLY, Jacob (ed.), *The Church in India in Search of a New Identity*. Bangalore: NBCLC, 1997.

KUNNUPURAM, Kurien, FERNANDO, Lorenzo (ed.): *Quest for an Indian Church*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1993.

KURIAKOSE, M.K. (ed.), *History of Christianity in India: Source Materials*. Delhi: ISPCK, 1996.

KUTTIYANIKKAL, Ciril J., *Khrisť Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*. Zürich: Lit Verlag, 2014.

LEEUWEN, J.A.G. Gervin van, *Fully Indian – Authentically Christian*. Bangalore: NBCLC, 1990.

LIPNER, Julius J., *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. New Delhi: Oxford University Press, 2001.

- LIPNER, J., GISPERT-SAUCH, G., *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay (2 vol.)*. Bangalore: United Theological College, díI I. 1991, díI II. 2002.
- LUBAC, Henri de, *Images de l'abbé Monchanin*. Paris: Aubier, 1967.
- MAHIEU-DE PRAETERE, Marthe, *Kurisumala. Francis Mahieu Acharya – Pioneer of Christian Monasticism in India*. Kurisumala: Kurisumala Ashram, 2008.
- METCALF, Thomas R., *The New Cambridge History of India III/4: Ideologies of the Raj*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- MONCHANIN, Jules, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*. Ed. S. Siauve. Paris: Fayard, 1974.
- MONCHANIN, Jules, *The Quest of the Absolute*. Ed. J.G. Weber. London: Cistercian Publications, 1977.
- MONCHANIN, Jules, LE SAUX, Henri, *A Benedictine Ashram*. Douglas: I.O.M., Times Press, 1964.
- MONCHANIN, Jules, LE SAUX, Henri, *Ermites du Saccidânanda*. Tournai: Casterman, 1956.
- NBCLC Campus. Milieu of God-Experience. An Artistic Synthesis of Spirituality*. Bangalore: NBCLC, 2005.
- NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to A.D. 1707 (vol I.), 1707–1858 (vol. II.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 a 1985.
- ODDIE, Geoffrey A., *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800-1900*. London: Curzon Press, 1997.
- OLIVELLE, Patrick, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- O'TOOLE, Michael, *Christian Ashrams in India*. Pune-Indore: Ishvani Kendra-Satprakashan Sanchar Kendra, 1983.
- PAINADATH, Sebastian (ed.), *Solitude and Solidarity. Ashrams of Catholic Initiative*. Delhi: Ashrama Aikya/ISPCK, 2003.

- PAINADATH, Sebastian, *We Are Co-pilgrims. Towards a Culture of Inter-religious Harmony*. Delhi: ISPCK, 2007.
- PAINADATH, S., PARAPPALLY, J. (ed.), *A Hindu-Catholic Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008.
- PANIKKAR, Raimundo, *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1964.
- PATTATHU, Paul, *Ashram Spirituality*. Indore: Satprakashan, 1997.
- PEARSON, Hugh Nicholas, *Memoir of the Life and Correspondence of the Reverend Christian Frederick Swartz, to which is Prefixed, a Sketch of the History of Christianity in India*. London: J. Hatchard and Son, 1835.
- PEARSON, M. N., *The New Cambridge History of India I/1: The Portuguese in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PULSFORT, Ernst, *Christliche Ashrams in Indien, Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands*. Altenberge: Telos-Verlag, 1989.
- RAJ, Selva J., DEMPSEY, Corinne C. (ed.), *Popular Christianity in India. Riting between the Lines*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- RAJAMANICKAM, S., *The First Oriental Scholar*. Tirunelveli: De Nobili Research Institute, 1972.
- RAJAN, Jesu, *Bede Griffiths and Sannyasa*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1989.
- RALSTON, Helen, *Christian Ashram: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987.
- Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee (Madhya Pradesh)*. Delhi: All India (Hindu) Dharma Sewa Sangha, 1954.
- Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*. (ed. AMALORPAVADASS, D. S.), Bangalore: NBCLC, 1974.
- ROBINSON, Rowena, CLARKE, Sathianathan (ed.), *Religious Conversion in India, Modes, Motivations, and Meaning*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

