

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Disertační práce

Mgr. Šimon Grimmich

Podoby křesťanského zenu

Forms of Christian Zen

Vedoucí práce prof. PhDr. Tomáš Halík, ThD.

2024

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3. září 2024

Mgr. Šimon Grimmich

Abstrakt: Disertační práce sleduje fenomén „křesťanského zenu“ a podoby, jakých praxe zenu u křesťanů nabývá. Za tímto účelem se v první řadě věnuje dějinám vážnějšího setkávání obou tradic, představuje podobu křesťanského zenu u prvního křesťanského zenového mistra Huga Makibiho Enomiya-Lassala a křesťanských zenových mistrů, kteří šli v jeho stopách. Vedle toho práce také zkoumá současnou podobu křesťanského zenu u praktikujících v indickém křesťanském zenovém centru Bódhi zendó. V druhé řadě se práce snaží zasadit setkání křesťanství a zenu do širšího vývoje v rámci buddhismu a ukazuje, že toto setkání bylo zásadním způsobem umožněno buddhistickým modernismem, který zen přizpůsobil jazyku a potřebám Západu. V neposlední řadě práce poukazuje na zjednodušující pojetí zazen a kóanů, na které lze v rámci dialogu křesťanství a zenu i v odborné literatuře často narazit, a za prostřednictvím teorií rituálu předkládá jejich věrnější pojetí. Na základě tohoto zkoumání práce představuje fenomén křesťanského zenu jako přechod do větší hloubky vlastní tradice nebo širěji pojaté spirituality a ukazuje, jakým způsobem zen přispěl k rozvoji křesťanské spirituality inspirované zazenem a prací s kóany.

Klíčová slova: křesťanství a buddhismus, křesťanství a zen, křesťanský zen, Sanbō kjōdan, buddhistický modernismus, křesťanská spiritualita

Abstract: The dissertation explores the phenomenon of "Christian Zen" and the various forms that Zen practice takes among Christians. To this end, the work first delves into the history of significant encounters between the two traditions, presenting the form of Christian Zen as practiced by the first Christian Zen master, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, and the Christian Zen masters who followed in his footsteps. Additionally, the dissertation examines the contemporary manifestation of Christian Zen among practitioners at the Bodhi Zendo, a Christian Zen center in India. Secondly, the work seeks to place the encounter between Christianity and Zen within the broader context of developments within Buddhism, demonstrating that this meeting was fundamentally facilitated by Buddhist modernism, which adapted Zen to the language and needs of the West. Finally, the dissertation points out the simplified understanding of zazen and koans often encountered in the dialogue between Christianity and Zen, as well as in scholarly literature, and offers a more accurate interpretation through ritual theory. Based on this examination, the dissertation presents the phenomenon of Christian Zen as a transition into a deeper exploration of one's own tradition or a broader spirituality, and shows how Zen has contributed to the development of Christian spirituality inspired by zazen and koan practice.

Keywords: Christianity and Buddhism, Christianity and Zen, Christian Zen, Sanbō Kyōdan, Buddhist modernism, Christian spirituality

1.	ÚVOD	7
2.	HUGO MAKIBI ENOMIYA-LASSALLE A POČÁTKY KŘEŠŤANSKÉHO ZENU	9
2.1.	Lassalle, misionář v Japonsku	10
2.1.1.	Lassalle, křesťanský objevitel zenu	11
2.1.2.	Institucionální problémy	14
2.1.3.	Druhý vatikánský koncil (1962–1965)	17
2.1.4.	Lassallovo další působení	19
2.2.	Hugo Lassalle, učitel zenu	20
2.2.1.	Lassallův postoj k zenu jakožto metodě vedoucí k naplnění podstaty lidství	21
2.2.2.	Co zen přináší křesťanům	25
2.2.2.1.	Prohloubení víry a čtení Bible	26
2.2.2.2.	Předmětná a nadpředmětná meditace	27
2.2.2.3.	Křesťanské zenové seššiny	30
2.2.2.4.	Lassallův seššin	32
2.3.	Shrnutí	37
3.	BUDDHISTICKÝ MODERNISMUS A ZENOVÁ ŠKOLA SANBÓ KJÓDAN	40
3.1.	Počátky buddhistického modernismu	40
3.1.1.	Daisecu Teitaró Suzuki	43
3.1.2.	Zen v Německu	46
3.1.3.	Shrnutí	47
3.2.	Sanbó Kjódan	48
3.2.1.	Historie a specifické rysy Sanbó Kjódan	48
3.2.2.	Specifický důraz na dosažení kenšó	51
3.3.	Počátky křesťanského zenu	52
3.3.1.	Jamadova vize zenu	55
3.3.2.	Křesťanský zen	58
3.3.2.1.	Willigis Jäger a transkonfesijní spiritualita	59
3.3.2.2.	Syntézy křesťanství a zenu	62
3.3.2.3.	Jiný přístup	65
4.	AMA SAMY A JEHO POJETÍ VZTAHU ZENU A KŘEŠŤANSTVÍ	65
4.1.	Život	66

4.2.	Teologický vývoj	68
4.3.	Inkulturace a širší vize role zenu v křesťanství	71
4.4.	Ama Samyho kritika redukce zenu	73
4.5.	Ama Samyho pojetí spojení křesťanství a zenu	77
4.6.	Ama Samyho praxe	81
4.7.	Ama Samyho vize zenu	83
4.8.	Křesťané a zen	86
5.	ZAZEN JAKO RITUÁL A RITUÁLNÍ POSTOJ	88
5.1.	Zazen jako rituál a rituální postoj	89
5.1.1.	Zazen	90
5.1.2.	Kdo dělá zazen?	93
5.1.3.	Falešná dichotomie mezi „rituálem“ a „meditací“	96
5.1.4.	Zazen a ritualizace podle Humphreyové a Laidlaw	98
5.1.5.	Ritualizace a ritualizování u Ronalda Grimese	103
5.1.6.	Zazen jako rituální postoj	106
5.2.	Křesťanská recepce zazenu	108
6.	KÓANOVÁ PRAXE, PROBUZENÍ JAKO PERFORMANCE	111
6.1.	Dva předsudky vůči kóanům	113
6.2.	Kóanová praxe v Bódhi zenu	114
6.2.1.	Má zkušenost s kóany	115
6.2.2.	Základní obrysy kóanové praxe	119
6.2.2.1.	Vztah	119
6.2.2.2.	Jazyk	121
6.2.2.3.	Tázání, pochybnost, změna pohledu a vykračování za známé hranice	122
6.3.	Performativní aspekt kóanů	123
6.3.1.	Performativní přístup ke kóanům: mimo experimentalismus a textualismus	125
6.4.	Křesťanské kóany	129
6.4.1.	Křesťanské kóany buddhistických zenových mistrů	130
6.4.2.	Kakiči Kadowaki	132
6.4.2.1.	Kadowakiho čtení Bible	134
6.4.2.2.	Shrnutí	136
6.4.3.	Via integralis	138

6.4.4.	Závěr	141
7.	TERÉNNÍ VÝZKUM V BÓDHI ZENDU	141
7.1.	Role a místo křesťanského zenu	141
7.2.	Charakteristika zenového centra	144
7.3.	Hledání křesťanských praktikujících zenu	147
7.4.	Pomyslná škála křesťanského zenu	152
7.5.	Motivace křesťanských praktikujících	154
7.6.	Závěr	161
8.	ZÁVĚR	163

1. Úvod

„Zen, to je především *zazen*, to znamená sedět, to jako křesťané smíme dělat. A křesťanství, to je víra (*Glauben*), víra jako důvěra (*Vertrauen*). A to tady budeme dělat, sedět s důvěrou,“ řekl na úvod několikadenního meditačního ústraní „křesťanské zenové meditace“ sedmdesátiletý benediktin a eremita Jakobus Kaffanke.

Během jednoho studijního pobytu ve Freiburgu v roce 2015 jsem ke svému překvapení zjistil, že dialog křesťanství a zen buddhismu se v Německu se neodehrává jen na rovině teologické nebo filosofické, nýbrž že nabývá velmi praktické podoby zenových kurzů a meditačních ústraní určených pro křesťany. Stačilo jen trochu hledat, aby se ukázalo, že v Německu má spojení křesťanství a zenu již téměř tradici a že existují křesťanští mniši nebo kněží, kteří jsou zároveň zenovými mistry.

Otázka, co tohle spojení těchto dvou tradic v jednom člověku vlastně znamená, stála na počátku této práce. A byla to zároveň tato otázka, která mě na ústraní „křesťanské zenové meditace“ přivedla. Kaffanke byl s touto otázkou rychle hotov, jeho odpověď „sedět s důvěrou“ byla plně v souladu s tradicí zenu. Jako kdyby říkal: „Nechte to plavat! Zbytečné zdržování!“ A tak jsme seděli čelem ke zdi a v okamžicích hlubokého usebrání se všechny otázky vytrácely. A my jen seděli za doprovodu tibetské misky a dřívěk, které označovaly periody meditace vsedě nebo v chůzi. Čas od času se recitoval Žalm 139, jehož druhý verš v německém překladu zněl: „Ať už sedím nebo stojím, víš o mně. Z dálky rozpoznáváš mé myšlenky.“ A jelikož ústraní probíhalo v benediktinském klášteře v Beuronu, byla jeho součástí také možnost účastnit se mše a nešpor.

„Sedět s důvěrou,“ tady by práce mohla skončit. „Sedět s důvěrou,“ je zenová odpověď, která spíše, než že by odpověď dávala, otázku nepovažuje za nic jiného než za myšlenkový konstrukt, který je třeba podobně jako všechny další otázky nechat být a odpověď hledat v akci, prostě sedět. Kdo však někdy zkusil sedět, ví, že k sezení kromě okamžiků hlubokého klidu patří právě také nedůvěra, pochybnost a tázání. To je však plně v souladu s tradicí zenových *kóanů*, příběhů plných paradoxů, rozporů a napětí, jejichž cílem je však opravdové probuzení.

