

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce

Dita Valnerová

Křesťanství v Indii

Christianity in India

Praha 2011

vedoucí práce: PhDr. Zdeněk Štípl

Tímto bych ráda poděkovala vedoucímu práce PhDr. Zdeňku Štíplovi za jeho cenné rady, ochotu a trpělivost.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V

dne

podpis

Abstrakt:

Bakalářská práce se zabývá fenoménem křesťanství v Indii, přičemž hlavním úkolem je poskytnout čtenáři základní exkurz do této problematiky. Skládá se z historického nástinu, který se snaží uchopit základní dějinný vývoj s důrazem na charakteristické rysy, které nejvíce ovlivnily situaci křesťanství v dnešní Indii. Druhá část práce se soustřeďuje na vztah křesťanství a indické společnosti se zvláštním důrazem na problémy, které vedly ke komunálnímu napětí. Poslední část práce se zabývá projevy lidového křesťanství v Indii.

Klíčová slova: křesťanství, Indie, náboženství Indie, křesťanské misie

Abstract:

Bachelor thesis deals with the phenomenon of Christianity in India. The principal aim of the paper is to provide a basic knowledge about this phenomenon to the reader. It contains of the historical outline which search for characteristic historical shifts considered to have significant impact on the state of Christianity in India today. The second part of the paper focuses on the relationship between Christianity and indian society with special regard to problems which led to the emergence of communal tensions. The last part of the work is concerned with the manifestation of popular Christianity in India.

Keywords: Christianity, India, religion in India, Christian missions

Obsah

1.	Úvod	6
2.	Historický nástin	8
2.1	Počátky křesťanství na území Indie	8
2.2	Portugalské impérium a katolické misie.....	9
2.2.1	Ustavení portugalského impéria	9
2.2.2	František Xaverský a jezuité.....	10
2.2.3	Církev sv. Tomáše a spor o jurisdikci	12
2.2.4	Roberto de Nobili.....	13
2.2.5	Sklonek impéria a zrušení řádu jezuitů	14
2.3	Protestantské misie	15
2.3.1	Charakter protestantských misíí.....	15
2.3.2	První misie, propojení britské mocenské politiky s misíemi.....	16
2.3.3	Masová hnutí	18
2.4	Znovuobnovení katolických misíí.....	20
2.5	Odpověď indického obyvatelstva na misijní politiku	22
2.6	Dvacáté století.....	24
3.	Křesťanství a indická společnost	28
3.1	Misijní politika a problém konverze	28
3.2	Socioekonomické změny spojené s nástupem modernizace	30
3.3	Identita indických křesťanů	31
3.4	Náboženský komunalismus	32
4.	Lidové křesťanství v Indii	34
5.	Závěr	37
6.	Použité prameny	39

1. Úvod

Cílem této práce je seznámit čtenáře za pomoci sekundární literatury s problematikou historického vývoje křesťanství v Indii. Křesťanství, nejrozšířenější světové náboženství, dnes představuje pouze minoritní duchovní proud v rozmanitém náboženském prostoru Indie. Přesto bylo v průběhu staletí zprostředkovatelem setkávání odlišných kultur, zanechalo svůj charakteristický otisk ve zdejším náboženském prostoru a doplnilo tak pestrou mozaiku tradic, kultur, duchovních hnutí a sekt v této zemi.

Práce se snaží téma uchopit z pohledu různých vědních oborů – historie, sociologie a sociální antropologie – a nechat tak zaznít jak hlasy, které se věnují dějinám křesťanství a jeho vlivu na transformaci indické společnosti, tak ty, které se zabývají tématy mnohem subtilnějšími, jako je individuální prožívání křesťanského poselství či skupinové vyjádření náboženského prožitku. Práce si neklade za cíl zabývat se křesťanskou teologií ani vnitřním vývojem křesťanských církví. Přestože bychom na indické půdě mohli hovořit o různých ‚křesťanstvích‘, jelikož se zde objevuje mnoho odlišných podob tohoto náboženství, zachováme je jako jednotný celek.

První polovina práce a zároveň první kapitola poskytuje čtenáři strukturovaný nástin vývoje křesťanství, ve kterém jsou vyznačeny hlavní charakteristiky dějinných etap. Badatelé přistupují k periodizaci dějin křesťanství v Indii různými způsoby, přesto však zachovávají dělení do čtyř hlavních dějinných úseků: počátky křesťanství na území Indie, příchod portugalských obchodníků v roce 1498 a působení katolických misí, britská koloniální expanze a rozvoj protestantských misí, a čtvrté období od vzniku nezávislého státu v roce 1947 dodnes. Práce toto dělení zpravidla zachovává. Ve druhé kapitole nazvané Křesťanství a indická společnost se práce soustředí na společenské jevy, které vedly ve 20. století ke zvyšování mezináboženského napětí. Součástí této kapitoly je také pohled do problematiky identity indických křesťanů. Třetí a poslední kapitola zkoumá specificky indický a zároveň křesťanský náboženský prožitek a všímá si prolínání tradic, rituálů a praktik, ke kterému při tomto náboženském prožitku dochází.

Zahraniční literatura k tomuto tématu je poměrně značně obsáhlá. Přesto se jednotlivé práce tématu často věnují pouze v rámci určité vědecké perspektivy (historie, sociologie, sociální antropologie či politologie), a pro ucelený vhled do problematiky je třeba poznatky kombinovat. První část práce čerpá z historických monografií S. Neilla a R. E. Frykenberga. Další dvě kapitoly, zabývající se vztahem křesťanství a indické společnosti a vyjádřením náboženské zkušenosti, čerpají především z antropologických

studii (L. Caplan, R. Robinson a další), z nichž nejpozoruhodnější se zdá být sborník Selvy Raj (et al.), pojednávající o lidovém křesťanství. Zdá se, že právě lidové vyjádření křesťanské náboženské zkušenosti je nevysychající studnou námětů a inspirací pro badatele.

V roce 2001 žilo v Indii 24 080 016 křesťanů, což představuje přibližně 2,34% z celkového počtu obyvatel.¹ Přesto zde tvořili po hinduistech² a muslimech třetí nejpočetnější náboženskou skupinu. V rámci indického subkontinentu můžeme určit tři oblasti s největší hustotou křesťanského osídlení – jih země, její severovýchodní výběžek a několik distriktů v centrálním vnitrozemí na pomezí svazových států Džárkhand, Čhattísgarh a Urísa. Majoritní náboženskou skupinu tvoří křesťané ve třech státech: Méghálaj (přes 70% obyvatel), Mizóram (87%) a Nágáland (90%).³ Obecně můžeme křesťanské komunity rozdělit mezi příslušníky starobylých církví syrského ritu na jihu území a dále mezi římské katolíky a protestanty. S výjimkou prvních jmenovaných jde o konvertity nebo potomky konvertitů a o výsledek evropské koloniální a kulturní expanze probíhající od 15. století. Tento charakteristický rys byl podstatný pro celý dějinný vývoj křesťanství v Indii a dodnes je zdrojem mnoha problémů a nedorozumění.

¹ Dle dat ze sčítání lidu v roce 2001, viz http://www.censusindia.gov.in/Tables_Published/C-Series/C-Series_link/c15_india.pdf. V době odevzdání této práce nejsou ještě známa data sčítání lidu z roku 2011, pro více informací viz <http://www.censusindia.gov.in> [cit. 2.6.2011]

² Přestože je pojem hinduismus problematického charakteru a mnoho badatelů dnes přechází spíše k označení ‚indická náboženství‘, v této práci jej zachováme jako souhrnné označení pro autochtonní indická náboženství s výjimkou buddhistů, džinistů a sikhů

³ HOLMAN, Jaroslav. Křesťanství v jižní Asii. In Vavroušková, S. (et al.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005. s. 193

2. Historický nástin

2.1 Počátky křesťanství na území Indie

Křesťanství má v Indii tisícileté kořeny. Pro studium prvních staletí našeho letopočtu nemáme dostatek přesvědčivých historických záznamů, s určitostí můžeme hovořit o přítomnosti křesťanů na indickém subkontinentu až od 6. století našeho letopočtu.

Nejstarší církve na jihu Indie tvrdí, že jejich náboženství má v Indii apoštolský původ. Ten odvozují od působení Ježíšova učedníka, svatého Tomáše. Podle místní tradice Tomáš do Indie dorazil roku 52 n. l., na Malabárském pobřeží založil sedm kostelů a ustanovil zde první křesťanské komunity. Poté se vydal na východní Koromadelské pobřeží, kde u města Mailápuru zemřel násilnou smrtí z rukou bráhmana. Nejstarším a jediným přímým zdrojem tomášovské legendistické tradice je apokryfní spis *Skutky Tomášovy*, vzniklý asi počátkem třetího století v Mezopotámii. Zde se dozvídáme, že apoštolové po Ježíšově smrti losují, do které části světa se každý z nich vydá hlásat evangelium. Tomášův los padne na Indii, a přestože zprvu odmítá, je prodán jako otrok indickému kupci Abbanovi a vydává se s ním na cestu. V Indii vykoná mnohé zázraky, přivede k víře nové učedníky a nakonec umírá mučednickou smrtí na neznámém místě.⁴ O historické autenticitě tohoto díla můžeme vážně pochybovat. Jednak nás k tomu vede samotný mytický charakter díla, ale především text nezasazuje děj do specificky indického kulturního prostředí. Navíc badatelé považují za centrum tomášovského kultu spíše syrskou Edessu. V současné době převládá názor, že právě odtud se kult společně s několika vlnami přistěhovalců do Indie dostal. Badatelé dále pracují s doklady, že krom tomášovské tradice se na území Indie nacházela také tradice bartolomějská, která pocházela pravděpodobně z Egypta, její centrum v Indii se nacházelo v okolí dnešní Bombaje a postupem času tradice splynula s tomášovskou.⁵ Zda svatý Tomáš v Indii skutečně působil či nikoliv, o tom můžeme pouze spekulovat.

Do světla historie nás přivádí teprve *Křesťanský místopis*, dílo řeckého autora Kosmase Indikopleustése ze šestého století. On a po něm následující autoři podávají přímé svědectví o existenci křesťanů na indickém subkontinentu. Významní západní cestovatelé a

⁴ *Novozákonní apokryfy II: Příběhy apoštolů*. Uspořádal Jan Dus. Z řeckých, latinských a koptských originálů přeložili a úvody a komentáři opatřili Josef Bartoň et al. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2003. s. 339-443

⁵ MORAES, George Mark. *A History of Christianity in India: From Early Times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542*. 1st publ. Bombay: Manaktalas, 1964. s. 43-45

první misionáři přicházeli do Indie až ve století třináctém. Jedním z nich byl portugalský kupec Marco Polo, který podle svých slov zavítal i do okolí města Mailápuru, kde se nachází hrob svatého Tomáše.

„V zemi zvané Malabar leží tělo blahoslaveného mistra svatého Tomáše Apoštola, který zde podstoupil mučení. Leží v malém městě, kam přichází málo obchodníků, neboť to není město, kde by bylo s čím obchodovat, přicházejí tam však nesčetní křesťané a Saraceni ze zbožných pohnutek, neboť říkají, že to byl veliký prorok, a jmenují ho Anania, tj. svatý člověk.“⁶

Podobně líčí posvátnost místa, kde odpočívá svatý mučedník, i františkánský mnich Odoriko z Pordenone a neváhá dodat, že místní křesťané jsou „největší rozkolníci a kacíři“⁷.

