

Indické křesťanství, politika a sociální učení církve

Roman Míčka

O indickém křesťanství je v českém jazykovém prostředí k dispozici několik odborných článků – v určité míře jsou zastoupeny články či texty zaměřující se na historickou dimenzi indického křesťanství,¹ či některé dílčí aspekty indické křesťanské reality (vztah křesťanství k jiným náboženstvím a indické kultuře,² dalitskou teologii osvobození,³ tzv. křesťanské ášramy⁴ apod.⁵). Ohledně aktuální situace křesťanů v Indii jsou k dispozici občasně stručné reportáže v katolických médiích referující zejména o obtížném postavení křesťanů v Indii a jejich případném pronásledování.⁶ Cílem této přehledové studie je rozšířit tuto oblast reflexe indického křesťanství o systematické pojednání problematiky aktuálního vztahu indického křesťanství a politiky, forem indického křesťanské-

-
- 1 Srov. kupříkladu Tomáš AVRAMOV, „Cesta apoštola Tomáše: Legendy a fakty o počiatkoch kresťanstva v Indii,“ *Historická revue* 1 (2015): 32–36; Jana ROZEHNALOVÁ, „Počátky portugalských misí v jižní Indii: století zápasů,“ *Nový Orient* 1 (2007): 9–12.
 - 2 Zdeněk ŠTÍPL, „Křesťanství v Indii: Dialog, anebo neporozumění dvou kulturních světů?,“ in *Dialog Orientu a Okcidentu*, ed. Barbora Poslušná – Markéta Veselá, České Budějovice: Tomáš Halama a FF JU, 2012, s. 71–91; Zdeněk ŠTÍPL, „Problém konverze v Indii,“ *Dingir* 1 (2009): 17–18.
 - 3 Matouš HOLEKA, „Role zkušenosti při čtení Písma v různých teologiích osvobození (latinsko-americké, jihoafrické a indické dalit),“ in Zdenko Š Šírka – Cristian Panaite-scu – Petr Jandejsek (ed.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: ETF UK, 2014, s. 208–212.
 - 4 Zdeněk ŠTÍPL, „Šántivanam a Kurisumala – dva křesťanské ášramy v jižní Indii,“ *Nový Orient* 2 (2009): 38–41.
 - 5 Jinak velice podnětná kniha *Křesťanství a hinduismus* (orig. 1984) Hanse Kunga a Heinricha von Stietencrona, která zkoumá možnosti dialogu těchto dvou náboženství, se primárně indickému křesťanství jako takovému, kromě určitých historických souvislostí, příliš nevěnuje (Srov. Hans KÜNG – Heinrich von STIETENCRON, *Křesťanství a hinduismus: na cestě k dialogu*, Praha: Vyšehrad, 1997).
 - 6 Srov. „Křesťané trestáni za to, že mění Indii,“ <http://www.katyd.cz/clanky/krestane-trestani-za-to-ze-meni-indii.html> [zveřejněno 23. 9. 2008, cit. 27. 3. 2015]; „Křesťané a kastovní systém v Indii,“ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=13156> [zveřejněno 10. 8. 2010, cit. 27. 3. 2015]; „Indie – nárůst náboženské nesnášenlivosti vůči křesťanům,“ <http://res.claritatis.cz/asia/5799-indie-%E2%80%93narust-nabozenske-nesnasenlivosti-vuci-krestanum> [zveřejněno 8. 8. 2012, cit. 27. 3. 2015].

ho sociálního myšlení a aplikace tzv. sociálního učení církve v indickém kontextu. Nejprve uvedeme základní sociologická data o indickém křesťanství, následně pojednáme v základních rysech o aktuálním vztahu indických (zejména katolických) křesťanů k indické politice, následně se zaměříme na způsoby křesťansko-teologické reflexe politické, ekonomické a společenské situace, nakonec budeme referovat o aktivitě Konference katolických biskupů Indie, zejména co do působení v sociální oblasti a příspěvku k rozvoji lokální aplikace tzv. sociálního učení církve v indickém kontextu.

Křesťanství v Indii je v celku populace čítající již více než miliardu a čtvrt obyvatel poměrně slabě zastoupeno – hlásí se k němu přibližně 2,3% obyvatel, což je přibližně 25 milionů Indů. Přesnější údaje nejsou oficiálně dostupné, kromě jiného i proto, že indická vláda údaje o náboženské příslušnosti svých obyvatel na základě sčítání lidu v roce 2011 záměrně nezveřejnila, zřejmě s ohledem na zásadní změny poměrů počtů mezi většinovými hinduisty na straně jedné, muslimy a křesťany na straně druhé.⁷ Zaměříme se ale na nejobvykleji uváděné a akceptované údaje, zejména u církve katolické – indická katolická církev je společenstvím latinské (římsko-katolické, asi 15 mil.), syro-malabarské (asi 4 mil.) a syro-malankarské (asi 400 tis.) církve.⁸ Kromě katolicismu je v Indii zastoupeno několik východních ortodoxních církví a různé variace protestantismu (celkem asi 5 mil.). Přibližně tři čtvrtiny indických křesťanů je soustředěno v jihoindických státech, v některých mají výrazné populační zastoupení (Goa 30%, Kerala 20%, Tamilnadu 6%). Zajímavou

⁷ O reálném počtu křesťanů v Indii existují rozličné neformální statistiky a dohady – obvykle šířejí neakceptované – zejména v evangelikálním prostředí se odhady od oficiálních liší řádově, dokonce až v řádu 5–7% obyvatelstva (tedy 60–80 milionů); viz kupříkladu zprávy Ralph F. WILSON, „Massive Growth of Christianity Reported in India,” <http://www.joyfulheart.com/misc/growth-of-christianity-in-india.htm> [cit. 27. 3. 2015], „Percentage of Christians in India,” <http://anindianchristian.blogspot.cz/2013/01/percentage-of-christians-in-india.html> [cit. 27. 3. 2015], s obdobnými čísly pracuje na základě *World Christian Database*, www.worldchristiandatabase.org, i Robert E. Frykenberg, který dokonce uvádí odhad procentního podílu v populaci 6,2% a počet přes 80 milionů křesťanů (!). Srov. Robert E. FRYKENBERG, *Christianity in India: From Beginnings to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. vi–vii, 464.

⁸ Aktuální a oficiální údaje jsou obtížně dostupné, podle statistiky *The Catholic Directory of India*, <http://indiancatholiconline.com/Stats/Recap>, je počet katolických křesťanů v Indii k roku 2013 celkem 17 535 429. Statistika východních katolických církví včetně syro-malabarské a syro-malankarské je na základě údajů z *Annuario Pontificio* (2014) dostupná na <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat14.pdf> [cit. 27. 3. 2015].

výjimkou jsou některé malé státy v severovýchodní Indii, kde křesťanské obyvatelstvo dokonce převažuje: stát Nagaland, jehož dvoumilionová populace je z 88% křesťanská (baptisté), Mizoram, milionová populace, křesťanů 87% (převážně presbyteriáni), či Meghalaya, třímilionová populace, křesťanů 75% (převážně presbyteriáni a katolíci).

1. INDICKÁ POLITIKA A KŘESŤANSTVÍ

Indie je z politického hlediska republikou – federací s demokratickým, parlamentním zřízením. Skládá se z 29 spolkových států a 7 svazových teritorií, formálně je součástí (britského) Commonwealthu. Indická ústava⁹ se hlásí k hodnotám sociální, ekonomické a politické spravedlnosti, svobodě myšlení, vyjadřování, víry, vyznání a bohoslužby, rovnosti stavu a příležitostí, bratrství ve znamení důstojnosti individua (srov. *Preamble*). Mezi základní práva patří zákaz diskriminace na základě náboženství, rasy, kasty, pohlaví, s výhradou možnosti diskriminace pozitivní ve prospěch sociálně znevýhodněných kast a kmenů (čl. 15). K právům na svobodu náboženství náleží svoboda vyznávat, praktikovat a propagovat svou víru (čl. 25). Stát si však ponechává ústavní možnost regulovat a případně omezovat ekonomické, politické a jiné sekulární aktivity spojené s náboženskou praxí (čl. 25/2). Za zajímavý, neobvyklý a pozitivní rys indické ústavy je možné považovat definici „základních povinností“ (čl. 51A) vyvažujících „základní práva“. Tyto povinnosti ukládají občanovi Indie respektovat ústavní hodnoty a instituce, ctít národní symboly, „prosazovat soulad a ducha společného bratrství mezi všemi lidmi Indie přesahující náboženské, jazykové, regionální a dílčí odlišnosti“ či „chránit a zlepšovat životní prostředí“. Indie se ústavně v době formulace ústavy (1949) sebe-definovala jako „suverénní demokratická republika“, tato definice však byla 42. ústavním dodatkem (1976) změněna na „suverénní *socialistická sekulární* demokratická republika“. V době svého vzniku Indie nastoupila skutečně cestu svébytného semi-socialismu, který byl však v praxi v devadesátých letech 20. století opuštěn. Dnes je často Indie označována za „největší demokracii světa“, která splňuje základní kritéria liberálně-demokratického zřízení, její

⁹ Srov. „Constitution of India,“ <http://india.gov.in/my-government/constitution-india> [cit. 27. 3. 2015].

zahraničně-politická orientace jakožto regionální velmoci je vyvážená jak směrem k Evropě a USA, tak Rusku, usiluje i o dobré vztahy s Čínou. Velmoci na globální úrovni soutěží o příklon Indie jako klíčového velmocenského hráče v Asii na svou stranu.

Co se týče politického systému Indie a jeho vývoje, je téma v českém jazykovém prostředí částečně zpracováno v knize *Dějiny Indie* (2003),¹⁰ včetně přehledu a stručné charakteristiky politických stran.¹¹ V oblasti české politologie je taktéž dostupná ojedinělá – již starší – monografie Maxmiliána Strmisky *Soustavy politických stran v Indii: od „kongresového systému“ k multipartismu* (1997),¹² případně článek Reného Zavorala *Systém politických stran v Indii* (1999).¹³ V současnosti (po volbách v roce 2014)¹⁴ v zemi vládne koalice postavená na základě absolutní parlamentní většiny pod vedením Indické lidové strany (BJP, obvykle identifikována jako „středo-pravá“, případně hindsko-nacionalistická), předsedou vlády je Narendra Modi. Strana Indický národní kongres (INC, spojená s bojem za nezávislost a odkazem M. Gándhího, obvykle identifikována jako „středo-levá“), která vládla po většinu období od získání nezávislosti Indie v roce 1947, je z volebního hlediska zásadně oslabena. Četné další strany mají obvykle regionální charakter a skromné procentní zastoupení, i když jejich vliv a zisky na centrální úrovni v čase rostou. Fenoménem roku 2015 je kupříkladu „raketový“ nástup Strany obyčejných lidí (AAP), která absolutně zvítězila ve volbách v hlavním městě Delhi, získala 67 ze 70 zástupců zákonodárního sboru.¹⁵ Její úspěch však prozatím nutně neznamená zásadní proměny mocenských siločar na federální úrovni.

Křesťanská komunita v Indii patří obecně z valné většiny k elektorátu INC (kde se i křesťanští politici obvykle angažují a zapojují do stranické politiky jako kandidáti, přičemž tato úzká vazba je patrná již

¹⁰ Jaroslav STRNAD – Jan FILIPÍNSKÝ – Jaroslav HOLMAN – Stanislava VAVRUŠKOVÁ, *Dějiny Indie*, Praha: Lidové noviny, 2003, s. 819–858.

¹¹ Tamtéž, s. 986–992.

¹² Maxmilián STRMISKA, *Soustavy politických stran v Indii: od „kongresového systému“ k multipartismu*, Brno: MU, 1997.

¹³ René ZAVORAL, „Systém politických stran v Indii,“ *Mezinárodní vztahy* 3 (1999): 36–49.

¹⁴ Election Commision of India, http://eci.nic.in/eci_main1/GE2014/ge.html, [cit. 27. 3. 2015].

¹⁵ Srov. Election Commision of India, <http://eciresults.nic.in/#>, [cit. 27. 3. 2015].

po celé dvacáté století),¹⁶ s několika málo pozoruhodnými výjimkami. V souvislosti s volbami 2014 se spekuluje i o míře podpory strany BJP ze strany křesťanských voličů (zejména nekatolických – syrských ortodoxních) ve státě Goa¹⁷ a Kerala.¹⁸ Na lokální úrovni taktéž působí samostatné křesťanské stranické formace – významnou regionální křesťansky orientovanou stranou je kupříkladu Indian Christian Front ve státě Tamilnadu, která má více než milion členů (!). Došlo taktéž ke vzniku Indian Christian Secular Party (ICSP),¹⁹ která usilovala o průnik do centrální indické politiky, ovšem bez větších úspěchů (volby 2014, 14 353 hlasů). Dalším zajímavým příkladem volebního chování křesťanů je stát Kerala (32 mil. obyvatel), který má nejvyšší index lidského rozvoje a HDP na hlavu ze všech indických států, nejvyšší střední délku života a stupeň gramotnosti, nejnižší absolutní přírůstek obyvatelstva. Zde je politická preference křesťanů barvitější – kromě stran, které jsou považovány za „křesťanské“, jako Kerala Congress, se mezi křesťanskými voliči (zejména chudšími) těší oblibě i koalice Levicová demokratická fronta, v níž je vůdčí silou Komunistická strana Indie (marxistická).²⁰ Kerala je mimochodem často uváděna jako zajímavý příklad mnoha desetiletí trvající takřka kontinuální vlády marxistických komunistů (respektujících demokratické principy).²¹ Komunisté (CPM) měli jinak na centrální úrovni ve volbách 2014 3,25% (17 986 773) hlasů.

I když se křesťané v průběhu dějin moderní Indie jako náboženská menšina těšili s ohledem na indické ústavní principy určitým privilegiím, zejména v posledním desetiletí se situace začíná poměrně razantně měnit. Kromě četných žhářských útoků na kostely a občasných násilných

¹⁶ Srov. Leonard FERNANDO – G. GISPERT-SAUCH, *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*, New Delhi: Viking, 2004, s. 250–253.

¹⁷ Srov. Sudarshan PARASHAR, „What are the main reasons people have for supporting Congress?“, <http://www.quora.com/What-are-the-main-reasons-people-have-for-supporting-Congress>, [zveřejněno 8. 8. 2012, cit. 27. 3. 2015].

¹⁸ Srov. Martin W. LEWIS, „Religion, Caste, and Electoral Geography in the Indian State of Kerala“, <http://www.geocurrents.info/place/south-asia/religion-caste-electoral-geography-indian-state-kerala#ixzz3UGkLJTxE>, [zveřejněno 29. 5. 2014, cit. 27. 3. 2015].

¹⁹ Indian Christian Secular Party, www.icsparty.in.

²⁰ Srov. pozn. 18. Communist Party of India (Marxist) je nejsilnější, ale ne jedinou komunistickou stranou v Indii, podstatně slabší je Communist Party of India (CPI), následuje několik zcela marginálních stran, které se hlásí k marxistické ideologii.

²¹ Srov. „Kerala: Komunistický ráj na zemi?“, <http://magazin.ceskenoviny.cz/zpravy/kerala-komunisticky-raj-na-zemi/11990>, [zveřejněno 12. 6. 2001, cit. 27. 3. 2015].

útoků na osoby (ze strany militantních hinduistických skupin, zejména tzv. Světové hinduistické rady /VHP/) lze pozorovat i určité projevy diskriminace ze strany státní moci. V současnosti vládnoucí Indická lidová strana (BJP) je sice formálně sekulární, vykazuje však hindsko-nacionalistické trendy a je pod určitým vlivem svých okrajových radikálních hinduistických nábožensko-fundamentalistických frakcí. Částečně je spojena s politickým prosazováním tzv. strategie „hindutva“,²² která ve jménu hindského nacionalismu směřuje k omezování náboženské a kulturní plurality Indie ve jménu integrity „jednotného národa“. Tato strategie je primárně zaměřena vůči muslimské menšině v Indii (asi 15–20% obyvatelstva), ale i vůči dalším „nehindským“ náboženstvím včetně křesťanství, které je podle této perspektivy chápáno jako „ideový import“ narušující integritu indického národa. Křesťanství svým étosem rovnosti a důstojnosti všech lidí, poskytováním vzdělání i charitativní činností v očích radikálního hinduismu narušuje tradiční (a zejména na venkově stále silné) pojetí kastovní stratifikace společnosti. Zejména pak případná křesťanská misie je podle strategie hindutvy chápána jako ohrožující fenomén pro indickou identitu. Z toho důvodu v současnosti misijní aktivity čelí, navzdory ústavním garancím, určitým nepřímým zákonným a politickým omezením (vízová politika vůči misionářům), omezování ekonomických, politických a jiných sekulárních aktivit spojených s náboženskou praxí (s odkazem na čl. ústavy 25/2, viz výše). Dalším příkladem restrikce ze strany státu je ústavními zákony „posvěcená“ diskriminační praxe, v níž konvertita ke křesťanství (či islámu) z dalitské kasty („nedotknutelní“) ztratí určitá zákonná privilegia vyplývající jinak z vládních programů pozitivní diskriminace chudých, menšin a kmenů, aniž by se na jeho sociálním statutu cokoli reálně změnilo.²³ Kromě těchto trendů na federální úrovni některé indické státy obzvláště prosluly ještě razantnějšími specifickými „antikonverzními“ zákony zaměřenými proti dalitům a členům kast konvertujícím ke křesťanství, či islámu.²⁴ Ještě silnějším opatřením vůči křesťanství a islámu v Indii je tzv. program

²² Srov. R. R. CHOUDHARY, *Danger of Hindutva to Secular India*, New Delhi: MD Publications Pvt Ltd, 2010.

²³ Srov. Pavel HONS, „Formy emancipace a resistance dalitů v Indii,“ *Dálný východ* 1 (2012): 6–7.

²⁴ Srov. Charles IRUDAYAM, „Catholic Social Teaching on Human Rights with a Special Reference to FABC and CBCI,“ in *New Horizons in Christian Ethics: Reflections from India*, ed. Scaria Kanniyakonil, Bangalore: Asian Trading Corporation, 2014, s. 558.

rekonverze (*ghar wapsi* – „návrat domů“) ²⁵ z roku 2014, podporovaný stranou BJP a prováděný radikálními hinduistickými organizacemi, spojený s úsilím o „návrat“ k hinduismu. Pravděpodobně nejzávažnějším excesem poslední doby ze strany hinduistických radikálů vůči indickým křesťanům byl „antikřesťanský pogrom“ ve státě Urísa v roce 2008, při němž zahynulo více než sto lidí, bylo brutálně znásilněno mnoho žen (zvláště řeholních sester), zničeno několik tisíc domů a více než 300 kostelů.

2. ŠIRŠÍ KONTEXT TEOLOGICKÉ REFLEXE INDICKÉ SOCIÁLNÍ SITUACE

Specifický kulturně-náboženský a sociální kontext křesťanství v Indii se samozřejmě jak historicky, tak v současných formách, odráží i v osobitých rysech indického křesťansko-teologického a křesťansko-sociálního myšlení. Teologické tradice v Indii mají navzdory své pluralitě společný kulturní kontext a určité konvergující trendy. Vychází z hluboké kulturní zkušenosti plurality náboženství a „kosmotheandrického“ chápání reality, holistického a integrálního pohledu na člověka a svět, kde není spatřován rozpor mezi posvátným a sekulárním. ²⁶ Některé formy indické teologie jsou ve svých snahách o inkulturaci a dialog s dalšími duchovními a náboženskými indickými tradicemi Indie velice cenným příspěvkem k inkulturačnímu úsilí křesťanské teologie, na druhé straně příležitostně čelí různým kritikám, výtkám a podezřením ze synkretismu, přílišného aktivismu, či gnosticizmu. ²⁷ Složitost a barvitost této de-

²⁵ Srov. kupříkladu „Indian Christians Trapped in the Politics of Ghar Wapsi?“, <http://www.bharatniti.in/story/indian-christians-trapped-in-the-politics-of-ghar-wapsi/14> [cit. 15. 7. 2015].

²⁶ Srov. Kuncheria PATHIL – Dominic VELIATH, *An introduction to Theology*, Bangalore: Theological Publications in India, 2007, s. 198.

²⁷ Srov. tamtéž, s. viii (předmluva Thomase Dabreho, biskupa ve Vasai, předsedy doktrinální komise CBCI). V roce 2003 vzbudil dokument Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog *Ježíš Kristus, nositel živé vody: Křesťanské zamyšlení nad „New Age“*, <http://www.cirkev.cz/res/data/004/000509.pdf>, rozsáhlou sérii debat a reakcí, kterou biskup Dabre zmiňuje. Na vatikánský dokument následně negativně reagovala v roce 2004 skupina indických teologů v čele se Sebastianem Painadathem, SJ. Četné kritické reakce na adresu vatikánských úřadů zaznívaly ze strany mnoha indických teologů již od vydání deklarace Kongregace pro nauku víry *Dominus Iesus: O jedinečnosti a spásanosné univerzalitě Ježíše Krista a církve* (2000), který byl někdy chápán jako přímo zaměřený proti „indickým teologům“. Dokladem neutichajících

baty, která je problémem do značné míry akademickým (a záležitostí spíše fundamentální, dogmatické a spirituální teologie), však pomíne. Zaměříme se naproti tomu na sociálně orientované proudy indické teologie, které nám mohou lépe osvětlit sociální kontext a jeho teologickou reflexi ve specifickém indickém kontextu. Křesťanské sociální myšlení je v celku indické teologické tradice a reflexe bohatě a integrálně obsaženo a vyjadřuje zkušenost indické historické a aktuální křesťanské zkušenosti. Starší etapy vývoje křesťanského sociálního myšlení zpřístupňují kupříkladu publikace Bengta R. Hoffmana *Christian Social Thought in India: 1947–1962* (1967)²⁸ a Shiri Godwina *Christian Social Thought in India: 1962–77* (1982).²⁹ I když je indické sociálně orientované teologické myšlení tedy bohaté i historicky, zaměříme se spíše na jeho aktuální kontexty a trendy.

Kniha Kuncheriy Pathila *Trends in Indian Theology* (2005)³⁰ i s odkazem na starší systematizace uvádí, že indické teologické myšlení je možné rozdělit do tří přístupů – spirituálně-kontemplativního, intelektuálně-teologického a sociálního. Jednodušší dělení počítá pouze se dvěma základními přístupy – teologické myšlení s nábožensko-kulturní orientací, které se vyrovnává s různými náboženskými tradicemi Indie, a teologické myšlení čelící výzvě indického socio-politického kontextu.³¹ Pokud jde o teologickou reflexi sociální a politické reality Indie, indiští teologové rádi zdůrazňují, že kontext současné Indie co do otázky množství a situace chudých a společensky marginalizovaných je velice blízký situaci Ježíšovy doby v Palestině.³² Křesťanství je v Indii také mnohem více spojeno s emancipačními procesy ve společnosti, které se snaží vymanit z rigidního systému kulturně dominantního hinduismu, jeho systému kast a vykořisťování chudých. I proto se snaží po celé 20. století vymanit z pout „translačního modelu“ „koloniální éry“ křesťanství a inkulturace, který je spojen s dominantním vlivem západního pojetí křesťanství. Ve své sociální dimenzi se indická teologie snaží být mnohem více spojena

sporů mezi Vatikánem a indickými teology je zkoumání pravověrnosti názorů jezuity Michaela Amaladosse SJ a jeho knihy *The Asian Jesus* (2006) v roce 2014. Srov. články na *National Catholic Report*, <http://ncronline.org/person/michael-amaladoss>.

²⁸ Bengt R. HOFFMAN, *Christian Social Thought in India: 1947–1962*, Bangalore: CISRS, 1967,

²⁹ Shiri GODWIN, *Christian Social Thought in India: 1962–77*, Bangalore: CISRS, 1982.

³⁰ Kuncheria PATHIL, *Trends in Indian Theology*, Bangalore: Asian Trading Corporation, 2005.

³¹ Tamtéž, s. 14–15.

³² Srov. tamtéž, s. 35.

s liberalizačním a humanizačním potenciálem křesťanské zvěsti, než je obvyklé v jiných (zejména tedy „západních“) kontextech:

... teologie vyžaduje, aby křesťanská komunita stála na straně chudých a utiskovaných a účastnila se jejich bojů.³³

Navzdory výtečné kooperaci katolických tradic v Indii je možno mezi teology latinské orientace („produkt portugalské misie“) a potomky tradic „křesťanů sv. Tomáše“ (zejména tedy syro-malabarské tradice, mající historické kořeny v před-koloniální éře), je možné spatřovat určitá příležitostná latentní napětí v přístupu a v pokusech o formulaci „autentické“ indické teologie. Kupříkladu Mathias A. Mundanan³⁴ má za to, že „křesťané sv. Tomáše“ mají díky své mnohasetleté přítomnosti v hinduistické společnosti a jejích tradicích lepší způsobilost ke specifické inkulturaci křesťanské zvěsti. Oponenti takového pohledu přes ocenění potenciálu inkulturace do hinduistické společnosti někdy naopak poukazují na historickou izolaci a „přílišnou inkulturaci“ „tomášovských křesťanů“ ve smyslu respektu ke kulturním formám s křesťanstvím neslučitelným (zejména kastovní systém):

... jejich snadné přizpůsobení hinduistickému kastovnímu systému jim znemožňovalo identifikaci s boji utiskovaných a marginalizovaných.³⁵

Problémovým bodem je tedy snaha o propojení tradice inkulturace do pluralitního kontextu hinduistické kultury na straně jedné a úsilí o praktické uplatnění „revolučního potenciálu“ křesťanské zvěsti, která nemůže rigidní systém kast a útlak chudých akceptovat, na straně druhé. Odhaduje se, že 70–80% indických křesťanů náleží k nejchudším společenským vrstvám, indická církev je tedy v tomto smyslu skutečnou „církví chudých“. V jejím kontextu tedy hrají podstatně silnější roli pří-

³³ Tamtéž, s. 164.

³⁴ Srov. Mathias A. MUNDANAN, *Paths of Indian theology*, Bangalore: Dharmaram Publications, 1998.

³⁵ PATHIL – VELIATH, *An introduction to Theology*, s. 204. K tomu taktéž srov. kupříkladu „Caste as an Extreme Level of Cultural Adaptation,“ in *Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, ed. Andrews G MEKKATTUKUNNEL, Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India Publications, 2012, s. 848–849; C. J. FULLER, „Kerala Christians and the Caste System,“ *Man*, 1 (1976): 53–70, <http://www.jstor.org/stable/2800388>.

stupy tzv. teologie osvobození,³⁶ které jsou spojeny s protestními hnutími a revoltou vůči rigidnímu kastovnímu systému a diskriminaci, který se dlouho silně projevoval (a dodnes v jisté míře projevuje) i v kontextu křesťanských církví (zejména „tomášovské tradice“).³⁷ Zde je indická teologie vůči hinduismu a jeho duchovním a kulturním formám v určitém dilematu mezi úsilím o maximální inkulturaci a dialog na straně jedné (podle často zmiňovaného hesla „Hindu in culture, Christian in faith“) a radikální kritikou hinduismu jako opresivní formy náboženství na straně druhé. Zejména tzv. dalitská teologie je ve svém důrazu na osvobození výrazně kritická a „kontrakulturní“ – jako (krajní) příklad můžeme uvést stať Kancha Ilaiaha „The Dying Hinduism and Future of Christianity in India“ (2004),³⁸ v níž tento významný bojovník za práva dalitů chápe hinduismus jako ideologii vyšších kast (bráhmanů, kšatrijů a vaišjů, kteří v podstatě tvoří socioekonomicky vyšší a střední vrstvu, 13% obyvatelstva), a jejímž cílem je vykořisťovat a zotročovat většinu indického obyvatelstva. Kromě všech skupin stojících mimo kastovní systém, všech dalitů, kmenových společenství, muslimů a většiny křesťanů, řadí k vykořisťovaným i nejnižší „kastu“³⁹ hinduistického systému – šúdry, služebníky a dělníky, kteří činí cca 50% indických obyvatel. Ilaiah zároveň vyjadřuje naději na postupný zánik „fašizujícího“ hinduismu

³⁶ SROV. PATHIL – VELIATH, *An introduction to Theology*, s. 217–220.

³⁷ Relikty kastovního systému jsou ale problémem samozřejmě celé katolické církve v Indii, viz kupříkladu SHIV KUMAR, „A Great Scandal within the Church-Community in Goa: Upper Caste Catholics Demand Special Rights, Threaten to Reconvert,“ http://www.dalitchristians.com/Html/P_Goa.htm. [zveřejněno 24. 11. 1999, cit. 27. 3. 2015]. Výtky a apely směrem k indickým biskupům, aby eliminovali relikty kastovního systému, zaznívají příležitostně i z úst papežů, srov. kupříkladu „Address of John Paul II to the Bishops of India on their „Ad limina“ Visit (2003),“ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/november/documents/hf_jp-ii_spe_20031117_ad-limina-india.html.

³⁸ Kancha ILAIAH, „The Dying Hinduism and Future of Christianity in India,“ in *Society and Church: Challenges to Theologizing in India Today. Proceedings of the 26th Annual Meeting of the Indian Theological Association 24th–29th April, 2003*, ed. Victor Machado, Bangalore: Dharmaram, 2004, s. 21–27.

³⁹ Obecně se zjednodušeně obvykle hovoří o kastovním systému v Indii, ovšem správně je rozlišovat mezi tzv. „kastou“ a tzv. „varnou“. Mezi pojmy je souvislost, ale nejsou zcela totožné, pojem varna má spíše náboženské konotace, je spojen s původními sanskrtskými texty, náboženským zdůvodněním a rozdělením společnosti do čtyř varen (bráhmani, kšatrijové, vaišjové a šúdrové). Pojem kasta má spíše ekonomické a sociální konotace, přičemž kastovní systém je rozrůzněnější do nepřeberného množství kast a podkast.

a budoucnost Indie spatřuje v dynamice a kompetici islámu, křesťanství a buddhismu (!). Takové pojetí je však již problematické v tom smyslu, že již vůbec nepočítá s relevancí a legitimitou hinduismu. Dalitská teologie obecně (v různé míře, dle stupně radikality) je v určitém napětí s mainstreamem indické etablované akademické teologie v tom smyslu, že někteří její radikálnější autoři ji považují za nedostatečnou. Kupříkladu podle Sathianathana Clarka⁴⁰ indická teologie stále udržuje hegemonické a kastovní siločáry v křesťanském společenství, je málo kritická a nedostatečně naslouchá problémům, požadavkům a teologickým impulsům dalitských křesťanů. Současný stav teologie v Indii však navzdory těmto určitým historickým a aktuálním neporozuměním, trendům a hnutím chápou kupříkladu teologové Kuncheria Pathil a Dominic Veliath jako souběh teologické plurality a vzrůstající konvergence.⁴¹ Tento horizont možné konvergence stojící na společném základu zkušenosti inkulturační reality a integrálního lidství, bývá často spojován i s „celoasijským“ kontextem, jak naznačuje kupříkladu stať Vimala Tirimanna *Challenges to Theologizing in India Today from an Asia Perspective* (2004),⁴² která hovoří o asijských specifických rysech klíčových pro teologii (pluralita náboženství, živoucí náboženské tradice, velké množství chudých a vyloučených, étos osvobození). Volá dokonce po nových ekleziologických modelech, protože ty západní považuje za nedostatečně efektivní pro „asijský kontext“ jako takový. Samozřejmě je zde stále otevřena otázka společné platformy a určitých hranic křesťanské teologie a potenciálu inkulturační reality, která bude stále v určitém napětí se „západními“ teologickými tradicemi a společensky uznávanými hodnotami, které jsou více zakotveny v kultuře zdůrazňující individualismus, primát jedince před kolektivem, široce pojatou svobodu a pluralitu.

Jedním z podstatných rysů teologického chápání indické politické reality je odmítání „sekularismu“ v jeho neutralistických či dokonce protináboženských podobách – jako privatizace náboženství a jeho vytlačování z veřejné sféry. Indická sekularistická tradice je oproti té „západní“ obvykle chápána jako souhra plurality, respektu ke všem náboženstvím a jejich aktivní přítomnost ve veřejné sféře. Tento přístup osvětluje

⁴⁰ Srov. Sathianathan CLARKE, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberations Theology in India*, Delhi: Oxford University Press, 1999.

⁴¹ Srov. PATHIL – VELIATH, *An introduction to Theology*, s. 222–224.

⁴² Srov. Vimala TIRIMANN, „Challenges to Theologizing in India Today from an Asia Perspective,“ in *Society and Church*, s. 29–58.

a zdůvodňuje kupříkladu soubor teologických příspěvků indických teologů *Indian secularism: A Theological Response* (2010),⁴³ zejména stať Bandhu Ishananda Vempennyho „Western Secularism and Religion-Centered Secularism: An Indian Alternative to Western Secularism“.⁴⁴ V jiné studii „Religion-Politics Relationship in India: An Analysis from the Perspective of Secularization“ (2013)⁴⁵ Jose Kuriedath podobně, avšak spíše ze sociologických a politických perspektiv, hájí indickou formu sekularismu, která je odlišná od zavedených západních modelů. Indická forma sekularismu nevytěsnila náboženství do ryze privátní sféry zcela oddělené od politické aktivity, nevyhrotila tolik napětí mezi náboženskou a politickou dimenzí člověka, jako se to do značné míry stalo v etablovaných demokraciích. Může tak být jedním z inspirativních zdrojů nového hledání vztahu a dynamiky mezi politikou a náboženstvím v nastupující globální „postsekulární éře“, kde již nelze vystačit s paradigmatickým sekularizací a oddělením „církve a státu“.⁴⁶

Aktuální kontext indické teologické reflexe sociálních otázek je silně spojen s fenoménem globalizace, zejména její ekonomické dimenze, a jeho dopady na indický kontext. Indie se v prostředí ekonomické globalizace a mezinárodního obchodu velice dynamicky rozvíjí, přebírá (společně s Čínou) vůdčí roli v oblasti ekonomického růstu, nových technologií a outsourcingového průmyslu. Ovšem celkové rostoucí bohatství indické ekonomiky dosud nedává velké části indické populace příležitost na něm zásadněji participovat – za „střední třídu“ je možné považovat třetinu obyvatel (obvykle se rekrutující z vyšších společenských kast). Proto je diskurs o ekonomických dopadech globalizace v ideovém podhoubí křesťanského sociálního myšlení spíše kritický. Příkladem je dílo křesťansky orientovaného autora Brojendry Nath Banerjee, zejména

⁴³ Antony KALLIATH – Raj IRUDAYA (ed.), *Indian Secularism: A Theological Response*, Indian Theological Association, 33rd Annual Conference cum Seminar, 24th–28th April, 2010, Bangalore: Indian Theological Association, 2011.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 132–163.

⁴⁵ Jose KURIEDATH, „Religion-Politics Relationship in India: An Analysis from the Perspective of Secularization“, in *Christianity and Indian Society: Studies in Religious Sociology*, Bangalore: Dharmaram, 2004, s. 65–78.

⁴⁶ Srov. Tomáš HALÍK, „Globalizace a náboženství“, in Jana DLOUHÁ – Jiří DLOUHÝ – Václav MEZŘICKÝ (ed.), *Globalizace a globální problémy: Sborník textů k celouniverzitnímu kurzu 2005–2007*, Praha: UK, 2006, s. 291–301, <http://www.kch.tul.cz/sedlbauer/globalizace.pdf>.

kniha *Globalisation: Rough and Risky Road* (1998).⁴⁷ Autor též v jiném díle upozorňuje, že 70–80% indických křesťanů náleží k nejchudším dalitským společenským vrstvám a že právě na ně nejvíce dopadají problematické stránky globalizace.⁴⁸ Příkladem aktuálních reflexí globalizace z teologických perspektiv jsou statě Amaladosse Josephraje „The Implications of Faith on Human Development and its Challenges in the Indian Context“ (2014),⁴⁹ či „Globalization in Solidarity: Reflections on Globalization from India“ (2014)⁵⁰ Shaji George Kochuthary. Oba autoři bedlivě sledují vývoj sociálního učení církve, zejména podněty sociální encykliky o integrálním rozvoji *Caritas in veritate* (2009) papeže Benedikta XVI. a nové impulsy současného papeže Františka s jeho důrazem na opci pro chudé a kritiku globalizace. Kochuthara poukazuje na určité rozpory mezi pohledem na Indii z vnějšku a zevnitř – ekonomická globalizace je podle něj velice prospěšná pro elity a korporátní sektor v Indii, zatímco v absolutních číslech ekonomicky se rozvíjející Indie neimplikuje rovnoměrný integrální rozvoj. Fenomén chudoby, nezaměstnanosti, nerovností a korupce se podle něj s dynamikou globalizace spíše rozšiřuje. Poukazuje také na určitou manipulaci se statistickým vykazováním hranice chudoby, která znamená ve svém výsledku stamilionové rozdíly v počtu indických chudých, dle jeho pohledu je zapotřebí považovat za chudé až 70% indické populace, pokles počtu chudých v Indii dle statistik Světové banky je dán spíše posuny v definici chudoby než reálným vzestupem chudých společenských vrstev. Rostoucí chudoba související s absencí pracovních míst je doprovázena smutnými fenomény, jako jsou kupříkladu početně rostoucí sebevraždy mezi chudými indickými zemědělci. Kochuthara navrhuje k regulaci ekonomických procesů globalizace určitá reformní opatření v mezinárodním vládním sektoru:

... struktura, členství a role v mezinárodních institucích jako WTO a IMF musí být reformulována, jestli má zajistit solidaritu s chudými a slabšími národy a lidmi.⁵¹

⁴⁷ Brojendra Nath BANERJEE, *Globalisation: Rough and Risky Road*, New Delhi: New Age International, 1998.

⁴⁸ Brojendra Nath BANERJEE, *Struggle for justice to Dalit Christians*, New Delhi: New Age International, 1997.

⁴⁹ Srov. Amaladosse JOSEPHRAJ, „The Implications of Faith on Human Development and its Challenges in the Indian Context,“ in *New Horizons in Christian Ethics*, s. 529–548.

⁵⁰ Shaji G. KOCHUTHARA, „Globalization in Solidarity: Reflections on Globalization from India,“ *Political Theology* 1 (2014): 53–73.

⁵¹ Tamtéž, s. 70.

V indickém sociálně-teologickém myšlení je taktéž výrazně obsažena silná ekologická dimenze – za mnohé uveďme jako příklad stať Prema Xalxa SJ „Responses to Ecological Challenges: An Indian Perspective“ (2014),⁵² která se táže po přijatelném modelu rozvoje pro zemi, jakou je Indie při zachování integrity stvoření. Současné rozvojové trendy a přístup k přírodě považuje za trvale neudržitelný a požaduje „posun v rozvojovém paradigmatu“ směrem k orientaci na většinovou populaci Indie. Zdůrazňuje i výše zmíněný ústavní závazek indického lidu chránit a zlepšovat životní prostředí (srov. čl. 51A), který je třeba odpovědně rozvíjet. Poukazuje na ekologické aspekty v indickém duchovním myšlení a na jejich konvergence s křesťanskými ideály úcty ke stvoření a odpovědné správě, případně na potenciál jejich dalšího rozvinutí:

Indické socio-kulturní a náboženské hodnoty mohou pomoci podtrhnout některé konkrétní odpovědi na obnovený vztah člověka s celým stvořením.⁵³

Tato dimenze teologické reflexe spojená s teocentrickým a ekologickým vědomím, trpěla po dlouhou dobu v „západním“ kontextu určitými deficity, případně nabírala ve „spodních“ proudech teologie příliš radikálních podob. Plně etablovanou součástí teologické tradice, takřkajíc potvrzenou „shora“, se ekologická dimenze křesťanství široce a definitivně stala až s vydáním „ekologické“ encykliky *Laudato si'* (2015) papeže Františka. I tak indický holistický přístup ke vztahu člověka a stvoření může být stálým inspirativním zdrojem k další reflexi.

Mnoho dalších relevantních statí, reflexí a pozic k jednotlivým oblastem indické sociální reality z teologických pozic, zejména k jednotlivým naléhavějším a aktuálnějším otázkám, je taktéž obsaženo v obsáhlých sbornících jako *Moral Theology in India Today* (2013)⁵⁴ či *New Horizons in Christian Ethics: Reflections from India* (2014),⁵⁵ případně v četných dalších a starších souborech příspěvků spojených zejména s aktivitami Indian Theological Association či Association of Moral Theologians of India.

⁵² Prem XALXO, „Responses to Ecological Challenges: An Indian Perspective,“ in *New Horizons in Christian Ethics*, s. 479–500.

⁵³ Tamtéž, s. 496.

⁵⁴ Shaji G. KOCHUTHARA ed., *Moral Theology in India Today: The DVK National Workshop on Moral theology*, Bangalore: Dharmaram College, 2013.

⁵⁵ Viz pozn. 25.

3. SOCIÁLNÍ UČENÍ CÍRKVE A AKTIVITA CBCI

Kromě výše naznačeného pestrého vějíře teologického myšlení čelícího výzvě indického socio-politického kontextu lze za samostatnou (a částečně oddělenou – „oficiální“) oblast považovat rozvoj tradice aplikace tzv. sociálního učení církve ze strany oficiálních představitelů indické katolické hierarchie. Sociální učení církve⁵⁶ je v kontextu indických katolických církví interpretováno a rozvíjeno s důrazy na specifický indický kontext (chudoba, diskriminace, rozvoj, sociální ohledy, kastovní systém, hinduistický extremismus). Podobně jako v širším kontextu indické teologie a interpretace biblických textů je inkulturace evangelních ideálů orientována na situaci nepřijatelné chudoby, opce pro chudé a vysvobození z pout kulturních forem a předsudků neslučitelných s křesťanským étosem. Pokud se zaměříme jen na „hierarchické“ zázemí rozvoje sociálního učení církve ve specifickém indickém kontextu, je klíčová koordinovaná aktivita Konference katolických biskupů Indie (CBCI, Catholic Bishops' Conference of India)⁵⁷ sdružující biskupy latinského, syro-malabarského a syro-malankarského ritu. Katoličtí biskupové vydávají rozličné dokumenty a prohlášení k sociálním otázkám, plně v duchu výzvy, kterou učinil v kontextu sociálního učení církve již papež Pavel VI. v apoštolském listu *Octogesima adveniens* (1971):

Je věcí křesťanských společenství, aby objektivně rozebrala situaci své země, osvětlila ji světlem neměnného učení evangelia a aby čerpala zásady pro způsob myšlení, měřítka posuzování a směrnice pro praxi ze sociální nauky církve. (...) Na těchto křesťanských společenstvích je, aby – s pomocí Ducha svatého, ve spojení s příslušnými biskupy a v dialogu s ostatními křesťanskými bratřími a všemi lidmi dobré vůle – rozeznala, jaké kroky udělat a jaká opatření přijmout, aby došlo ke

⁵⁶ Sociální učení církve (SUC) představuje tradici církevních dokumentů, vyjadřujících se k aktuálním politickým, ekonomickým a sociálním otázkám. Její jádro tvoří soubor papežských sociálních encyklik, počínaje encyklikou *Rerum novarum* (1891) papeže Lva XIII. a konče prozatím nejnovější encyklikou papeže Františka *Laudato si'* (2015). Do širšího celku SUC můžeme řadit i množství dalších dokumentů, které reflektují a hodnotí sociální skutečnosti, kromě dalších dokumentů „centrálních“ církevních institucí zejména pak listy, poselství a vyjádření k sociálním otázkám ze strany lokálních církevních autorit, zejména biskupských konferencí, které usilují o místně podmíněnou aplikaci principů SUC na konkrétní situace a společenské podmínky (kupříkladu v ČR *Pokoj a dobro* [2000], v USA *Justice for All* [1986], v Jižní Americe *Documento Conclusivo de Aparecida* [2007] apod.).

⁵⁷ Catholic Bishops' Conference of India, www.cbci.in.

společenským, politickým a hospodářským přeměnám, které jsou, jak je vidět, nezbytně nutné a neodkladné.⁵⁸

Dokumentů a prohlášení k sociálním otázkám je nepřeberné množství, některé jsou dostupné v edicích,⁵⁹ jiné (příležitostně a nesystematicky) publikované na internetu. CBCI má taktéž několik podřízených institucí zabývajících se specifickými sociálními otázkami a vydávající publikace a dokumenty – kupř. *CBCI Office for Justice, Peace & Development*,⁶⁰ či Komise pro „soupisné kasty, kmeny a nerozvinuté třídy“ (*Commission for SC/ST/BC*)⁶¹,⁶² v neposlední řadě samozřejmě *Caritas India*.⁶³

Systematická aktivita představitelů indické katolické církve ve smyslu uplatňování sociálního učení církve a jejího kriticko-prorockého rozvoje se rozvíjí až na základě apelu v apoštolském listu *Octogesima adveniens*, do té doby se církev jako instituce spokojila s enormním rozvojem sociálních, zdravotních a edukačních aktivit. Jerry Rosario SJ i v tomto smyslu rozděluje etapy zájmu a reflexe ze strany církvi v Indii do čtyř fází vývoje.⁶⁴ První je spojena s prvními dvěma dekádami indické nezávislosti od roku 1947, v níž se církve spokojily s úsilím v oblasti charity. Ve druhé fázi (1967–1977) se církve začaly více zajímat o politicko-ekonomické aktivity státu, zejména pak rozvojové projekty a ekonomické sociální programy. Třetí fáze (1977–1987) je podle Rosaria spojena se zásadní krizí indického politického systému na konci prvního období vlády premiérky Indiry Gándhiové (1977), v níž církve lépe nahlédly svou společensko-kritickou roli a prošly sebereflexí, která jim umožnila v duchu evangelia postupně eliminovat i nespravedlivé aspekty praxe indické církve, a stát se tak lépe kritickým a prorockým hlasem v indické společnosti. Čtvrtou fází, tedy obdobím na prahu 21. století pak Rosario chápe jako otevřenou

⁵⁸ *Octogesima adveniens*, čl. 4.

⁵⁹ Donald H. R. DE SOUZA (ed.), *Final Statements of the General Body Meetings of Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) (1966–2002)*, New Delhi: CBCI Centre, 2003.

⁶⁰ CBCI Office for Justice, Peace & Development, www.thejusticeandpeace.org.

⁶¹ SC/ST/BC – zkratky identifikující specifické skupiny obyvatel vycházejí z oficiálního označení v indickém zákonodárství, SC – Scheduled Castes, ST – Scheduled Tribes, BC – Backward Classes, souhrnně někdy ozačované za dality („nedotknutelné“), rozličné skupiny nenáležející do tradičního hinduistického kastovního systému, které dohromady činí až 25 % indického obyvatelstva.

⁶² Commission for SC/ST/BC, www.dalitchristianscbci.org.

⁶³ Caritas India, www.caritasindia.org.

⁶⁴ Jerry ROSARIO, „Christianity and Social Justice,“ in *A Concise Encyclopaedia of Christianity in India*, Mumbai: JDV, St. Pauls, 2014, s. 158–159.

výzvu k posílení ekumenického dialogu, koordinace, větší pro-aktivitě a podpoře hnutí a skupin usilujících o odstranění nespravedlností (zejména co se týče dalitů, kmenových a nerozvinutých společenství a tříd, nerovného postavení žen a vztahu k životnímu prostředí). My k tomu dodejme, že v období od 90. let se k uvedeným otázkám přidaly naléhavá témata spojená s globalizačními procesy a také vzestup indického radikalismu a nacionalismu.

Některá prohlášení k sociálním otázkám vydávají konference biskupů jednotlivých ritů Konference katolických biskupů Indie latinského ritu (CCBI, Conference of Catholic Bishops of India),⁶⁵ Synod biskupů syro-malabarské a syro-malankarské církve, ale většina prohlášení k sociálním otázkám je koordinovaná a společná. Jednou z výjimek je aktuální „final statement“ 27. plenárního shromáždění CCBI z února 2015.⁶⁶ Ten se v krátkosti vyjadřuje k neuspokojivé situaci chudých:

Ačkoli se země ekonomicky rozvíjí, nemají z toho prospěch chudí a marginalizovaní, přičemž se dokonce příležitostně jejich situace zhoršuje. Jsme zneklidněni rostoucí marginalizací chudých, dalitů a kmenů, která se často děje ve jménu rozvoje.

Dokument dále taktéž vyjadřuje smutek nad rostoucí mírou fundamentalismu a „komunalismu“⁶⁷ ohrožující sekulární charakter země. Křesťané se podle dokumentu stále více, navzdory zásadnímu důrazu křesťanské komunity na dodržování zákonů, stávají terčem krutostí, poškozování a znesvěcování svých kostelů.

Přehledné zpracování a reflexi rozvoje sociálního učení církve, zejména prohlášení CBCI, zpřístupňuje kniha Johna Desrocherse *The Social Teaching of the Church in India* (2006),⁶⁸ i když je již takřka deset let stará, největší komplexnější reflexe dosud podle všeho chybí. Do knihy je včleněn

⁶⁵ Conference of Catholic Bishops of India, www.ccbi.in.

⁶⁶ Srov. „Final Statement of the 27 Plenary Assembly of the CCBI,“ <http://ccbi.in/?p=1230> [cit. 27. 3. 2015].

⁶⁷ Komunalismus (*communalism*) je v indickém kontextu často používaný pojem pro fundamentalistické a nacionalistické důrazy na uzavřenou komunitní identitu založenou na etnicitě, náboženství či kultuře, nepřátelskou, antipluralitní a násilně naladěnou vůči jiným komunitám. Komunalismus je vytrvale kritizován i v mnoha dalších předchozích církevních prohlášeních.

⁶⁸ John DESROCHERS, *The Social Teaching of the Church in India*, Bangalore: NBCLC/CSA, 2006.

i příspěvek Sunila M. Caleba⁶⁹ reflektující sociální učení indických protestantských církví, zejména poměrně reprezentativní soubor prohlášení National Council of Churches in India (NCCI) – platformy kooperace indických protestantských a ortodoxních církví. Kniha *The Social Teaching of the Church in India* se dále zaměřuje na indickou politickou a sociální situaci a její reflexi ze strany závěrečných prohlášení generálních zasedání CBCI. Ty jsou zaměřeny na celou širokou škálu problémů indické společnosti – problematiku chudoby, rozvoje, populačního vývoje, lidských práv, kastovního systému, svobody náboženství, indického extremismu, mezinárodní situace a globalizace. Desrochers vyhodnocuje tato prohlášení jako poměrně progresivní a kriticko-prorocká, ovšem ve společnosti málo známá a uplatňovaná, často zastíňovaná debatovanými prohlášeními k „sexuální morálce“. Zároveň se domnívá, že biskupové by mohli být v kontextu indické situace ve svých prohlášeních a aktivitách více pro-aktivní, konkrétnější a adresnější.

Klíčovým tématem⁷⁰ prohlášení CBCI je „preferenční opce pro chudé“ která zní v indickém kontextu pochopitelně mnohem naléhavěji než v kontextu církví Západu. Specifika indické situace orientují prohlášení zásadně také na otázku stále přetrvávajících forem kastovního systému v indické kultuře, realitu nespravedlnosti, diskriminace dalitů, problematického postavení žen a potřeby uplatnění minimálních solidarizačních mechanismů. Biskupové pochopitelně kritizují trendy uplatňování nacionalistické strategie hindutvy, diskriminaci náboženství a omezování misijních aktivit, v poslední době se orientují zejména na otázku násilí mezi náboženstvími, zejména vůči náboženským menšinám v Indii. Procesy globalizace obvykle z indické perspektivy vnímají jako problematické a diskriminující pro chudé obyvatele Indie. Prohlášení se také orientují na zásadní otázky indické společnosti bioetického rázu jako praxi potratů, selekce nenarozených dětí dle pohlaví, nucené sterilizace, omezování porodnosti. Lidskoprávní otázky mají obvykle širší dosah a podobný asijský kontext, na jejich konvergenci i na koordinovaný postup asijských biskupů (Federation of Asian Bishops' Conference /FABC/) upozorňuje kupříkladu stať „Catholic Social Teaching on Human Rights with a Special Reference to FABC and CBCI“

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 11–19.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 33–49.

(2014)⁷¹ Charlese Irudayama. Autor navíc katolickou asijskou hierarchii vyzývá k ještě širšímu a akcelerovanějšímu úsilí v oblasti hájení lidských práv, včetně konkrétních návrhů.⁷²

Za velice aktuální a reprezentativní prohlášení CBCI (a jedno z mála na internetu snadno dostupných) můžeme považovat závěrečné prohlášení XXXI. plenárního zasedání CBCI z února 2014, nazvané „Renewed Church for a Renewed Society – Responding to the Call of Vatican II“,⁷³ které v krátkosti hodnotí i stav indické společnosti – kritizuje všeprostupující korupci v indické společnosti, negativní dopady globalizace na svět práce a rodiny, vzestup náboženského fundamentalismu poškozující sekulární charakter národa, vyzývá vládu k respektu vůči hodnotám indické ústavy. Indickou církev chápe dokument jako církev chudých, vyjadřuje solidaritu s dality a speciálně kritizuje přetrvávající diskriminaci křesťanských dalitů. Kritizuje diskriminaci žen a násilí páchané na ženách (které je v Indii na vzestupu), s odkazem na konkrétní případy vyhodnocuje i ekologickou otázku.

Celkově vzato v oblasti vztahu politiky a náboženství se CBCI přiklání k holistickému pohledu často spojovanému s konceptem Máhátmá Gándhího, který neznamena sekularismus „francouzského“ typu, ale pluralitu a toleranci náboženství v indickém veřejném prostoru:

Indická vize světa je vizí integrálního a harmonického života, v němž náboženství sehrávala a stále sehrávají rozhodující roli ve veřejném životě, jsou zdrojem transformace ve všech sférách života. Náboženství jsou povolána podporovat dialogem na základě společného náboženského a morálního základu rozvoj společnosti v Indii a ukazovat, že náboženství mohou být silou směřující ke společenství, nikoli rozdělení.⁷⁴

Desrochersova kniha také prezentuje a vyhodnocuje konkrétní aktivity a instituce církví v oblasti pastorační, charity, sociální práce, školství a zdravotnictví, které vnímá jako velice rozvinuté.⁷⁵ Sám však vyzývá ještě k celé škále dalších aktivit ze strany církve – biskupů, institucí,

⁷¹ Charles IRUDAYAM, „Catholic Social Teaching on Human Rights with a Special Reference to FABC and CBCI,“ in *New Horizons in Christian Ethics*, s. 549–566.

⁷² Srov. tamtéž, s. 562–563.

⁷³ Srov. „CBCI XXXI Plenary Assembly – Final Statement,“ <http://cbci.in/FullNews.aspx?ID=1406> [zveřejněno 13. 2. 2014, cit. 27. 3. 2015].

⁷⁴ DESROCHERS, *The Social Teaching of the Church in India*, s. 92.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 128–158.

farností, řádů a komunit, akčních skupin, včetně konkrétních návrhů, koncepcí a dalšího rozvoje potenciálu.⁷⁶

Aktivita indické církve v oblasti sociální a vzdělávací aktivity se někdy dokonce chápe jako bezprecedentní vzhledem k proporci ve společnosti i početnímu množství:

Dosah a šíře vzdělávacího úsilí křesťanských institucí v Indii v posledních dvou stoletích pravděpodobně nemá paralelu v žádné jiné zemi.⁷⁷

V Indii je jen ze strany katolické církve a od ní odvozených institucí provozováno více než 7 tisíc mateřských škol, takřka 10 tisíc základních a 5 tisíc středních škol, takřka 300 univerzit či vysokých škol, přičemž tyto slouží celé společnosti, nikoli výhradně křesťanské komunitě. Kupříkladu na vysokých školách je mezi studenty pouze cca třetina křesťanů a proporčně převažují ženy nad muži. V oblasti zdravotnictví je s církví spojeno více než 700 nemocnic a k tomu takřka 15 tisíc dalších institucí a zařízení vztažených k oblasti zdraví a sociálních služeb.⁷⁸ Podrobnější analýza socio-ekonomického přínosu církevních institucí (zejména ve státě Kerala) přináší další pozoruhodné vhledy, statistiky a informace, kupříkladu čísla o zásadním zastoupení s církví spojených středních a vysokých škol technického zaměření.⁷⁹

Z mnoha rozličných aktivit směřujících k oblasti sociálního učení církve je možné upozornit kupříkladu na působení rozličných center a think-tanků pro výzkum i rozvoj aktivit, která jsou spojena buď s diecézemi, nebo církevními řády a kongregacemi, za mnohé kupříkladu ekumenicky orientovaný Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS),⁸⁰ Centre for Social Action spojené s Kongregací sv. Kříže,⁸¹ či jezuitské Indian Social Institute⁸² a Jesuits in Social Action.⁸³

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 159–213.

⁷⁷ FERNANDO – GISPERT-SAUCH, *Christianity in India*, s. 233.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 231–238.

⁷⁹ Srov. Jose KURIEDATH, „Catholic Priests and Socio-Economic and Cultural Development,” in *Christianity and Indian society*, s. 31–64.

⁸⁰ Christian Institute for the Study of Religion and Society, <http://cisrs.net/>.

⁸¹ Centre for Social Action, <http://cscfrs-si.org/sm-bangalore.htm>.

⁸² Indian Social Institute, <http://www.isidelhi.org.in/>.

⁸³ Jesuits in Social Action, <http://www.jesaonline.org/>.

ZÁVĚREM

I když se křesťanství v Indii může zdát početně vzhledem k celku populace velice slabě zastoupeno, můžeme jej – i pokud se omezíme pouze na indickou katolickou komunitu čítající přibližně 20 milionů věřících organizovaných ve více než 160 diecézích – směle srovnávat kupříkladu s katolickou církví v USA. Ta má sice při o něco vyšším počtu diecézí nominálně takřka 70 milionů věřících, ovšem aktivní náboženský život praktikuje odhadem 25 milionů, v Indii se však zdá být pasivní, „matrikové“ křesťanství spíše výjimečným jevem. Indická katolická církev má sice jen méně než poloviční množství kněží, ovšem takřka stejný počet řeholních sester jako církev americká (cca 50 tisíc), jezuitský řád je zde dokonce silnější než v USA (a vlastně nejsilnější na světě). I přes nízký procentní populační podíl je indická katolická církev hned druhou největší v Asii po převážně křesťanských Filipínách.

Aktivita indické církve, druhé nejsilnější v asijském kontextu, má zásadní dopad na indický sektor vzdělávání, sociálních služeb, zdravotnictví, charity i boje za lidská práva. Mnozí teologové, jak je výše patrné, spatřují ještě rezervy v možnostech angažovanosti celé církve i aktivitě Catholic Bishops' Conference of India (CBCI). Z názorů teologů orientovaných na sociální kontext můžeme číst spíše skeptičtější obrázek o Indii a její perspektivě – teologové zastávají vesměs negativní stanovisko vůči stávajícímu charakteru a procesům ekonomické globalizace a jejím dopadům na Indii. Jejich pozice je do jisté míry pochopitelná i s ohledem na situaci a sociální status křesťanů v Indii, kteří z valné většiny nenáležejí k privilegovaným vrstvám, naopak ze 70–80% náležejí k chudým a diskriminovaným, jejichž situace se zásadně nezlepšuje. Radikálněji a „levicověji“ orientovaný sociálně-kritický přístup vychází z logiky a sociální zkušenosti celku indického křesťanství zahrnující chudobu, diskriminaci a částečně i společenskou a politickou persekuci. Pokud indiští teologové či indiští biskupové hovoří o chudobě, církvi chudých či „opci pro chudé“, mají chudobu přímo „před očima“ a jde o chudobu skutečnou a „absolutní“ („pásmo hladu“). Sociálně-kritická teologie „Západu“ často naopak pracuje s konceptem chudoby „relativní“ a (mnohdy) volá po neúměrném posílení solidarizačních mechanismů a nástrojů sociální politiky v blahobytných společnostech.

Současný papež František nově a důrazněji akcentuje „opci pro chudé“ a kritický diskurz vůči současným ekonomickým trendům, jak je

patrné z jeho projevů a nejnověji i z encykliky *Laudato si'* (2015). V tomto kontextu je poněkud překvapivé, že ačkoli je Indie v podstatě zemí s největší koncentrací chudých na světě a domovem poměrně silné katolické církve, papež ve své nové encyklice případný přínos k prorocko-kritickému diskursu celku sociálního učení církve (ve věci chudoby, kritiky ekonomické globalizace, reflexe ekologických témat) ze strany indických biskupů nezmiňuje, i když se jinak jeho encyklika *Laudato si'* velice často odvolává na zkušenosti a reflexe lokálních biskupských konferencí, jejich dokumentů a prohlášení – z preferencí je zřejmé, že je mu blízká zejména jeho jihoamerická zkušenost.⁸⁴ Přitom, aniž bychom prováděli seriózní ekonomickou komparaci, je zřejmé, že většina extrémně chudých obyvatel světa je soustředěna v subsaharské Africe, jižní a jihovýchodní Asii (včetně Indie, která je zemí s největší koncentrací chudých lidí na světě vůbec). Dle poměrně komplexního indexu lidského rozvoje⁸⁵ papežova rodná Argentina (mimochodem na konci 19. století jedna z ekonomicky nejbohatších zemí světa) vykazuje 49. příčku (bezprostředně po 47. Chorvatsku a 48. Lotyšsku, členech EU!), zatímco Indii náleží 135. místo mezi sledovanými zeměmi světa.

Realita indické zkušenosti a její reflexe ze strany indického křesťanství je ovšem ve svém celku (nejen ohledně zkušenosti chudoby, ale i dialogu s jinými světovými náboženstvími a zkušeností persekuce) mimořádně inspirativní a hodná pozornosti. V indickém rámci působící křesťanství není sice dominantní silou, ale naopak „kreativní minoritou“, která může aktivně přispět k hájení hodnoty člověka, rovnosti lidí a jejich důstojných životních podmínek. Asijské zakotvení indické církve je jedním z mostů k dialogu Západu se světem tzv. „asijských hodnot“, které jsou obvykle zdůrazňovány v „mezi-civilizačním dialogu“ jako obtížně slučitelné. To je faktor, který pro případ Jižní Ameriky neplatí,

⁸⁴ Srov. tamtéž, explicitní odkazy na dokumenty a prohlášení Jihoafrických biskupů (čl. 14), biskupů Latinské Ameriky (čl. 38 a 54), Filipín (čl. 41), Bolívie (čl. 48 a 170), Německa (čl. 48 a 69), USA (čl. 52), Kanady (čl. 85), Japonska (čl. 85), Brazílie (čl. 88), Dominikánské republiky (čl. 92), Paraguaye (čl. 94), Nového Zélandu (čl. 95), Portugalska (čl. 159), Mexika (čl. 189), Austrálie (čl. 218). Jediné dva odkazy na „asijskou zkušenost“ jsou v případě čl. 116 odkaz na deklaraci *Love for Creation: An Asian Response to the Ecological Crisis* (1993), vydanou Federací biskupských konferencí Asie, a v případě čl. 41 na pastýřský list Filipínských biskupů „What is Happening to our Beautiful Land?“ (1988); oba texty jsou orientovány primárně ekologicky, nikoli na otázku chudoby či ekonomického rozvoje.

⁸⁵ Srov. United Nations Development Programme: Human Development Report 2014, <http://hdr.undp.org/en/2014-report/download> [cit. 3. 11. 2015].

zde je kulturně-civilizační mainstream formován historicky především „iberským“ katolicismem.

Svět Indie, této veliké sociální „laboratoře“, v níž dnes žije 17,5% všech lidí, která se s velkou pravděpodobností stane do roku 2030 nejlidnatější zemí světa vůbec a má ambici se stát v příštích desetiletích největší světovou ekonomikou, je úžasné sledovat. Teprve budoucnost ukáže, jak moc se vydaří této „největší světové demokracii“ eliminovat politické, ekonomické, sociální a ekologické neduhy, které jí provázejí. Na Indii se obvykle hledí s nadějemi na perspektivní budoucnost, její případná úspěšnost by byla výraznou posilou legitimacy demokracie v asijském kontextu i zásadním geopolitickým faktorem. Velice optimisticky vnímá svou rodnou zemi Indo-Američan Fareed Zakaria. Ve své knize *Postamerický svět* (orig. 2008)⁸⁶ vnímá Indii díky jejímu populačnímu, politickému, vzdělanostnímu a ekonomickému profilu jako „zemi budoucnosti“. I když je v Indii stále veliké množství velice chudých, jejich poměr se dle něj dynamicky zmenšuje. Indická ekonomika je podle Zakarii ve znamení postupného „růstu zdola“, je „hlučnou a hašteřivou demokracií“, chaotickou, nesvázanou, avšak pluralitní a svobodnou, ve srovnání s (na první pohled) úspěšnější a dynamičtější Čínou.

Christianity in India, Politics and the Social Teaching of the Church

Keywords: Indian Christianity; Indian Society; Indian Religion; Politics in India; CBCI; Social Teaching of the Church; Dalit Theology; India and Human Rights

Abstract: This article deals with the political context of Christianity in India and presents the situation for Christians in Indian society. It also reflects on the tradition of the socio-critical approach in Indian theology and its variations. It finally presents and reflects on the possibilities of applications of the social teaching of the Church in India, especially related to the social statements of the Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) and the activities of the Church in the areas of education, health care and social work.

PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.
Katedra etiky, psychologie
a charitativní práce
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Roman.tf@seznam.cz

⁸⁶ Fareed ZAKARIA, *Postamerický svět*, Praha: Academia, 2010.