Věnovat se „křesťanské zenové meditaci“ a „sedět s důvěrou“ tak představuje kóan, kterým je třeba se stát a kterým je třeba projít. A tak vedle otázky, jak je možné poctivě dělat zen

a zůstávat přitom křesťanským mnichem, se nabízejí další: jaké plody tato cesta, od které je jisté vnitřní napětí neodmyslitelné, vlastně přináší? A proč se na ni vydávat?

* * *

Předběžnou odpovědí by mohlo být, že křesťanský zen představuje cestu na větší hloubku nebo do větší šíře. Jak se pokusíme v této práci ukázat, zen křesťany nezřídka vede k hlubšímu porozumění vlastní křesťanské tradici, objevování jejích zapomenutých pokladů, prohloubení vlastní spirituality nebo náboženské zkušenosti, nebo k novým svěžím teologickým pohledům. Nezřídka je však také vede do větší šíře, směrem k vykročení z vlastní tradice k tradici zen buddhismu. Nacházejí pak svůj domov v obou tradicích nebo se plně obrací právě k zen buddhismu. Někdy však také překračují náboženské tradice úplně a je jim blízká nenáboženská spiritualita nebo univerzalistický pohled chápající všechny náboženské tradice jako jedno.

Se záměrem více prozkoumat různé podoby, jakých setkání křesťanství a zenu nabývalo a nabývá a jaké plody přináší věnujeme první tři kapitoly této práce počátkům a historii intenzivnějšího prolínání křesťanství a zenu. V první kapitole se zaměříme na život a působení „pionýra křesťanského zenu“, prvního křesťanského zenového mistra, jezuitu Huga Makibiho Enomiyi-Lassalla (1898–1990). V druhé kapitole se budeme věnovat samotným podmínkám možnosti setkání křesťanství a zen buddhismu, ke kterému ve 20. století došlo a ve kterém klíčovou roli sehrál buddhistický modernismus a zenová škola Sanbó kjódan. Ve třetí kapitole představíme další vývoj podoby spojení křesťanství a zenu u křesťanského zenového mistra a jezuitu Ama Samyho (1936), který je rovněž zakladatel výrazného zenového centra Bódhi zendó v Jižní Indii. Zkušenosti z terénního výzkumu v tomto centru shrneme v šesté kapitole. Ve čtvrté a páté kapitole se systematictěji věnujeme pojetí zazenu a kóanů, poukážeme na některá zjednodušení, na která lze v diskusi kolem křesťanského zenu nebo v religionistických bádáních narazit, a zároveň představíme plody prolínání křesťanství a zen buddhismu právě v oblasti meditace a kóanů.

2. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle a počátky křesťanského zenu

Počátky vážnějšího setkávání zenu a křesťanství je možné uvést příběhem jezuitu Huga Makibi Enomiya-Lassalla. I když jde v této práci o představení různých podob setkávání obou tradic, vždy se bude jednat o setkání osoby, která reprezentuje jednu tradici, s osobou nebo osobami, které reprezentují tradici druhou.

Jak již nasvědčuje jméno samo, Lassalle byl určitým spojovacím mostem mezi Západem a Východem, mezi křesťanstvím a zen buddhismem. Byl jezuitou, knězem, ale také zenovým mistrem. Je průkopníkem opravdového setkávání obou tradic a stojí za rozšířením praxe *zazenu* (zenové meditace vsedě) v primárně křesťanském prostředí. Většina ostatních výrazných křesťanských učitelů zenu přichází generaci po něm a k zenu se dostali právě díky němu.¹

Začít u Lasalla má ještě jednu výhodu – jakožto výborně vzdělaný jezuita orientovaný v novoscholastické teologii začátku dvacátého století, formuluje ve svých spisech nebývale jasně a strukturovaně. Ostatně intelektuální preciznost a strukturovanost byla možná zároveň jeho hlavní překážkou v pokroku na stezce zenu. Nicméně z jeho díla a z jím pořádaných zenových *sesšínů* (vícedenních intenzivních meditačních ústraní) si lze vytvořit dobrou představu, jak se křesťanství a zen mohou spojovat na rovině teologické i praktické. Konečně vzhledem k tomu, že prožil většinu dvacátého století, narodil se v roce 1898 a zemřel v roce 1990, lze na jeho příběhu také dobře ilustrovat proměňující se společenské klima a situaci v katolické církvi, zde především ve vztahu katolicismu k jiným náboženstvím, který je pro setkávání zenu a křesťanství klíčový.

Záměrem mé práce však není zkoumat, zda nebo nakolik je zen teologicky obhajitelný, ani se příliš zabývat teologií mezináboženského dialogu. Setkání a prolínání se zenu s křesťanstvím chci v této práci zkoumat jako skutečnost, ke které tak či onak dochází, která nabývá různých forem a podob a která zdaleka nepředstavuje jen okrajový fenomén. Když bych si vypůjčil slavný název díla Williama Jamese z roku 1902 *The Varieties of Religious Experience*, jde mi v této práci o to představit ty podoby náboženské zkušenosti, ve které se prolíná zen s křesťanstvím.

V následující kapitole se pokusím v základních obrysech představit Lassallův životní příběh, motivace, které ho dovedly k praxi zazenu, a nakonec i k učení zazenu, a také jeho reflexi

¹ Výjimkou mezi křesťanskými učiteli zenu první generace je snad jen Karlfried von Dürckheim.

setkávání zenové a křesťanské zkušenosti. Můj výklad bude veden zejména následujícími otázkami: „Proč se vlastně Lassalle stal ‚misionářem‘ zazení v křesťanském prostředí? Co a v jaké podobě ze zenu převzal, a co naopak nechal stranou? A stal se vlastně „křesťanský zen“ – přičemž pod tímto označením chápu tradici, která je primárně křesťanská, avšak ze zenu si vypůjčuje rituální, filosofické, estetické a další prvky – samostatnou větví zen buddhismu, tedy mohou například západní křesťanští učitelé zenu autorizovat další učitele zenu?“

2.1. Lassalle, misionář v Japonsku

Hugo Lassalle se narodil roku 1898 v Německu, v roce 1919 vstoupil do řádu jezuitů, v roce 1927 byl vysvěcen na kněze a od roku 1929 působil jako misionář v Japonsku. V roce 1919 se papež Benedikt XV. v encyklice *Maximum illud* jasně vyjádřil, že misie nemá být kolonizováním, vedením misie se mají co nejrychleji ujmout místní kněží a misionáři nemají v zemi zavádět své vlastní zvyklosti.² Jezuité historicky tyto ideje rozvedli ještě dále v přizpůsobení se dané kultuře, což je způsob, který v 16. století v misiích v Japonsku a Číně zaváděl italský jezuita Alessandro Valignano. Jezuité se učili jazyk, oblékali se jako buddhističtí mniši nebo konfucianští učenci a přizpůsobovali se jejich životnímu stylu.³ Na rozdíl od jiných křesťanských misionářů, jezuité na kulturu nepohlíželi eurocentricky. Křesťanské poselství pro ně bylo univerzální, a mohlo proto být v různých kulturách vyjadřováno různě.⁴ Už díky tomuto přístupu měli jezuité dobře připravenou půdu k setkávání se s jinými tradicemi a jejich praxí.

Jezuitská misie v Japonsku byla poměrně úspěšná, v roce 1582 se počet pokřtěných pohyboval kolem 150 000 a dále stoupal.⁵ Roku 1587 však významný japonský státník Hidejoši Tojotomi vydal první protikřesťanský edikt, který omezoval šíření víry a zahraniční misionáře vyhošťoval ze země. Vztah ke křesťanství rychle nabral podobu pronásledování, poprav a zákazu. V roce 1597 nechal popravit 6 zahraničních misionářů a 20 japonských křesťanů v Nagasaki. V roce 1612 *šógunát* vydal protikřesťanský edikt, zakazující šíření víry a nařizující zničení

² Srov. Ursula Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum* (Kevelaer: Topos, 2017), s. 49.

³ Srov. např. Vladimír Liščák, „Počátky jezuitské mise v Číně“, *Anthropologia Integra* 7, no. 2 (2006), s. 62.

⁴ Srov. Ursula Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung* (Stuttgart: Theseus Verlag: 2009), s. 42.

⁵ Kolektiv autorů, *Rok s jezuitskými svatými* (Olomouc: Refugium 2002), s. 46.

kostelů. Situace se nadále pouze zhoršovala, až se Japonsko v roce 1633 zcela uzavřelo okolnímu světu a kolem poloviny 17. století se Japonsko misionářů zbavilo úplně. Otevírat se opět více světu se Japonsko začalo až v období dynastie Meidži (1868–1912). Veškeré restrikce vůči křesťanství byly zrušeny v roce 1873. Do Japonska se jezuité vrátili až v roce 1908 na žádost papeže Pia X. V roce 1913 otevřeli první katolickou univerzitu Sophia v Tokiu. V době, kdy se Lassalle dostal do Japonska, bylo v Japonsku kolem osdesáti šesti tisíc křesťanů.⁶

2.1.1. Lassalle, křesťanský objevitel zenu

Hugo Lassalle považoval za svůj úkol proniknout do japonské kultury, ke které pro něj neodmyslitelně patřil zen. K tomu jej přivedla zejména četba knih Daisecua Teitaróa Suzukiho, který se zasloužil o propagaci zenu na Západě a který v podstatě umožnil prolínání zenu s jinými tradicemi. Na Suzukiho roli v rozšiřování zenu na Západě a vliv na jeho setkávání s jinými tradicemi se zaměříme později.

V letech 1935 až 1949 Lassalle vedl jezuitskou misi v Japonsku. Brzy po svém příjezdu do Japonska vyhledal svého prvního zenového mistra, který se stal Genšú Watanabe. V roce 1943 Lassalle vyrazil na svůj první seššin do kláštera Eimeidži, náležejícího k zenové linii *Sótó* (školy kladoucí důraz zejména na prosté meditační sezení) poblíž Hirošimy.⁷ O této své první zkušenosti posléze napsal: „Řekl jsem si, že to, čemu jsem se tam věnoval, můžeme dobře využít i my křesťané, protože misie není jen o jednostranném dávání: evropští křesťané dávají něco Japoncům. Ne, také křesťané se mohou od Japonců hodně naučit.“⁸ Zen, o který se Lassalle začal zajímat, aby se přiblížil japonské kultuře, se tak brzy, v první řadě pro něj samotného, stal důležitou praxí v prohlubování jeho vlastního duchovního života.

V letech 1940 až 1959 působil v Hirošimě, kde také 6. srpna 1945 přežil výbuch atomové bomby. V té chvíli se nacházel jen 1200 metrů od epicentra výbuchu. Japonsko po válce procházelo kulturní proměnou, která byla často vnímána jako úpadek. Americký generál Douglas MacArthur umenšil moc státního šintoismu a také vliv buddhistických klášterů, což se dělo zejména prostřednictvím změny vlastníků půdy. Ti, kdo měli klášterní půdu v pachtu, se stali

⁶ Viz dokument „Der erste christliche Zen-Meister – Pater Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898-1990)“, navštíveno 24. srpna 2024, <https://www.youtube.com/watch?v=Z9P-R3AWUwo>, kolem 15. minuty.

⁷ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s 53.

⁸ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation* (Ostfildern: Patmos, 2012), s. 8.

jejími plnými vlastníky a kláštery tak přišly o významnou část svých majetků.⁹ V reakci na pobídky zenových kněží založil Lassalle v roce 1948 „Společnost k pozvednutí náboženského vědomí“ a společně s nimi pořádal přednášky, aby tak posílili japonskou kulturní a náboženskou identitu tváří tvář modernizaci.¹⁰ V roce 1948 získal japonské občanství a spolu s ním i nové jméno Enomiya Makibi.

Po válce usiloval o spolupráci mezi křesťany a buddhisty zaměřenou na „boj“ proti konzumu a komunismu. Lassalova práce tedy neměla úzce misijní charakter, nýbrž hledal způsoby, jak japonské společnosti nabídnout hlubší duchovní zkušenost a jak ji morálně pozvednout. Rozhovory s Watanabem Lassalla dovedly k názoru, že kombinace zenu a katolicismu by mohla zastavit úpadek tradičních hodnot způsobený vznikající průmyslovou a konzumní společností.¹¹ Křesťanství by podle Lassalla mohlo zen, rozdělený do mnoha sekt a vytrácející se tváří tvář materialismu a slábnoucí vlivem agrární reformy zachránit:

„Oheň stále doutná pod popelem, jen hrozí, že ho udusí materialismus. – Nemá zde křesťanská misie velký úkol? Neměla by se právě ona těchto hodnot ujmout a vdechnout jim nový život? A neusnadnilo by to Japoncům přijetí křesťanství, kdyby v něm mohli najít i něco z toho nejlepšího, co zdědili po svých otcích?“¹²

Naději, že by křesťanství mohlo zachránit zen a pomoci k jeho šíření, měl také další, – jak později uvidíme,¹³ pro křesťanský zen klíčový zenový mistr, – Kóun Jamada:

„Jak víme, konečný cíl buddhismu je zachránit všechny lidi: ‚Cítících bytostí je bezpočet, slibuji všechny zachránit.‘ To je v současném buddhismu nemožné. Bez spolupráce s katolíky, bez spojení našich sil, nebudeme schopni to udělat. [...] Když křesťané, zvláště katolíci, se naučí brát svět jako jedno, nebude už více západní duch; a samozřejmě nebude

⁹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 62.

¹⁰ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 56.

¹¹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 88.

¹² Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung* (Freiburg im Breisgau: Herder 1987), s. 69.

¹³ Odkaz na kapitulu o Jamadovi.

už východní duch. Bude jeden univerzální duch. Cítím, že abychom zachránili lidský druh – přinesli to pravé štěstí všem lidem –, katolicismus a zen musí spojit ruce.“¹⁴

Zazen tedy nejen odpovídal Lassallově touze po kontemplativním životě, ale spojení zenu a křesťanství, spolupráce mezi křesťany a zen buddhisty, se jevila v poválečné kulturní krizi jako velmi prospěšná. Z rozhovorů se zenovými mnichy navíc Lassalle nabyl dojmu, že mají o křesťanství zájem. Jeho přítel Eigan Fukuhara, který byl zenovým knězem v Kokutaidži, se nechal opakovaně slyšet: „Katolicismus spojit s kořeny zenu a zen spojit s kořeny katolicismu.“¹⁵ Zájem o křesťanství po válce obecně stoupal v souvislosti s krizí japonské identity po druhé světové válce.¹⁶ Například Lassalův učitel Kóun Jamada své nechal děti studovat na křesťanských školách. Spojení zazen a křesťanství se tak jevílo jako velmi praktický způsob, jak Japoncům nabídnout v době krize alternativu. Zazen se tedy Lassalovi nejevil jen jako dobrý nástroj pro křesťanské řeholníky, nýbrž také jako dobrá cesta k víře pro Japonce, která navíc může být snazší a přístupnější než studium katechismu.

Lassalle chtěl zazen zprvu užívat k obrácení Japonců na křesťanskou víru, zároveň ho však stále více a více uchvacovala jeho dynamika a zen se mu jevil jako jedna z možností, jak znovuoživit křesťanskou mystickou tradici. Zazen podle něj směřuje přímo a bez oklik k absolutnu, zenové osvětlení představuje v určitém smyslu zkušenost Boha. Ursula Baatzová k tomu píše:

„Lassalle došel k závěru, že zen svou formou představuje podobný způsob života jako křesťanská asketická praxe, že ukazuje duchovní cestu podobnou mystice a že se vyjadřuje podobným způsobem o zkušenosti transcendence, o niž usiluje, jako křesťanská mystika, tj. že směřuje k podobnému cíli. Na základě tohoto předpokladu se v následujících třiceti letech až do své smrti stále více věnoval zenové praxi. Znovu a znovu se dostával do osobních a institucionálních konfliktů, ale to ho na jeho cestě nezastavilo.“¹⁷

¹⁴ Koun Yamada, „Christian Practitioners of Zen“, *Kyosho* no. 356 (2012), s. 33. Překlad pasáže, Miloš Hrdý.

¹⁵ Srov. Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 78-79.

¹⁶ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 62.

¹⁷ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 79.

V reakci na zkušenost druhé světové války a jaderné zbrojení začal Lassalle pracovat na projektu katedrály světového míru, jejíž stavba byla úspěšně završena v roce 1954. Zároveň to byl opět zazen, který vnímal jako určitou cestu, jež by mohla k celosvětovému míru vést:

„Meditace, zejména nepředmětná meditace, jako je zen, nám umožňuje zastavit latentní dualismus a z něj plynoucí nepřátelství, které vede k válce, a prožívat vesmírný celek jako jednotu. Z této zkušenosti jednoty bude postupně překonáno nepřátelství a válka v nás i v našem okolí.“¹⁸

S vysvěcením katedrály však pro Lassalla započala významná osobní krize, jelikož nebyl navzdory svým očekáváním pověřen správou katedrální farnosti a ocitl se v téměř šedesáti letech znovu na začátku a začal hledat cestu, jak dál. Tato situace ho dovedla k intenzivnější praxi zazen a k tomu, že o zenu začal psát a postupně také učit zazen.

V roce 1958 v jezuitském exercičním domě v Nagacuce poblíž Hirošimy vedl Lassalle poprvé exercicie (duchovní cvičení), která spojovala cvičení zazen s křesťanským rozjímáním. Účastníkům před zazenem dával přečíst úryvky evangelia, na které se měli během zazen soustředit.¹⁹ V roce 1959 si do deníku napsal, že jeho cílem je „vstoupit dovnitř tohoto světa buddhismu nebo zenu... Myslím tím, doslova dovnitř, jako člověk vstupuje do domu... Vstoupit dovnitř a účastnit se“.²⁰ Tím začalo jeho intenzivní období praxe zazen motivované snahou dojít konečného probuzení... V deníkových záznamech lze v té době dokonce najít i úvahy o založení nového řádu – katolického zenového kláštera.²¹ K tomu však nedošlo.

2.1.2. Institucionální problémy

V roce 1958 jezuitský provinciál v Japonsku Pedro Arrupe schválil vydání Lassallový první knihy *Zen - Weg zur Erleuchtung (Zen - cesta k osvětlení)*.²² Vyšla v roce 1960 s předmluvou kardinála Franze Königa. V Evropě se kniha ale setkala s nebývale velkým zájmem. Stejně tak rostl zájem o křesťanský zazen v Japonsku. V roce 1960 Lassalle pořídil pozemek v Kabe poblíž Hirošimy,

¹⁸ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen* (München: Kösel, 2018), s. 100.

¹⁹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 93.

²⁰ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, záznam z deníku ze dne 7. 4. 1959, cit. Podle Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*.

²¹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 88.

²² Enomiya-Lassalle, *Zen - Weg zur Erleuchtung*.

aby zde postavil katolické zenové centrum. Dům pojmenoval zenový kněz a Lassallův přítel Eigan Fukuhara „Šinmeikucu“ (*Jeskyně božské temnoty*).

Postoj jezuitů k Lassallově knize a k zazen byl však obecně spíše kritický, zazen podle nich mohl sloužit křesťanům pouze jako příprava k modlitbě nebo jako nástroj k sebeovládání, rozhodně však jeho cílem nemá být *satori* (probuzení).²³ Začátkem roku 1961 navíc Lassalle obdržel dopis od generála jezuitů Jean-Baptiste Janssense, který reagoval na určité výhrady, který měl vůči Lassallově knize Vatikán a které komunikoval právě s ním. Přestože konkrétní výhrady se Lassalle nedozvěděl, domníval se, že šlo o všeobecně rozšířený názor, který panoval před Druhým vatikánským koncilem, že totiž není možné, aby něco „pohanského“ mohlo být prospěšné křesťanům. Janssens odmítal, aby se „zenové metodě“ učili jezuité nebo laici, Lassallova kniha podle něj vůbec neměla vyjít. Sám Lassalle však v praxi zenu směl dál pokračovat a rozvíjet metody, které Japoncům pomohou v modlitbě.²⁴

V roce 1962, v dopise generálovi jezuitů, Lassalle pragmaticky zdůrazňuje, jaký přínos by měl zazen praktikovaný v rámci křesťanství pro úspěch japonské misie. Zájem o zazen v Japonsku po druhé světové válce roste a zazen je tak podle Lassalla dobrým prostředkem, jak oslovit vzdělanější vrstvy a intelektuály, kteří se o zazen zajímají nebo ho praktikují, a zároveň by mohli být otevření vůči křesťanství:

„Pokud bychom tedy mohli uspořádat nějaký druh exercicií, které by do jisté míry využívaly zenovou metodu, mohli bychom přilákat stejné lidi [jako jsou ti, co plní zenové kláštery] a po nějaké době bychom mohli mít více účastníků než buddhističtí zenoví mistři. Tito lidé jsou většinou ke katolické víře dobře disponováni, ale neuvědomují si to.“²⁵

Pokud jde o japonské křesťany, Lassalle uvádí, že exercicie, které by byly více ve východním stylu, by některé z nich určitě oslovily, zejména pak katolické univerzitní studenty, kteří se rádi účastní zenových ústraní v zenových klášterech, a pro které by tedy bylo mnohem lepší, kdyby praktikovali zazen pod vedením katolických kněží. A jsou tu konečně také japonští seminaristé a mladí japonští kněží, kteří chtějí praktikovat zazen.²⁶

²³ Srov. Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 92-93

²⁴ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 94-95.

²⁵ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 106.

²⁶ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 107.

Pokud jde o samotnou zenovou metodu a její uzpůsobení křesťanství, Lassalle mluví o třech stupních. Na prvním stupni jde o to osvojit si zenové držení těla, klidný a hluboký dech, věnovat dostatek času meditaci a méně promluvám. Účastníci mohou medитovat nad cílem lidského života (*finis hominis*), pravdami víry nebo úryvky evangelia. Na druhém stupni jde o naprosté vyprázdnění, smysly se obracejí dovnitř, myšlenky jsou odkládány, jde tu o nemyšlení, které je cílem i křesťanské mystiky. Účastníci docházejí usebrání, které je totožné s usebráním „modlitby usebrání“. V tomto usebrání je možná modlitba. Teprve na třetím stupni se začíná mluvit o osvícení, o kterém se Lassalle rozepisuje nečekaně zapáleně:

„Chtěl bych jen podotknout, že z hlediska apoštolátu by bylo velmi cenné, kdyby někteří lidé – vždy jich bude jen několik – dospěli k osvícení během exercicií vedených katolickým doprovázejícím, protože to by pak byl jasný důkaz, že osvícení je možné i v katolickém náboženství.

Taková skutečnost by byla účinnou propagandou katolicismu. Lidé by pochopili, že vše, co je v jejich náboženství hodnotné, je možné i v katolickém náboženství. Jinými slovy, zen by přestal být překážkou křesťanství. V současné náboženské situaci v Japonsku, kde mnoho lidí obdivuje katolickou církev, by tato skutečnost mohla mít silný a možná rozhodující vliv na konverze.

Kdyby navíc katolický misionář dosáhl skutečného osvícení, které by bylo z hlediska zenu pravé, byl by schopen mluvit s praktikujícími zenu i z jejich hlediska a používat stejné pojmy. To by byl ten nejlepší předpoklad pro to, aby konverze ke křesťanství byla možná i mezi zenovými kněžími, kteří jsou v Japonsku ze všech buddhistických kněží nejváženější.“²⁷

Lassallův dopis je příkladem velmi dobré politiky zdůrazňující význam zazení pro podporu křesťanské misie v Japonsku a důvěryhodnost křesťanství vůbec. Není jasné, nakolik šlo i o jeho vlastním hluboký postoj, který, jak alespoň naznačují jeho deníky, byl charakterizován velkým hledáním, pochybnostmi, neúspěšným úsilím o dosažení satori, úvahami o založení vlastního řádu, nebo naopak úvahou zažádat o vystoupení z jezuitského řádu (tzv. exklaustraci).²⁸ Krizové

²⁷ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 109.

²⁸ Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, s. 113.

období však pro Lassalla ukončil Druhý vatikánský koncil, díky němuž se posléze mohl stát misionářem zazenou v Evropě.

2.1.3. Druhý vatikánský koncil (1962–1965)

Druhý vatikánský koncil svolaný papežem Janem XXIII. významně revidoval postoj římskokatolické církve k jiným náboženstvím. V dekretu *Dignitatis Humanae* uznal Druhý vatikánský koncil zároveň lidské právo na náboženskou svobodu, které římskokatolická církev do té doby popírala.²⁹ V dokumentu *Lumen Gentium* v části věnované misijnímu charakteru církve se o církvi píše:

„Svou prací však působí, aby žádné dobré símě, které se najde zaseté v lidských srdcích a myslích nebo ve vlastních obřadech a kulturách národů, nejenom nezahynulo, nýbrž bylo ozdraveno, povzneseno a zdokonaleno k oslavě Boha, k zahanbení ďábla a ke štěstí člověka.“³⁰

V deklaraci *Nostra Aetate* koncil prohlásil:

„Katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté. S upřímnou vážností se dívá na jejich způsoby chování a života, pravidla a nauky. Ačkoli se v mnohém rozcházejí s tím, co ona věří a k věření předkládá, přece jsou nezřídka odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi.“³¹

Deklarace *Nostra Aetate* také otevřela cestu průkopníkům mezináboženského dialogu, kteří se zároveň nořili do hloubky vícera náboženství, jako byl například právě Hugo Lassalle nebo Henri le Saux (benediktin, který v Indii žil jako hinduistický *sanjásin*, asketa), Bede Griffiths (benediktin, který sehrál významnou roli v křesťanském ášramovém hnutí v Indii) a Raimon Panikkar (kněz

²⁹ Srov. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 79.

³⁰ *Lumen Gentium*, č. 17. Dostupné na „Lumen Gentium“, Vatican, navštíveno 22. srpna 2024, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_cs.html.

³¹ *Nostra Aetate*, č. 2. Dostupné na „Nostra Aetate“, Vatican, navštíveno 22. srpna 2024, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html.

s křesťanskými a zároveň hinduistickými kořeny). Ti všichni tak mohli ve své praxi pokračovat a zároveň si uchovat základní shodu s církví, poukazem na pasáž:

„...církev nabádá své věřící, aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko-kulturní hodnoty, které u nich jsou, a přitom aby svědčili o křesťanské víře a životě.“³²

Konečně v *Dekretu o misijním charakteru církve* koncil formuloval velmi odvážnou výzvu:

„Řeholní společnosti [...] ať pozorně uvažují, jak by mohly být přejaty do křesťanského řeholního života asketické a kontemplativní tradice, jejichž semena leckdy vložil Bůh do starých kultur již před hlásáním evangelia.“³³

Další vydání Lassallový knihy *Zen - Weg zur Erleuchtung*, jejíž další šíření a zejména překlad do angličtiny byl nejprve generálem jezuitů zakázán, bylo s nutnými úpravami schváleno právě během Druhého vatikánského koncilu a smělo tak v roce 1962 vyjít. Podle názoru římských cenzorů je zen jakožto „fyzicko-psychologická metoda“ pro křesťany přijatelný, je-li tedy zbaven buddhistických „náboženských“ obsahů. Tato metoda podle nich nepředstavuje „ani modlitbu ani nic duchovního“, a proto nemůže jít o náhradu křesťanské kontemplanace, která musí vždy směřovat k „dialogu s Bohem“.³⁴

Jak však uvidíme dále, Lassalle měl v pokoncilních letech pro svou práci poměrně volné ruce. Vývoj vztahu Říma k meditaci Lassalle v roce 1987 zhodnotil následovně:

„Ve skutečnosti se v posledních desetiletích mnoho věcí změnilo. To platí zejména o postoji katolické církve k této otázce. Jak je známo, v tomto období se konal Druhý vatikánský koncil (1962–1965). Ještě v 60. letech 20. století oficiální církev odmítala používání meditačních metod nekřesťanských náboženství. Tento postoj se vysvětloval mimo jiné tím, že aktivní účast na bohoslužbách jiných náboženství nebyla povolena.

³² Srov. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 79.

³³ *Ad Gentes*, č. 18. Dostupné na „Ad Gentes“, Vatican, navštíveno 24. srpna 2024, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_cs.html.

³⁴ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 107

Nemůžeme se zabývat obtížemi, které tento zákaz působil japonským katolíkům například v souvislosti s oficiálními návštěvami národních šintoistických svatyní, ani podobnými případy. Pokud jde o používání meditativních a kontemplativních metod jiných náboženství, *Dekret o misijním charakteru církve* kontemplativním řádům dokonce ukládá, aby tyto metody podle možností integrovaly.³⁵

Vztah k jiným náboženstvím se však nadále vyvíjel, a to jak ze strany jezuitského řádu, tak i ze strany Říma. Na tento vývoj se blížeji zaměříme v kapitole věnované druhé generaci křesťanských zenových mistrů.

2.1.4. Lassalovo další působení

V roce 1969 byl vysvěcen meditační dům, křesťanské *zendó* (protor pro praxi zazenu) „Akikikawa-Šinmeikucu“ (*Jeskyně božské temnoty*), které Lassalle založil poblíž Tokia. V roce 1967 byl Lassalle poprvé pozván do Německa, aby zde mluvil o zenu. Konference v Elmau byla zásadním momentem pro rozvoj meditace v Německu, Lassalle zde vystoupil se svou přednáškou: „Zen a křesťanská spiritualita“.

Od roku 1968 až do své smrti v roce 1990 pravidelně pořádal zenové kurzy v Evropě (pro srovnání první doložený vícedenní zenový seššín v Německu vedl v roce 1964 rakouský učitel zenu Fritz Hungerleider). Lassalle se tedy stal významným průkopníkem zenu v Evropě. Na začátku 70. let zen zažíval zejména mezi mladými boom. Dokonce i známý německý deník *Der Spiegel* mu v roce 1971 věnoval rozsáhlý článek.³⁶ Lassalle se tak ocitl v poměrně jedinečné a zároveň paradoxní situaci, kdy byl coby katolík, jezuita a kněz díky svým dlouholetým zkušenostem z Japonska jako málokdo připraven nabídnout odpověď na nečekaně vzrůstající zájem o meditaci a zen:

„Katolíkům chybí meditace [...] Naproti tomu buddhisté mají meditace v různých podobách; proto u některých lidí katolicismus prohrává s buddhismem, ve kterém nacházejí klid. Dospějí k nejzazšímu, k Bohu. Bylo by tedy pro církve velkým přínosem, kdyby do ní mohla být uvedena meditace. Je to tragické: ti, kdo se obrátili k buddhismu,

³⁵ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Zen und christliche Spiritualität* (München: Kösel, 1987), s. 20.

³⁶ „Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft“, *DER SPIEGEL* 42 (1971). Dostupné online „Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft“, Spiegel.de, navštíveno 24. srpna 2024, <https://www.spiegel.de/kultur/ha-ha-ha-da-gibt-es-keine-vernunft-a-fd208cd6-0002-0001-0000-000043279011>.

pak nakonec s úžasem zjistí, že to, co obdivovali na buddhismu, lze nalézt u křesťanských mystiků.³⁷

Jen v roce 1968 uspořádal Lassalle v Německu prvních dvanáct kurzů v různých benediktínských klášterech nebo meditačních domech, během pár týdnů tak jeho kurzy prošlo 980 účastníků.³⁸ Od roku 1972 se stal žákem róšiho Kóuna Jamady v Kamakuře, který v roce 1973 potvrdil jeho satori a jako zenového mistra jej oficiálně uznal v roce 1978.

Se zájmem o meditaci byla také spojena naděje na proměnu společnosti a celého světa. V 60. let dvacátého století byl zejména vlivný Jean Gebser (1905–1973), který věřil v proměnu lidského vědomí od vědomí archaického, přes magické, po mytické, k mentálnímu a následně k integrálnímu. Na základě jeho úvah začátkem 80. let načrtl Ken Wilber (1949) vizi směřující k integrálnímu vědomí, se kterou se zařadil mezi předchůdce New Age a transpersonální psychologie. Na straně jezuitů to byl Teilhard de Chardin (1881–1955) a jeho vize evoluce směřující k bodu Omega.³⁹ Podobné naděje a vize sdílel i Lassalle, který je přestavil ve své knize *Kam se ubírá člověk* z roku 1981.⁴⁰

2.2. Hugo Lassalle, učitel zenu

Na Vánoce roku 1977 byl v Dietfurtu, ve starém františkánském klášteře, vysvěcen nový meditační dům, jehož zendó bylo postaveno na základech staré křížové chodby. Během svěcení Lassalle připomněl, že cílem zenu je „zkušenost Boha“, tato zkušenost může být jak personální, tak apersonální. Boha, není možné nijak ohraničit, Bůh je vším.⁴¹ Zároveň prohlásil, že „cesta, pokud po ní člověk opravdově kráčí, nemá přímo nic společného s žádnou filosofií nebo teologií. Každý se po ní může vydat – a kráčí-li po ní opravdově – dospěje k pravému cíli svého náboženství“.⁴²

³⁷ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 149.

³⁸ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 181.

³⁹ Viz. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 106.

⁴⁰ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Kam se ubírá člověk*, Vratislav Slezák (Brno: Cesta, 1998).

⁴¹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 160.

⁴² Viz. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 60.

V této kapitole obšírněji představím Lassalovo pojetí a teologickou interpretaci vztahu zenu a křesťanství a také jeho způsob zenového učení. Obšírnější představení tohoto tématu považuji za důležité pro nastínění prostoru, ve kterém se dialog zenu a křesťanství odehrává.

2.2.1. Lassalův postoj k zazenu jakožto metodě vedoucí k naplnění podstaty lidství

Lassallův přístup k zenu reprezentuje poctivě promyšlený kritický inkluzivismus. Ve svých knihách věnovaných zenové meditaci se především snaží ukázat, že zenová metoda nakonec směřuje k témuž jako křesťanská mystika. Zároveň se také opírá o psychologický rozbor vědomí Carla Albrechta, který se snaží dokázat, že mystická zkušenost představuje přirozené jádro lidského vědomí. Z tohoto pohledu tedy zen ani křesťanská mystika nejsou ničím jiným než cestou k pravé podstatě lidství.

Zároveň Lassalle považuje všechna náboženství za synkretická: „Každé náboženství lze totiž na základě dějin jeho vzniku – z fenomenologického hlediska – vysvětlit jako synkretický jev.“⁴³ Otevřením se zazenu se tedy křesťanství neotevírá synkretismu – což je častá námitka, na kterou podobné setkávání dvou tradic naráží – nýbrž možnosti integrovat do sebe určitou metodu. Navíc metodu, která podle Lassalla využívá přirozených schopností člověka lépe než metody známé z křesťanství:

„Předmětem naší víry je absolutní pravda zjevená samotným Bohem. Kvůli tomu se však nemusíme bát přebírat metody z jiných náboženství, kterými si naši víru a naše náboženství můžeme ještě více osvojit. Jistě, člověk musí jasně vnímat hranice, ale zdá se, že orientální náboženství využila přirozené síly člověka lépe než křesťanství.“⁴⁴

K tomu je však důležité podotknout, že Lassalle zenovou meditaci chápe jako nezávislou na zen buddhismu, nezávislou na náboženství. To dokládá oblíbeným zenovým výrokem: „Potkáš-li v meditaci Buddhu, zabij ho,“ nebo také příběhem o zenovém mistrovi, který aby se ohřál, topil dřevěnými soškami Buddhy: „Zen – naprosté mlčení – není sám o sobě ani buddhistický, ani křesťanský. Cvičení samo může formovat křesťansky nebo buddhisticky teprve na základě rozhodnutí pro určitou interpretaci meditační zkušenosti. Metodu zazenu lze zcela jasně vyčlenit

⁴³ Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 149.

⁴⁴ Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, s. 86.

z buddhistické tradice.⁴⁵ Jak se však pokusím ukázat v další kapitole, tento postoj není ani zdaleka samozřejmý.⁴⁶

Cílem zazení je podle Lassalla zkušenost Boha, což je i to, o co usilují buddhisté, i když tato slova nepoužívají. To, co nelze pojmenovat, absolutní, nekonečné, nepojmutelné, všeobjímající: „Prázdnota je základní myšlenkou buddhistické filozofie, ale nikoli ve smyslu absolutní negativní nicoty, nýbrž ve smyslu oproštěnosti od jakýchkoli podmínek. Prázdnota je, pozitivně řečeno, Absolutno, k němuž musí být vše přivedeno zpět.“⁴⁷ Za tímto účel bylo třeba, aby Lassalle znovuobjevil křesťanskou mystiku, která za jeho života nebyla tak dobře známá, a také rozšířil pojem Boha. Tedy jej vyvedl z příliš úzké představy Boha osobního k pojmu širšímu a všeobecnému – proto Lassalle opakovaně odkazuje na známou teologickou poučku: „Boha nemůžeme vymezit. Bůh není to či ono, je všechno.“⁴⁸ A proto také zenová cesta podle Lassalla nemá co dělat s filosofií nebo teologií, každý se může vydat touto cestou a ta jej dovede k pravému cíli jeho náboženství, k jediné pravdě. Jde o dosažení mystické zkušenosti, ke které vede cesta nemyšlení, odkládání a nechávání být nebo vyprazdňování mysli. Teprve v prázdnotě je možné se setkat se skutečným Bohem:

„Pokud tedy na negativní cestě zenu vše – včetně Krista našich představ – odsuneme stranou, pak tato snaha jen vytvoří vakuum, které přitahuje atmosféru – tedy Krista jako takového, boha jako takového – jen tím silněji, čím je vakuum intenzivnější.“⁴⁹

V chápání mystické zkušenosti se Lassalle opírá o psychologickou fenomenologii Carla Albrechta, jenž se ve své práci pokusil vypracovat pojem vnitřního vidění (*Innenschau*) a zároveň „fenomenologicky rozlišit, co přichází ze sféry vlastního já, a co přichází ze sféry zcela jiné“.⁵⁰ Albrecht nazývá přechod od bdělého vědomí k vědomí, v němž dochází k mystickým zkušenostem, „hroužením“ a pro tuto cestu je podle něj charakteristické odpoutání od okolního světa, vyprázdňování vědomí, sjednocení vědomí, zanechání jakýchkoli teorií, psychologických konstrukcí, všech významů a hodnocení. Konečný stav hroužení nazývá „ponořeností“. Albrecht

⁴⁵ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, přel. Eva Richter (Brno: Cesta, 1999), s. 144.

⁴⁶ Viz kapitola 3 „Buddhistický modernismus a zenová škola Sanbó kjódan“.

⁴⁷ Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 19.

⁴⁸ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 59.

⁴⁹ Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 152.

⁵⁰ Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins* (Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1951), s. 258.

se ve své práci snaží ukázat, že mystická zkušenost je přirozenou součástí hlubších vrstev vědomí, a na základě výpovědí, které získával od zkoumaných jedinců v průběhu jejich vlastního hroužení a ponořeností, nabízí kategorizaci různých prožitků a jednotlivých fází této cesty, kterou lze shrnout následovně: „Řada ubývající schopnosti vytvářet obrazy se rovná řadě přibývací přítomnosti. Řada vzrůstajícího tvoření obrazů se rovná řadě ubývající přítomnosti.“⁵¹ Tím Lassalovi Albrecht poskytl určitou psychologickou, všeobecně lidskou perspektivu, jak se dívat na zenovou metodu a jak ospravedlnit její užití jakožto cesty k hlubším mystickým zkušenostem i v rámci křesťanství:

„Abychom se totiž v tomto smyslu přiblížili Bohu, je nutné odpoutat se od stvořeného. Tomu učí všichni mystikové, velmi radikálním způsobem svatý Jan od Kříže. A nemůže existovat radikálnější odpoutání od stvořeného než to, které představuje a zprostředkovává osvícení.“⁵²

Osvícení pak Lassalle chápe jako intuitivní poznání nebo zření podstaty (*Wesensschau*), ke kterému se dospívá právě radikálním odpoutáním ode všeho:

„Čím se mysl během sezení [v zazenu] zabývá? Dalo by se snad říct: mysl by se měla osvobodit od veškerého myšlení v běžném slova smyslu, aby byla připravena prožít ‚osvícení‘. Toto osvícení je novým druhem poznání, je intuitivní a nazývá se zření podstaty. Vytvořit si jasnou představu o této vizi může jen ten, kdo ji zažije. Ale popsat to běžným, tedy obecně srozumitelným způsobem, je nemožné.“⁵³

Přestože zen i křesťanská mystika mohou směřovat, slovy Albrechta, k téže „ponořenosti“, jak si však poradit s tím, že křesťanská mystika absolutně tradičně nahlíží jako zkušenost setkání s osobou, zatímco zenová prázdnota tuto osobní povahu nemá? Lassalle se v první řadě snaží ukázat, že zen, navzdory obecnému chápání buddhismu, není ateistický:

„Pro buddhismus je osvícení zkušeností jednoty s přírodou, s veškerenstvím. V zenu se o Bohu nemluví, ale na druhou stranu se dbá na to, aby nebyl považován za ateismus.

⁵¹ Carl Albrecht, *Das mystische Erkennen* (Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1958), s. 222.

⁵² Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, s. 73.

⁵³ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 56.

Tento zdánlivý rozpor lze vysvětlit tím, že zenový buddhismus odmítá uchopovat absolutno pojmy a slovy.⁵⁴

Zdrženlivost buddhismu, pokud jde o uchopování absolutna jednoznačnými pojmy, možná Lassalla spolu s jeho zkušeností zazenu vedla k tomu, že na otázku personální nebo apersonální povahy absolutna nenabízí jednoznačnou odpověď, nýbrž spíše kontext této otázky – jak je patrné z úvodních citátů v této kapitole – rozšiřuje:

„Bylo by však omylem se domnívat, že obě tyto zkušenosti se vyskytují jen v čisté formě. Jsou to určité dva póly, mezi nimiž leží četné možnosti, které nepředstavují ani jeden z obou pólů v čisté formě. Tím narážíme na širokou oblast mystického ‚cítění‘. V něm nejde o předstupeň mystických zkušeností, nýbrž o zkušenosti, které patrně představují už pravé mystické jevy.“⁵⁵

Jinak řečeno, mystická zkušenost může mít podle Lassalla mnoho podob, od těch ryze personálních, po ryze apersonální, přes mnohé více či méně neurčité, ambivalentní nebo těžko zařaditelné zkušenosti. Právě jsou tak podle Lassalla i neosobní zkušenosti absolutna:

„Dříve byly podobné zkušenosti jiných náboženství často pokládány za pseudomystické, tj. byla jim upírána pravost. Dnes tomu tak není, protože už nemůžeme rozumně pochybovat o tom, že i tam dochází k pravé zkušenosti (absolutního) bytí.“⁵⁶

Dokonce se zdá, jako kdyby to byla spíše osobní zkušenost Boha, kterou by bylo třeba v tomto kontextu obhájit: „Je pravda, že apersonální zkušenost absolutna je primární. Přesto však nelze říct, že by osobní oblast v křesťanské zkušenosti nebyla autentická.“⁵⁷

Lassalle ve svých textech rovněž problematizuje jednoduchou představu Boha, kterého je možné oslovovat „Ty“: „Bůh není ‚Ty‘, jako je člověk ‚já‘. Jeho ‚Ty‘ je pojmově nekonečně vzdálené lidskému ‚já‘, je neomezené a nadpojmové. Tím by však neměla být nikterak dotčena skutečnost, že s Bohem můžeme rozmlouvat.“⁵⁸ V knize *Kam se ubírá člověk*, je Lassalle ještě

⁵⁴ Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, s. 76.

⁵⁵ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 102.

⁵⁶ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 97.

⁵⁷ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung* (München, Kösel 1987), s. 63.

⁵⁸ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 92.

radikálnější, když dochází k závěru, že i v rámci křesťanství je třeba přestat vnímat Boha jen jako protějšek nebo osobu.⁵⁹

Za osobní nebo neosobní zkušeností absolutna nakonec podle Lassalla zřejmě stojí odlišnost světonázoru, tradice nebo kultury, která ovlivňuje nevědomí praktikujících natolik, že se zazen například nečekaně může stát cestou, jak (opětovně) nalézt cestu ke křesťanství:

„Jak souvisí osvícení s vírou v Boha, s monoteismem? Osvícení samo o sobě neříká nic o monismu, panteismu nebo monoteismu. Každý, kdo prožije osvícení, si ho vyloží podle svého světonázoru. Bez světonázorového nebo náboženského motivu však těžko podstoupí velké úsilí, které je nutné k tomu, aby k této zkušenosti dospěl.“⁶⁰

Ať už nakonec meditující uchopí zkušenost osvícení jakkoli, důležitá je pro Lassalla důvěra, že zazen, jakožto cesta oprošťování se, vede k absolutnu nebo absolutnímu bytí, a tak ho jako takový není problém integrovat do křesťanství. Navíc má oproti křesťanským metodám, pokud jde o využívání přirozených lidských schopností, přednosti. Cestu zenu Lassalle popisuje jako otevřenou i křesťanům, nástroje, které zen používá, ať už jde o tělesnou pozici, dech, soustředění nebo *kóany* (tradiční anekdotické příběhy o mistrech a jejich žácích, které se v zenu používají k prohlubování porozumění zenu a dosažení probuzení), jsou podle něj prostředky, které nejsou vázány na náboženskou víru ani na buddhismus.⁶¹

2.2.2. Co zen přináší křesťanům

Zatímco v předchozím oddíle jsme se více zaměřovali na filosoficko-teologické pojmání zenu v rámci křesťanské praxe, jak ho lze vyčíst z Lassallových knih, v tomto oddíle se budeme věnovat praktickým dopadům praxe zazen na křesťany, jak je rovněž reflektuje Lassalle, a také formám, kterých tato praxe v Lassallově podání nabyla.

⁵⁹ Viz. Enomiya-Lassalle, *Kam se ubírá člověk*, s. 74.

⁶⁰ Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, s. 70

⁶¹ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 81.

2.2.2.1. *Prohloubení víry a čtení Bible*

Zazen podle Lassalla v první řadě obnovuje určité náboženské vnímání a rozumění obsahům víry tím, že probouzí určitý „orgán“, který byl kvůli převládajícímu materialistickému a racionalistickému názoru přehlušen:

„Zenová meditace oslovuje právě tento základ a činí ho opět vnímatelným díky tomu, že odstavuje rozum. Tím se vysvětluje znovu a znovu opakované zjištění, že lidé (včetně lidí ze Západu), kteří již nemohou věřit v Boha, mohou ke svému vlastnímu velkému úžasu skrze zenovou meditaci, v níž se o Bohu ani nemluví, ani se o něm neuvažuje, znovu v Boha uvěřit. [...] Běžnou zkušeností křesťanů, kteří pravidelně meditují zenovým způsobem, je, že nečekaně dospějí k hlubšímu poznání křesťanských pravd nebo míst Písma, ačkoli o nich přinejmenším právě tehdy nepřemýšleli.“⁶²

Zenová meditace tedy křesťanům může sloužit jako nástroj, který namísto toho, aby je od křesťanství odváděl, je k němu přivádí na hlubší úrovni, ať už jde o zkušenost víry nebo větší porozumění křesťanské nauce nebo obřadům. Zazen může být vhodným nástrojem, který, aniž by se na obnovení tohoto porozumění soustředil, pomáhá v člověku rozvinout určitou vnímavost nebo citlivost, která tomu, co dříve bylo jen názorem nebo z vnějšku přijímanou pravdou, najednou dává osobní obsah nebo podklad ve zkušenosti.

Zazen podle Lassalla také člověka dobře připravuje na čtení Bible a dobře se doplňuje s teologií: „Stejně jako duchovní zkušenost zůstává bez výkladu teologie neplodná, ani intelektuální teologie nestačí k tomu, aby iniciovala zkušenost víry.“⁶³ Zároveň však varuje i před určitými nebezpečími plynoucími z odlišností obou tradic, zejména pokud jde o rozumění textu, přestože křesťanství praktikující opakovaně uvádějí, že jim zazen pomohl hlouběji porozumět katolické teologii nebo některým pasážím Bible. Lassalle upozorňuje:

„Bez znalosti historicko-kritické metody není exegeta schopen zvládnout situaci a mnoho aspektů interpretace Nového zákona. Zazen však vytváří zkušenostní schopnost, která postihuje zkušenostní obsah Nového zákona bezprostředněji než logické zpracování textu. Proti tomu stojí názor, že právě Nový zákon ani tak nepopisuje zkušenosti, ale podává spíše teologické úvahy. Existuje nebezpečí příliš rychlého přenášení meditační

⁶² Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 66.

⁶³ Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 147.

zkušenosti na text Nového zákona, zvláště když křesťan svůj osobní přístup např. k paradoxům „život skrze smrt“, „získávat skrze ztrácení“ ztotožňuje s objektivně pravdivým pochopením textu. Pro buddhistu jsou *sútry* především výrazem evidentní zkušenosti. (Posvátné spisy se v buddhismu pokládají za odraz osvětlení. Že se teologie v křesťanství může také pokládat za rozvinutí mystické zkušenosti, nelze vždy tvrdit.)⁶⁴

V souvislosti s teologií a Biblií Lassalle také zmiňuje možnost vytváření vlastních křesťanských kóanů:

„Pro úplnost se ještě krátce zmíníme o možnosti využití kóanů (tak častých v zenu i v zazenu) v křesťanské praxi. Mohli bychom vytvořit i křesťanské kóany; existují přece náboženské pravdy, které jsou zjeveny, které však nemohou být pochopeny pouhým rozumem. Totéž platí o mnohých místech v Bibli.“⁶⁵

Jejich příklady nebo způsoby práce s nimi však nikde neuvádí.

2.2.2.2. *Předmětná a nadpředmětná meditace*

Zazen také podle Lassalla může zaplňovat častou mezeru v přechodu od předmětné k nadpředmětné meditaci, přechodu, který představuje přirozený pohyb křesťanské spirituality. Zazen, jakožto formu tiché meditace, Lassalle odlišuje od tradiční křesťanské meditace, kterou označuje jako rozjímání. Rozjímání je, na rozdíl od zazenu, zaměřeno na předmět, většinou náboženský, často např. Biblickou pasáž, která je předmětem meditace.⁶⁶ O meditaci v pravém slova jakožto ekvivalentu zazenu tedy mluví jako o „nadpředmětné“.

Zazen oproti tradiční formě křesťanského rozjímání klade podle Lassalla důraz na tělesnou pozici, dech a o ničem se v něm nepřemýšlí ani nerozhoduje a „já“ má být pasivní.⁶⁷ Zároveň i zazen má jistý cíl, byť ho nesleduje pomocí myšlení, nýbrž naopak nemyšlení. Tímto cílem je, aby člověk v sobě realizoval Buddhovo učení.⁶⁸ Zazen překračuje diskurzivní rozjímání a vede k „vhledu“ nebo také intuitivnímu poznání.

⁶⁴ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 141.

⁶⁵ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 88. Též Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 93.

⁶⁶ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 75.

⁶⁷ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 77.

⁶⁸ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 78.

Podle Lassalla dochází na duchovní cestě k přirozenému pohybu od předmětné meditace k meditaci nadpředmětné. Rozjímání tedy dříve či později musí přejít v meditaci. To už dobře věděla křesťanská mystika, jejíž proud podle Lassalla sice zůstával nepřerušovaný (zejména díky kontemplativním klášterům), zároveň však zůstával mimo hlavní proud křesťanství jakožto cosi nejasného, mlhavého nebo dokonce nebezpečného. Přesnější představy o mystice se podle Lassalla objevují až v posledních letech (druhé vydání jeho knihy je z roku 1977). Lassalle rovněž upozorňuje na to, že předmětné rozjímání, byť bylo praktikováno s velkým úspěchem, nakonec po nějaké době vysychá, a následuje přechod, který může mít podobu „temného nazírání“, jak ho nazývá Jan od Kříže, nebo ničeho, setrvávání v temnotě, které je však oslepujícím světlem.

K tomuto místu vede i zen.⁶⁹ Co se s člověkem stane, dospěje-li na toto místo, záleží podle Lassalla z velké části na jeho vnitřní dispozici, jelikož jde o postoj pasivity: „Je-li nevědomí křesťanské, projeví se tato meditace v křesťanském smyslu. Proto může křesťan cestou zenu znovu dojít své víry v Boha, a dokonce dospět až k vlastní zkušenosti Boha.“⁷⁰ V odpovědi na otázku, kdy je pro křesťana vhodné přejít k nadpředmětné meditaci, se opírá o rozlišení Jana od Kříže:

„1. Rozjímání se stává obtížným. Nutíme-li se k němu, nenacházíme na něm nic příjemného. Přitom ovšem musíme nejprve zjistit, zda toto selhání není způsobeno únavou nebo nějakými jinými dostatečnými důvody. 2. Necítíme už touhu zaměřovat rozjímání na jednotlivé předměty, ať už jakéhokoli druhu. Tyto dvě první známky jsou negativní a samy o sobě nestačí. Proto k nim musí přistoupit ještě 3. pozitivní známka: Duše nachází radost, setrvává-li v milující pozornosti na Boha, aniž při tom uvažuje o jednotlivostech. – Nutí-li se nebo snaží-li se takový člověk o něčem přemýšlet, má pocit, že se od Boha vzdaluje, místo aby se mu blížil, i když se jeho přemýšlení týká Boha. Podle toho, co jsme řekli výše, je to vlastně samozřejmé, neboť tím ztrácí onu jednotu, ve které se jediné může Boha bezprostředně dotýkat.“⁷¹

Zazen však pro křesťany nemusí být jen nadpředmětnou meditací, nýbrž může být také přípravou na křesťanské rozjímání, v takovém případě může mít formu pěti až

⁶⁹ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 81.

⁷⁰ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 82.

⁷¹ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 82.

desetiminutového zastavení a zklidnění.⁷² Zazen jako příprava na modlitbu a zazen jako modlitba sama tvoří určité dva stupně křesťanského ponoření se do zenu. Navíc předmětná meditace, všímá si Lassalle, na Západě přestává přinášet plody, což připisuje tomu, že racionální a pojmové myšlení už v náboženství nemá takové místo jako na začátku 20. století. Pokud jde o Východ, tam se předmětná meditace setkává ještě s menším úspěchem, což Lassalle dokládá svou zkušeností z meditace na způsob zenu s korejskými sestrami v noviciátě. Ty svou zkušenost popsaly následovně: „Doposud jsme měli k dispozici text z Písma, nad kterým jsme rozjímalí při každodenní meditaci. Tentokrát jsme poprvé měli pocit, že se během meditace modlíme.“⁷³

V polovině sedmdesátých let začali západní buddhisté kritizovat křesťany, protože ti se podle nich nemohou věnovat tradičně buddhistické praxi a zároveň zůstat křesťany. Křesťanští teologové se zase začali vymezovat vůči nadpředmětnosti meditace, přičemž nezohledňovali, že nadpředmětná meditace je pod názvem „kontemplace“ součástí křesťanské tradice. Měli také obavy z toho, že meditace relativizuje biblické zjevení a Kristovu jedinečnost. Hans Urs von Balthasar například tuto kritiku vyjádřil slovy, že „meditace je zrada“ s tím, že východní meditace představuje mystiku jednoty, která odmítá svět, zatímco v křesťanství je možné díky tomu, že se Kristus stal člověkem, obrácení ke stvoření. Že buddhismu nejde o to popírat svět, zůstávalo stranou zájmu. Častým argumentem také bylo, že v zenu chybí osobní Bůh. To by podle Lassalla znamenalo, že Boží milost je omezená, pokud by se týkala pouze těch, kdož říkají „Ty“, a zároveň tato kritika přehlíží skutečnost, že i v křesťanské mystice lze nalézt doklady jak osobních, tak neosobních představ Boha.⁷⁴

Z knihy *Zenová meditace* je jasně patrná snaha ukázat, že zazen je možné bez problému praktikovat v křesťanském rámci, že jde v podstatě o nábožensky neutrální metodu, která je popsána jasněji a detailněji než metody křesťanské, a zároveň pro její interpretaci lze využít zkušenosti křesťanských mystiků:

„Cíl známých křesťanských cest a cíl zazen mohou popsat pouze lidé, kteří ho dosáhli. Nám, kteří jsme na cestě, se dostává výhledu na cíl, když srovnáváme nejvyšší svědectví o zkušenostech křesťanských mystiků se svědectvími mistrů zazen. V tom, jak popisují svou zkušenost Boha a cestu k ní křesťanští mystikové a jak popisují své satori zenoví

⁷² Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, s. 88.

⁷³ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 138.

⁷⁴ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 155.

mistři, nacházíme shody až do slovního vyjádření, např. u autora *Oblaku nevědění*, u Jana od Kříže a u jiných. Vždy je to procitnutí v oblasti Boha.⁶⁵

Pokud bychom tedy měli odpovědět na otázku, proč Lassalle učil zen, což je již patrné z doposud řečeného v případě Japonska, kde prostřednictvím zazenu mohl oslovit širší skupinu zájemců o duchovní cestu, nabízejí se dvě odpovědi. V první řadě, Lassalle byl v zenu „vyškolen“ a mohl ho tedy nabídnout v evropském prostředí, kde pobýval v 70. letech hlad po meditaci. Za druhé, zen pro něj představoval jasně popsanou metodu, která v případě nadpředmětné meditace nebo křesťanské kontemplativní modlitby v 70. letech chyběla. Různé školy křesťanské meditace či kontempace se začaly rozvíjet právě v této době.

2.2.2.3. Křesťanské zenové seššiny

Poněkud plastičtější obraz o podobách a motivacích vedoucích lidi k praktikování „křesťanského zenu“ Lassalle podal na sympoziu o zenu v roce 1973, jehož přepis je k dispozici v knize *Zenová meditace*. Jako nejčastější motivaci zájmu o zen uvádí psychohygienu, částečně psychoterapii a cestu náboženské zkušenosti.⁷⁶ Rozlišuje několik přístupů křesťanských učitelů zenu: 1) někteří volí „nejpříkřejší cestu“ a snaží se o co největší přiblížení japonskému zazenu, 2) jiní se snaží více vycházet vstříc potřebám západních praktikujících (cvičení například rozšiřují o jógu nebo o prázdnotu vědomí usilují nepřímo přes zjednodušující představy), 3) konečně třetí skupina neuvádí do zazenu, nýbrž jen zazen užívají jako jeden z nástrojů k prohloubení vnitřního ticha v rámci jinak zaměřených kurzů.⁷⁷ Z popisu přísných kurzů zazenu vyplývá, že důraz je kladen zejména na správné a intenzivní sezení, doprovázené přednáškami a případně teoretickým úvodem, jehož cílem je zmírnit prvotní odpor nebo předejít případným nedorozuměním, která by praxi sezení mohla bránit.

Lassalle samotný po japonském vzoru ve výcviku zazenu rozlišuje několik stupňů:

„1. Mateřskou školu navštěvují ti, kteří konají cvičení na radu nebo pokyn někoho jiného, nemají k němu osobní vztah.

2. Do základní školy chodí ti, kteří se už pro cvičení rozhodli sami.

⁷⁵ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 149.

⁷⁶ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s.108.

⁷⁷ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 108–109.

3. Střední školu se snaží absolvovat ti, kteří již na základě vlastní zenové zkušenosti cítí, jaký osobní přínos ve cvičení zvolit.