- ROBINSON, Rowena, KUJUR, Joseph Marianus (ed.), *Margins of Faith: Dalit and Tribal Christianity in India*. New Delhi: Sage, 2010.
- ROCHER, Ludo (ed.), *Ezourvedam. A French Veda of the Eighteen Century*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984
- Saccidanandaya Namah. A Commemorative Volume*. Thanirpalli: Saccidananda Ashram, 2002.
- SAHAJANANDA, John Martin, *A Brief Comparative Study of Sankara and Master Eckhart*. Thanirpalli: Saccidananda Ashram, 2005.
- SAHAJANANDA, John Martin, *O Lord, Make Us Instrument of Your Peace – Mission without Conversion. An Open Letter to the Christians*. Thanirpalli: Saccidananda Ashram – Shantivanam, 2008.
- SAHAJANANDA, John Martin, *You are the Light: A Rediscovery of Eastern Jesus*. Winchester: O Books, 2003.
- SALDANHA, Julian, *Inculturation*. Mumbai: St Pauls, 1997.
- SAULIERE, A. (ed. S. Rajamanickam), *His Star in the East*. Madras: Anand, 1995.
- SAVARKAR, Vinayak Damodar, *Hindutva. Who is a Hindu?*. New Delhi: Hindi Sahitya Sadan, 2005.
- SCHARFE, Hartmut, *Education in Ancient India*. Leiden: Brill, 2002.
- SCHOUTEN, Jan Peter, *Jesus as Guru: The Image of Christ Among Hindus and Christians in India*. Amsterdam: Rodopi, 2008.
- SCOTT, David C. (ed.), *Keshub Chunder Sen*. Madras: The Christian Literature Society, 1979.
- SHARPE, Eric J., *Not to Destroy but to Fulfil. The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914*. Uppsala: Gleerup, 1965.
- SHARPE, Eric J., *The Riddle of Sadhu Sundar Singh*. New Delhi: Intercultural Publications, 2004.

- SHORTER, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman, 1988.
- STAFFNER, Hans, *Jesus Christ and the Hindu Community. Is a Synthesis of Hinduism and Christianity Possible?*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1987.
- Statement of the All-India Consultation on Ashrams*, 1978.
- STREETER, Burnett, Hillman, APPASAMY, Aiyadurai, Jesudasen, *The Sadhu, A Study in Mysticism and Practical Religion*. London: Macmillan, 1921.
- STUART, James, *Swami Abhishiktananda. His Life Told through His Letters*. Delhi: ISPCK, 1995.
- Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial*. Tannirpalli, Kulithalai: Saccidananda Ashram, Shantivanam, 2007.
- ŠTIPL, Zdeněk, *Christian Ashrams in India: A Bridge Between Two Worlds?*. In: STASIK, Danuta, TRYNKOWSKA, Anna (ed.), *CEENIS Current Research Series, vol. 1*. Warsaw: Dom Wydawniczy Elipsa, 2013.
- TENNENT, Timothy C., *Building Christianity on Indian Foundations. The Legacy of Brahmabandhav Upadhyay*. Delhi: ISPCK, 2005.
- The Catholic Directory of India*. Mumbai: St. Paul Publications, 2005.
- THOMAS, M. M., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London: SCM Press, 1969.
- THUMMA, Anthonyraj (ed.), *Christian Commitment to National Building* (Papers of the Indian Theological Association 2002). Bangalore: Dharmaram, 2003.
- TILIANDER, Bror, *Christian and Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*. Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1974.
- VANDANA (ed.): *Christians Ashrams. A Movement with a Future?*, Delhi: ISPCK, 1993.
- VANDANA, *Gurus, Ashrams and Christians*. Delhi: ISPCK, 2004 (první vydání 1978).
- VATTAKUZHAY, Emmanuel, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*. Bangalore: Theological Publications in India, 1981.

- WALDENFELS, Hans, *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- WEBSTER, John C. B., *The Dalit Christians: A History*. Delhi: ISPCK, 2009.
- WILFRED, Felix, *On the Banks of Ganges, Doing Contextual Theology*. Delhi: ISPCK, 2005.
- WINSLOW, Jack, *Narayan Vaman Tilak: The Christian Poet of Maharashtra*. Calcutta: Association Press, 1923.
- WINSLOW, Jack, *The Rule of Christa Prem Seva Ashram*, Pune, 1928.
- YOUNG, Richard Fox, *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. Vienna: De Nobili Research Library, 1981.

Příspěvky v časopisech:

- ABHISHIKTANANDA, A Study of Hindu Symbolism. *Word and Worship*, roč. 1, č. 8, 1968, s. 298-300, 305-307, a roč. 2, č. 2, 1968, s. 77-79.
- ACHARYA, Francis, Silver Jubilee at Kurisumala Ashram. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 48, č. 4, 1984, s. 208-212.
- AMALADOSS, Michael, Do Ashram Have a Future?. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 67, č. 12, 2003, s. 977-990.
- BERGEN, Van, Contemporary Christian Experiments in Ashram Life. *Journal of Dharma*, roč. 3, č. 2, 1978, s. 174-194.
- GISPERT-SAUCH, G., The Sanskrit Hymns of Brahmabandhav Upadhyay. *Religion and Society*, roč. 19, č. 4, prosinec 1972, s. 60-79.
- GRANT, Sara, The Synod on Consecrated Life and the Ashram Tradition. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 58, č. 7, 1994, s. 435-450.
- GRIFFITHS, Bede, Christian Ashrams. *Word and Worship*, roč. 17, č. 4, 1984, s. 150-152.
- Handbook of Ashram Aikya*. (místo vydání neuvedeno): Ashram Aikya, 2003.
- IRUDAYARAJ, X., A Report of the Consultation. *Word and Worship*, č. 11, 1978, s. 277-282.

