

## Experimenty s náboženskou symbolikou v katolických ášramech v Indii\*

---

Zdeněk Štipl

Historie katolických ášramů v Indii se začíná již na sklonku 19. století. Bengálský konvertita Bhaváničaran Banardží, známější jako Brahmábándhav Upádhjáj, založil v roce 1899 nedaleko Nágpuru tzv. Kasthalik matha nebo též „Catholic monastery“,<sup>1</sup> který lze považovat za vůbec první křesťanský ášram. Tento raný pokus o vyjádření křesťanského svědectví prostřednictvím tradice hinduistického monasticismu se však setkal s nesouhlasem církevních autorit, trval jen několik měsíců, a lze jej proto označit za nezdar.<sup>2</sup> Přesto se stal trvalou inspirací pro mnoho pozdějších katolických ášramů, které po celé Indii vznikaly od poloviny 20. století, zejména ve třech plodných desetiletích po skončení 2. vatikánského koncilu.

Jednu z nejvýznamnějších událostí moderních dějin indické katolické církve představuje Celoindický seminář o církvi v současné Indii, který se v roce 1969 konal v jihoindickém Bengalúru. V souladu s reformním duchem 2. vatikánského koncilu si seminář kladl za cíl vytyčit cesty k obnově indické církve, díky níž by se církev přiblížila současnému životu a světu (*aggiornamento*, jak celý komplexní proces nazval svolavatel koncilu, papež Jan XXIII.). Za zásadní problém církve v Indii, s nímž se její obnova musí v první řadě potýkat, považovali účastníci semináře její historicky podmíněnou neschopnost plně se integrovat do místního prostředí.<sup>3</sup> Právě k tomuto úkolu, pro nějž se později ujal dosti vágně vyty-

---

\* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 22-13784S (P401): Inkulturace křesťanství v Indii: Smysl a důležitost nové náboženské symboliky.

<sup>1</sup> Julius J. LIPNER – George GISPERT-SAUCH, *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, sv. II., Bangalore: United Theological College, 2002, s. 202.

<sup>2</sup> Více o osudech tohoto ášramu viz Julius J. LIPNER, *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*, New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 205–225.

<sup>3</sup> *All India Seminar. Church in India Today*, Bangalore, 1969, New Delhi: CBCI Centre (bez vnočení, pravděpodobně 1970), s. 8.

čený pojem inkulturace,<sup>4</sup> se tak vztahují doporučení semináře, pregnantně shrnutá v jeho závěrečném prohlášení. Protože na semináři se aktivně podílelo na 600 reprezentantů z široké škály církevního života, lze toto prohlášení označit za skutečný manifest indické katolické církve po 2. vatikánském koncilu. Mezi hlavními body doporučení, jejichž adresáty byli vedle církevních autorit, kněží a řeholníků také laici, se objevil i požadavek na vznik a podporu ášramů, ve kterých by na experimentální bázi docházelo ke spojení křesťanské a domácí indické spirituality v nejširším slova smyslu.<sup>5</sup>

Překotný vývoj ášramové scény v 70. a 80. letech je jasným důkazem, že se po semináři fenomén křesťanského ášramu skutečně stal součástí církevního programu obnovy. Zatímco před 2. vatikánským koncilem existovaly pouze dva katolické ášramy, které představovaly vyvzdorovanou a následně i tiše tolerovanou kuriozitu (Saččidánanda/Šántivanam ášram v Tamilnádu a Kurisumala v Kérale), nyní se jejich zakládání stalo celocírkevním trendem. Kněžím přitahovaným tímto novým typem spirituality a disponujícím příslušným charismatem, které je pro otce zakladatele neboli gurua daného ášramu nezbytné, se dostávalo podpory od jejich biskupů. Někteří biskupové naopak přímo pověřovali vhodně vytipované kněze, aby v jejich diecézích ášramy zakládali.<sup>6</sup> Popularita některých ášramů dokonce začala přesahovat hranice Indie a stávaly se vyhledávaným cílem cizinců, pocházejících ze západní Evropy i Spojených států, kteří hledali duchovní alternativy k náboženské tradici svých domovských zemí. Z principu své existence představují ášramy místa, kde dochází k intuitivním i plánovaným experimentům s liturgií, spiritualitou a náboženskou symbolikou. Tyto experimenty mohou být čisté vnější a křesťanství se jejich prostřednictvím pouze adaptuje místnímu kulturnímu prostředí. Odvážnější experimenty však používají metody z duchovní praxe indických náboženství a také jejich liturgické prvky, kterými obohacují katolickou liturgii, případně přijímají celé teologické koncepty. Díky nim usilují vyjádřit podstatu křesťanské vírouky, která

<sup>4</sup> Genezi pojmu inkulturace v prostředí indického křesťanství stručně představuje Xavier GRAVEND-TIROLE, „From Christian Ashrams to Dalit Theology – or Beyond. An Examination of the Indigenisation/Inculturation Trend within the Indian Catholic Church,” in *Constructing Indian Christianities. Culture, Conversion and Caste*, ed. Chad M. Bauman – Fox Richard Young, New Delhi: Routledge, 2014, s. 112–114.

<sup>5</sup> *All India Seminar*, s. 243, 254.

<sup>6</sup> Helen RALSTON, *Christian Ashram: A New Religious Movement in Contemporary India*, Lewiston – Queenstone: The Edwin Mellen Press, 1987, s. 121–122.

se tak v indickém náboženském prostředí stane srozumitelnou, autentickou a plně zdomácnělou, tj. inkulturovanou. Ze všech těchto zmíněných důvodů narůstala během 70. let ze strany církve i samotných ášramů potřeba fenoménu ášramu správně porozumět, vysvětlit jeho smysl i význam a nalézt pro něj v indické církvi jedinečné místo. Tohoto úkolu se zhostili účastníci Celoindické rozpravy o ášramech, která se konala v roce 1978 v Bengalúru. Závěry jejich setkání definují charakteristické rysy ášramu, stanovují podmínky pro jeho existenci ve světě i v církvi a představují klíčové hodnoty soustavně pěstované v ášramech, přičemž však ponechávají dostatečný prostor pro svobodu, která je pro jakékoliv duchovní experimenty nezbytná.<sup>7</sup> Zcela po právu lze tento konstitutivní dokument označit za Magnu chartu katolických ášramů.<sup>8</sup>

Navzdory narůstajícímu počtu ášramů začaly naděje, jež do nich byly na počátku vkládány, již během 80. let pohasínat. Ášramy nesplnily očekávání, které s nimi bylo spjato a které se vyjevilo jako nerealistické, minimálně v tak krátkém časovém horizontu. Křesťanství v Indii se prostřednictvím ášramů nestalo více domácí, tj. „indické“, ášramy neproměnily podobu celé církve v Indii, ani nevytvořily novou identitu indických křesťanů. Ášramové ideály se nerozšířily mimo prostředí samotných ášramů, ani se nestaly mocnou duchovní inspirací, a to jak pro křesťany, tak i příslušníky jiných náboženských tradic. Ášramy tedy i nadále zůstaly čistě experimentálním prostředím.

Příčin tohoto nezdaru lze nalézt celou řadu. Bezbréhá svoboda, kterou si mnohé ášramy nárokují, se zdá být neslučitelná s jejich institucionálním zakotvením v katolické církvi. Ta chce být církví univerzální, ale též jednotnou. Svévolnost a nekontrolovatelnost některých ášramových aktivit, zejména na poli liturgie, ohrožuje tento církevní nárok a spolu s ním i výlučnou identitu křesťanů, která je vzhledem k jejich minoritnímu postavení v nábožensky pluralitním prostředí Indie nevyhnutelně křehká. Kritika ášramů se navíc objevovala jak na straně hinduistů, tak i křesťanů. První obviňovali zakladatele ášramů z kulturní a náboženské apropriace, jejímž skrytým motivem nadále zůstávají náboženské konverze.<sup>9</sup> Druzí viděli v katolických ášramech nebezpečí bráhmanizace či sanskritizace křesťanství, protože ášramová spiritualita čerpá takřka

<sup>7</sup> *Statement of the All-India Consultation on Ashrams*, Bangalore: NBCLC, 1978.

<sup>8</sup> Paul PATTATHU, *Ashram Spirituality*, Indore: Satprakashan, 1997, s. 193.

<sup>9</sup> Hlavní argumenty této ostré kritiky shrnuje Sita Ram GOEL, *Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?*, New Delhi: Voice of India, 1988 (druhé, rozšířené vydání 1994).

výlučně z bráhmanského pojetí hinduismu a orientuje se pouze na sanskrtskou náboženskou tradici.<sup>10</sup> S tímto nepopíratelným rysem ášramů souvisí také narůstající kritika ze strany představitelů dalitské teologie osvobození. Ta se počala formovat v průběhu 80. let, aby v poslední dekádě 20. století prakticky ovládla myšlenkový prostor indické teologie. V ášramech, které jsou podle této kritiky elitářskými, de facto bráhmanskými institucemi,<sup>11</sup> se pěstuje pouze pasivní spiritualita, ignorující nálehavé potřeby chudých a sociálně ostrakizovaných (tj. dalitů), již paradoxně tvoří většinu indických křesťanů. Představitelé dalitské teologie dokonce soudí, že sociálnímu útlaku, jemuž jsou tyto početné vrstvy indické společnosti po staletí vystaveny, se v ášramech prostřednictvím prosazování bráhmanských hodnot vyjadřuje podpora, a to i kdyby se jednalo o nevědomý akt.<sup>12</sup> Hmatatelnou, protože přímo existenční příčinou neúspěchu ášramů se také v mnoha případech stalo přirozené odcházení první generace ášramitů, „otců zakladatelů“, aniž by došlo k žádoucí generační obměně. Kontinuita příslušného ášramu tak byla přerušena, mnohé z nich byly navždy opuštěny, případně změnily svou řádovou nebo i církevní afiliaci a proměnily se v pastorační centra, modlitebny, místa k dočasnému duchovnímu usebrání, ale i bohoslovecké semináře.

Ne všechny katolické ášramy však stihl podobný osud, proto má smysl se tímto zajímavým tématem i nadále zabývat. Masovost konkrétního náboženského fenoménu nemusí být vždy nutnou podmínkou jeho významu. Zájem cizinců o spiritualitu pěstovanou v křesťanských ášramech s koncem 20. století výrazně opadl, a tak je lze dnes považovat především za indickou záležitost. V jejich čele stojí vždy guru indického původu (ať již zakladatel ášramu či jeho pokračovatel), nepočetné, ale obvykle pevné jádro ášramové komunity tvoří rovněž výlučně Indové a až na výjimky totéž platí i o návštěvnících ášramu. Vedle historicky starších, de facto tradičních ášramů, které jsou mnišskými komunitami otevřenými dočasným hostům, jimž je umožněno na životě ášramu participovat, existují i takové, které lze označit za výcviková centra indické

<sup>10</sup> Victor J. F. KULANDAY, *The Paganization of the Church in India*, Madras: Galilee, 1988.

<sup>11</sup> George M. SOARES-PRABHU, „From Alienation to Inculturation. Some Reflections on Doing Theology in India Today,“ in *Bread and Breath. Essays in Honour of Samuel Rayan*, S.J., ed. T. K. John, Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1991, s. 98.

<sup>12</sup> George M. SOARES-PRABHU, „Letter from Fr. G. Soares-Prabhu to Vandana Mataji,“ in *Christian Ashrams: A Movement with a Future?*, ed. Vandana, Delhi: ISPCK, 1993, s. 154–155.

křesťanské spirituality. Pravidelně či podle potřeb uzavřené skupiny zájemců jsou v nich organizovány vícedenní duchovní programy s poměrně širokou paletou tematického zaměření. Účastní se jich zejména studenti bohosloví, řeholníci i řeholnice (často během svého noviciátu), ale i laici ze vzdělaných, většinou středostavovských městských vrstev. Ášramy tedy i nadále podobu a život katolické církve v Indii ovlivňují, jakkoliv marginální by se takový vliv mohl zdát.

### 1. PŘEDMĚT, MÍSTO A METODA VÝZKUMU

Tento příspěvek je dílčím výstupem dlouhodobého výzkumu v prostředí katolických ášramů v Indii.<sup>13</sup> Zabývá se náboženskou symbolikou, která se v ášramech stala konstitutivní součástí náboženského prožívání i vyjadřování. Tato symbolika integruje prvky dvou náboženských tradic, a snad tak v určitém ohledu dokonce vytváří nový, mezináboženský, symbolický systém. V něm si jednotlivé prvky udržují jistou významovou část obsahu, kterou jim připisovalo původní prostředí a již tvůrce nové symboliky vědomě i záměrně přejímá. Současně však tyto prvky v novém kontextu nabývají významu zcela nového, protože již prostým zasazením do tohoto kontextu je tvůrce symboliky nevyhnutelně nově interpretuje. Navzdory množství kritických reflexí, jichž se fenoménu ášramu ze strany indických i zahraničních badatelů dostalo, nebyla dosud věnována dostatečná pozornost podstatě této integrace a kromě nahodilého popisu ani samotné symbolice, která v ášramech vznikla.<sup>14</sup> Náboženská symbolika každé tradice představuje komplexní systém, jehož dílčí elementy jsou navzájem smysluplně provázány. Každý z nich nese množství významů vzniklých dlouhodobým vývojem, a nevyhnutelně se proto ke každému mohou vztahovat různé, leckdy i protikladné interpretační přístupy, současně se však každý spolupodílí na konstituování smyslu symbolického systému jako celku. Každému

<sup>13</sup> Předchozí výstup, který se věnoval historickému vývoji ášramového fenoménu v podobě tzv. Hnutí křesťanských ášramů, viz Zdeněk ŠTÍPL, *The Christian Ashram Movement in India*, New Delhi: Routledge, 2020.

<sup>14</sup> Průkopnická práce věnující se inkulturaci křesťanství v jižní Indii, v níž autor prezentuje poznatky získané během terénního výzkumu a stručně představuje i dva nejznámější katolické ášramy, viz Paul M. COLLINS, *Context, Culture and Worship: The Quest for „Indian/ness“*, Delhi: ISPCK, 2006.

elementu je tak nutně prisuzována parciální významová složka i složka holistická. První výzkumná otázka tohoto příspěvku proto sleduje, zda integraci několika konkrétních náboženských symbolů přejatých z komplexního symbolického systému jiné náboženské tradice (bráhmanského pojetí hinduismu) do symbolického systému křesťanství dochází k významovým změnám v možném výkladu těchto symbolů i celého systému. Se symboly je totiž i nadále spojován jejich starý sémantický obsah či minimálně jeho část, a mohou proto transformovat, rozšířit anebo také zpochybnit tradici, do níž jsou integrovány.<sup>15</sup> S touto integrací úzce souvisí nevyřešený etický problém týkající se vztahu mezi autoritativním výkladem příslušné náboženské tradice či jejích dílčích prvků, který se odehrává v rámci této tradice jejími nositeli, a interpretací toho, kdo k ní přistupuje zevnějšku a její prvky chápe jako potenciální objekty integrace. Lehkomyslné nakládání s klíčovými motivy cizího náboženství může vést k urážce jeho věřících a současně může vzbudit značnou nelibost či doktrinální zmatek u křesťanů, kteří s principy a důvody vzniku nové náboženské symboliky nesouhlasí nebo s ní nejsou obeznámeni a v ášramu se s ní setkávají poprvé.<sup>16</sup> Symbolika se také podílí na tvorbě společné identity členů příslušné náboženské tradice či v užším smyslu příslušné komunity, v tomto případě stálých, ale i pouze dočasných členů ášramů. Právě symbolika prisuzovaná rituálům, objektům náboženské úcty, posvátným textům, uměleckému vyjadřování i osobní náboženské praxi tuto komunitu spojuje. Její členové se s touto symbolikou aktivně identifikují a uspokojují skrze ni potřebu svého náboženského prožívání, ať už k němu dochází o samotě, např. během osobní modlitby, či ve společenství, např. během společné bohoslužby. V rámci této druhé výzkumné otázky se pokusíme zjistit, jak náboženská symbolika vznikla v katolických ášramech přispívá ke zformování nové náboženské identity jejich členů, jak této symbolice oni sami rozumějí a do jaké míry se s ní vědomě ztotožňují.

Zkoumaný materiál pochází z prostředí pěti ášramů: Saččidánanda/Šántivanam v Tamilnádu (založen v r. 1950),<sup>17</sup> Aňdžalí v Karnátace

<sup>15</sup> Catherine CORNILLE, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*, Leuven: Peeters Press Louvain, 1991, s. 2.

<sup>16</sup> Michael AMALADOSS, *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*, Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008, s. 140–141.

<sup>17</sup> Webová prezentace Saččidánanda ášramu viz <https://www.shantivanamashram.com/> [cit. 13. 6. 2023].

(1979),<sup>18</sup> Samíkša v Kérale (1987),<sup>19</sup> Ánmodaja v Tamilnádu (1990)<sup>20</sup> a Vidjavanam v Karnátace (1996).<sup>21</sup> Jejich výběr prezentuje fenomén katolického ášramu v širokém spektru jeho různých podob, protože jednotlivé ášramy se v řadě ohledů odlišují. Tyto odlišnosti vyplývají z doby, místa i způsobu ustavení příslušného ášramu, z jeho následujícího vývoje, z pozice, kterou zaujímá v organizační struktuře katolické církve, z osobnostního profilu zakladatele/ů ášramu, z hlavního zaměření ášramové komunity apod. Navzdory krizi, kterou křesťanské ášramy v Indii po roce 2000 procházejí a již si jsou sami ášramité dobře vědomi,<sup>22</sup> se všem pěti zvoleným ášramům víceméně daří pokračovat v naplňování duchovních ideálů, jež jim vtiskli jejich zakladatelé. Všech pět je tedy možné označit za stále živá společenství, která pro katolickou církev v Indii nadále plní specifickou funkci.

Náboženská symbolika vzniklá v těchto ášramech je sledována z několika úhlů pohledu, které tvoří vlastní metodu výzkumu. První pohled nazírá symboliku z vnější perspektivy, všímá si, co a jak je integrováno, a popisuje, jak dílčí symboly v novém náboženském kontextu vypadají i na jakém principu fungují. Vnější pozorování doplňuje sebereprezentace některých ášramů v drobných brožurách, v nichž tvůrci nové symboliky, kteří jsou vždy zakladateli daného ášramu, nabízejí její apologetický výklad. Dalším důležitým hlediskem je reflexe symboliky ze strany stálých ášramitů, kteří ji sice sami aktivně netvoří, ale jsou jejími každodenními příjemci a nositeli, neboť je neoddělitelnou součástí jejich života. V jejich případě lze předpokládat, že se s touto symbolikou nějakým způsobem identifikují a poutá je k ní osobně prožívaný vztah. Míru této identifikace a podobu takového vztahu pomohly poodhalit polostrukturované rozhovory, které byly v každém ášramu vedeny s jejich stálými členy, a to opakovaně a v průběhu několika let. Klíčové otázky těchto rozhovorů se

18 Webová prezentace Aňdžalí ášramu viz <https://anjaliashram.org/> [cit. 13. 6. 2023].

19 Webová prezentace Samíkša ášramu viz <https://sameeksha.org/> [cit. 13. 6. 2023].

20 Webová prezentace Ánmodaja ášramu viz <https://omiindia.org/aanmodaya-ashram/> [cit. 13. 6. 2023].

21 Webová prezentace Vidjavanam ášramu viz <https://vidyavanam.net/> [cit. 13. 6. 2023].

22 Viz zpravodaj ášramového společenství *Ashram Aikya Newsletter*, č. 55 (2010): 3: „Přítalivost křesťanských ášramů zmizela. [...] Ášramy dnes zahluje pocit prázdnoty, pocit nespokojenosti v řadách teologů, sociálních aktivistů i představitelů církve, protože Hnutí ášramů nedokázalo rozvinout potenciál, jenž v něm byl spatřován. Dokonce ani my sami v ášramech zřejmě nemáme jasnou představu, kam směřujeme. [...] Mnozí lidé si proto kladou otázku, zda je před křesťanskými ášramy ještě vůbec nějaká budoucnost.“



týkaly zejména znalosti původního náboženského významu a kontextu integrovaných symbolů, jakož i porozumění významu, kterého nabývají v novém, inkulturovaném symbolickém systému. Nutno přiznat, že nikoliv každý z ášramitů byl ochoten rozhovor na podobná témata vést. Pro některé byly otázky příliš osobní, uváděly je do rozpaků nebo na ně jednoduše nedokázali odpovědět, protože si je zjevně sami nikdy dříve nepoložili. Polostrukturované rozhovory obdobného zaměření byly vedeny také s desítkami návštěvníků, kteří jsou dočasnými ášramity, a to jak v prostředí ášramů samotných, tak i mimo ně. Podstatnou roli v reflexi jejich zkušeností s ášramem sehrává vcelku nepřekvapivě skutečnost, zda se jednalo o jejich první či jedinou návštěvu, nebo naopak do daného ášramu přijíždějí pravidelně, případně je se zakladatelem ášramu pojí osobní, důvěrný vztah, neboť se k němu vztahují jako ke svému duchovnímu učiteli. Poslední perspektivu výzkumu představují námitky kritiků ášramů i inkulturace jako takové, a to jak ze strany hinduistů, tak i křesťanů. Zvolená metoda se tedy snaží sledovat jistý logický postup, který se skládá ze tří na sebe navazujících kroků: jak inkulturovaná symbolika vznikla v ášramech vypadá, jaká byla motivace jejích tvůrců a jaké důsledky její užití přináší ášramovým komunitám, potažmo katolické církvi v Indii.

## 2. ARCHITEKTURA A UMĚLECKÁ VÝZDOBA

Pokud jde o vnější podobu, naprostá většina sakrálních staveb v dlouhé historii indického křesťanství odpovídá svým evropským vzorům.<sup>23</sup> Symbolika přítomná v architektuře a náboženském umění byla většinou pouze mechanicky přenesena do indického prostředí, indiští křesťané ji jako takovou přijali a autentický projev jejich náboženského prožívání, který má významuplné vazby s místní kulturou, bývá v sakrálním prostředí patrný především v souvislosti s drobnými dekoračními prvky (zejm. zdobení soch, obrazů či jiných náboženských objektů květinovými věnci apod.).<sup>24</sup> Ášramy představují nejvýznamnější plod katolického programu inkulturace, jejíž iniciátoři chtějí cizorodou podobu křesťan-

<sup>23</sup> Příčiny této skutečnosti výstižně shrnuje Jyoti Sami, *Holy Ground. A New Approach to the Mission of the Church in India*, Auckland: Pace Publishing, 1998, s. 51.

<sup>24</sup> Vynikající přehled vývoje indického křesťanského umění, včetně řady pionýrských pokusů o jeho zdomácnění ve 20. století, dokladovaný na mnoha obrazových ukáz-



ství proměnit a učinit z něj náboženství v plném slova smyslu domá-cí. To má být podle jejich představ v indické kultuře pevně zakořeněno a musí z ní také přirozeně vyrůstat. Prvním a nejviditelnějším rysem katolických ášramů je proto jejich specifický vzhled, v němž jsou pří-tomny četné prvky z hinduistické chrámové architektury. Dominantou ášramu, de facto jeho srdcem, je kaple, v níž se komunita shromažďuje ke slavení eucharistie, ke společným i individuálním modlitbám a me-ditaci. V Šántivanamu je kaple vystavěna v typickém drávidském stylu se stupňovitou pestrobarevnou věží (v sanskrtu *vimāna*) nad nejsvětější svatyní. Obvyklé mytologické výjevy z hinduistických chrámů jsou zde však nahrazeny postavami apoštolů a světců, nad nimiž se na čtyřech světových stranách nachází čtveré zpodobnění Krista – jako krále sedící-ho na lotosovém trůnu, kázajícího učitele, jógina v meditačním posedu a askety, který svým gestem (*abhayamudrā*) zbavuje strachu. Neobvyklý kulovitý tvar kaple v Aňdžalí evokuje zlaté vejce (*hiranyagarbha*), z něžž se podle známého kosmogonického mýtu hinduismu zrodilo veškeré stvoření.<sup>25</sup> Tři soustředné kruhy na vrcholu dómu pak svým barevným ztvárněním symbolizují trojici světů (*trilokās*), z nichž se podle hindui-stické kosmografie skládá celý vesmír (země, nebe a prostor mezi nimi).<sup>26</sup> Vnější podoba kaple v Samíkše je naopak nenápadná a jejími jedinými distinktivními rysy jsou pagodovitá střecha a masivní dveře s abstrakt-ní dřevořezbou. Ty mají evokovat rustikální chrámovou architekturu, která je typická pro Kéralu a jejímuž pojetí kaple odpovídá také svými propor-cemi.<sup>27</sup> Kaple v Ánmodaje je pěknou ukázkou moderního chrá-mového stylu, z něžž ovšem není možné určit, ke které náboženské tradi-ci daná stavba vlastně náleží. Zcela zde chybí jakékoliv formální znaky konkrétního náboženství a stavba by tak mohla patřit k některému ze soudobých hinduistických duchovních směrů, ale stejně tak i k džinismu či buddhismu. Nejoriginálnější kapli lze nalézt ve Vidjávamamu, na-chází se totiž pod zemí, uvnitř uměle navršeného pahorku, a navozuje pocit svatyně v jeskyni (*guha*). Nad ní se do výše tyčí socha Krista s roz-přaženými pažemi, která jakoby vyrůstá z obrovského termitiště, jichž se v okolí ášramu i v této oblasti Karnátsky nachází bezpočet; ášramová

---

kách, viz Anand AMALADASS – Gudrun LÖWNER, *Christian Themes in Indian Art*, Delhi: Manohar, 2012.

<sup>25</sup> Jyoti SAHI – Paul MIDDLETON, *Adisthan: Sacred Space*, Bangalore: NBCLC, 1993, s. 14.

<sup>26</sup> Ášramový booklet *Anjali Ashram*, Mysore: Anjali Ashram, (bez vnočení), s. 28.

<sup>27</sup> SAHI – MIDDLETON, *Adisthan*, s. 15.

kaple tak má do místního prostředí přirozeně zapadat. Termitiště však také sehrává významuplnou úlohu v mytologii klasického hinduismu, kde bývá prostřednictvím příběhů o bozích, světcích či mytologických bytostech spojováno s náboženskými představami. Mnohdy v nich totiž symbolizuje hlubokou kontemplaci, do níž se asketa noří na tak dlouhou dobu, až kolem jeho nehybného těla termiti vystaví své hnízdo, a asketu zcela zakryjí.<sup>28</sup> Termitiště se v mytologii i folklóru mnoha indických oblastí objevuje i jako jakýsi kanál spojující svět lidí se světem bohů, a jeho motiv lze proto nalézt na skulpturálních výjevech ve velkých hinduistických chrámech i vesnických svatyních.<sup>29</sup>

Na vrcholu kaple v Ánmodaje i Šántivanamu je znázorněn rozkvetlý lotos, tradiční indický symbol čistoty, z něž vzhůru k nebi směřuje kovová špice nazývaná kaláša, která zdobí rovněž kapli v Aňďžalí. Kaláša je nedílnou součástí hinduistických chrámových věží a jedním z nejposvátnějších objektů celého chrámu. Symbolizuje nektar nesmrtelnosti, asociuje vývoj, růst a blahobyť, ale především je spojnicí mezi chrámem samotným a světem bohů. Lze ji chápat jako energetický kanál, prostřednictvím něž se příslušné božstvo zpřítomňuje ve svém zpodobení (*mūrti*) ukrytém dole v chrámu. Toto zpodobení se nachází přímo pod kalášou v nejsvětější svatyni chrámu (*garbhagrha*), další kaláša navíc bývá uložena v základech chrámu, tedy naopak přímo pod svatyní, která se tak stává středobodem a zdrojem proudící božské energie. Tvůrci ášramové symboliky však ve svých apologetických textech podobný výklad kaláši nepředkládají. Nelze tedy říct, zda si byli vědomi možného spojení kaláši s Kristem přítomným v eucharistickém svatostánku, či zda kalášu na vrcholy svých kaplí umístili čistě jen proto, že se jedná o typický prvek hinduistických chrámů, jimiž se při budování ášramových kaplí inspirovali. Ani rozhovory s ášramity první možnost nepotvrdily, z jejich odpovědí naopak vyplynulo, že symbolický význam kaláši neznají.

Nejznámějším symbolem vzniklým v ášramovém prostředí je do kruhu zasazený rovnoramenný kříž, v jehož středu se nachází slabika

<sup>28</sup> Typickým příkladem takového askety je mytický autor eposu *Rámájana* Válmíki. Ten termitiští, v němž po dlouhý čas meditoval, dokonce vděčí za své jméno, jež doslova znamená „pocházející z termitiště“. Jiným, anekdotickým příkladem je mudrc Čjavana z *Mahábháraty* III.122–125. Toho během meditace rovněž obrostlo termitiště a z asketického soustředění jej vyrušila až všetečná princezna Sukanjá, která do termitiště píchala klacíkem, čímž Čjavanovi poranila oko.

<sup>29</sup> Za upozornění na symbolický význam termitiště v indických náboženských tradicích děkuji anonymnímu recenzentovi.

OM (*pranava*). Takový kříž stojí před vstupem do kaple v Šántivanamu, na několika dalších místech ášramového kampusu a také je vytesán do náhrobních kamenů označujících místa posledního odpočinku zakladatelů ášramu. Lze ho však nalézt i mimo ášramové prostředí, jeho variace se pak objevují v dílech některých indických umělců tvořících moderní křesťanské umění. Znázorněný kruh symbolizuje vesmírný řád (*dharmacakra*) a svým původem je pevně spojen nejen s hinduismem, ale i buddhismem, potažmo s celou autochtonní indickou kulturou. Kříž zasazený dovnitř kruhu má být vyjádřením podstaty křesťanské víry, která Kristovu dobrovolnou oběť považuje za zlomový okamžik v dějinách spásy. Tato oběť je středobodem veškerého stvoření, pouze kvůli ní ke stvoření došlo, a je tedy smyslem existence vesmíru i člověka,<sup>30</sup> to právě ona je oním vesmírným řádem. Slabika OM pak v hinduistické tradici představuje prvotní a věčný zvuk, z něhož vše povstalo, je také chápána jako nejposvátnější mantra, jež v sobě obsahuje veškeré poznání. Ášramové prostředí tuto slabiku ztotožňuje s věčným slovem (*sanātanaśabda*), které se v podobě Krista stalo člověkem. Snad právě tento kompozitní symbol názorně odhaluje principy integrace cizích náboženských symbolů do symbolického systému křesťanství. Tato integrace v sobě ale může skrývat řadu závažných teologických problémů. Kromě svého zjevného významu jednoty a stability totiž symbol kruhu rovněž odkazuje k cyklickému myšlení bráhmanského pojetí hinduismu, které plynoucí čas, a tedy i existenci samotnou pojímá jako opakující se periody. Takové pojetí je však neslučitelné s křesťanským pochopením dějin spásy, protože ty se naopak odehrávají v časovém kontinuu a cyklické myšlení by zcela popřelo výlučnost spásonosné role Kristovy oběti v jejich běhu.

Další podobnou ukázkou principů, na kterých vznikají i fungují symboly vytvořené v ášramech, lze nalézt rovněž v Šántivanamu, a to hned u jeho hlavní brány. Zdobí ji nízká stupňovitá věž (*gopura*), zhotovená opět v tradičním drávidském stylu. Výjev na ní zobrazuje trojhlavou mužskou postavu a je dobře známý z hinduistické ikonografie. V ní vyjadřuje trojí aspekt boží existence – boha, který svět tvoří, udržuje i ničí, když se čas stvořeného naplní. Trimúrti, jak je toto znázornění nazýváno, bývá spojována se třemi dominantními postavami hinduistického pantheonu: se stvořitelem Brahmou, udržovatelem Višnuem a ničitelem

<sup>30</sup> Ášramový booklet *Saccidananda Ashram*, Tannirpalli: Saccidananda Ashram, (bez vrocení), s. 9.

Šivou. Textová tradice hinduismu, zejména rozsáhlých mytologických kompendií tzv. purán, však tyto tři aspekty a funkce často přisuzuje jedinému bohu, kterého chápe jako boha svrchovaného, ať již jde o Višnu či Šivu, vždy v závislosti na náboženských preferencích daného textu nebo i jen jeho dílčí pasáže. Trimúrti v Šántivanamu se ale vynořuje z kříže, symbolizuje tak křesťanskou Trojici, protože podle tvůrců tohoto symbolu se tajemství Trojice vyjevuje právě prostřednictvím kříže.<sup>31</sup> Současně takto pojatá křesťanská trimúrti odpovídá hinduistickému konceptu nejzazší reality (*parabrahma*), která představuje plnost bytí (*sat*), plnost vědomí (*cit*) i plnost blaha (*ānanda*). Tato pojmová trojice nevyjadřuje odlišné vlastnosti přisuzované bohu, ale integrální rysy jednoty, která je boží podstatou. V křesťanském pojetí, a to nejen v ášramech, je pak tento hinduistický koncept využit pro prezentaci klíčového dogmatu, tajemství Trojice: Bůh Otec představuje a současně i má plnost bytí, Bůh Syn je Otcovým vědomím sebe samého a Bůh Duch je ztělesněním věčného, láskyplného vztahu mezi Otcem a Synem, tedy jejich vzájemně prožívanou blažeností.<sup>32</sup> Zajímavý aspekt místního trimúrti představuje také zpodobení Ducha, jehož ženský zjev (tvář bez vousů, úprava účesu, ozdobné znamení mezi očima bindí, ženské rysy) by mohl evokovat důraz na femininní podstatu vztahu mezi Otcem a Synem. Výklad užití symboliky v ášramovém bookletu však podobnou interpretaci nenabízí, ačkoliv by dávala smysl vzhledem k důrazu, který je v některých ášramech kladen na genderovou tematiku, a to i v teologických otázkách (zejm. v ášramu Aňďžalí). Symbol trimúrti se významně podílí na tvorbě identity Šántivanamu, protože oficiální název tohoto ášramu zní Saččidánanda, tedy Ášram svaté Trojice.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 8–9.

<sup>32</sup> Vyjádřit tajemství Trojice prostřednictvím ideového konceptu saččidánanda se v r. 1882 jako první pokusil významný neohinduistický reformátor Kేశabचandra Sen; viz David C. SCOTT, *Keshub Chunder Sen*, Madras: The Christian Literature Society, 1979, s. 220–229. Ideu stručně nastíněnou Senem však dále rozpracoval výše zmíněný zakladatel prvního katolického ášramu Brahmanādhav Upādhjāj, k jehož teologickému odkazu se zakladatelé Šántivanamu otevřeně hlásili; viz Timothy C. TENNENT, *Building Christianity on Indian Foundation: The Legacy of Brahmanādhav Upadhyay*, Delhi: ISPCK, 2005, s. 208–299; viz také LIPNER, *Brahmanādhav Upadhyay*, s. 178–204.

<sup>33</sup> Název Saččidánanda je v indické katolické církvi mimořádně populární, zejména v kruzích otevřených inkulturaci. Nese jej několik dalších ášramů či jejich kaplí (mj. se tak nazývá i kaple v Aňďžalí), ale také farních kostelů v mnoha různých diecézích, pastoračních center, a dokonce i misijních stanic.

Interiéry kaplí jsou ve všech ášramech strohé. Volné prostranství před oltářem slouží ke shromáždění komunity, jejíž členové sedí podle proklamovaného indického vzoru většinou na zemi, a to jak v průběhu celé liturgie, tak při modlitbách a pochopitelně i meditacích. Samotné oltáře nabývají různých podob. V Šántivanamu tvoří oltář obrácený lotosový květ zhotovený z kamene, na nějž celebrant klade obětní dary, přičemž sám sedí za ním na nízkém mramorovém výčnělku. V Aňdžalí je tento dvojestupňový výstupek ve tvaru kruhu a se symbolickým opěradlem za zády celebrujícího kněze navozuje dojem trůnu. V obou případech je podoba oltáře inspirována védskými obětišti (*vedi*).<sup>34</sup> V Samíkše je jako oltář používán prostý nízký stolec nacházející se v rohu kaple, ale koncept védí lze nalézt uprostřed kaple, která slouží především jako meditační místnost. Na zemi se zde nachází obraz velkého kruhu či kola (*cakra*), na jehož jednotlivých loukotích jsou vyobrazeny symboly různých náboženství. Na čtyřech světových stranách po obvodu kruhu leží v dřevěných schránkách posvátné texty hinduismu, buddhismu, křesťanství a islámu; do jeho středu je umístěna olejová lampa stojící v měděné nádobě ve tvaru lotosu. Tvůrce této symboliky jako by dával najevo, že do tohoto „védí“ se neobětují materiální obětiny, ale meditace nad kanonickými texty jednotlivých náboženství.

Šántivanam má jako jediný ze všech ášramových kaplí i nejsvětější svatyni, která je po vzoru hinduistických chrámů nazývána „lůno chrámu“ (*garbhagrha*). Jedná se o malou místnost bez oken, tak aby její potměnlé šero navozovalo dojem „jeskyně srdce“, ve které bůh věčně přebývá.<sup>35</sup> Zatímco v hinduistických svatyních je bůh přítomen v podobě svého místního zpodobení (*mūrti*), v Šántivanamu představuje tuto mūrti nejsvětější svátost, která je zde uchovávána v prostém kamenném tabernáklu.<sup>36</sup> Na jeho dvířkách je vyobrazen Kristus s rozpřaženými pažemi, jehož postava je zasazena do mandaly z překrývajících se trojúhelníků vytvářejících šesticípou hvězdu.<sup>37</sup> Do hrubě otesané žuly, z níž je tabernákl vyroben, je rovněž vyryta posvátná slabika OM. Tak jako v mnoha vnitřních svatyních hinduistických chrámů ani zde nechybí mosazná olejová lampa zavěšená od stropu, která bývá zapalována na

<sup>34</sup> SAHI, *Holy Ground*, s. 106.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 78–79.

<sup>36</sup> Ášramový booklet *Saccidananda Ashram*, s. 10.

<sup>37</sup> SAHI – MIDDLETON, *Adisthan*, s. 26.

konci liturgie během závěrečného obřadu áratí, jímž je Kristus přítomný ve svatyni uctíván (viz dále).

Četné symbolické motivy lze nalézt na pestrobarevných vitrážích kaple ve Vidjábanamu a na okenním mřížování kaple v Šántivanamu i ášramových staveb v Aňdžalí. Na první pohled zaujme především použití nonverbálního jazykového systému gest (*mudrās*), jež nesou symbolický nebo rituální význam a jsou klíčovým rysem hinduistické, buddhistické i džinistické ikonografie. Ášramy pracují s širokou paletou těchto gest a v uměleckém vyjádření se jejich nositelem stává obvykle Kristus. Gesta však bývají použita i samostatně, tedy jen coby gestikulující ruka přítomná v nějakém výjevu, jež tak obvyklými indickými výrazovými prostředky osvětluje jeho význam. Objevují se zde gesta vyzývající k odstranění strachu (*abhayamudrā*), symbolizující předávání nauky (*vitarka-mudrā*), ale též vyjadřující meditaci (*dhyānamudrā*), či dokonce roztočení kola zákona (*dharmacakrapravartanamudrā*). Toto známé gesto je v buddhistickém kontextu spojeno s prvním učením Siddhárthy Gautamy, přinášejícím osvobození, zatímco křesťanské prostředí jím chce vyjádřit spásenosné učení Kristova evangelia. Kromě lotosů, které jsou oblíbeným dekoracním motivem inkulturovaných výjevů, se na vitrážích ve Vidjábanamu nachází několikrát zobrazení Ducha sestupujícího na svět v podobě holubice. Tvar jejího těla se zahnutou hlavou připomíná slabiku OM; tento motiv ve svém díle opakovaně rozvíjel J. Sahi, dnes nejznámější představitel indického křesťanského umění.<sup>38</sup> Na jedné vitráži je pak holubice sestupující z nebe do Kristových rukou zachycena tak, že evokuje trojzubec (*triśūla*). Ten je v hinduistické ikonografii nabit množstvím různých významů, v obecném smyslu je však považován za symbol boží moci a nejčastěji bývá přisuzován bohu Šivovi.

### 3. POSTAVA KRISTA

Za samostatné téma lze označit role či funkce, které jsou prostřednictvím ášramové symboliky a spirituality přisuzovány Kristu. Pokusy nahlédnout křesťanského spasitele z indické perspektivy a zasadit jeho postavu do místního kulturního prostředí jsou historicky starší než ášra-

<sup>38</sup> Dvě pěkné ukázky tohoto motivu v Sahiho díle, včetně výkladového komentáře, viz Eric LOTT – Jyoti SAHI, *Faces of Vision. Images of Life and Faith*, Leicester: Christians Aware, 2008, s. 15–16, 49.

my. V náznacích je lze objevit dokonce již ve středověkém křesťanském umění, jež v Indii vznikalo, například v portugalské katolické enklávě v Góe či v uměleckých dílnách miniaturistů působících na dvorech mughalských panovníků.<sup>39</sup> Počátky systematictějšího intelektuálního promýšlení postavy Krista v asijském a indickém kontextu pak sahají do 19. století a jsou paradoxně spojeny s hinduistickými reformátory (Rámmohan Ráj, Kéšabčandra Sen, Vivékánanda ad.), na něž pak ve 20. století navazovali progresivní indiští teologové.<sup>40</sup> V ášramech se však teologická reflexe toho, kým se Kristus v indickém prostředí může, či přímo musí stát, proměnila ve vyjádření osobní zkušenosti, kterou ášramité s Kristem v každodenním životě zakoušejí a která podstatným způsobem formuje duchovní aspirace celé komunity.

Na obrazech, vitrážích, sochách rozesetých po ášramových kampuších, ale též ve vyjádřeních ášramitů se často objevuje postava Krista jakožto svrchovaného jógina (*paramayogin*). Je chápán i znázorňován jako meditující asketa, který zůstává netečný vůči vnějším ruchům i tělesným potřebám, neboť je dokonale ponořen do vlastního nitra, a představuje tak vzor asketického úsilí. Toto znázornění Krista je však v Indii mimořádně populární i mimo ášramové prostředí, lze snad dokonce prohlásit, že se s Kristem-jóginem indické křesťanství již ztotožnilo. Jeho pojetí totiž odpovídá kulturně podmíněným představám o svatém muži, od něž se v Indii nějaká forma askeze přímo očekává. V meditačním altánu v Šántivanamu se nachází pěkné zpodobení takového Krista-jógina. Stejně jako jeho hinduistická předloha, bůh Brahma, je zde usazen v lotosu a rovněž je znázorněn jakožto čtyřhlavá postava (*caturmukha*), hledící do každé ze světových stran a dávající tak najevo svou všudypřítomnost. Na jiném místě v ášramu lze narazit na drobnou sošku Krista meditujícího na stočeném těle kobry, která se vztyčuje za jeho zády a svou roztaženou kápí mu chrání hlavu. Tento ikonografický motiv je dobře známý ve spojení se Šivou i Buddhou a inkulturované křesťanství pracuje ve svých uměleckých projevech s jeho nesčetnými variacemi.

Král tance (*naṭarāja*) je jedním z nejznámějších ikonografických zpodobení boha Šivy. Představuje tvůrčí i destruktivní energii boha ve vesmíru, která je vyjádřena jeho dynamickými tanečními pohyby. Po-

<sup>39</sup> Obrazové ukázky katolického umění z Góy či mughalských miniatur ztvárňujících Krista viz AMALADASS – LÖWNER, *Christian Themes in Indian Art*, s. 18–33, 49–85.

<sup>40</sup> R. S. SUGIRTHARAJAH, „An Interpretative Foreword,” in *Asian Faces of Jesus*, ed. R. S. Sugirtharajah, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993, s. 3–4.



dle klasické interpretace symbolizuje tento tanec paterou aktivitu boha, v souhrnu tvořící jeho podstatu: vznik, udržování, zánik, zahalení i následné odhalení pravé podoby existence, a osvobození.<sup>41</sup> Symbolika dílčích motivů tohoto hinduistického výjevu je neobyčejně složitá, o čemž svědčí množství výkladových děl, jež kolem kultu Šivy Natarádži od raného středověku vznikalo, zejména v jihoindickém Tamilnádu. V inkulturovaném křesťanském umění se symbol božského tanečníka začal objevovat od 70. let 20. století. Nejznámější jsou díla J. Sahiho, který postavu tančícího Šivy v kruhu plamenů nahradil na několika svých malbách motivem ukřižovaného Ježíše.<sup>42</sup> Podobný motiv se jako ilustrace objevil i v Novus Ordo English Missal publikovaném v r. 1974 nakladatelstvím Theological Publication of India, v katechetické sérii „God with us“, kterou na konci 70. let vydávalo NBCLC, a tančícího Krista lze nalézt například i na hlavním oltáři kaple jezuitské teologické fakulty Džňána Dípa Vidjápíth v Púně.<sup>43</sup> V žádném ze zkoumaných ášramů se takto doslovné spojení hinduistické a křesťanské symboliky neobjevuje. Ve shromažďovací síni v Aňdžalí lze však na okenním mřížování nalézt původního Šivu Natarádžu postaveného po boku zmrtvýchvstalého Krista; podle slov tvůrce této symboliky se oba výjevy komplementárně doplňují, protože podobně jako Šiva svým tancem také Kristus svým pašiovým mystériem obnovuje člověka a svět.<sup>44</sup> Šiva Natarádža se nachází i v kapli v Ánmodaje – je vyobrazen na sloupu hned vedle oltáře a jeho bronzová soška se také nachází v kapli vedle řady dalších náboženských symbolů. Z rozhovorů s některými ášramity vyplynulo, že Šivu Natarádžu chápou jako významuplné, inspirativní vyjádření podstaty boží existence, jež podle jejich názoru dává smysl i v kontextu křesťanství. Na otázku po jejich osobním vztahu k tomuto symbolu několik z nich otevřeně odpovědělo, že jej s oblibou využívají jako objekt meditace. O výše zmíněném symbolickém pojetí, v němž je Šiva nahrazen Kristem a vzniká tak zcela nový kompozitní symbol, Kristus Natarádža, prak-

<sup>41</sup> Stella KRAMRICH, *The Presence of Śiva*, Princeton: Princeton University Press, 1981, s. 440.

<sup>42</sup> LOTT – SAHI, *Faces of Vision*, s. 61–62; AMALADASS – LÖWNER, *Christian Themes in Indian Art*, s. 269, 274.

<sup>43</sup> Teologická reflexe symbolu tančícího Krista viz Michael AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Delhi: ISPCK, 2019, s. 179–194.

<sup>44</sup> Ášramový booklet *Anjali Ashram*, s. 18.

ticky všichni dotázaní věděli. Podle svých slov však necítili potřebu podobný symbol do ášramu umístit.<sup>45</sup>

Nejdůležitější roli, kterou ášramové prostředí přisuzuje Kristu, představuje postava učitele – gurua. K pokusům ztotožnit gurua, jak jej chápe hinduistická tradice, s křesťanským spasitelem docházelo již dříve a různí badatelé odkazují v této souvislosti ke slavnému jezuitskému misionáři z počátku 17. století Robertu de Nobilimu, k již zmíněnému Upádjhájovi či významnému maráthskému básníku a konvertitovi z hinduismu Nárájanovi Vámanu Tilakovi z počátku 20. století.<sup>46</sup> Kristus pojímaný jako božský učitel bývá nazýván různými jmény, nejčastěji je však považován za pravého či skutečného učitele (*sadguru*).<sup>47</sup> S. Painadath, zakladatel ášramu Samíkša, dokonce soudí, že právě zakoušení Krista v jeho roli sadgurua představuje nejdůležitější přínos spirituality vzniklé v katolických ášramech.<sup>48</sup> Nejedná se však o vnější symbol, ani o objekt, který si zasluhuje náboženskou úctu. Kristus-sadguru naopak symbolizuje subjekt, který je vždy přítomen v každém člověku. Je chápán jako vnitřní učitel (*antaryāmin*),<sup>49</sup> který je mírou veškerého jednání, a obrácením pozornosti do vlastního nitra lze tedy vstoupit do osobního dialogu s živým bohem. Ášramové prostředí má podle soudu Painadatha na přítomnost Krista-sadgurua upozorňovat a vést k jejímu zakoušení.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Svou roli pravděpodobně sehrává i vzpomínka na kontroverzi, která se kolem zpodobení Krista Natarádži v křesťanském sakrálním prostředí odehrála v 70. letech. D. S. Amalorpavadass, zakladatel NBCLC (National Biblical Catechetical and Liturgical Centre), nechal takové zpodobení vytvořit pro okenní mřížování místní kaple (samotný výtvar byl dílem J. Sahiho podle ideového návrhu Amalorpavadasse). Konzervativní katolické kruhy proti přítomnosti podobného „idolu“ po řadu let protestovaly, a když se k protestům přidaly hinduistické organizace, jež celou záležitost dovedly k soudnímu procesu, bylo zpodobení z kaple nakonec odstraněno.

<sup>46</sup> CORNILLE, *The Guru in Indian Catholicism*, s. 95–96, 99; PATTATHU, *Ashram Spirituality*, s. 303.

<sup>47</sup> *Statement of the All-India Consultation on Ashrams*, 1978, bod č. 7. Viz také ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi: ISPCK, 1997, s. 201.

<sup>48</sup> Sebastian PAINADATH, *We Are Co-pilgrims. Towards a Culture of Inter-religious Harmony*, Delhi: ISPCK, 2007, s. 101.

<sup>49</sup> ABHISHIKTANANDA, *Towards the Renewel of the Indian Church*, Bangalore: Dharmaram College, 1970, s. 74.

<sup>50</sup> PAINADATH, *We Are Co-pilgrims*, s. 99.

#### 4. RITUALISTIKA A LITURGIE

Třebaže se liturgický život v jednotlivých ášramech odlišuje, v každém z nich lze nalézt množství paralel či přímých shod. Celá komunita se schází ke společným modlitbám vždy třikrát denně, za úsvitu, v poledne a při stmívání, tj. v časech, které jsou považovány za přechod mezi jednotlivými fázemi dne (*saṁdhyā*) a ve shodě s bráhmanskou tradicí jsou nazírány jako příznivé pro duchovní i rituální aktivity. Modlitby bývají obvykle zahajovány recitací či zpěvem védských manter, nejoblíbenější je bezpochyby proslulá Gájátrí, ale zaznívají i jiné, pocházející především z upanišad. Následuje čtení z posvátných textů hinduismu, ale i dalších indických náboženství, většinou v anglických překladech, v menší míře pak například v tamilštině, a také čtení z bible, zejména žalmů. Modlitby samotné kombinují tradiční křesťanské obraty se sanskrtskou frazeologií, objevují se v nich doslovné citace z védských hymnů, upanišad, *Bhagavadgíty* či jejich parafráze. Dále zaznívají devocionální chvalozpěvy, obecně v Indii nazývané bhaḍḍany, ve kterých jsou tři osoby Trojice, ale také Panna Marie, vzývány prostřednictvím řady oslavných sanskrtských epitet; tyto chvalozpěvy mívají hymnický charakter. Modlitební setkání je zpravidla zakončeno rituálem áratí/ártí (ze sanskrtského *ārātrika*), jímž je uctěna nejsvětější svátost, pokud je v kapli uchovávána. Tento krátký rituál, který se shoduje s klíčovým prvkem obřadu púdžá, jímž jsou v hinduistických chrámech uctívána místní božstva, vykonává jeden z ášramitů. Zapálenou olejovou lampou třikrát obkrouží tabernákl, následně každý z komunity na okamžik položí ruce nad plamen lampy, aby si symbolické světlo moudrosti přenesl na oči, čelo či temeno hlavy, a přijal je tak za vlastní. Poté obvykle následuje plná prostrace (*pañcāṅgapraṇāma*) před svátostí, kterou je modlitební setkání zakončeno. Nutno poznamenat, že ačkoliv je rituál áratí pevně spojen s hinduistickou chrámovou ritualistikou, v soudobé Indii představuje obecně pojímaný projev úcty. Často jím například bývá uvítán vážený host, aniž by kdokoliv z přítomných přikládal takovému projevu náboženský význam. Tak jako u mnoha prvků z indické reality je i zde krajně obtížné, či přímo nemožné vytyčit jasné hranice mezi doménou kultury a náboženství.

V Šántivanamu jsou na konci každé ze tří modliteb používány barevné substance, jimiž si ášramité značí na čela symbolická znamení. Jedná se o praxi, která je dobře známa z hinduistického prostředí, kde mají

různé tvary a barvy takových znamení bohatou symboliku, v obecném smyslu pak dávají najevo, k jakému náboženskému proudu v rámci hinduismu jejich nositelé náleží. Ášramová ritualistika přejímá vnější podobu této praxe, jednotlivým znamením však připisuje zcela nový význam. Po skončení ranního áratí se v Šántivanamu používá nažloutlá santalová pasta, jež má symbolizovat boží milost a lásku; její aplikaci na čelo i dlaně tak ášramité zasvěcují sami sebe bohu. Na konci polední modlitby se jedná o rudý prášek zvaný kumkumam, který symbolizuje moudrost a v Indii je spojen obecně s ženstvím či se ženou-bohyní, podle výkladu ášramitů tedy i s postavou Panny Marie. Jeho nanesením mezi obočí se tak symbolicky aktivizuje tzv. třetí oko, které je chápáno jako vnitřní zrak, zprostředkovávající introspektivní moudrost. Nakonec po večerní modlitbě je používána šedá pasta vytvořená z popela a vody, nazývaná vibhúti, které je však přisouzen nejen v křesťanství obvyklý význam akcentující lidskou konečnost, ale též očisty od zla, jehož se člověk dopustil.<sup>51</sup> V Aňdžalí k podobné praxi dochází při speciálních příležitostech během několikadenních studijně-prožitkových spirituálních programů, jejichž náplň do nejmenších podrobností rozpracoval zakladatel ášramu D. S. Amalorpavadass.<sup>52</sup> V ostatních ášramech není tato praxe obvyklá.

V apologetických příspěvcích k tematice ášramů jejich zakladatelé vždy staví do popředí osobně zakoušenou spiritualitu a dávají přednost kontemplativní meditaci před liturgií.<sup>53</sup> Protože se však jedná o katolické ášramy, v jejichž čele stojí guru s kněžským svěcením, v každém je denně sloužena mše. Představitelé první generace ášramitů (H. Le Saux, B. Griffiths, F. Vineeth ad.) se také významně podíleli na liturgických experimentech, kterými se indická církev pokoušela dostat programu

<sup>51</sup> Autorem tohoto výkladu, tak jak jej nacházíme v opakujících se reprintech ášramové brožury, je velšský benediktin B. Griffiths, který stál v čele Šántivanamu jako jeho guru od r. 1968 až do své smrti v r. 1993; viz Ášramový booklet *Saccidananda Ashram*, s. 6–7.

<sup>52</sup> Dva nejpobulárnější programy, pravidelně v Aňdžalí uskutečňované již po čtyři desetiletí, mají rovněž svou knižní podobu, z níž je důraz na každý detail jasně patrný; viz AMALORANANDA, *Atma Purna Anubhava*, Mysore: Anjali Ashram, 2000, a AMALORANANDA, *Brahma Sakshatkara Anubhava*, Mysore: Anjali Ashram, 2009. Podle pečlivě vedených statistik ášramu se těchto programů mezi lety 1983–2004 zúčastnilo přes 10 tisíc participantů; viz *Anjali Ashram's God-Experience, Dialogue – Service*, Mysore: Anjali Ashram, (bez vrocení, pravděpodobně 2005), s. 9–14.

<sup>53</sup> Např. VANDANA, *Gurus, Ashrams and Christians*, Delhi: ISPCK, 2004 (první vydání 1978), s. XXIV; Bede GRIFFITHS, „Prayer in Christian Ashram,“ in *Praying Seminar*, ed. D. S. Amalorpavadass, Bangalore: NBCLC, (bez vrocení, pravděpodobně 1977), s. 219; PAINADATH, *We Are Co-pilgrims*, s. 102–103.

obnovy, jak jej vytyčil 2. vatikánský koncil.<sup>54</sup> Zejména D. S. Amalorpavadass, který od konce 60. let působil jako tajemník komise pro liturgii Indické konference katolických biskupů (CBCI), se svými mnohočetnými aktivitami pokoušel přispět k vytvoření indigenizované, resp. inkulturované liturgie. Již v r. 1969 zmíněná komise navrhla tzv. 12 bodů liturgické adaptace. Ty byly následně biskupským sborem CBCI dvoutřetinovou většinou přijaty, a nakonec i schváleny vatikánskou Kongregací pro bohoslužbu a svátosti.<sup>55</sup> 12 bodů adaptace pokrývá vnější aspekty liturgie, jednotlivé body se týkají např. postoje kněze během mše, jemuž je v souladu s indickou tradicí povoleno sedět, provádění pozdravu pokoje sepnutím rukou (*añjalihasta*), využívání áratí jakožto vyjádření respektu vůči celebrantovi mše i vůči shromáždění věřících, nahrazení některých bohoslužebných předmětů těmi, jež jsou k sakrálním účelům používány v hinduistickém prostředí, používání květin, vonných tyčinek a olejových lamp jakožto darů předkládaných na oltář během bohoslužby, nikoliv tedy již jen jako dekorace, apod.<sup>56</sup> Další stupeň liturgické inkulturace představovala tzv. Indická mše, včetně eucharistické modlitby (Indické anafory),<sup>57</sup> a posléze i odvážné pokusy zahrnout do bohoslužby slova texty ne-křesťanských náboženství, ke kterým na experimentální, de facto výzkumné bázi docházelo v první polovině 70. let. Reakce Kongregace pro bohoslužbu a svátosti však byla v tomto případě ostře zamítavá, znamenala striktní zákaz používání nebiblických textů v liturgii i Indické anafory samotné, a to jak během veřejných, tak i v soukromí slavených eucharistických obětí.<sup>58</sup> S výjimkou Aňďžalí, kde jsou

<sup>54</sup> Liturgická inkulturace představuje téma, které je v indickém badatelském prostředí mimořádně dobře zpracováno. Jejím vývojem, interpretací i kritikou se zabývá nesčetně příspěvků v teologických časopisech a také několik monografií. Nejkomplexněji i nejpodrobněji problematiku mapuje Moncy John NELLIKUNNEL, *The Liturgical Renewal in India since Vatican II*, Bangalore: Kristu Jyoti Publications, 2020. Mimo Indie se však jedná o téma prakticky neznámé.

<sup>55</sup> D. S. AMALORPAVADASS, *Gospel and Culture*, Bangalore: NBCLC, 1978, s. 74–76; viz také J. A. G. Gervin van LEEUWEN, *Fully Indian – Authentically Christian*, Bangalore: NBCLC, 1990, s. 70–71.

<sup>56</sup> Kompletní seznam se stručným komentářem objasňujícím jejich symboliku a smysl v řádu mše viz AMALORPAVADASS, *Gospel and Culture*, s. 81–86.

<sup>57</sup> Liturgický text Indické mše, včetně kontroverzní anafory, viz *New Orders of the Mass for India*, Bangalore: NBCLC, 1974; osudy Indické anafory shrnuje LEEUWEN, *Fully Indian – Authentically Christian*, s. 74, 76, 79–80; hlavní body kritického rozboru anafory i celé Indické mše představuje COLLINS, *Context, Culture and Worship*, s. 228–234.

<sup>58</sup> Julian SALDANHA, *Inculturation*, Mumbai: St Pauls, 1997, s. 71.

účastníci duchovních programů v jejich průběhu s liturgií Indické mše opakovaně seznamováni (bez kontroverzní anafory), žádný ze zkoumaných ášramů dnes Indickou mši neslaví.<sup>59</sup> V každém se drží kanonického textu latinského ritu, v případě Vidjavanamu, který je ášramem syro-malabáрске katolické církve, pak ritu malabárského. Všechny ášramy však přijaly zmíněné body liturgické adaptace, případně si je upravily pro vlastní potřeby, jak bylo ostatně jejich tvůrci původně zamýšleno. K nejzajímavějším příkladům takové adaptace patří ceremoniální zapalování olejové lampy na konci přípravné části mše, jež má symbolizovat Kristovu přítomnost ve společenství těsně před bohoslužbou slova.<sup>60</sup> Nový význam je přisouzen rituálu předkládání a zasvěcování darů, které symbolizují čtyři základní prvky, z nichž se skládá veškeré stvoření a jež jsou jako obětiny prostřednictvím Kristovy oběti předkládány bohu.<sup>61</sup> Hlavní obětiny v podobě chleba a vína jsou na tácu postupně obkládány osmi květy a symbolicky tak na všech světových stranách vytyčují celý prostor, v jehož středu a pro blaho všeho stvořeného se oběť odehrává. Při kladení každého z květů si jej celebrant na okamžik přiloží k čelu, aby tradičním indickým způsobem vzdal bohu díky, a jeho umístění na tác doprovází recitací sanskrtské mantry, jež různými epitety velebí Krista; tutéž mantru následně opakuje shromážděná komunita. Připravená obětina je poté uctěna prostřednictvím áratí, tj. několikrát obkroužena zapálenou olejovou lampou či nádobou s vonnými tyčinkami. Tyto i další příklady rituální symboliky, jejíž původní podoba i významový obsah pocházejí z hinduistického prostředí, jsou zasazeny do křesťan-

---

<sup>59</sup> V ášramu Kurisumala, který byl založen v r. 1957 v Kérole, se již několik desetiletí během všedních dní slaví tzv. Bháratija púdža. Jedná se rovněž o inkulturovanou eucharistickou slavnost, jejíž počátky jsou dokonce o několik let starší než v případě výše zmíněné Indické mše a jsou spojeny s významným bohosloveckým seminářem Dharmaram v Bengalúru. Tato inkulturovaná liturgie vznikla v prostředí syro-malankarské katolické církve, k níž ášram Kurisumala náleží, a její liturgický text i jeho ritualistické provedení jsou tak odlišné od pojetí Indické mše, která vychází z latinského ritu, ačkoliv lze ve shodě s P. Collinsem chápat oba liturgické texty jako paralelní; viz COLLINS, *Context, Culture and Worship*, s. 240. Mimo prostředí ášramu Kurisumala se dnes Bháratija púdža na žádném jiném místě neslaví. Tento ášram nebyl zahrnut do zde prezentovaného výzkumu, více k jeho unikátní liturgické tradici viz Matej KARÁSEK, „Bharatiya Pooja: Worshiping Jesus Using Hindu Methods,” *Nidān* 4, č. 1 (2019): 93–103.

<sup>60</sup> D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenisation in the Liturgy*, Bangalore: NBCLC, 1972, s. 57.

<sup>61</sup> *Ášramový booklet Saccidananda Ashram*, s. 8.

ského kontextu a katolického ritu. V něm nevyhnutelně nabývají nového významu, a proměňuje se tak jak původní symbol, tak i ritus samotný.<sup>62</sup>

## 5. REFLEXE A KRITIKA

Zatímco vztah zakladatelů ášramů k nové symbolice je pochopitelný, neboť jsou jejími tvůrci a obhájci, pokud jde o její přijetí ze strany ášramitů, jediným zdrojem informací mohou být osobní rozhovory. Ášramové komunity jsou vždy nepočetné a čítají nižší jednotky osob. Pouze v případě Šántivanamu, který je nejen nejstarším, ale z hlediska institucionálního zakotvení v církevních strukturách též nejstabilnějším ášramem, se dnes jedná o 12 stálých členů (stav v září 2022). S výjimkou Samíkši, kde v čele ášramu nadále stojí jeho zakladatel S. Painadath, již všechny zkoumané ášramy prošly generační obměnou, kterou se jim podařilo víceméně úspěšně zvládnout. Je třeba poznamenat, že noví představení ášramů si neosobují titul guru v původním slova smyslu a většinou se označují za duchovní vůdce či učitele (*ācārya*) celé komunity. Všichni stálí ášramité bývají obvykle žáky zakladatele ášramu, v Šántivanamu pak dokonce již i žáky jeho žáků, a k tradici, kterou původní guru ustavil, se proto vztahují vcelku očekávatelným způsobem. Náboženskou symboliku, která je obklopuje, chápou jako přirozenou součást prostředí, ve kterém se z různých osobních důvodů rozhodli žít, a také jako distinktivní rys daného ášramu, jenž se nevyhnutelně podílí na tvorbě jejich vlastní náboženské identity.

Porozumění dílčím symbolům prakticky u všech dotazovaných odpovídá záměru tvůrců ášramové symboliky, tak jak její výklad představují ve svých textech. Poměrně překvapivá je však skutečnost, jak malý zájem ášramité během rozhovorů projevují o původní význam i kontext integrovaných symbolů. Rovněž jejich znalost tohoto důležitého aspektu symboliky, skrze niž dennodenně vyjadřují vlastní duchovní aspirace, vychází pouze z toho, co slyšeli a četli od svých učitelů, případně z interpretací jiných křesťanských teologů, kteří byli či dosud jsou na poli inkulturace aktivní. Zatímco zakladatelé ášramů čerpali inspiraci z přímé osobní zkušenosti s duchovním světem bráhmanského hinduismu, s jeho ritualistikou i živou symbolikou (H. Le Saux a B. Griffiths v Šán-

<sup>62</sup> Srov. COLLINS, *Context, Culture and Worship*, s. 236.



tivanamu, D. S. Amalorpavadass v Aňdžalí), případně je lze označit za sanskrtské učence mající přístup k pramenným textům (F. Vineeth ve Vidjávánamu a S. Painadath v Samíkše), jejich nástupci jsou takřka bez výjimky odkázáni na zprostředkované postřehy o tomto světě a spoléhají se na lepší či horší překlady. Důkazem a současně i důsledkem se zdá být skutečnost, že žádná nová symbolika od druhé generace v ášramech již nevzniká a ta, již vytvořili zakladatelé, je vlastně jen tradována. Z toho, co spontánně i plánovaně vzniklo jako experiment v inkulturační laboratoři ášramů, se tak stala ášramová tradice, nesená beze změny nepočetnou komunitou stálých ášramitů a pasivně přijímaná dočasnými hosty.

Zajímavé postřehy přinesly rozhovory s návštěvníky ášramů, ať již v nich pobývali jako hosté zapojující se do každodenního života komunity či se účastnili některého z duchovních programů, které pro zájemce z řad křesťanské veřejnosti ášramy organizují. Vliv ášramové symboliky na tyto dočasné ášramity je důležitý, protože úzce souvisí s jejím významem a dalším možným vývojem mimo ášramové prostředí, tedy v kontextu celé indické církve. Všichni dotazovaní pocházejí ze vzdělaných, městských, středostavovských nebo i vyšších společenských vrstev, pracují především na středních a vyšších pozicích státní správy, řada z nich působí ve školství, ať již státním či ve vzdělávacích institucích provozovaných církví. Standardem je u všech výborná znalost angličtiny, kterou lze označit za *lingua franca* ášramů, ale v soudobé Indii i za prostředek sociální mobility a znak vyššího statusu. Mnozí mají zkušenost s delším pobytem v zahraničí, studijním nebo pracovním, všichni projevují zájem o dění v církvi a podílejí se na komunitním životě ve svých farnostech, takže je lze označit za aktivní laiky.

Na rozdíl od stálých ášramitů byli tito hosté vždy ochotni i schopni verbalizovat svou zkušenost s ášramovou symbolikou. Většina se s ní zcela ztotožňuje a tento postoj obvykle vyplývá z jejich osobního vztahu k zakladateli daného ášramu. Někteří se dokonce pokoušejí přenést ášramovou symboliku do svého domácího prostředí, takže na místa, kde se v soukromí pravidelně věnují vlastní duchovní praxi, ať již jde o modlitbu či meditaci, umísťují drobné předměty či výjevy se symbolickými motivy, s nimiž se seznámili v ášramech. Několik respondentů navštívilo více než jeden ášram, důvodem byl jejich zájem poznat jiné pojetí inkulturace, případně na něj dostali pozitivní reference. V odpovědích byla opakovaně tematizována konfliktní situace, které dotazovaný čelil

ve své domovské farnosti poté, co se místní kněz dozvěděl o jeho návštěvách ášramu, a vyjádřil s tím kategorický nesouhlas. V ojedinělých případech dotazovaný takovou situaci řešil změnou farnosti. Ani nadšené přijetí ášramové symboliky však žádného z respondentů nemotivuje k tomu, aby se hlouběji zajímal o původní význam a kontext dílčích symbolů, každý naopak nekriticky spoléhá na autoritu a výklad jejího tvůrce.

Část dotazovaných považuje novou symboliku za zajímavou inspiraci, která je vede k otázkám po smyslu a míře inkulturace jako takové, ale i po identitě sebe samých jakožto indických křesťanů. Rovněž tito respondenti si jsou dobře vědomi cizorodé vnější podoby křesťanství v Indii, která může vést k pocitům kulturního odcizení i rozpolcenosti, a motivaci tvůrců ášramové symboliky proto víceméně rozumí. Současně si však nejsou jisti, zda je žádoucí tento distinktivní rys křesťanství odstranit prostřednictvím připodobnění se elitní vrstvě majoritní náboženské kultury a zda toho lze přijetím jejích nejznámějších symbolických prvků vůbec dosáhnout. V reflexích této skupiny dotazovaných zaznívají obavy o vyhraněnou identitu indických křesťanů a zřetelně se v nich zrcadlí traumatické zkušenosti náboženské menšiny, která je v soudobé Indii vystavena tlaku i občasnému násilí ze strany proponentů hinduistického nacionalismu.

Specifickou skupinu dočasných ášramitů tvoří náboženští profesionálové z řad studentů bohosloví a členů řádových společenství. Pokud se jedná o jejich první přímé setkání s fenoménem křesťanského ášramu, bývají nezřídka zděšeni a otevřeně vyjadřují pochybnosti, zda lze vůbec ášram považovat za křesťanskou komunitu. Tyto pochybnosti v nich podle jejich vlastních slov vyvolává právě inkulturovaná symbolika, protože pracuje s takovými dílčími symboly hinduismu, vůči nimž byli ze svých formativních institucí i z obvyklého přístupu církve k náboženské jinakosti zvyklí se ostře vymezovat. Po několika dnech pobytu v ášramu však většinou této symbolice přivyknou, když je jim její význam vysvětlen a když jsou ochotni přijmout ášramové prostředí jako vhodný prostor pro experimenty s inkulturovanou spiritualitou. Zejména řádové sestry bývají osloveny důrazem, který je kladen na kontemplaci, protože tento aspekt života v ášramu je jim velmi blízký. Po odchodu z ášramu v nich pak zůstává hluboká vzpomínka na zkušenost s inkulturovanou symbolikou, ačkoliv ji již dále nerozvíjejí. Rozhovory byly vedeny také s několika kněžími žijícími mimo ášramy, kteří je ale pravidelně navštěvují

za účelem duchovního usebrání. Nové symbolice, jejím dílčím motivům i celkovému smyslu, velmi dobře rozumějí a na osobní rovině se s ní ztotožňují. Současně se však mnozí netají svou skepsí, pokud jde o význam této symboliky pro současnou situaci indické církve. Ášramový fenomén podle jejich soudu představuje slepou uličku vývoje, či dokonce nežádoucí anachronismus, protože celý ideový program inkulturace, jak byl profilován v 70. letech, je již dávno překonán. Katolická církev v Indii totiž dnes teologicky, spirituálně i pastoračně musí čelit zcela jiným výzvám, které vyplývají zejména ze sociálního a ekonomického útlaku, jemuž je vystavena nezanedbatelná část indických křesťanů, a nově také z agresivně se projevujícího hinduistického nacionalismu.<sup>63</sup>

Ášramy od samých počátků doprovází odmítavá kritická reakce, která se týká zejména náboženské symboliky, jež v nich vznikla.<sup>64</sup> Mnozí hinduisté považují výpůjčky ze své náboženské tradice za krádež a využívání hinduistických symbolů pro prezentaci křesťanského obsahu v novém, protože inkulturovaném pojetí za jejich prosté zneužití. Jsou-li navíc takové aktivity obhajovány vznešenými ideály mezináboženského dialogu či snahami o vzájemné porozumění, pak ve výsledku naopak jakémukoliv dialogu či porozumění brání, protože hrubě urážejí nábo-

<sup>63</sup> Propagátoři ideologie tzv. hindúty (dosl. hinduiství) brojí především proti indickým muslimům a křesťanům. Tyto dvě nejpočetnější náboženské minority v zemi osočují z ohrožování domácí kultury, kterou však značně idealizují a pojmají selektivně, a vzniklé mezináboženské napětí bohužel nezřídka vede k násilným střetům, jejichž tragickou obětí bývají vždy příslušníci menšin. Hlavní bod sváru představují náboženské konverze, jejichž možnost si nárokuje islám i křesťanství, a právo na ně je dokonce zakotveno v indické ústavě (čl. 25). Zatímco na celoidindické rovině dosud nebyl přijat zákon, který by náboženské konverze omezoval či přímo zakazoval, dlouhodobé snahy hinduistických nacionalistů vedly v některých svazových státech k lokálně platným legislativním opatřením v podobě tzv. antikonverzních zákonů, např. v Ódiše, Madhjadpradéši, Arunáčalpradéši ad. Tvůrci ideového programu inkulturace, jak byla pojmána v 70. letech a nejviditelněji realizována právě v katolických ášramech, se otázce náboženských konverzí důsledně vyhýbali. Z ášramového prostředí dokonce pochází pozoruhodná sebekritika konverzního nároku křesťanství, již výstižně vyjadřuje podtitul otevřeného dopisu adresovaného indickým křesťanům – *Misie bez konverze*. Jeho dopad na indickou církev se však zdá být zcela zanedbatelný. John Martin SAHAJANANDA, *O Lord, make us instruments of your Peace, Mission without conversion, An open letter to the Christians*, Thannirpalli: Saccidananda Ashram, 2008; český překlad původní rukopisné verze tohoto dopisu s krátkým uvozuujícím textem viz [https://www.dingir.cz/index.php?co=cislo/09/1/misie\\_bez\\_konverze](https://www.dingir.cz/index.php?co=cislo/09/1/misie_bez_konverze) [cit. 13. 6. 2023].

<sup>64</sup> Hlavní body kritiky ášramových experimentů shrnuje a citacemi dokládá Selva J. RAJ, „Adapting Hindu Imagery: A Critical Look at Ritual Experiments in an Indian Catholic Ashram,” *Journal of Ecumenical Studies* 37 (2000): 333–353.

ženské cítění hinduistů. Ani argumentace týkající se snah o zdomácnění křesťanství v Indii z pohledu této kritiky neobstojí, protože pouhé přijetí hinduistických symbolů na cizorodé podstatě křesťanství nic nemění, naopak jsou křesťanští recipienti této symboliky uvedeni v omyl a jejím tvůrcem de facto podvedeni. Problematická je již sama osoba, která inkulturovanou symboliku tvoří, protože symboly cizího náboženství nahlíží z vnější perspektivy a pokouší se do nich projektovat náboženské představy své vlastní tradice. Nejenže je značně sporné její právo vynášet hodnotící soudy ohledně významu, jenž byl dílčím symbolům připisován v jejich původním prostředí, a označovat je např. za pouhé kulturní projevy, ale jejich nahodilým vytržením z komplexního symbolického systému jednoho náboženství a přesazením do jiného se dopouští svévolné interpretace, skrze niž je symbol v novém kontextu znehodnocen. Tyto a podobné argumenty však zároveň poukazují na klíčový problém celého experimentu s náboženskou symbolikou i jeho kritického hodnocení. Tvůrci této symboliky, ale implicitně také jejich kritici totiž dílčím náboženským symbolům připisují jen jeden konkrétní význam, u něhož navíc předpokládají univerzální platnost z pohledu všech věřících, kteří se k němu nějakým způsobem vztahují, a to jak v prostředí, z něž konkrétní symbol pochází, tak v tom, do kterého je integrován. Význam symbolu však nevzniká ani neexistuje sám o sobě, ale vždy je výsledkem složité sociální interakce odehrávající se v dlouhém časovém horizontu a v proměňujícím se historickém kontextu. Tvůrci ášramové symboliky přejímají a následně v inkulturovaném hávu prezentují takové významy symbolů, jaké jim připisuje bráhmanské pojetí hinduismu, a ze zcela stejného pojetí, které si navíc činí nárok na postavení náboženské autority, vynášejí své soudy i kritici této nově vzniklé symboliky.

Kritika ášramových experimentů přicházela i z křesťanského prostředí. Pomineme-li v úvodu zmíněnou dalitskou teologii osvobození, jejíž představitelé tvůrcům inkulturované symboliky vytýkají podporu bráhmanské náboženské kultury, která je dle jejich soudu kulturou útlaku, za pozornost stojí kritika směřující k institucionalizovanému charakteru experimentů. Jakkoliv jsou totiž odvážné a mohly by se zdát i spontánní, jsou vždy výsledkem intelektuální, teologické či církevní expertízy.<sup>65</sup> Odehrávají se v bezpečně ohraničeném prostředí ášramů, které je izolováno od okolního křesťanského světa, jehož aktuálním potřebám

<sup>65</sup> Círil J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*, Zürich: Lit Verlag, 2014, s. 89.

však ve výsledku nemá co nabídnout. Iniciátory experimentů jsou bez výjimky progresivní kněží a teologové, kterým se po určitou dobu dokonce dostávalo oficiální církevní podpory. Jedná se tedy o inkulturaci prováděnou shora,<sup>66</sup> a tento elitní či elitářský charakter je z ášramové symboliky, ritualistiky i spirituality jasně patrný.

#### SHRNUTÍ

Odpovědi na obě otázky položené v úvodu tohoto příspěvku nevyhnutelně závisí na úhlu pohledu toho, kdo je zodpovídá. Pro tvůrce ášramové symboliky se bezpochyby mění význam dílčích symbolů a zčásti také výsledného celku. Původní hinduistické symboly jsou integrovány do křesťanského kontextu, protože podle výstižného vyjádření „poselství činí svatým i prostředek, jímž je poselství předáváno“.<sup>67</sup> Symbolický systém jako celek pak nabývá takové podoby, aby odpovídal ášramovému ideálu být místem, kde se respektuje náboženská pluralita<sup>68</sup> a kde se prostřednictvím kontemplativní modlitby, která je pojímána v souladu s indickou tradicí,<sup>69</sup> pěstuje spiritualita transcending rozdíly mezi křesťanstvím a hinduismem.<sup>70</sup> Z pohledu ášramové spirituality jde tedy o rozšíření horizontu osobní náboženské zkušenosti, prožívání i identity, které křesťanskou tradici obohacuje. Z rozhovorů s ášramity však vyplynulo, že k inkulturované symbolice, v níž z hinduismu přijaté prvky nabývají nového významu, se jako k nové symbolice vztahují vlastně jen její tvůrci. Její recipienti, kteří se s ní ztotožňují, ji přijímají především jako tradici vytvořenou obdivovaným zakladatelem příslušného ášramu. O systému jako celku, který by měl mít nějaký smysl, s výjimkou teologů, kteří jsou buď tvůrci symboliky nebo naopak jejími kritiky a odpůrci, téměř nikdo z ášramitů neuvažuje. Hodnocení návštěvníků ášramů se různí. Mohou být novou symbolikou zaujati, neboť je vede k otázkám po smyslu symbolů i po podstatě jejich vlastní identity coby

<sup>66</sup> Selva J. RAJ, „Two Models of Indigenization in South Asian Catholicism: A Critique,“ *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 69 (2005): 420.

<sup>67</sup> Solomon RAJ, *Living Flame and Springing Fountain. Batiks and Meditations*, Delhi: ISPCK, 1993, s. 98.

<sup>68</sup> PAINADATH, *We Are Co-pilgrims*, s. VIII.

<sup>69</sup> GRIFFITHS, „Prayer in Christian Ashram,“ s. 218.

<sup>70</sup> D. S. AMALORPAVADASS, *Ashram Aikya: Whence and Whither*, Bangalore: NBCLC, 1985, s. 3.

indických křesťanů, mohou být nadšeni, protože výstižně vyjadřuje jejich vlastní náboženské představy a shoduje se s jejich duchovními aspiracemi, stejně tak ale mohou být i znechuceni symbolickým mixem, který je v jejich očích pouhou synkrezí či hybridem.

Ášramová symbolika výrazně přispívá ke zformování náboženské identity ášramitů a také jejich sebepochopení. Tato identita nadále zůstává křesťanská, ale je smysluplně integrována do indické kulturní i náboženské reality. Skrze symboly vzniklé kreativním spojením prvků dvou tradic, křesťanství a bráhmanského pojetí hinduismu, získávají duchovní představy ášramitů svůj tvar i obsah, a ty je možné v ášramové komunitě sdílet i se s nimi ztotožnit. Tuto identitu reflektuje též indická církev, i když s ní mnozí její představitelé nesouhlasí, případně proti ní i bojí, protože pro současnou církev není podle jejich soudu vhodnou a již vůbec ne aktuální cestou dalšího vývoje. Zda si katolické ášramy a jejich malá, ale stále živá společenství dokáží tuto pozoruhodnou a v mnoha ohledech výjimečnou identitu v prostředí indické církve udržet, ukáže ovšem teprve čas.

#### Experiments with Religious Symbolism in Catholic Ashrams in India

*Keywords:* Christianity in India; Catholic Church; Inculturation; Ashram; Religious Symbolism

*Abstract:* The paper deals with the religious symbolism that emerged in Catholic ashrams in India. Drawing on material gathered during field research, it examines how originally Hindu symbols are integrated into Christian symbolism, what meaning they take on in that symbolism, and what this newly created symbolism brings to the ashram communities and to the Indian Church. A brief introduction to the subject of Catholic ashrams from a historical perspective is followed by a description of the symbolism under study, accompanied by an interpretation of its meaning as conceived by its creators. For the sake of clarity, examples of this symbolism are grouped into three categories: architecture, the figure of Christ, and ritualism. The understandings of the symbolism by permanent members of the ashrams, temporary visitors, and its critics are summarized so that the two main research questions can be answered: whether the integration of the component symbols adopted from the religious tradition of Hinduism into the symbolic system of Christianity has led to a change in the meaning of the component symbols and of the whole system, and

whether a new religious identity of the ashram members has also been formed through this new religious symbolism.

PhDr. Zdeněk Štipl, PhD.  
Univerzita Karlova  
Filozofická fakulta  
Ústav asijských studií  
Nám. Jana Palacha 2  
116 38 Praha 1  
[zdenek.stipl@ff.cuni.cz](mailto:zdenek.stipl@ff.cuni.cz)