Malabárská církev se během staletí vyvinula v silné těleso, téměř zcela odříznuté od okolního křesťanského světa. Jedinou výjimkou byl styk se syrskou církví, jejíž patriarcha čas od času vyslal do Indie biskupy a věřící, aby církev upevnili v záležitostech liturgických. Díky tomu se jednotná církev až do 16. století řídila dle antiochijského ritu a jejím liturgickým jazykem zůstala syrština. Oddělenost malabárské církve od okolního světa dala vzniknout svébytné tradici, kterou můžeme právem označit za jedinou skutečně indickou a zároveň křesťanskou.

2.2 Portugalské impérium a katolické misie

2.2.1 Ustavení portugalského impéria

S připlutím Portugalců do Indie v roce 1498 začíná nová éra styku západního a východního světa. Je to doba velkých objevů a vzájemného poznávání, ale také strachu a neporozumění, vyvolaných zaslepeností a touhou po moci.

Když Vasco da Gama a jeho posádka zakotvili u pobřeží Kalikatu, pokládali za své dva hlavní úkoly. Zaprvé umožnit přímý obchod mezi Indií a portugalským královstvím,

⁶ POLO, Marko: *Milión: o záležitostech Tatarů a Východních Indií s popisem života a zvyků oněch krajů i mnoha jiných znamenitých a podivuhodných věcí: popsanych ve třech knihách a neuveřejněných dosud v míře takto úplné a rozsáhlé ve zpracování Giovannioho Battisty Ramusia*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1961. s. 264

⁷ ODORICO z Pordenone. *Cesta do říše Velkého chána (1316-1330): popis východních krajů světa*. 1. vyd. Praha: Kvasnička a Hampl, 1998. s. 40

jehož hlavní komoditou by bylo koření, které se v Evropě těšilo velké oblibě a až doposud bylo zatíženo cly arabských a benátských obchodníků. A zadruhé šíření křesťanství, jehož patronem se zavázal být po dohodě s papežem portugalský panovník.⁸ Již několik století Evropané věřili, že se na Východě nachází říše křesťanského krále Jana, se kterým by bylo možné společně bojovat proti muslimům a pohanům v duchu pokračujícího tažení proti islámu, ať už v podobě křížových válek nebo reconquisty Pyrenejského poloostrova.

Touha po obchodu se rychle naplnila. Portugalci navázali první styky s místními vládci a spokojeně se navrátili domů. Další výpravy do Indie se už nesly v násilném duchu. V čele snah o kolonizaci stanul důmyslný stratég Affonso de Albuquerque. Během prvního desetiletí 16. století se mu podařilo ovládnout několik strategických bodů na Malabárském pobřeží v čele s přístavem Góa, který se na několik příštích století stal hlavním centrem portugalských provincií. Portugalci postupně ovládli téměř celý zahraniční námořní obchod a stali se tak pány východních moří. Společně s obchodníky přicházeli do Indie i kněží. Ti zde působili převážně pro portugalské usedlíky a zpočátku neměli velké snahy o pokřesťanštění místních pohanů. Situace se změnila až po příchodu kazatelského řádu františkánů v roce 1517, který zde aktivně započal misijní činnost. Založili zde také kolej svatého Pavla, která poskytovala místním chlapcům evropské vzdělání a fungovala i jako seminář, ve kterém se chlapci připravovali na kněžské svěcení.⁹ Prvními konvertity byli rodinní příslušníci portugalských vojáků, kteří se zde usadili. Nemalou skupinou byli také nelegitimní potomci smíšené krve, kteří u obou komunit nabyli problematického sociálního postavení. Většina konvertitů pocházela z nízkých kast a byla hnána slibem ochrany a odměny, daným portugalskou korunou.

2.2.2 František Xaverský a jezuité

Nejvíce se o misijní činnost zasloužil řád jezuitů, který do Indie dorazil roku 1542 v čele s Františkem Xaverským, později zvaným „misionář Dálného Východu“. Nejdůležitějším počinem Františka Xaverského na území Indie byla misie na mysu Komorin. Zde žila početná komunita *paravarů*, rybářů a lovců perel, která se ocitala mezi níže postavenými kastami. V první polovině 16. století musela tato skupina bojovat proti hinduistickým vládcům a muslimským obchodníkům, kteří chtěli pro sebe získat monopol

⁸ Více o sérii papežských bul zvaných *Padroado* viz např. NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 111-113

⁹ K prvnímu vysvěcení místního muže na kněze došlo však až roku 1558, do této doby a kromě několika výjimek i nadále byl úřad kněze výhradně v rukou Evropanů

na lov perel. Zoufalí *paravarové* se obrátili na portugalské místodržící, kteří jim pod podmínkou pokřesťanštění celé komunity slíbili svou pomoc. A tak byla celá komunita do roku 1537 hromadně christianizována. František Xaverský mezi *paravary* pobyl jeden rok, během kterého naučil prosté venkovany praktickým zásadám života křesťana. Jako první misionář použil také metodu použití místního jazyka. Sám k tomu píše:

„Po četných takových shromážděních se mi s velkou námahou podařilo přeložit modlitby z latiny do malabarštiny; naučil jsem se texty nazpaměť a pak jsem běžel se zvonečkem v ruce přes celou vesnici a shromažďoval okolo sebe tolik chlapců a mužů, kolik jsem jen byl schopen. Dvakrát denně jsem je tímto způsobem svolal dohromady a celý měsíc jsem je vyučoval v těchto modlitbách.“¹⁰

Názory badatelů na další misijní praktiky Františka Xaverského jsou rozporuplné. Zaměřoval se především na mládež, se kterou ničil místní objekty náboženské úcty, učil je nazpaměť modlitbám a přiměl je, aby dokonce sledovali členy své rodiny a hlásili mu, když se někdo nechoval podle příkázání. Těžké je také posoudit, zda zdejší lidé skutečně chápali, co to je náboženská konverze. Přesto z hlediska počtu konvertitů se mu podařila věc nevídaná, v jednom dopise z roku 1545 odhaduje, že prý se mu za jediný měsíc podařilo obrátit na víru více než deset tisíc lidí.¹¹

Neméně zajímavou kapitolou jezuitského působení je pokus konvertovat ke křesťanství mughalského panovníka Akbara. Jezuitští učenci se začali učit perštinu a četli Korán, aby mohli s císařem diskutovat o základech křesťanské a muslimské víry. K Akbarově konverzi nedošlo, přesto jezuité zůstali u dvora a těšili se zde velké úctě pro svou učenost a jako zprostředkovatelé západní kultury.

Ve druhé polovině 16. století náboženský aspekt portugalské politiky nabírá na síle. Nastává doba „*krutosti milosrdenství*“¹². Zatímco konvertité v Góe získávali od vládnoucí vrstvy různé výhody¹³, ostatní byli vystaveni velké diskriminaci. Situace však byla napjatá i pro stávající křesťany, kteří nadále dodržovali některé pohanské zvyky. Roku 1560 byla na indické půdě ustavena portugalská inkvizice, která počala násilnými prostředky vynucovat dodržování všech předpisů, ustanovených církví. Bohužel, všechny dokumenty,

¹⁰ František Xaverský (1506-1552). *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2005. s. 32

¹¹ NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. s. 150

¹² FERNANDO, Leonard, GISPERT-SAUCH, G. *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*. New Delhi: Penguin Books India, 2004. s. 116

¹³ Např. hinduista, který přestoupí ke křesťanství, nemusí po 15 let platit daně, dále viz NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. str. 225

kteře se týkaly počínání svaté inkvizice, byly nenávratně zničeny. Přesto si můžeme udělat obrázek alespoň na základě několika osobních svědectví.¹⁴

2.2.3 Církev sv. Tomáše a spor o jurisdikci

Vraťme se nyní ke křesťanům sv. Tomáše. Jak jsme již uvedli, Evropané věděli o přítomnosti křesťanů v Indii dávno před příchodem Portugalců, byť jejich informace byly značně povrchní a nepřesné. A nyní se shodou okolností usadili přímo poblíž místa, kde po dobu nejméně tisíce let žili mírumilovně v sepětí s okolním prostředím příslušníci starobylé křesťanské církve. Jak vypadalo setkání těchto dvou skupin? Zástupci portugalské koruny a příslušníci církve sv. Tomáše se poprvé setkali v roce 1500 a následující půl století byly jejich vztahy veskrze přátelské. Místní křesťané byli společensky váženou obchodnickou skupinou, která nesla významný podíl na obchodu s pepřem, a nadto měli též významnou vojenskou moc.¹⁵ S Portugalci se chtěli spojit proti místnímu hinduistickému vládci a muslimským obchodníkům, a získat tak od nich politickou podporu doprovázenou vojenskou silou. Portugalci zase chtěli získat dominantní postavení v obchodu s pepřem. Proto bylo přátelství pro obě strany výhodné. Co se týče náboženské stránky, Portugalci věřili, že se jim podaří tyto odpadlíky od víry vrátit opět na správnou cestu. Náboženské spory nebyly ani tak z důvodů teologických a dogmatických jako spíše týkajících se jurisdikce, tj. náboženské autority. Portugalský arcibiskup jmenovaný římským papežem se cítil oprávněn vykonávat úřad hlavy indické církve, na druhou stranu biskupové z Persie jej neuznávali jako vyšší autoritu. Na podporu malabárské církve vyslal babylonský patriarcha několik biskupů, kteří v syrské tradici nesou titul Mar.¹⁶ Nejvýznamnějším a zároveň posledním syrským metranem nerozdělené církve, který se ubránil intrikám Portugalců, byl Mar Abraham. Po jeho smrti v roce Portugalci využili situace, kdy malabárská církev neměla svého biskupa, a v roce 1599 svolali památnou synodu v Diamperu. V čele portugalského útoku stál mladý a energický arcibiskup Alexis de Menezes. Tomu se podařilo zastrašováním a intrikami tomášeence oslabit, a tak synoda, která se konala od 20. června, byla už jen Menezesovým představením. Všichni přítomní kněží se na ní usnesli, že existuje jediná církev Ježíše

¹⁴ Jeden případ uvádí S. Neill: portugalský doktor Jerome Dias z Goy byl zaživa upálen, protože v důvěrném hovoru s přáteli hanobil křesťanskou víru, viz NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. s. 229

¹⁵ BROWN, L. W.: *The Indian Christians of st Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. s. 15

¹⁶ Právě v této době došlo k rozepřím uvnitř východosyrské církve ohledně nástupnictví, rozdělila se na část prořímskou a část zachovávající status quo

Krista, a tu na indické půdě zastupuje arcibiskup vyslaný papežem. Ten jediný bude nadále jmenovat biskupy a bude je řídit v otázkách teologických a liturgických. Dále všechna syrská liturgická literatura bude sesbírána a upravena nebo spálena. Syrská církev bude podřízena svaté inkvizici. Jediný ústupek, kterého se malabárská církev dočkala, bylo zachování některých liturgických úkonů, pokud nebyly v rozporu s hlavními články víry, a také zachování syrštiny jakožto liturgického jazyka.

Nyní předběhněme dobu, abychom získali stručný přehled o tom, jak se původně jednotná malabárská církev vyvíjela dále. Již v roce 1653 došlo k prvnímu rozkolu, kdy se od církve zachovávající unii s Římem oddělila skupina, jež si zvolila nového metranu a přešla k západosyrskému jakobitství. Během 18. a 19. století následovaly další rozkoly a výsledkem je vznik mnoha církevních útvarů. Mezi útvary zachovávající unii s Římem nyní patří katolické církve syrskomalabárského a syrskomalankarského ritu. Ortodoxní (východní) křesťané se dělí na Malankarskou ortodoxní syrskou církev, na Mathomitskou syrskou církev malabárskou a na odnož nestoriánské církve. Protestantským misionářům se později podařilo část komunit konvertovat a ty nyní patří do sjednocené Jihoindické církve.

2.2.4 Roberto de Nobili

Zajímavou ukázkou, jak vypadalo první prolínání mezi světem křesťanství a hinduismu, je misijní dílo italského jezuita Roberta de Nobiliho (1577-1656). Ten si brzy po svém příjezdu do Indie uvědomil, že zde misii nejvíce škodí místní nevráživost vůči Portugalcům a jejich ztotožňování s křesťanstvím. Blíže se seznámil s kastovními zásadami a zjistil, že místní bráhmanskou elitu by se mu nikdy nepodařilo přemluvit ke styku s nízkými kastami. Pokud se tedy chtěl zaměřit na konverzi bráhmanů, musel se stát jedním z nich a zcela omezit kontakt s Portugalci a s nízkými kastami. Nobili většinu svého života působil v jihoindickém městě Madurai, které bylo důležitým centrem tamilské a sanskrtské kultury. Postupně si osvojil oba tyto jazyky a byl schopen diskutovat s místními bráhmany o záležitostech víry. Také úplně změnil styl života – z italského aristokrata se stal indický *sannjásin* oblečený v šafránovém rouchu s dřevěnými sandály na nohou a dodržující přísný vegetariánský jídelníček.¹⁷ Svým věřícím dovolil Nobili ponechat si některé zvyky, které se podle něj nevyklučovaly se základními články víry,

¹⁷ NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. s. 281

mohli například dále nosit své posvátné šňůry dvojzrozců anebo praktikovat rituální očištné koupele. V záležitostech ortodoxie byl však neoblomný.

Přestože jeho způsob misie zvaný *akomodace* zaznamenal ohlas mezi indickým obyvatelstvem¹⁸, náboženské autority se přely o jeho pravověrnosti. Po četných neshodách nakonec papež Benedikt XIV. roku 1742 tzv. *malabárské rity* zakázal.¹⁹

2.2.5 Sklonek impéria a zrušení řádu jezuitů

Portugalská moc se vždy omezovala na oblast Góy a několika dalších kolonií. Proto i křesťanství bylo pouze lokální záležitostí a nelze o něm v této etapě dějinného vývoje mluvit v celoindickém měřítku. Křesťanské instituce zprvu sloužily jen pro potřeby Portugalců a ani později s rozkvětem misí neměli dobyvatelé až na několik výjimek velký zájem o místní kulturu a obyvatele. Konvertité pocházeli z nízkých kast a většinou si ponechávali své zvyky, zejména lidovou tradici a dodržování kastovních pravidel. Můžeme tedy mluvit o jakémsi fenoménu víry „naroubované“ na cizích základech a předem odsouzené k nepochopení a odvržení. Jedním z důvodů, že se zde misijní pokusy příliš neujaly, je především starobylost místní kultury a vysoká vyspělost indické civilizace, ve které jsou náboženství protkána se společenským uspořádáním a provází místní obyvatele od jejich narození až do smrti.²⁰ Indické prostředí je také zvláštní svou schopností vstřebat do sebe mnohá učení, praktiky i světonázory, aniž by tím utrpělo na svých základech. Evropané, posedlí touhou po jediné pravdě, si neuvědomili, že se ocitli ve světě, kde existuje nescíslně mnoho pravd, chápaných jako rovnocenné.

V 18. století síla portugalského dominia upadala. Po četných střetnutích s ostatními evropskými mocnostmi Portugalcům zůstala Góa a několik dalších kolonií. Křesťanské misie byly nadále v rukou řeholních řádů, ale během let ubývalo z původního entuziasmu a to se také odrazilo na počtech konvertitů. Misionáři pokračovali ve studiu místních jazyků a kultury. Centry katolického křesťanství nadále zůstávaly Goa a její okolí, Serra (oblast ve které žili křesťané svatého Tomáše) a Koromandelské pobřeží.²¹ Kromě Portugalců zde působili také italští a francouzští jezuité. Druzí jmenovaní měli své sídlo ve francouzské državě Pondičéry a šířili svůj vliv severozápadně do Karnátsky. Zde pokračovali v misii v

¹⁸ „V době Nobiliho smrti v roce 1656 počet pokřtěných během misie nemohl být menší než 40 000.“ Tamtéž, s. 296

¹⁹ FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. s. 250

²⁰ Situace se změnila v devatenáctém století s vlnou modernizace, která narušila tradiční ekonomické a společenské vztahy a křesťanství se stalo náboženstvím spojeným s pokrokem a technicky vyspělejší západní civilizací

²¹ NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: 1707-1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. s. 73

duchu akomodace Roberta de Nobiliho, avšak po asi sedmdesáti letech působení byla misie společně se zastavením činnosti řádu jezuitů v roce 1773 zcela zničena.

2.3 Protestantské misie

2.3.1 Charakter protestantských misí

Od 17. století se na indické půdě začínaly prosazovat další evropské mocnosti v podobě tzv. východoindických společností. Tyto společnosti byly korporacemi vzniklými ze sdružení obchodníků, investovali do nich soukromí akcionáři a požívaly zároveň ze strany státu jistou politickou podporu. V roce 1602 vznikla v Nizozemsku Sjednocená východoindická společnost. Jejím administrativním centrem v Indii se stal Palijáhát na Koromadelském pobřeží. Britská Východoindická společnost (East India Company) vznikla roku 1600 a postupně přesouvala své centrum z Madrásu (faktorie založena r. 1639) přes Bombaj (1687) do Kalkaty (1753). Francouzská Společnost Východních Indií se v Indii usadila jako poslední a jejím hlavním centrem bylo Puduččeri (Pondichéry). Období 17. a 18. století bylo následně časem boje mezi těmito mocnostmi o ovládnutí Indie, ve kterém postupně zvítězili Britové, a po vítězství nad posledními vzdorujícími místními panovníky můžeme od roku 1818 mluvit o Britském impériu na indickém subkontinentu.

Společně s nově příchozími se v Indii objevilo i tzv. reformační křesťanství neboli protestantismus. Protestantské misie se v mnohém odlišovaly od misí katolických. Abychom lépe porozuměli následujícímu vývoji a příčinám některých problémů, pokusíme se o nástin charakteru tohoto fenoménu, na indické půdě do té doby neznámému.

Podstatným rozdílem reformačních hnutí po stránce teologické byl nový důraz na Písmo svaté, především na Nový zákon. Protestanté se zřekli katolické tradice a jako jediný zdroj spasení označili poselství evangelia (proto se nazývají také evangelíci). Každý člověk na světě by měl mít možnost číst a vykládat Písmo svaté, a to ve svém rodném jazyce. Z toho plyne misijní poslání zbožného člověka: překládat Písmo do místních jazyků, veřejně je předčítat a rozšiřovat tak křesťanské vědomí. Od překládání Písma není daleko ke studiu lokálních jazyků a k zakládání škol pro misijní účely.²²

²² Zde můžeme také tušit prvotní impuls k orientalistickým studiím

Důležitým rysem protestantských misí byla také diverzita těles, které na tomto poli působily. Od národních společností s patronací královské koruny (dánská misie) přes společnosti, které se v mnohém podobaly soukromým firmám (SPCK, LMS)²³ a byly do určité míry nezávislé na vládě, až po individuální kazatelskou činnost, to vše se podílelo na rozvoji misí. Důvodem k tomu byla kongregacionistická a presbyterská zřízení emancipujících se protestantských misí. Důsledkem je ztížená orientace v náboženském prostoru křesťanských misí v Indii od 17. století.

Třetí charakteristikou nově příchozích misí bylo propojení reformačního myšlení s evropským humanismem a později také s novověkým osvícenským egalitarismem, který postupně směřoval k důrazu na individuum a ve svých důsledcích až k Listině základních lidských práv a svobod. V Indii byl tento postoj kontrován s naprosto odlišnou formou společenského zřízení, které zastřešovalo všechny oblasti lidského života a které v sobě zahrnovalo praxi rituální čistoty a nečistoty, určující podstatu a hodnotu lidského života. Je zřejmé, že nově příchozí k těmto jevům museli zaujmout svá stanoviska. O vývoji postojů především britských protestantů k této otázce pojednáme dále v práci (kapitola Křesťanství a indická společnost).

2.3.2 První misie, propojení britské mocenské politiky s misími

První protestantskou misii uskutečnili v jihoindickém Trankébaru pod záštitou dánské koruny Bartoloměj Ziegenbalg a Henry Plütschau. Byli to němečtí luteráni, pietisté, a svou misii vedli v duchu individuální konverze. Hned po příjezdu se aktivně oddali studiu tamilštiny a výsledkem jejich snažení byl v roce 1711 překlad Nového zákona do tohoto jihoindického jazyka.²⁴

Britové misionářskou činnost započali až mnohem déle. Po období vlažném po stránce náboženské²⁵ postupně do země přijížděli anglikánští kaplani, aby se starali o místní usedlíky. O prvních britských obchodnících však nelze tvrdit, že by byli nějak zvláště duchovně horliví. Jejich světská požívačnost přiměla Indý domnívat se, že jejich náboženství je výplodem ďábla.²⁶ Východoindická společnost od počátku důrazně

²³ Society for Promoting Christian Knowledge, London Missionary Society

²⁴ Více o Trankébarské misii viz např. NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: 1707-1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. s. 28-58

²⁵ Až do r. 1680 nebyl na území Indie jediný protestantský kostel. KAYE, John William. *Christianity in India: An Historical Narrative* [online]. London: Smith 1859. s. 53

²⁶ „Christian religion, devil religion; Christian much drunk; Christian much do wrong; much beat much abuse others.“ Tamtéž, s. 41-42

prosazovala politiku nevměšování se do náboženství místních lidí s obavami, že jakékoli zasahování do zdejších poměrů by mělo špatný dopad na obchod a zisk. Dokonce naopak finančně a politicky podporovala místní bráhmanské elity v pořádání pobožností a festivalů. V Británii mezitím vznikly nové misijní společnosti, které se aktivně podílely na utváření veřejného mínění a tlačily na vládu, aby jim bylo poskytnuto pole působnosti. Ve svých argumentech spojovaly rozšiřování křesťanského vědomí s šířením civilizace a vzdělanosti. Snad i kvůli těmto tlakům se politika vládnoucích elit vůči misiím postupně měnila. Roku 1813 při obnovení charty Východoindické společnosti schválené parlamentem získaly misijní společnosti i jednotliví protestantští kněží ochranný status a omezenou míru svobody v šíření evangelia. Protestantské misie se staly závislé na Východoindické společnosti a propojené s její politikou. Společnost proto měla své důvody. Britští úředníci si brzy uvědomili, že na ovládnutí tak velkého území a vytvoření jednotné civilní správy jejich síly zdaleka nestačí. Proto se jejich cílem stalo vytvoření nové generace indických zprostředkovatelů, kteří budou indické krve, ale myšlením Evropané.²⁷ Jako mocný nástroj jim v tom sloužily (kromě institucí sekulárních) křesťanské vzdělávací instituce. Součástí tohoto procesu byl spor mezi tzv. anglicisty a orientalisty, kteří se vyjadřovali k otázce, zda má být vyučování v indických misijních školách vedeno v jazyce anglickém či v jazycích místních. Vyhráli anglicisté. První protestantskou misijní školu založil v Bengálsku baptista William Carey. Carey ještě stanovil jako hlavní princip své misie přístup k „pohanům“ v lokálních jazycích. Naopak Alexander Duff, který připlul roku 1830 do Kalkaty, byl zastáncem vítězného směru. Prohlásil, že západní filozofie a věda (společně s evangeliem), které mohou být zprostředkovány jedině v angličtině, poskytnou nezvratný nástroj v odklonu Indie od „středověkého“ tmářství.²⁸

Díky tomu, že bylo křesťanství propojeno s kulturou vzdělanosti, stalo se synonymem pro intelektuální rozvoj Indie a pro vyšší postup ve společenském měřítku, spojený se vznikem střední třídy. Evropské elity si slibovaly, že systém vzdělávání poskytoval velkou naději, aby se *„křesťanská komunita stala někdy v budoucnu hlavním prostředkem naplnění Indie křesťanským myšlením, a možná i ustanovení křesťanství jako*

²⁷ „We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions we govern – a class of person Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and intellect.“ NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: 1707-1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. s. 168

²⁸ Tamtéž, s. 308

*náboženství (této) země.*²⁹ Křesťanské misijní školy naplňovaly taktiku misijních společností, které se od počátku pokoušely o tzv. konverzi shora. To znamená, že účelem byl vznik moderní křesťanské elity, která by poté svým životem, svou prací a jednáním napomáhala „profiltrování se“ křesťanství do spodnějších vrstev společnosti. To je jeden z budoucích duchovních proudů. Došlo ale i k opačnému, poněkud neočekávanému a z velké části nechtěnému, proudu. Tato „konverze zdola“ se objevila mezi nejnižšími vrstvami společnosti. V následující kapitole se s ní blíže seznámíme.

2.3.3 Masová hnutí

Po období „inkubace“ – absorbování křesťanského poselství a jeho adaptaci³⁰ – došlo na jihu země k ojedinělému úkazu. Od přelomu 18. a 19. století zde docházelo k hromadné konverzi celých komunit ke křesťanství – jev označujeme jako masová hnutí (*mass movements*). A nezůstalo jen u jihu. Během devatenáctého století se jev rozšířil po celém indickém subkontinentu. Hnutí vznikala téměř výhradně mezi skupinami označovanými jako nedotýkatelné nebo stojícími velmi nízko na společenském žebříčku a jako výsledek kolektivního rozhodnutí prezentovaný radou starších. Je těžké soudit, jaké motivy vedly komunity k takovému kroku, ale nejspíše převažovala snaha o emancipaci komunity a zlepšení jejího sociálního a ekonomického statutu.³¹ Křesťanství bylo vždy spojováno s vládnoucí mocí, ať již s portugalskými katolíky, nebo později s britskými protestanty. Pro všechny Evropany zde platilo označení *pfarangi* a křesťanství se nikdy nepodařilo strhnout tuto pomyslnou nálepku, která jej spojovala s mocí a vládnoucí elitou.

Představme si nyní tento jev na základě dvou příkladů, u nichž nacházíme charakteristické znaky i pro ostatní hnutí.

K prvnímu masovému hnutí k protestantismu³² došlo v oblasti Tirunelveli mezi skupinou šánarů, která poté sama sebe v rámci emancipace označila jako nádarové. Byla to skupina žijící se opracováváním kokosových ořechů. Ke konverzi je lákala především „vyhlídka na uniknutí ze zhoubných společenských důsledků dědičného znečištění a stálé

²⁹ MILLER, W., EWING J. C. R. Christian Education in India [online]. In *The American Journal of Theology*, Vol. 14, No. 3 (Jul. 1910), [cit. 15.1.2011] pp. 427-440

³⁰ FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present* [online]. Oxford Scholarship Online: 2008. s. 206

³¹ D. Forrester si všímá blízkého vztahu mezi případy vypuknutí hladomoru a hromadné konverze, FORRESTER, Duncan B.: *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London: Curzon Press, 1980. s. 74

³² jak již víme, k první hromadné konverzi ke křesťanství došlo mezi paravary

*společenské stigmatizace*³³. Komunity nádarů proměňovaly svá území v křesťanské vesnice (villages of refuge), do kterých zvaly členy britských misijních společností, aby zde zakládali své školy a další instituce. Ke konverzi zde nedošlo jednorázově, ale postupně ve vlnách. Roku 1835 v celé oblasti fungovalo 261 kongregací, které vedly více než 100 škol.³⁴

Dalším příkladem jsou masová hnutí v oblasti Telugu (dnes Ándhrapraděš). Hromadné konverze zde začaly v šedesátých letech 19. století, a to ve vesnicích kasty madigů, místních koželuhů. Hnutí zde brzy nabralo rychlý spád, obzvláště v době velkého hladomoru v letech 1876-8, kdy ke křesťanství přistupovaly denně stovky až tisíce místních obyvatel.³⁵ Misii zde vedli američtí baptisté. V roce 1900 zde bylo spočítáno 153 450 baptistických křesťanů³⁶. Po severovýchodních provinciích se tak dnešní Ándhrapraděš stal druhou největší oblastí v Indii vzhledem k počtu členů baptistické misie. Další komunitou, která v této oblasti hromadně konvertovala ke křesťanství, byla skupina málů. Ti sami sebe považovali za nadřazené madigům a obrátili se na americké luterány s prosbou o křest. Počet málských křesťanů se poté vyrovnal, či dokonce přesáhl počet madigů.

Situace nově vzniklých transformovaných společností byla však podrobena velkým tlakům. Nabyté sebevědomí nejnižších kast se nutně muselo stát trnem v oku místních bráhmanských elit. Ty se snažily odradit další konvertity tím, že stávající křesťany vyobcovaly z veškerého dosavadního společenského života. V tradiční vesnické občině jsou vztahy mezi lidmi natolik provázané a natolik na sobě závislé, že se vyloučení z pospolitosti často rovná rozsudku smrti. Pokud ani toto nezabralo, uchýlily se elitní skupiny k násilí. O politice Východoindické společnosti vůči šíření křesťanství jsme již pojednali. Přestože skupiny žádaly britskou vládu o ochranu, obchodníci nechtěli riskovat, že by jakýmkoli činem obrátili proti sobě mínění místního obyvatelstva. Skupiny, které se snažily uniknout z tíživých životních podmínek, se tak ocitly mezi dvěma mlýnskými kameny – v nemilosti bráhmanských elit a veškerého ostatního obyvatelstva, jehož tradici opustily; a na druhé straně v lhostejnosti evropských vládnoucích elit, jejichž náboženství přijaly a o jejichž přízeň se ucházely. Jediná opora, která tedy nově vzniklým komunitám zbyla, byla moc misijních společností se zahraničním zázemím, na které se staly zcela závislé.

³³ FRYKENBERG, R. E. *Christianity in India: From Beginnings to the Present* [online]. Oxford Scholarship Online: 2008. s. 209

³⁴ Tamtéž, s. 223

³⁵ Tamtéž, s. 236

³⁶ Tamtéž, s. 236-7

Kromě skupin z řad nedotýkatelných docházelo během devatenáctého století společně s rozšiřováním britského územního vlivu ke kontaktu křesťanství s další složkou indického obyvatelstva – s takzvanými ádivásii, kmenovým či domorodým (rozuměj předárijským) obyvatelstvem Indie. Největší část této složky obývala severovýchod Indie, dnešní Ásám. Ten byl k britskému impériu připojen roku 1826. Přebývaly zde desítky samostatných kmenů, z nichž každý uchovával originální kosmovizi, společenské uspořádání i jazyk. Situace zde byla velmi odlišná od dosavadních zkušeností s institucionalizovanou sanátana-dharmou (všechny „sekty“ postupně zařazené pod pojem hinduismus), jejím společenským uspořádáním (kasty) a příbuzností, jak již dnes víme, drávidských či indoárijských jazyků. Nejvýraznější skupinou kmenů na tomto území byli Nágové, kteří jsou dnes z 95 % křesťany, a tvoří tak jeden z největších úspěchů americké baptistické misie na území Indie.³⁷ R. E. Frykenberg si všímá dvou lineárních procesů, které určovaly vytvoření „nágské identity“. Jedním byl proces integrace či nacionalizace, který slučoval všechny nágské komunity, a druhým bylo odcizení se od indického nacionalismu a pan-indianismu.³⁸ Významnou roli v těchto procesech zřejmě sehrálo křesťanství a jeho průkopnická instituce – školství. Křesťanství se tak nadále stalo částí etnické identity, která jim umožnila vymezit se vůči majoritní společnosti. Tato identita stála v centru budoucích hnutí za autonomii Nágů.

Mezi další kmeny, které částečně konvertovaly ke křesťanství, patřili Santalové, Khásíjové, Góndové či Mundové. Čísla ukazují, že šlo o podstatný duchovní pohyb, díky kterému se křesťanské komunity rozrostly překvapivou rychlostí z přibližně jednoho milionu příslušníků v roce 1858 ke třem milionům v roce 1901 a k téměř čtyřem milionům o deset let později.³⁹

2.4 Znovuobnovení katolických misí

Katolická církev musela v průběhu 19. století čelit mnoha problémům. Společně se zanikáním středověkého hierarchizovaného řádu společnosti a se vznikáním národních států její politická moc postupně slábla. Nové vědecké objevy, filosofické teorie a především dědictví Francouzské revoluce, spojené s radikálním požadavkem důsledného oddělení církve od státu a zbavení církve účasti na společenském a kulturním životě,

³⁷ Více o historii konverze Nágů ke křesťanství viz Tamtéž, s. 422-445

³⁸ Tamtéž, s. 441

³⁹ SHARPE, Eric J. Christianity in India. In BAIRD, Robert D. (et al.). *Religion in Modern India*. 4th rev. ed. New Delhi: Manohar 2001. s. 229

znamenal pro církve velké ohrožení. Výrazem snahy o udržení řádu a autority uvnitř církve se stalo dogma o papežské neomylnosti (První vatikánský koncil, 1869-70).⁴⁰ Na tzv. Sylabu, osmdesátibodovém seznamu učení zavržených katolickou církví se ocitly modernismy 19. století včetně komunismu, kapitalismu, racionalismu a víry v pokrok. Na obranu filozofií vytlačované metafyziky a mystiky se církve uchýlila ke zdůrazňování tradice a katolické zbožnosti.⁴¹ Těmito třemi kroky katolická církev určila své nové postavení v rámci měnící se společnosti.

Katolické misie se na počátku 19. století nacházely v úpadku. Důvodem k tomu byly kromě jiného spory mezi papežem a panovníky bývalých koloniálních velmocí Španělska a Portugalska, týkající se vedení misií. Stále byly platné smlouvy patronato a padroado, ale jelikož obě země ztratily moc ve svých koloniích, nemohly nadále sloužit misijnímu úsilí. Kromě toho nesly také značnou morální zátěž a kolonizátorské stigma. Roku 1838 Řehoř XVI. v papežském listu *Multa praeclare* oficiálně vyhlásil podřízenost všech indických katolíků vůči Římu. Vedení stávajících i budoucích misií měla nadále převzít římská kongregace propagandy (šíření víry). Po dlouhých třenicích mezi představiteli padroada a propagandy⁴² papež Lev XIII. ve své bule *Humanae salutis* potvrdil slova svého předchůdce a založil v Indii šest arcidiecézí a deset diecézí. Pod autoritou padroada zůstala pouze arcidiecéze v Goe a diecéze v Mailápuru. Jezuité, jejichž činnost byla obnovena roku 1814 papežem Piem VII., se do Indie navrátili roku 1837, aby zde obnovili misii v Madurai. Madurai se během let vyvinulo v jedno z největších jezuitských středisek a Indie se dnes může pyšnit celosvětovým prvenstvím v počtu ordinovaných jezuitských kněží.⁴³ Během 19. století katolické misie expandovaly po celém indickém území a vybudovaly si zde silné zázemí. V rozšiřování svého působení mohly těžit také z faktu, že stály stranou všech imperiálních snah a mimo hledáček hlavní pozornosti. Hlavní důraz byl kladen na potřebu vytvoření místní indické církve, řízené domorodým klérem.

⁴⁰ Více viz FRANZEN, August. *Malé dějiny církve: třetí, doplněné a rozšířené vydání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. s. 263-267

⁴¹ Především uctívání Srdce Ježížova a nauka o neposkvrněném početí. Více viz WRIGHT, Jonathan. *Jezuité: misie, mýty a dějiny*. Přeložil Gerik Císař. Praha: BB/art 2006. s. 235-237

⁴² Více k tomuto tématu viz FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: from beginnings to the present* [online]. Oxford Scholarship Online: 2008, s. 349-356

⁴³ Tamtéž, s. 357

2.5 Odpověď indického obyvatelstva na misijní politiku

Až do této chvíle jsme se věnovali střetávání křesťanství s indickým prostředím výhradně z pohledu západních misionářů a jiných příšedších. Ostatně ke studiu situace z pohledu místních obyvatel nám chybí dostatek primární literatury. V 19. století se situace začala měnit. Zrodily se první generace indických západně vzdělaných lidí, kteří cítili potřebu reagovat na nové podněty a na západní pokusy interpretovat místní náboženství, kulturu a společnost. Od poloviny století byly jejich myšlenky prodchnuty probouzejícím se národním vědomím a vzdělanci hledali základní pilíře, na kterých by mohli vystavět národní identitu. Jejich reakce je možné rozlišit na tři vzájemně odlišné přístupy.

Prvním z nich je přístup některých indických křesťanů, kteří převzali od misionářů rovnostářské ideje, odsuzovali kastovní systém a projevy lidové zbožnosti.⁴⁴ Mezi nimi převažovali konvertovaní bráhmani. Mezi nimi byl například Krišna Mohan Banerdží, kulínský bráhman, žák Alexandra Duffa, který kastu označil za „*hlavní příčinu ponížení Indie, která učinila přítrž jednotě a síle národa.*“⁴⁵ Banerdží za jeden z možných pilířů národního vědomí navrhuje křesťanství: „*Předpoklad národní obrody závisí na odstranění kasty, a jediným spolehlivým a účinným protilékem kasty je křesťanství.*“⁴⁶ Tento přístup byl ale i vzhledem k počtu konvertitů okrajový.

Druhým typem reakcí je vznik obrozeneckých hnutí, která poukazovala na prastarost indické kultury, ovšem snažila se ji znovu „očistit“ a přizpůsobit moderní době. Je jisté, že hnutí jako Bráhmamádž, Árjasamádž či Rámakrišnova mise do sebe vstřebala mnoho křesťanských ideálů, myšlenek a praktik. Bráhmamádž (Spolek věřících v Boha) například přejala křesťanskou podobu společné liturgie, při které se místo výňatků z Bible předčítalo z Upanišad, zpívaly se písně složené zakladatelem Rámmohanem Rájem a uctívána byla jediná, neměnná, věčná a nepoznatelná bytost, která nesměla být nijak nazývána ani zobrazována. Představitel Bráhmamádže Kešabčandra Sen vznesl požadavek na navrácení se k pravému, původnímu křesťanství. „*Život Krista je ideálním životem hinduisty. Myšlenka ponoření a rozplynutí se v božství je jednou z idejí védánské*

⁴⁴ Nutno dodat, že již během 19. století existovalo mnoho indických konvertitů, kteří se vyhrazovali proti oficiální politice protestantských církví vůči indickému společenskému uspořádání (viz případ ‚tandžorských rozkolníků‘, FORRESTER, Duncan B.: *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London: Curzon Press, 1980. s. 124-5). Tyto tendence postupně přerostly v požadavek o poindičtění místního křesťanství viz kapitola 20. Století

⁴⁵ Tamtéž, s. 129

⁴⁶ Tamtéž, s. 129

filosofie rozšířených v celé Indii.“⁴⁷ Také Árjasamádž (Společnost Árjů) bylo od počátku důsledně monoteistickým hnutím, které se obracelo k autoritě čtyř védských sbírek, nejstarších indických náboženských textů. Obě společnosti se od počátku společensky angažovaly a zakládaly vlastní kulturní, vzdělávací a humanitární instituce.⁴⁸ Rámakrišnova mise z křesťanství zřejmě kromě jiného přejala praktikování misijní činnosti (proselytismus).

Třetím typem reakce místního obyvatelstva na střet s křesťanstvím a potažmo západní civilizací byl odpor ke všemu importovanému a důsledné lpění na vlastní tradici. Tento odpor během 19. století narůstal společně s nespokojeností indického obyvatelstva s kroky koloniální vlády. Hnutí, která původně vznikala jako náboženské spolky bránící indickou tradici a její hodnoty, brzy nabrala podobu politického radikalismu. V roce 1930 byla v Kalkatě založena Dharma sabhá, společnost vysoce postavených hinduistů, která měla za cíl „*vzdorovat zákazu satí a jakýmkoli dalším činům, které porušují práva hinduistů*“⁴⁹. Dharma sabhá vyčítala vládě, že nedostává svému závazku být neutrální ke všem náboženstvím a přímo či nepřímo podporuje křesťanské konvertity. Společně se vzrůstajícím počtem konvertitů se zvětšovalo také napětí mezi hinduistickými elitami. Hlavním úkolem bylo vyrovnat se s charakterem křesťanské konverze, která byla krokem, který v mnoha případech radikálně odloučil konvertitu či konvertující skupinu od ostatní společnosti a dosavadního života. V indickém náboženském prostředí (s výjimkou muslimů) šlo o cizí jev. Úvahy nutně směřovaly k myšlence na opětovné navrácení zbloudilce k jeho původnímu náboženství. V roce 1852 byla v Kalkatě založena Společnost pro osvobození hinduistických apostatů, která aktivně bojovala za rekonverzi zdejších indických křesťanů. Také na jihu docházelo ke stále častějším střetům mezi místními obyvateli a křesťanskými komunitami. V oblasti Tirunelveli vznikl spolek Vibuti sangam (Společnost posvátného popela), jehož členové složili přísahu, že budou „*věrní starobylému náboženství a tradicím země a budou neochvějní ve svém nepřátelství vůči křesťanství.*“⁵⁰ Členové této skupiny napadali křesťanské vesnice a násilím natírali na čela

⁴⁷ ZBAVITEL, Dušan. (et al.). *Bozi, bráhmani, lidé: Čtyři tisíciletí hinduismu*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství československé akademie věd, 1964. s. 236

⁴⁸ Část Árjasamádže se později radikalizovala ve svém postoji ke křesťanství i k ostatním indickým či neindickým náboženstvím a aktivně započala „očistnou“ misijní činnost, při které prováděla obřad *šuddhi*, který je v kontextu křesťanství aktem rekonverze. Místa aktivního působení těchto radikálů byla ve 20. století ohnisky komunalistického napětí.

⁴⁹ NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: 1707-1858*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 375

⁵⁰ FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present* [online]. Oxford Scholarship Online : 2008. p. 277, pův. cit. z Pettitt: *The Tinnevely Mission*, Sarah Tucker, South Indian Sketches (London 1842), 77-8

místních lidí popelem znak boha Šivy, což se v šivaistických sektách pokládá za očistný rituál, v tomto případě tedy jakýsi akt rekonverze.

Ve dvacátém století střety mezi náboženskými komunitami nabývaly na četnosti a intenzitě. Příčiny komunalistického napětí se pokusíme vyhledat a nastínit v kapitole Křesťanství a indická společnost.

2.6 Dvacáté století

R. Robinson rozeznává 4 hlavní duchovní proudy týkající se křesťanství v Indii ve 20. století.⁵¹ Prvním z nich je **hnutí dalitských křesťanů**, které probíhalo souběžně s hnutím dalitů⁵² celé Indie, hledajících nové sebeurčení. Křesťanství v Indii je přezdívané také jako „náboženství páriů“, protože nedotýkatelné kasty tvoří minimálně 60% křesťanské populace v Indii.⁵³ Jejich společenské postavení je však velmi problematické. Když britská koloniální vláda roku 1930 nechala sepsat seznam soupisných kast, zahrnula do něj pouze hinduistické komunity, a konvertité ke křesťanství tak neměli nárok na pozdější rezervační kvóty, které soupisným kastám určovaly předepsané procento zastoupení ve státní správě, na středních školách a univerzitách nebo v podnicích státního sektoru. V rámci křesťanských komunit snaha o emancipaci nedotýkatelných zpravidla nepřinesla výsledek, v mnoha případech se předsudky o jejich rituální nečistotě uchovaly a bývají nadále ostrakizováni a z veřejného života vyloučeni. Dalitské komunity bojují s vysokou negramotností. Křesťanské školní instituce, přestože zprvu měly sloužit právě nejnižším vrstvám společnosti, se povětšinou časem vyvinuly v soukromé elitní školy, které si dalité často nemohou dovolit. Například v roce 2001 se v křesťanských školách vzdělávalo 27 603 studentů ze soupisných kast a 18 478 ze soupisných kmenů, což ovšem představuje pouze 7,8 a 5,22 procent z celkového počtu studentů.⁵⁴

Kromě boje za lepší společenské a ekonomické podmínky vyjádřily dalitské křesťanské komunity požadavek podílení se na formulování indické křesťanské teologie. Jak píše S. Clarke, indická křesťanská teologie, představovaná bráhmanskými konvertity,

⁵¹ ROBINSON, Rowena. Christianity in the Context of Indian Society and Culture. In Das, V. (et al.) *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. New Delhi: Oxford University Press, 2003. pp. 884-907

⁵² „utlačování“, autonomní označení nedotýkatelných kast

⁵³ CLARKE, Sathianathan. *Dalits and Christianity : Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. 1st publ. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 61

⁵⁴ FERNANDO, Leonard, GISPERSAUCH, G. *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*. 1st publ. New Delhi: Penguin Books India 2004. p. 234

vznikla v devatenáctém století jako reakce na neohinduismus a byla silně podbarvena nacionalismem. Především ale brala v úvahu pouze zájmy ‚kastovních křesťanů‘ a jejich snahu udržet svou hegemonii, a zcela vynechala kulturu a náboženství dalitů.⁵⁵ Ve své knize Clarke pokračuje studiem náboženské zkušenosti paraiarů, významné tamilské komunity bubeníků, kteří chápou buben, donedávna symbol jejich rituálního znečištění, jako prostředek setkávání s posvátnem a jako vyjádření osvobozující se komunitní identity.⁵⁶

Druhým duchovním proudem 20. století byla vzrůstající oblíbenost tzv. **evangelikálních či charismatických hnutí**, z nichž nejvíce pozornosti získala hnutí a církve letniční (tzv. pentekostalismus). Jedná se o nadkonfesijní církevní sbory, vzniklé na počátku 20. století v USA, které se brzy rozrostly po celém světě, především v Latinské Americe, v Asii a v Africe. V Indii se těmto hnutím dostalo podpory především ve velkých městských aglomeracích. Madrás, tradiční bašta protestantských církví, v jehož okolí na začátku století žily dvě třetiny indických protestantů⁵⁷, může sloužit jako laboratoř, ve které se odrážejí charakteristické znaky těchto hnutí. Jejich příznivci pocházejí většinou ze vzniklých nízkých tříd společnosti, původně rurálních křesťanů, kteří do aglomerace přišli, aby si zde našli práci. Ve velkoměstě se však jejich životní úroveň a ekonomické podmínky příliš nezměnily. L. Caplan uvádí dva důvody, které vedly obyvatele Madrásu k oblíbě evangelikálních hnutí. Prvním jsou sociálně-ekonomické podmínky postižených vrstev a z nich plynoucí pocit deprivace, druhým jsou globálně-politické trendy, kdy křesťanský fundamentalismus představuje průvodní jev rozšiřování amerického vlivu po světě.⁵⁸ K tomu lze zajisté přidat ještě jednu příčinu, a to samotný charakter nové zbožnosti. Letniční hnutí jsou charakteristická svým entusiastickým rázem. „*Společenství, jež si rozumí tak, že je ve všech svých krocích a projevech verbálních i neverbálních, psychických i fyzických přímo vedeno Duchem, se velmi snadno uvolňuje z vazeb na tradici a konvenci a umožňuje každému svému členu, aby po svém způsobu, spontánně dal výraz své zkušenosti.*“⁵⁹ Právě toto zanícení a emotivnost dávají celému hnutí velký energetický náboj. Fundamentalisté tvrdí, že dary Ducha svatého – mluvení jazyky⁶⁰, prorocství či

⁵⁵ CLARKE, Sathianathan. *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. 1st publ. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 35-43

⁵⁶ Tamtéž, s. 141-167

⁵⁷ CAPLAN, Lionel. *Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community*. Oxford: Clarendon Press, 1987. s. 33

⁵⁸ Tamtéž, s. 219-221

⁵⁹ FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. s. 165

⁶⁰ Dary milosti (charismata), které byly přítomny v apoštolské církvi prvních generací

uzdravování nemocných - jsou imanentní v každé době, pokud jsou lidé připraveni je obdržet. Projevem zbožnosti je poté extatický stav, ve kterém skrze nás působí Duch svatý. V praktikovaném náboženství zůstává velký prostor pro lidové formy zbožnosti, jako je magie, zařikávání či léčitelství.⁶¹

Čtvrtý duchovní proud týkající se vývoje křesťanství ve 20. století představují **snahy o indigenizaci** (poindičtění) **místních církví**. Indičtí teologové, ale i někteří misionáři, se ohrazovali proti tomu, aby bylo křesťanské poselství vyjadřováno pouze tak, jak jej chápe západní civilizace: „*Indická církev je dnes kopií Západu, a jako kopie [je] méně umělecká než originál. (...) Výsledkem je, že se křesťanství stává čím dál více odloučené od života a podstaty slov a zvyků.*“⁶² Indičtí křesťané požadovali, aby místní církve mohly přizpůsobit víru svému kulturnímu zázemí. Zásadním problémem k plnění tohoto požadavku se ukázala být finanční závislost křesťanských institucí na jejich zahraničních fondech. Přesto došlo k několika pokusům o vytvoření fúze mezi křesťanstvím a indickým náboženským prostorem. Jedním z těchto pokusů bylo hnutí křesťanských ášramů. Roku 1921 byl v jihoindickém Tirupattúru založen Christukula ášram, který se stal vzorem pro další ášramy, založené v duchu františkánského hesla *Ora et labora* („modli se a pracuj“). Hnutí nikdy nenabývalo velkých rozměrů a představovalo meditativní duchovní směr vnitřního usebrání. Pokus o propojení křesťanství s indickou duchovní mystikou podnikl sádhu Sundar Singh, sikhský konvertita, kazatel a vizionář. Ten se v letech 1920 a 1922 vydal na kazatelskou pouť po západních zemích, kde se stal velmi populárním. Jeho přínosem byl obraz křesťanského mystika, světce a mučedníka, který po sobě zanechal.

Poslední duchovní proud 20. století představoval **náboženský pluralismus** jako potřeba přehodnocení vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Ukázalo se, že není nadále možné hlásat nadřazenost vlastního náboženství na úkor ostatních. V tomto směru byl významný projev papeže Pavla VI. roku 1964 v Bombaji. Papež zde mimo jiné řekl:

„Vaše země je zemí staré kultury, kolébkou velkých náboženství, vlastí národa, který v ustavičné touze, v hlubokém rozjímání, v mlčení a ve vroucích hymnických modlitbách hledal Boha. Jenom zřídka byla tato touha po Bohu vyjádřena slovy tak plnými

⁶¹ Více o křesťanských fundamentalistických komunitách viz např. CAPLAN, Lionel. Christian Fundamentalism as Counter-Culture. In Madan, T. N. (et al.). *Religion in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1992. pp. 366-381.

⁶² MANSARDT, Clifford. Dilemmas Confronting Christianity in India [online]. In *The Journal of Religion*. Vol. 13, No. 2 (Apr., 1933). The University of Chicago Press. p. 186

*adventního ducha, jako jsou ta, která byla zaznamenána ve Vašich svatých knihách mnoho staletí před Kristem (...)*⁶³

Papežův projev předznamenal budoucí směřování katolické církve, potvrzené na Druhém vatikánském koncilu (1962-1965) v Prohlášení o nekřesťanských náboženstvích. Katolická církev se zde zavázala, že ostatní náboženství nebude posuzovat jako Bohu vzdálená, naopak, bude i v ostatních náboženstvích nalézat účinky Boží spásy.⁶⁴

Protestantské církve k náboženskému pluralismu zaujímají různé postoje. Obecně můžeme říci, že evangelické církve, jež jsou výsledkem evropské reformace v 15. a 16. století, jsou ve vztahu k ostatním náboženstvím otevřenější než později vzniklé církve evangelikální, charakteristické svým náboženským fundamentalismem.

⁶³ PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965: Příprava, průběh, odkaz*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 291.

⁶⁴ Tamtéž, s. 293

3. Křesťanství a indická společnost

3.1 Misijní politika a problém konverze

Můžeme velmi zjednodušeně říci, že základem moderního sociálního uspořádání Indie je systém kast. Kastu můžeme charakterizovat jako skupinu lidí, která je endogamní, řídí se určitými pravidly sociálního a rituálního chování a která zastává určitou společnou roli v rámci systému. Pro náš účel si musíme stanovit rozhodující otázku. Je kasta útvarem čistě sociálním, pouze náboženským nebo je kombinací obojího? A dokážeme ji pomocí těchto modernistických termínů vůbec definovat? Badatelé i misionáři k této otázce přistupovali různorodě a celou historii křesťanství prolíná nutnost vypořádání se s mnohdy velmi rigidním místním společenským zřízením. Vědět, jak se v průběhu staletí měnil názor Evropanů na kastu, znamená porozumět celému vztahu střetávání dvou kultur.

První katoličtí misionáři neměli příliš znalostí o indické společnosti a chápali kastu jako čistě civilní zřízení. Z toho plynulo, že usilovali jak o konverzi jednotlivců, tak i celých skupin (viz paravarové), které si mohly i po konverzi zachovat své kastovní zvyky a fungovat tak spíše jako jakási sekta v rámci tak zvaného hinduismu. Tento přístup se ani v následujících stoletích nezměnil (viz Robert de Nobili) a můžeme tak konstatovat, že katolické misie byly vzhledem k indickému společenskému zřízení podstatně smířlivější než později přišedší skupiny protestantů.

Protestanté připlouvali do Indie s podstatně odlišnou historickou zkušeností. V Evropě 18. a 19. století bujelo sociální napětí mezi starým pořádkem a nově nabývaným sebevědomím buržoazní třídy. Misionáři sami často pocházeli z chudých poměrů a samotnou misii zaštitěnou nějakou misijní společností s širokým společenským zázemím chápali jako akt své emancipace a možnost nabytí hmotného jmění. Egalitářské tendence se šířily po celé Evropě a v rámci protestantských církví byly chápány jako rovnost všech lidí v aktivním podílení se na Božím plánu. Jaké bylo jejich překvapení a odpor, když se blíže seznámili s přísně hierarchizovanou indickou společností, řídící se pravidly rituální čistoty a nečistoty, kterážto provází člověka od jeho narození až po smrt. Protestanté chápali kastu jako nedílnou součást zdejšího „pohanského“ náboženství a jako hlavní překážku konverze ke křesťanství. Jak napsal Alexander Duff: *„Krutá, nesociální a tyranská nadvláda kasty způsobila, že je prakticky nemožné, aby jednotlivec zlepšil a*

změnil svůj osud, a (...) zabránila šíření i prolínání věděni.⁶⁵ Misie zavedly povinnost pro všechny konvertity zřít se všech stávajících kastovních předpisů a zvyků, a také všech vztahů ke komunitě, včetně nejbližších rodinných příslušníků. Misijní školy navštěvovaly děti ze všech náboženských komunit a společenských sfér, přičemž se nesměly chovat dle kastovních zvyků.

Během devatenáctého století se protestantské potírání kasty přiosťřovalo. V roce 1847 Americká misie v Madurai učinila povinné tzv. *love-feasts*, společné stolování misionářů a konvertitů, kde se podávalo jídlo připravené nedotýkatelnými.⁶⁶ Konvertité tak museli dokázat, že se zcela zřekli dosavadního způsobu života. Tento zvyk se postupně ujal i v ostatních oblastech a stal se charakteristickým rysem církevního života. Společné stolování, na kterém se často podávalo maso, bývalo doplňováno veřejným sejmutím všech kastovních znaků a oholením *kudumi*, krátkého čupku na temeni hlavy. Misionářská konference v Madrásu v roce 1848 rozhodla, že pokřtěn může být pouze člověk, který se zřekne kasty tím, že sní jídlo, připravené nedotýkatelným.⁶⁷ Vzpouru sipáhíjů v roce 1857 mnozí Evropané považovali za prezentaci zakořeněnosti kastovního systému ve společnosti. Misijní společnosti vycitily příležitost a požadovaly, aby vláda ostře zakročila proti celému kastovnímu uspořádání a hinduismu vůbec. Několik misionářů situaci nazvalo počátkem války mezi křesťanstvím a hinduismem. Vládnoucí moc se naštěstí nenechala unést rozjitřenými emocemi a královna ve svém prohlášení poté, co se stala královnou Indie, nezavedla žádná restriktivní opatření vůči kastovnímu systému Indie a místní křesťanští konvertité získali právo podílet se na státní správě.⁶⁸ Proti nekompromisní politice misijních společností vůči kastě se v devatenáctém století počali vymezovat místní intelektuálové. Stěžovali si na aroganci a krutost, se kterými misionáři nekompromisně potírali místní zvyky. Abychom si mohli představit, jakým způsobem nezřídka misionáři přesvědčovali místní obyvatele ke konverzi, uvedeme na tomto místě svědectví, uveřejněné roku 1914:

„Jednou mi jedna dáma, křesťanka, řekla: ‚Přemýšlel jste někdy o tom, že je Kristus jediným zachráncem vaší duše?‘ Po dlouhé diskuzi řekla dále: ‚Když se stanete

⁶⁵ FORRESTER, Duncan B.: *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London: Curzon Press, 1980. s. 33

⁶⁶ Tamtéž, s. 40

⁶⁷ Tamtéž, s. 42

⁶⁸ Tamtéž, s. 64

křesťanem, můžeme vám pomoci s penězi, a když slíbíte, že nepřijmete pomoc od svých příbuzných, budete obrácen k víře. ⁶⁹

Chování některých misionářů bylo zajisté jedním z důvodů vzniku komunalistického napětí. Ale k tomuto tématu se dostaneme později.

3.2 Socioekonomické změny spojené s nástupem modernizace

Britský rádž s sebou přinesl výrazně nové podněty v oblasti socio-ekonomické, pro které používáme název modernizace. Nebudeme se nyní zabývat tím, jak se křesťanství svými institucemi podílelo na tomto procesu⁷⁰, nýbrž tím, jak modernizace přispěla k transformaci společnosti a jak to zpětně ovlivnilo křesťanské komunity. Rychlý a náhlý přechod od ekonomiky postavené na zemědělství (tzv. zamíndárský systém) a pospolitosti vesnických občin (panchájat) k hospodářství postavenému na průmyslové výrobě a umožňujícímu růst městských aglomerací byl zdrojem mnoha problémů. Můžeme říci, že vesnické útvary byly ochraniteli indického společenského systému, a když britská vláda začala vědomě potírat místní výrobu a tím rozbíjet pospolitost, přispěla k rozkladu původní společnosti. Lidé stěhující se do měst se stali bezpodmínečně závislí na koloniálním systému s jeho nerovnými podmínkami. Křesťanské komunity, jako nositelky alespoň určitého západního vzdělání, zčásti využily příležitosti k nabytí lepšího společenského statutu, a zčásti protože jim nic jiného nezbývalo, byly významnou součástí tohoto pohybu. Příkladem pohybu křesťanských komunit do rozrůstající se městské aglomerace je město Madrás, kde dnes křesťané tvoří významnou část populace.⁷¹ I mezi zdejšími křesťany, přestože dnes tvoří převážně střední třídu, panují velké společenské rozdíly. Ti, kteří pocházejí z nedotýkatelných kast, zůstávají velmi nízko na společenském žebříčku a ve velmi velké chudobě, tzv. antidiskriminační zákony je navíc jako křesťany řadí mezi tzv. „forward classes“, proto pro ně nejsou rezervována místa ve státní správě, a nemohou tak zlepšit své postavení. Na druhé straně zde vznikají velmi vlivné křesťanské elity, které prošly nejlepším soukromým vzděláním, a svoji moc nadále akumulují.⁷²

⁶⁹ SINHA, Satyasan. Will India Become Christian? [online] In *The American Journal of Theology*. The University of Chicago Press. Vol. 18, No. 2 (April 1914), pp. 281-289. [cit.1.7.2010] s. 287

⁷⁰ Tuto otázku si pokládá J. Holman v rámci své stati *Křesťanství v jižní Asii*. In Vavroušková, S. (ed.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005. s. 191-236.

⁷¹ Podle sčítání lidu z roku 1981 zde žilo až 75 000 protestantů. CAPLAN, L. *Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community*. Oxford: Clarendon Press, 1987. s. 20

⁷² Tamtéž, s. 94

3.3 Identita indických křesťanů

Křesťanství v Indii nelze chápat jako jednotný duchovní proud. Jeho univerzalistický charakter, který je chápán spíše ortodoxně než ortoprakticky, se v Indii promísil s jejími tradicemi vázanými na lokální společenství a praxi. Výsledkem je mnohost a různorodost křesťanských komunit, které se spíše než příslušností k určité církvi či denominaci charakterizují rozdílnou etnicitou či kastovním původem. Indické křesťanské komunity si vždy zachovaly vědomí sebe sama na základě svého zrození (*džát*). Vznikla tak duální identita, která byla zdrojem mnoha problémů, protože Evropanům se zdálo, že sloučení křesťanského poselství se zachováním kastovního uspořádání není možné. Z pohledu probouzejícího se nacionalistického hnutí v Indii v první polovině dvacátého století se tato identita zdála být nebezpečná, protože křesťanství bylo velkou většinou obyvatel chápáno jako propojené s imperiální politikou.

Nejvíce se tato duální identita projevovala a projevuje ve skupinách syrských křesťanů, kde je postavena na vysokém společenském statutu a zároveň na náboženské autonomii.⁷³ Výsledkem je, že tyto skupiny například nikdy neusilovaly o evangelizační činnost mezi ostatním indickým obyvatelstvem, a to právě kvůli tomu, aby si zachovaly své výlučné postavení a zůstaly endogamní. Syrské komunity také do velké míry zachovávají pravidla rituální čistoty a nečistoty. Jak uvádí L. W. Brown, důvodem nejsou obavy ze skutečného rituálního znečištění, nýbrž předpoklad, že většinová společnost by se syrskými křesťany neobchodovala, kdyby tato pravidla nedodržovala.⁷⁴

V případě kmenových společností jde o složitější problém, protože jejich identita se určuje v první řadě příslušenstvím k etniku, poté denominací a od dvacátého století i probouzejícím se národním vědomím. Jak píše S. J. Raj v eseji o náboženském životě Santalů, kmeny komplexnost své identity vyjadřují používáním různých rituálních prvků spojených s hinduismem, křesťanstvím i santalským kmenovým náboženstvím, aby identita zůstala „*autenticky kmenová, plně indická a ryze křesťanská*“.⁷⁵ Kmenová společenství v Indii byla a jsou i nadále podrobena třem tlakům: modernizaci, industrializaci a christianizaci.⁷⁶

⁷³ ROBINSON, Rowena. Christianity in the Context of Indian Society and Culture. In Das, Veena (et al.). *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. 1st publ. New Delhi: Oxford University Press 2003. p. 894

⁷⁴ BROWN, L. W. *The Indian Christians of st Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 174

⁷⁵ RAJ, Selva J., DEMPSEY, Corinne G. (et al.) *Popular Christianity in India: Riting between the Lines*. New York: State University of New York Press, 2002. p. 41

⁷⁶ Tamtéž, s. 45

V souvislosti s historickým vývojem ve 20. století je třeba zmínit ještě jeden aspekt identity indických křesťanů, a tím je národní vědomí. Křesťanské komunity nestály stranou procesu nacionalizace, jelikož se ale z většiny jedná o rurální obyvatelstvo, proces je nepostihl nijak výrazně. Spíše na ně dopadly výrazně negativní výsledky tohoto procesu, jako byl vznik hinduistických radikálních hnutí a všeobecné protibritské smýšlení ve společnosti. Tímto se dostáváme k dalšímu problému týkajícímu se vztahu křesťanství a indické společnosti, kterým je náboženský komunalismus. Jde o velmi palčivý jev, sužující dnešní Indii a zdá se, že zatím nelze najít jeho řešení.

3.4 Náboženský komunalismus

Náboženským komunalismem se míní politika „*nevybíravě usilující o prosazování zájmů jedné (náboženské) komunity na úkor jiné či jiných, jež je často doprovázena násilím a nepřátelskými a povýšeneckými postoji k vyznavačům jiné víry.*“⁷⁷ Klíčovým pojmem je zde opět identita. Jde o filozoficko-antropologický konstrukt odkazující na moderní procesy sebepojetí člověka. Rychle probíhající transformace společnosti ve spojení s technologickou, ekonomickou, a sociální modernizací v období kolonialismu měly za následek přijetí evropského konstruktů identity respektive mnoha identit, mezi nimiž dominují etnicita, národnost a náboženská příslušnost. Heterogenní společnost, jaká se nacházela na indickém subkontinentu, musela v sobě po přijetí těchto modernistických konstruktů obsahovat latentní konflikt, který se plně projevil po získání indické nezávislosti.

V indickém náboženském prostředí dominuje především komunalismus hinduistický a muslimský. Přesto se během posledního století několikrát vyhrotilo také napětí mezi křesťanskými a hinduistickými komunitami. Centry konfliktu byly především odlehlé kmenové oblasti, kde ve dvacátém století probíhaly významné christianizační snahy – malé pohraniční státy na severovýchodě státu (Mizóram, Nágsko a Méghálaj), Arunáčalpraděš a Ásám. Důvodem ojedinělých incidentů byly obavy radikálních hinduistů (nutno říci, že v určitém ohledu opodstatněné) z prozelytických aktivit misionářů, podpořené údaji ze sčítání lidu po každých deseti letech. K napětí mezi komunitami přispívají i média, která se v Indii často vyznačují protikřesťanskými postoji. Situaci určitě

⁷⁷ HOLMAN, Jaroslav. Křesťanství v jižní Asii. In Vavroušková, S. (et al.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005. s. 224

nezlehčují ani křesťanské fundamentalistické organizace, které na svých mezinárodních stránkách zveřejňují seznamy zločinů a nespravedlností, spáchaných proti křesťanským komunitám.⁷⁸

⁷⁸ Viz např. <http://mucednici.prayer.cz/archiv.php?id=indie>. [cit. 7.6.2011]

4. Lidové křesťanství v Indii

Doposud jsme se zabývali křesťanstvím v Indii z hlediska historického a sociologického. Skrze tyto vědní disciplíny se nám jeví jako cosi v podstatě jednotného, více či méně odděleného od místního prostředí a bez nějaké zvláštní interakce s ním. Zabývali jsme se jím z pohledu autority, instituce. Podstatně odlišný pohled nám však zprostředkují antropologické studie, které se snaží jev postihnout z perspektivy praktikujících křesťanských komunit. Jak uvidíme dále, studium náboženských rituálů a praktik konkrétních indických křesťanských komunit nás zavede do světa, kde splývají hranice mezi náboženskými identitami a institucemi. Lidové křesťanství praktikované rurálním a kmenovým obyvatelstvem, které má stále vazby na místní lidovou a orální tradici, není jednotné ani uniformní, nýbrž právě naopak ve své podstatě nutně rozmanité, vázané na dobu, místo, společenství a lokální spiritualitu.

Příkladem rozmanitého prolínání tradic mezi křesťanstvím a místním spirituálním prostředím je život syrských křesťanských komunit. Syrští křesťané žili na indickém subkontinentu od počátku našeho letopočtu a pod vlivem místního společenského uspořádání zde časem vytvořili dvě endogamní skupiny, tzv. jižany a severany, které se mezi sebou lišily svými zvyky a částečně i fyziognomií, přičemž jižané měli světlejší pleť. Během staletí se syrští křesťané stali všeobecně respektovanou náboženskou komunitou, stojící vysoko na společenském žebříčku. Aby si zachovali své privilegované postavení, přejali tradiční indické pojetí rituální čistoty a také spoustu lokálních společenských a rituálních praktik. Názorným příkladem jsou přechodové rituály neboli rituály životního cyklu, které nesou znaky prolínání kultur. L. W. Brown ve své knize popisuje zvyky severovýchodních jakobitských křesťanů na začátku dvacátého století. Dodává, že mnoho zvyků se do současné doby nezachovalo, přesto jeho popis představuje zajímavý exkurz do žité tradice této církve. Když se narodil nový přírůstek do rodiny, kněz nebo mužský příbuzný mu do ouška pošeptal větu „Maron Yesu Mašiha“ (Ježíš Kristus je pán). Poté mu byly podány tři kapky medu s trochou rozetřeného zlata. Tento zvyk, který křesťané sdíleli s bráhmány, měl dítěti v budoucnu zajistit blahobyt. Nejvíce se vliv lokálního prostředí v tradici syrských křesťanských komunit projevoval při složitých obřadech a rituálech, spojených s uzavřením manželství. Svatba byla stejně jako po celé Indii chápána jako svazek, na kterém se přímo podílejí obě velkorodiny, případně celá komunita. Její přirozenou součástí bylo vyhledávání vhodného ženicha či nevěsty a stanovování podmínek sňatku, jakmile byl takový kandidát nalezen. Série svatebních obřadů se konala

ve velkém hangáru pokrytém palmovými větvemi před domem. Nevěsta dostala darem od ženichovy rodiny šaty, které musely být ušity z natolik kvalitní látky, aby jí zůstaly po celý život a byly později použity jako její rubáš. Dále dostala náhrdelník *minnu* (nebo také *táli*), který bývá používán hinduisty jako symbol spojení dvou manželů. Zatímco hinduistický náhrdelník je ozdoben obrázkem bohyně, ten syrských křesťanů má křížek sestavený z jednatřiceti zlatých korálek. Závěrečný akt sezdání se konal v neděli v kostele. Nejprve vešel ženich, poté nevěsta, která musela zůstat stát hned ve dveřích kostela. L. W. Brown uvádí, že za starých časů bývala nevěsta ještě malé děvčátko a byla tak bohatě ozdobena šperky, že se nemohla hýbat a svatební obřad pro ni musel být velmi náročný.⁷⁹ Nastávající manžel zavěsil nevěstě na krk *minnu* a kněz jí položil na hlavu darované šaty. Tím byl sňatek stvrzen.⁸⁰

Jako další příklad prolínání mezi tradicemi nám může posloužit spiritualita christianizovaných kmenů. Již jsme stručně pojednali o jejich komplexní identitě, a nyní si ukážeme, jak se tato různorodost projevuje v rituálním chování. S. J. Raj uvádí, že lidový katolicismus santalských komunit představuje kombinaci tří odlišných rituálních proudů: hinduistického (či obecně indického), křesťanského a kmenového. Tyto proudy jsou ve vztahu neustálé interakce a transformace.⁸¹ Jakým způsobem probíhal kontakt těchto tří zcela odlišných rituálních modů, které se navzájem v mnohém vylučují, aniž by tím náboženství ztratilo na své jednotě?

Některé kmenové rituály byly zcela nahrazeny těmi křesťanskými. Jednalo se především o ty, které byly v rozporu s křesťanskými dogmaty, jako bylo například uctívání duchů (*bonga*). Jiné rituály probíhaly a probíhají paralelně vedle sebe, aniž by se tím navzájem ohrožovaly. Kromě tradičního katolického obřadu konfirmace Santalové totiž například praktikují také iniciační kmenový obřad pro dospívající muže. Zatímco první rituál *splňuje kanonický požadavek na plné zapojení se do života církve, druhý uspokojuje sociokulturní potřebu statutu dospělosti a plného členství v životě kmene.*⁸² Třetím typem interakce mezi tradicemi byla tzv. tradicionalizace, tj. přijmutí křesťanských rituálů poté, co je změněn jejich obsah a význam. Křesťanské rituály tak byly ‚indigenizovány‘ a ‚tradicionalizovány‘, aby zapadly do kmenové kosmovize.⁸³

⁷⁹ BROWN, L. W. *The Indian Christians of st Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. s. 193

⁸⁰ Pro kompletní popis složitých svatebních rituálů viz tamtéž, s. 187-198

⁸¹ RAJ, Selva J., DEMPSEY, Corinne G. (et al.) *Popular Christianity in India: Riting between the Lines*. New York: State University of New York Press, 2002. p. 41

⁸² Tamtéž, s. 47

⁸³ Jako příklad uvádí S. J. Raj obřad ordinace kněží, probíhající v santalských komunitách. Viz tamtéž, s. 53

Celkově je možno takovéto aktivní zacházení s různými náboženskými významy a praktikami nazvat selektivním synkretismem⁸⁴, který je ovšem pro indické náboženské prostředí všeobecně charakteristický. Právě tento „*rituální dialog v akci*“⁸⁵ se zdá být skutečným místem setkávání odlišných tradic.

Skutečně zajímavým náboženským obřadem se zdají být křesťanská vozová procesí římsko-katolických komunit v Tamilnádu. Vozová procesí jsou v Indii významnou náboženskou událostí, při které jsou bohové, vtělení soch či obrazů, vezeni ulicemi. Tento obřad má dvojí význam: bůh obchází po ulicích své panství a zároveň poskytuje okolo stojícím lidem účastnících se veřejného rituálu svůj *daršan*, tj. přímý pohled na živého boha. J. P. Waghorne ve své studii o vozovém procesí v malé vesničce Avuru uvádí, že dřevěné vozy, na kterých jsou vezeni vzkříšený Kristus, Panna Marie a archanděl Michael, se podstatně podobají vozům místních bohů. Rozdíl mezi hinduistickým a křesťanským se skrývá v detailech plných náboženské symboliky. Mezi barvami na vozech převažují růžová a modrá, chápány právě jako barvy spojené s křesťanstvím. Nahoře na vozech dominuje kříž a svaté obrazy jsou zahrnuty záplavou růží a jasmínu, ale nikdy ne lotusy, květinami zasvěcenými bohům hinduistickým. Tento veřejný náboženský obřad naplňuje jeho účastníky sdíleným náboženským prožitkem, při kterém splývají hranice mezi časem, místem i tradicemi.⁸⁶

Sdílené náboženské vědomí kombinující různé rituální proudy, náboženské tradice a lokální zvyky se zdá být účinnou zbraní proti náboženské rigiditě, která vede k mnoha konfliktům. Vyžaduje však otevřenost a aktivní přístup v účasti na náboženské zkušenosti.

⁸⁴ Tamtéž, s. 50

⁸⁵ Tamtéž, s. 56

⁸⁶ Více viz tamtéž, s. 11-37

5. Závěr

Cílem práce bylo podniknout exkurz do fenoménu křesťanství v Indii a poskytnout čtenáři základní znalosti v této oblasti. Pro pochopení každého náboženského jevu je třeba nejprve nastínit jeho historii. Práce se proto snažila zachytit významné charakteristické rysy vývoje křesťanství v Indii od jeho počátků až po současnost.

Z práce vyplývá, že křesťanské komunity v Indii nepředstavují jednotný celek a že jejich různorodost byla historicky podmíněna. Zatímco se nejstarší křesťanské komunity syrských křesťanů, žijící na indickém subkontinentu od počátku letopočtu, dokonale přizpůsobily místnímu prostředí a vyvinuly tak svébytnou tradici skutečně indického křesťanství, ostatní křesťanské skupiny jsou výsledkem evropské koloniální expanze probíhající od 15. století. V průběhu dějin můžeme od sebe celkem zřetelně odlišit působení římskokatolických a protestantských misí. Práce si všímala propojení misí s koloniální expanzí, které je dodnes zdrojem mnoha konfliktů. Dále nastínila novodobé trendy, týkající se křesťanství v Indii, které zasahují i do jednadvacátého století. Křesťané v Indii hledají prostředky k vyjádření své komplexní identity. Jelikož zároveň představují ve své většině nepriviligované vrstvy společnosti, je toto hledání identity spojeno s voláním po teologii osvobození a s rozvojem hnutí za společenskou a ekonomickou nezávislost.

Kapitola o vztahu křesťanství a indické společnosti ukázala, že dnešní napětí mezi náboženskými komunitami je nutno chápat jako velmi komplexní záležitost, která nemá kořeny v samotných náboženstvích, nýbrž ve společnosti, která během posledních dvou staletí zažila nevídanou transformaci po stránce ekonomické, sociální a kulturní. Komplexnost problému nám zároveň nedovoluje navrhnout řešení, jak zmírnit či úplně odstranit napětí mezi náboženskými komunitami. Mezi nejvýraznější důvody problematického postavení křesťanů patří jejich sociální původ, dále kontroverzní vztah mezi křesťanstvím a koloniální politikou, který byl od poloviny dvacátého století následován jeho propojením s ekonomickou a kulturní globalizací. Již zmíněná nevyjasněná identita indických křesťanů je zdrojem strachu a podezřívání ze strany většinové společnosti, které čas od času vyústí v násilí.

Snad právě živá tradice náboženského setkávání v podobě lidového křesťanství může nabídnout alternativy k institucionálnímu a rigidnímu vymezování „nás“ proti

„ostatním“ a přispět tak k dialogu mezi náboženstvími, mezi tradicemi, mezi národy a etniky, mezi lidmi.

Rozsah práce znamenal nutnost věnovat se jednotlivým tématům pouze náznakově a odkazovat zaujatého čtenáře na další zdroje, které mu pomohou dané znalosti prohloubit. Jednotlivá témata si zaslouží velkou míru pozornosti a dalšího studia.

6. Použité prameny

Monografie:

BROWN, L. W. *The Indian Christians of st Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. 315 p.

CAPLAN, Lionel. *Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 296 p. ISBN 0-19-823402-3

CLARKE, Sathianathan. *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. 1st publ. New Delhi: Oxford University Press, 1999. 247 p. ISBN 019 565130 8

FERNANDO, Leonard, GISPERT-SAUCH, G. *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*. 1st publ. New Delhi: Penguin Books India 2004. 336 p. ISBN 0-67-005769-X

FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. 195 s. ISBN 80-85959-35-2

FORRESTER, Duncan. B.: *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London: Curzon Press, 1980

František Xaverský (1506-1552): výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu. 1. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2005. 263 s. ISBN 80-86715-36-1

FRANZEN, August. *Malé dějiny církve: třetí, doplněné a rozšířené vydání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. 398 s. ISBN 80-7195-082-3

FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present* [online]. Oxford Scholarship Online: 2008. [cit. 6.4.2011] Dostupné z www.oxfordscholarship.com. ISBN-13: 978-0-19-826377-7.

KAYE, John William. *Christianity in India: An Historical Narrative* [online]. London: Smith 1859. 522 s. [cit. 8.5.2011] Dostupné z <http://books.google.com>

MORAES, George Mark. *A History of Christianity in India: From Early Times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542*. 1st publ. Bombay: Manaktalas, 1964. 320 p.

NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: 1707-1858*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 578 p. ISBN 0-521-30376-1

NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 853 p. ISBN 0-521-24351-3

Novozákonní apokryfy II: Příběhy apoštolů. Uspořádal Jan Dus. Z řeckých, latinských a koptských originálů přeložili a úvody a komentáři opatřili Josef Bartoň et al. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2003. 564 s. ISBN 80-7021-593-3

ODORICO z Pordenone. *Cesta do říše Velkého chána (1316-1330): popis východních krajů světa*. 1. vyd. Praha: Kvasnička a Hampl, 1998. 179 s. ISBN 80-902330-0-7

PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965: Příprava, průběh, odkaz*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. 440 s. ISBN 80-7021-194-6

POLO, Marko: *Milión: o záležitostech Tatarů a Východních Indií s popisem života a zvyků oněch krajů i mnoha jiných znamenitých a podivuhodných věcí: popsanych ve třech knihách a neuveřejněných dosud v míře takto úplné a rozsáhlé ve zpracování Giovanniho Battisty Ramusia*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1961. 325 s.

RAJ, Selva J., DEMPSEY, Corinne G. (et al.) *Popular Christianity in India: Riting between the Lines*. New York: State University of New York Press, 2002. 284 p. ISBN 0-7914-5519-X

ROBINSON, Rowena. *Christians of India*. 1st publ. New Delhi: Sage Publications, 2003. 234 p. ISBN 0761998225

WRIGHT, Jonathan. *Jezuité: misie, mýty a dějiny*. Přeložil Gerik Císař. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: BB/art 2006. 335 s. ISBN 80-7341-780-4

ZBAVITEL, Dušan. (et al.). *Bozi, bráhmani, lidé: Čtyři tisíciletí hinduismu*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství československé akademie věd, 1964. 296 s.

Kapitoly v monografiích:

CAPLAN, Lionel. Christian Fundamentalism as Counter-Culture. In Madan, T. N. (et al.). *Religion in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1992. pp. 366-381. ISBN 019-563092-0

HOLMAN, Jaroslav. Křesťanství v jižní Asii. In Vavroušková, S. (et al.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005. s. 191-236. ISBN 80-85425-57-2

ROBINSON, Rowena. Christianity in the Context of Indian Society and Culture. In Das, Veena (et al.). *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. 1st publ. New Delhi: Oxford University Press 2003. pp. 884-907. ISBN 019 564582 0

SHARPE, Eric J. Christianity in India. In BAIRD, Robert D. (et al.). *Religion in Modern India*. 4th rev. ed. New Delhi: Manohar 2001. pp. 224-240. ISBN 81-7304-273-X

Odborné články:

MANSHARDT, Clifford. Dilemmas Confronting Christianity in India [online]. In *The Journal of Religion*. Vol. 13, No. 2 (Apr., 1933). The University of Chicago Press. pp. 181-199. [cit. 1.7.2010] Dostupné z www.jstor.org/stable/1196861

MILLER W., EWING J. C. R., Christian Education in India [online]. In *The American Journal of Theology*, Vol. 14, No. 3 (Jul. 1910), pp. 427-440. [cit. 15.1.2011] Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/3154995>

SINHA, Satyasaran. Will India Become Christian? [online] In *The American Journal of Theology*. The University of Chicago Press. Vol. 18, No. 2 (Apr. 1914), pp. 281-289. [cit.1.7.2010] Dostupné z www.jstor.org/stable/3154727