- ISHANAND, Bandhu, Ashrams and Mission Spirituality. *Third Millenium*, roč. 2, č. 2, 1999, s. 122-145.
- JATHANNA, O. V., Indian Christian Theology: Methodological Reflections. *Bangalore Theological Forum*, roč. 18, č. 2-3, 1986, s. 59-74.
- KAROT, Mani, The Indian Christian Ashram Movement and the Spirituality of Nazareth. *Ashram Aikya Newsletter*, č. 54, 2009, s. 4-7.
- KLOSTERMAIER, Klaus, Sanyasa – A Christian Way of Life in Today's India?. *Indian Ecclesiastical Studies*, roč. 7, č. 1, 1968, s. 8-40.
- MAHIEU, Francis, Kurisumala Ashram: An Experiment in Monastic Life. *The Clergy Monthly Supplement*, č. 4, 1958-1959, s. 202-204.
- MICHAEL, S. M., Cultural Diversity and Inculturation in India. *Sedos*, roč. 42, č. 3/4, 2010.
- MOSES, Korko, Christian Ashrams in the Evolution of World Spirituality. *Dhyana Journal of Religion and Spirituality*, 2007, č. 4, s. 51-74.
- MOSES, Korko, Rooting Christian Ashrams in the Mystical Tradition. *Ashram Aikya Newsletter*, č. 54, 2009, s. 14-20.
- PAINADATH, Sebastian, Ashrams: A Movement of Spiritual Integration. *Concilium*, 1994, č. 4, s. 36-46.
- PHILIP, P. O., The Place of Ashrams in the Life of the Church in India. *The International Review of Mission*, roč. 35, 1946, s. 263-270.
- SARKAR, Sumit, Conversion and Politics of Hindu Right. *Economic and Political Weekly*, roč. 34, č. 26, 26.6.1999.
- Statement of the Fifth Conference of the EATWOT. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 46, č. 2, 1982, s. 81-96.
- ŠTIPL, Zdeněk, Problém konverze v Indii. *Dingir*, 2009, roč. 12, č. 1, s. 17-18.
- TAYLOR, Richard W., Ashrams and the Kingdom of God. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 54, č. 1, 1990, s. 19-27.

TAYLOR, Richard W., Christian Ashrams as a Style of Mission in India. *International Review of Mission*, č. 68, 1979, s. 281-293.

TAYLOR, Richard W., From Khadi to Kavi: Toward a Typology of Christian Ashrams. *Religion and Society*, roč. 24, č. 4, 1977, s. 19-37.

TAYLOR, Richard W., Modern Indian Ashrams. *Religion and Society*, roč. 33, č. 3, 1986, s. 3-23.

THOMAS, Philipos, Christian Ashrams and Evangelisation of India. *Indian Church History Review*, Bangalore: The Church History Association of India, roč. 2, č. 3, 1977, s. 206-207.

VANDANA, Ashramites' Satsangh. *Indian Theological Studies*, roč. 15, č. 4, 1978, s. 358-366.

VANDANA, Ashrams: Some Illusions and Fear. *Word and Worship*, roč. 17, č. 1, 1984, s. 33-40.

VANDANA, The Ashram Movement and the Development of Contemplative Life. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, roč. 47, č. 4, 1983, s. 179-192.

VANDANA, The Challenge of Christian Ashrams Today. *Word and Worship*, roč. 11, č. 1, 1978, s. 15-22.

Jiné:

Anjali Ashram's God-Experience, Dialogue – Service. Mysore: Anjali Ashram, (bez vřočení, pravděpodobně 2005).

Ášramový booklet, *Anjali Ashram*. Mysore: Anjali Ashram, (bez vřočení).

Ášramový booklet, *Kurisumala Ashram*, 2009.

Ášramový booklet, *Matridham Ashram: At the Service of God's People*. Varanasi: Matridham Ashram, (bez vřočení).

Ášramový booklet, *Prarthana Manjari. Bharat Mata Ashram*. Kurukshetra: Bharat Mata Ashram, (bez vřočení).

Ášramový booklet *Saccidananda Ashram* (bez vnočení).

Dopis Vandany B. Griffithsovi ze dne 16.7.1990; kopie dopisu viz archiv autora.

Dopis Vandany členům *Ášram Aikja* ze dne 20.10.1980; kopie dopisu viz archiv autora.

From the Rule of Christa Prema Seva Sangha, 1934 [online]. [cit. 2015-08-01]. Dostupné z:
http://www.tssf.org.uk/attachments/article/253/8%29_The_Rule_of_the_Christa_Prema_Seva_Sangha_1934.pdf

Office of the Registrar General & Census Commissioner, India, 2001 [online]. [cit. 2015-08-01]. Dostupné z:
http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx.