

Oponentský posudek na disertační práci mgr. Zdeňka Štipla
„Hnutí křesťanských ášramů v Indii“

Zdeněk Štipl si jako cíl své disertační práce vytkl zmapovat fenomén tzv. křesťanských ášramů, jenž se ve 20. století v Indii stal pravděpodobně nejvýraznějším projevem snah křesťanských církví a hnutí navázat vzájemně inspirativní vztah se světem indické spirituality – nebo přesněji s indickými nábožensko-filosofickými tradicemi, jež stoupenci tohoto hnutí považovali za reprezentativní. Práce představuje pokus vylíčit jeho vznik, rozmach a posléze i útlum, jak v rovině institucionální, tak i v reflexi těchto fází v myšlení a psaných textech některých jeho nejvýznamnějších představitelů. Jde o zásluhný počín, protože předkládaným rozsahem i pozorností, již autor věnuje jednotlivým aspektům tématu, práce zdaleka přesahuje formát informativního přehledu a představuje přínos i v kontextu existující zahraniční literatury. S tou je autor dobře obeznámen, jak je ostatně patrné z poznámkového aparátu i z obsáhlé bibliografie na konci práce. Kromě studia literatury se jeho práce opírá o informace získané během terénních výzkumů, jichž autor v delším časovém úseku podnikl několik.

Téma je zpracováno v pěti dále vnitřně rozčleněných kapitolách. V první nazvané "Křesťanství v Indii – kritické poznámky k předporozumění" autor sleduje vývoj kontaktů křesťanských komunit a misí k domácímu prostředí; tato část má jasnou strukturu s přehledným členěním na jednotlivá období a hlavní aktéry s jejich stručnými charakteristikami. Na několika místech se zřetelně vyjevuje fakt, že potíže, s nimiž se potýkali v 16.–18. století zejména katoličtí misionáři, jakoby předznamenávaly obdobné problémy, jež vyvstávaly zejména před katolickými ášramity ve století 20.: jde zejména o meze, jež nesmí inkulturační vstřícnost překročit, aby se nevystavila podezření z věroučné hereze.

Dobře je nyní vystiženo působení dobové představy o prapůvodním monoteismu na formulování evangelizačních strategií jak katolických, tak protestantských misí, a zároveň i kritický potenciál, jež tato idea počáteční nemodloslužebné víry vnášela do polemik mezi nimi. Tyto dva aspekty – povolené meze vstřícnosti a idea původní bytostné jednoty různých náboženství – mohly být na tomto místě explicitně vztaženy k analogickým problémům vyskytujícím se v moderním ášramovém hnutí. Hledání hlubinné jednoty a bytostné identity náboženského prožitku příslušníků různých náboženství bylo jistě jedním z významných motivů, jež vedly evropské a americké hledače základních duchovních hodnot právě do Indie a zde pak k monistickým školám klasické védanty.

Stručně je charakterizován rozdíl mezi katolickými a protestantskými misijními strategiemi a jejich zaměřením na různé vrstvy obyvatelstva. K dokreslení mohla být použita v nové době znovu vydaná souhrnná zpráva Johanna Ernesta Gründlera o činnosti jihoindické

tranquebarské misie (Die Malabarische Korrespondenz, 1998). Autor věnuje pozornost i činnosti šírámurské misie a snahám jejích představitelů o jazykově a filologicky přesné převody theologických myšlenek prostřednictvím sanskrtu obohaceného o specificky křesťanskou terminologii. Na tu pak mohli navázat jak kritikové, tak pozdější představitelé a teoretici ášramového hnutí.

Zdůrazněn je vliv koloniálního kontextu, v němž po celé 19. a první polovinu 20. století křesťanské misie v Indii působily, na formování rozporných reakcí indické kulturní veřejnosti: na jedné straně vzniku reformních hnutí, na druhé pak často silně negativních postojů vůči křesťanství jako takovému. Do těchto souvislostí autor zasazuje působení domácích indických křesťanských theologů, jež je pak podrobněji charakterizováno v následujících kapitolách práce. Na tomto místě je nyní podrobněji charakterizována tzv. teologie naplnění a její různá pojetí a interpretace v myšlení křesťanských a hinduistických myslitelů. Časově i kontextově proměnlivý obsah této ideje autor považuje za jeden z výrazných momentů, jenž spolupůsobil při vzniku obdobně různorodých proudů ášramového hnutí.

Jako kontrast k těmto do značné míry bráhmanizovým proudům, jež měly šanci oslovit spíše příslušníky středních a vyšších vrstev indické společnosti (kteří o ně ale ve větším počtu nejevili valný zájem) autor klade theologické iniciativy křesťanských dalitů inspirujících se některými aspekty tzv. teologie osvobození; jejich radikalismus a z druhé strany agresivita proponentů tzv. *hindúty* vede k četným konfliktům a vydávání protikonverzních zákonů jednotlivými indickými svazovými státy. Je pochopitelné, že tato konfrontační atmosféra, jež má od 80. let tendenci postupně se spíše dále vyhrocovat, není příliš příznivá inkulturačním náboženským experimentům a mezináboženskému dialogu obecně. Tuto skutečnost zde autor mohl explicitně zmínit.

Druhá část úvodní kapitoly si všímá charakteristických rysů křesťanství v Indii, zdůrazňuje jeho převážnou neukotvenost či nezakořeněnost v indickém prostředí a též roztržštěnost v důsledku působení velkého množství vzájemně si konkurujících církví a hnutí. Zdá se, že jako problematický aspekt působení velkého počtu z nich autor spatřuje jejich nekompromisní důraz na misijní činnost, jejíž konfliktní potenciál byl zmíněn již výše. Z těchto souvislostí není vyňato ani působení katolické církve, jejíž postoj k misiím vyjádřený v encyklice *Redemptoris missio* (1990) je přímo citován. Z autorových postřehů lze vyvodit, že výrazně institucionální charakter indických křesťanských církví v čele s duchovními rekrutujícími se převážně z vyšších kast, organizačně zdatných, ale většinou postrádajících

duchovní charisma a zápal, zřejmě nevytváří vhodné zázemí ani pro rozvoj mimořádných duchovních aktivit na půdě křesťanských ášramů.

Druhá kapitola nazvaná "Inkulturační křesťanství" (s. 55–73) se podrobněji zabývá různými aspekty misijních strategií v indickém prostředí ve 20. století. Je třeba poznamenat, že autorův zájem se soustřeďuje téměř výhradně na působení katolické církve, přičemž koncepce a aktivity protestantských denominací jsou zmíněny pouze okrajově. Podobně stručně a nediferencovaně je zmíněna reakce indického, či spíše hinduistického prostředí na ně. Jsou však podrobněji rozebrány klíčové prvky katolického theologického diskursu, jejichž identifikace a zhodnocení zde slouží jako kontext, do jehož rámce pak autor zasazuje působení křesťanských ášramů a kam klade i jednu z příčin jejich neúspěchu. V této souvislosti lze za opodstatněné chápat i zaujetí theologické perspektivy, jež umožní uchopit problematiku "zevnitř" a lépe porozumět myšlení a dilematům jak na straně církve, tak v případě některých výraznějších osobností angažovaných v inkulturačním experimentování. Dobře je vystižen převážně dogmatický a byrokratický charakter inkulturačního diskursu vyplývající z hierarchické organizační struktury katolické církve. Výklad je s výše uvedenou výhradou vůči zúžení právě na ni jasný a informativní, s patrnou snahou o kritický odstup. Ta je dobře patrná zejména v prezentaci katolického konceptu tzv. mezináboženského dialogu, jenž v podstatě není ničím jiným než jednou ze strategií misijní činnosti. Tato strategie zde ovšem není explicitně charakterizována jako neupřímnost, i když je takto v indickém prostředí často chápána. Jeho reakce je zde zmíněna jen citátem ostrého kritika křesťanství S. R. Goela, jenž v něm vůbec nevidí náboženství, ale kořistnický imperialismus. Tento příkrý odsudek by v daném kontextu stál za podrobnější komentář, než je prosté autorovo tvrzení, že jde o "šovinisticky nesnášenlivé hinduistické přesvědčení" (s. 69). Autor tím snad i mimoděk dokládá, že myšlenka skutečného dialogu tu opravdu není ve hře.

Vlastním jádrem celé práce je obsáhlá třetí kapitola "Historie hnutí křesťanských ášramů" (s. 74–170), jež se pokouší zmapovat dějiny tohoto svérázného fenoménu od jeho vzniku na počátku 20. století přes rozmach, jež zažívalo v letech šedesátých, až po útlum v jeho posledních dvou desetiletích. Pozoruhodná je biografická skica bezprostředního předchůdce hnutí Brahmabándhaba Upádjháje, jenž svou činností a zřejmě i některými osobnostními rysy jakoby předznamenával problémy, s nimiž se později potýkaly i další pokusy o inkulturaci či symbiózu hinduistických a křesťanských prvků podnikané v rámci různých ášramových komunit. Představení hlavních Upádjhájových myšlenek – vyjádření základního obsahu katolické doktríny jazykem advaita védánty, konstatování principiální shodnosti křesťanské trojiční doktríny s védántovým konceptem *saččidánandy* a založení

hinduistického katolického meditačního a misijního centra *Kásthalka matha* následované nevyhnutelným konfliktem s církevní hierarchií – je dostatečně informativní, aby bylo možno si utvořit představu o charakteru této pozoruhodné osobnosti. Dle výchozích pozic hodnotitele jej lze chápat buď jako hlubokého myslitele, nebo vnitřně poněkud nevyrovnaného náboženského blouznivce.

Autor pak stručně nastiňuje problém přesnějšího vymezení termínu "ášram", do něhož se promítají jak asociace inspirované studiem klasické indické literatury (kde je tento jev obdobně nezřetelně vymezen), tak modernistické vize vzdělávacích a reformistických center, jakými byl například Thákurův Šántinikétan, árjasamádžistický gurukul Kángri, Rámakrišnova misie nebo Gándhího Satjágraha ášram, jehož důraz na praktickou činnost inspiroval pozdější tzv. *séva* ášramy a ovlivnil sociální profilaci řady ášramů protestantských. Je tak nastíněna určitá vzájemná podmíněnost reformních programů hinduistických a křesťanských ášramů – jde o velmi zajímavý a pro charakteristiku kontextu, v němž křesťanské ášramy fungovaly, důležitý jev, jenž by si zejména v případě hinduistických ášramů pravděpodobně zasloužil samostatné pojednání, i když by tím byl překročen formální rámec práce. Dobře je ale postižen principiální rozdíl mezi pojetím a úlohou gurma v hinduistickém a křesťanském ášramovém kontextu, jenž se stal zásadní překážkou snah o radikální inkulturaci křesťanství v Indii.

Následující přehled protestantských a katolických ášramů, jež autor považuje za obzvláště důležité, obsahuje velké množství někdy detailních informací, jejichž význam pro konstrukci celkového obrazu hnutí a jeho hlubší analýzu ale není vždy zřejmý. Poměrně obšírné líčení osudů katolického ášramu Šántivanam a jeho dvou provozovatelů Julese Monchanina a Henriho Le Sauxe/Abhišiktánandy (s. 123-133) však vyjevuje některé podstatné problémy, jež byly zřejmě obecnějšího rázu a různou měrou se promítaly do nepříliš úspěšných historií i jiných katolických ášramů. Zakladateli byly osobnosti prahnoucí po nových duchovních inspiracích a z různých důvodů (jež zde autor blíže nezkoumá) se upínaly k Indii jakožto nositelce nábožensko-filosofické tradice, jíž je "přisouzen výjimečný Boží dar, totiž "neuhastitelná žízeň pro všem spirituálním"" (s. 127). Tuto lákavou představu se pak pokoušely skloubit se svým přesvědčením o výjimečnosti křesťanského učení. Autor opakovaně (dále i na s. 147) poukazuje i na další paradox, totiž jejich ideu křesťanského *sannjásu* (úplného odvratu od světa), jež nebylo dost dobře možno spojit s praktickými činnostmi souvisejícími se zřízením a vedením ášramové komunity. Vzájemná nekompatibilita hinduistické mystiky védántového typu a křesťanského pojetí komunity a jejího duchovního vedení je zde dosti zjevná. V tomto kontextu ale není zcela jasný smysl

autorovy poznámky, že Abhišiktánandovy "zásadní příspěvky indické teologii dosud čekají na své plné docenění, či spíše objevení." (s. 126, srv. ale kritičtější tón v pozn. 181 na s. 132). Dále totiž dost přesvědčivě prezentuje kritiku celého Hnutí ze strany Ekumenické asociace theologů ze zemí třetího světa, jež mu na svém zasedání v Dillí v roce 1981 vytkla jeho v podstatě elitistické, na bráhmanizovaný hinduismus orientované pojetí inkulturace, a položila důraz na sociální aspekt křesťanství, jenž byl v duchu theologie osvobození chápán jako závazek služby chudým. O několik stran výše (s. 116–117) si autor klade otázku, pro koho křesťanský ášram vůbec vzniká a konstatuje, že tato otázka z historie hnutí nikdy nezmizí. Sám však na ni dává jen neúplnou odpověď, pravděpodobně proto, že popisuje hnutí převážně zevnitř a méně pozornosti věnuje vnějším souvislostem. Zajímavé poznatky by mohlo přinést například zkoumání vztahu křesťanských *séva* ášramů s jejich hinduistickými protějšky a vůbec otázky začleňování dobrovolných sociálních aktivit do náboženského nebo (v případě *hindúty*) nábožensko-nacionalistického kontextu.

Z autorova líčení se zdá vyplývat, že důraz na sociální službu byl v katolických ášramech, jimž se ve své práci věnuje především, poměrně méně významný (odtud zřejmě i kritika jejich elitářství). Zajímavá zmínka, jež mohla otevřít jiné, pro katolické ášramy zřejmě relevantní téma, se objevuje v souvislosti s popisem Griffithsova Šánivanamu (s. 136), kam přicházeli laici "na kratší i delší dobu ze všech koutů světa". I z jiných zmínek na různých místech práce vyplývá, že v určité době okolo druhého vatikánského koncilu a pak až do konce 70. let mělo Hnutí globální přesah a oslovovalo řadu mimoindických zájemců. K sociální základně a převažující motivaci se autor určitěji vyjadřuje až v kapitole nazvané "Fenomém křesťanského ášramu" (s. 191), kde za typické označuje městské středostavovské intelektuální prostředí a jako motiv duchovní únik, případně revoltu proti tradičním formám náboženského vyjadřování, jež mohou být chápány jako obsahově vyprázdňené. Podrobněji je zde pojednán vývoj názorů na rozsah a meze inkulturace v samotné katolické církvi, jenž je přehledně rozčleněn do několika odlišných fází, a tím značně přispívá pochopení vývoje a osudu celého Hnutí. Dále poukazuje na paradox reflektovaný i v samotném Hnutí, totiž že proces indigenizace je zde iniciován a nesen převážně cizinci. Druhý institucionální komplex, který měl na vývoj Hnutí nemalý vliv, totiž indický stát, zůstává naproti tomu v pozadí autorova zájmu. Za zmínku stálo měnící se stanovisko indických politických stran i soudů k otázce náboženských konverzí, jež do značné míry reflektovalo obecnější problémy mezináboženského soužití a tolerance narůstající již od druhé poloviny 70. let.

V závěrečných dvou kapitolách se autor pokouší o shrnutí a přesnější vymezení pojmů ášram, guru, sannjás a sádhana a navrhuje vlastní typologii ášramů podle jejich převažující

funkce. Snazší orientaci ve výkladu by asi prospělo zařazení tohoto užitečného přehledu před třetí kapitolu, jež líčí vlastní dějiny Hnutí, než až za ni. Přehled totiž obsahuje i formulace hlavních dilemat a problémů, jež se v průběhu dějin i jeho líčení opakovaně objevují. Zdařilá je stručná, ale hutná závěrečná shrnující kapitola "Interpretační možnosti Hnutí křesťanských ášramů", v níž autor tento jev zařazuje do dobového historického, intelektuálního a sociálního kontextu, všímá si též roviny theologické a role, jež mu připadla ve formování mezináboženského dialogu.

Autor pro svou disertační práci shromáždil a interpretoval velké množství písemných pramenů i literatury, mnohdy obtížně dostupné, a toto studium doplnil sběrem dalších dat přímo v terénu. Ve své nynější podobě práce představuje ucelenou monografii postihující vývoj hnutí od jeho počátků až do současnosti, kdy se zřejmě nachází již ve své konečné fázi. Po formální stránce (přepisy, poznámkový aparát, bibliografie, struktura kapitol) je práce velmi pečlivě provedena a vytknout lze jen drobnosti. Svým zpracováním i rozsahem (230 stran) bohatě splňuje nároky kladené na disertační práci. Přes výše uvedené výhrady ji proto rozhodně doporučuji k obhajobě. Navrhuji klasifikaci "prospěl".

V Praze 11.12. 2015



PhDr. Jaroslav Strnad, Ph.D.

Orientální ústav AV ČR, v. v. i.