4. Posledním stupněm je vyšší škola. Navštěvuje ji jen málo žáků. Postupují ve vši přístnosti, aby dosáhli cíle zazenu – osvícení.⁷⁸

Záznam uvádí, že již po několikadenním zazenu se objevuje hlubinné vědomí, které se zcela zřejmě odlišuje od běžného vědomí diskurzivního. Pro toto vědomí je charakteristická větší zbožnost a vnímavost vůči „nádhře stvoření“. Krása se zjevuje nenadále a nečekaně: „O náhlém zazáření stvoření se v předsíni osvícení, tzv. *zanmai* (hlubokém usebrání), mluví neustále.“⁷⁹ Prožívání sestupuje „z hlavy“ a stává se celistvějším, člověk vidí svět ve větší kráse a plnosti. „Náboženskou zkušenost meditující nečiní vedle jiných zkušeností, nýbrž v nich, když se v něm probudil smysl pro transcendentní dimenzi. Náboženská dimenze je kvalitou každé možné zkušenosti. Orgán k jejímu vnímání uzrává v nesoudícím usebrání zazenu.“⁸⁰ Zazen probouzí vnímavost nebo tušení všeobšhlé přítomnosti Boha, a tak nabízí praktické cvičení v Boží přítomnosti, pro jehož dosažení neměla křesťanská tradice žádný jiný praktický návod než na Boha myslet, což však vede k přílišné námaze rozumu.⁸¹ Praxe zazenu i bez teologického rámce proměňuje křesťanskou zkušenost: „I když zenový mistr v Japonsku nebo vedoucí kurzu zde v Německu při cvičení v mlčení nepodávají žádné teologické poučení, ze zkušenosti je známo, že cvičící konají po zazenu liturgii a čtení Písma i svátostnou praxi novým způsobem.“⁸² Víra přechází od přesvědčení k vnitřnímu postoji: „V hlubinném vědomí se otázka křesťanské víry už neklade jako otázka, co mám dělat nebo pokládat za ‚pravdivé‘, nýbrž jaký postoj musím zaujmout, aby se ve mně zjevil Ježíš Kristus.“⁸³ Zazen probouzí zkušenost lásky: „Vzniká spontánní sympatie ke všemu živému, bez rysu výlučnosti nebo upřednostňování. Za touto přirozenou sympatií může ve vědomí víry vzejít tušení láskyplného poměru Boha ke všemu

⁷⁸ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s.108.

⁷⁹ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s 151.

⁸⁰ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s 151-152.

⁸¹ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 152.

⁸² Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 152.

⁸³ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 153.

žijícímu.⁸⁴ Zazen může také přivádět k hlubší zkušenosti ústředního křesťanského motivu zmrtvýchvstání:

„V zazení jde cvičící systematicky po cestě oprostění se od toho, co obyčejně nabízí život: co mohou postihnout smysly, co dokáže pochopit rozum, čeho je s to dosáhnout vůle. Ne bezdůvodně někteří nazývají nadpředmětné ponoření se cvičením ve smrti. [...] Tím, že vše opouští, získává člověk cvičící se v zazení důvěru. Odvaha ke smrti probouzí sílu k životu.“⁸⁵

Zen je skokem do prázdnoty, je metodou umírání, prázdného bytí: „V přísném zazení je pouze metodicky zpracováno to, co Jan od Kříže podává jako návod k životu ve svém *Výstupu na horu Karmel*. Chceš-li všechno získat, snaž se nezískat nic. Chceš-li být vším, jdi tam, kde nejsi ničím...“⁸⁶

2.2.2.4. *Lassallův seššin*

Lassalle propracovaný rituál z japonských zenových chrámů výrazně zjednodušil, zůstala jen základní gesta: sezení, chůze, úklona (*gaššó*). Místo rozsáhlého systému zvonů a bubnů zůstal jen jeden zvon nebo miska a dřívka, která označují začátek a konec meditace vsedě nebo v chůzi (*kinhin*). Lassalle rovněž nerecitoval žádné texty, sútry nebo sliby *bódhisattvy*, které jsou jinak běžnou součástí zenové liturgie. Podle místa konání seššinu mohla ranní a večerní recitaci súter nahradit ranní mše a nešpory. V místnosti, která sloužila jako zendó, byla svíčka, květiny a někdy kříž.⁸⁷ Eucharistie byla dobrovolnou součástí seššinu, Lassalle ji nabízel, nevnucoval, jelikož účastníci seššinů s ní měli různé zkušenosti, někteří v ní díky zazení objevili novou hloubku a smysl, pro jiné byla spíše na překážku.⁸⁸ Eucharistie v Lassallově podání byla prostší, často probíhala v zendu, kde se sedělo na zemi do kruhu kolem nízkého stolku jako oltáře.⁸⁹

Dobrou představu o tom, jak vlastně vypadal zenový retreat v Lassallově podání, si je možné udělat z jeho knihy *Zen Unterweisung*. Ta obsahuje přepis jeho promluv ze sedmidenního

⁸⁴ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 154.

⁸⁵ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 154–155.

⁸⁶ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 158.

⁸⁷ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 156.

⁸⁸ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 142.

⁸⁹ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 144.

seššinu, který proběhl v roce 1977 v Japonsku v Lassalově zenovém centru Šinmeikucu. Kniha je doplněna bohatým doprovodným obrazovým materiálem na téma, jak sedět, jak chodit, jak dýchat, jak se protahovat atd. Kniha tedy může posloužit jako dobrý průvodce jednotlivými dny seššinu.

Z doprovodných fotografií je patrné, že centrem meditační místnosti byl velký kříž, pod nímž čelem do středu místnosti seděl Lassalle. Ostatní účastníci seděli v řadách čelem ke zdi nebo zástěnám. Denní rozvrh zahrnoval kromě hlavního sezení v zazení také *dokusan* (individuální setkání/rozhovor se zenovým mistrem), *samu* (čas soustředěné práce nezbytné pro provoz seššinu), *teišó* (promluvu zenová mistra) a také bohoslužbu. Průběh seššinu vycházel z tradičních zenových seššinů a zůstal stále poměrně ritualizovaný. Lassalle vysvětluje, jak se zouvat, jak vstupovat do *dódžó* (meditační místnosti), jak se v ní pohybovat, kdy dělat úklonu apod.⁹⁰

Již v předmluvě Lassalle zmiňuje, že přestože předložené promluvy často porovnávají zen s křesťanskou mystikou, neznamená to, že by cesta, kterou ve své knize nastiňuje, byla určena jen křesťanům, naopak: „Mých kurzů zenu se často účastní jak buddhisté, tak lidé bez vyznání. Zen není vázán na žádný světonázor...“⁹¹ To ostatně zmiňuje Roland Ropers a Bogdan Snela ve své předmluvě vydavatele: „Kniha... ukazuje integraci křesťanské a východní spirituality, kterou Enomiya-Lassalle uskutečnil a která oslovuje jak křesťany, tak nekřesťany.“⁹² Zároveň si Lassalle v předmluvě rovněž dělá naděje, že cesta k osvícení, kterou předkládá ve své knize, bude příspěvkem k novému vědomí.⁹³ A v předmluvě také nechybí rozsáhlý citát Kóuna Jamady:

„Křesťané, zejména katolíci, se mě často ptají, zda mohou praktikovat zen a přitom si zachovat křesťanskou víru. Na tuto otázku obvykle odpovídám, že zen není náboženství ve stejném smyslu jako jím je křesťanství. Proto neexistuje žádný důvod, proč by křesťanství a zazení nemohly existovat vedle sebe. Vnější šat má odlišnou formu a barvu, ale to, co je pod ním, srdce, zůstává stejné. A toto srdce, tuto zkušenost, nezdobí žádné myšlenky ani filozofie. Je to čistý fakt, zakoušený fakt, stejně jako je faktem ochutnávání

⁹⁰ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 28.

⁹¹ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 8.

⁹² Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 9.

⁹³ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 8.

čaje. Šálek čaje nemá žádné myšlenky, žádné ideje, žádnou filozofii. Chutná stejně buddhistům i křesťanům. Není v tom sebemenší rozdíl.“⁹⁴

V promluvách Lassalle poměrně obsírně osvětluje jednotlivé prvky zenového seššinu: mlčení, sezení, dýchání, nemyšlení, kóany, prosté sezení (*šikantaza*), důležitost zenového mistra, iluze (*makjó*), usebrání, meditační síly (*džóriki*)... Vedle rozboru tradičních zenových témat Lassalle nezřídka uvádí jejich křesťanské paralely nebo rozšiřuje jejich význam za hranice zenového buddhismu. Tak například za buddhovskou přirozeností, jejíž rozpoznání a realizace je cílem zazenu, Lassalle spatřuje obecné učení o dvojím bytí člověka: „První bytí je tou částí naší existence, kterou si všichni uvědomujeme. Ale to není všechno. Člověk má také podíl na nedělitelném a absolutním bytí, které spočívá v základech všeho, co je.“⁹⁵ Systematické prohlubování této zkušenosti pak může podle Lassalle vést ke zkušenosti, kterou v *Listu Galatským* vyjadřuje apoštol Pavel: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“⁹⁶

V promluvě ke třetímu dni, když Lassalle mluví o blízkosti mezi zenem a křesťanskou mystikou, jakožto cestou ke zkušenosti Boha a sjednocení s ním, zmiňuje také určité charakteristiky své doby. Ze strany oficiálního křesťanství panuje k mystice většinou spíše odmítavý postoj, což křesťany nezřídka vede k zájmu o východní náboženství, v nichž spatřují větší prostor pro mystiku. Někteří takto přes jiné náboženství objeví vlastní křesťanskou mystickou tradici, jiní se k těmto náboženským tradicím připojí. Za tím vším lze podle Lassalle spatřovat potřebu moderního člověka, který nestojí o logické důkazy Boží existence, nýbrž touží Boha zakoušet:

„Nesmíme si však tuto zkušenost Boha představovat tak, že Bůh je zakoušen ve smyslu osoby, tj. jako pojem... To, co je zakoušeno, je základ, z něhož k nám věci přicházejí, tedy ono tajemství, k němuž směřují naše touhy; jako to, co udržuje naši existenci; na čem vše spočívá; co se nás může dotknout v hloubce; co září skrze každý smysl a všechnu krásu.“⁹⁷

⁹⁴ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 8.

⁹⁵ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 24.

⁹⁶ Gal 2,20. *Bible: Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 202.

⁹⁷ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 36–37.

Lassalle tuto zkušenost také nazývá zkušeností bytí. Paralely mezi zenem a křesťanskou mystikou Lassalle ilustruje na Ruysbroeckovi, podle kterého jsme již samotným zrozením, samotnou svou přirozeností spojeni s Bohem, „z této skutečnosti však v žádném případě nevyplývá, že každý člověk je již od narození svatý: to z nás nedělá ani svaté, ani blahoslavené, neboť to mají v sobě všichni lidé, dobří i špatní. Je to však příčinou svatosti a blahoslavenství“.⁹⁸ V tomto potenciálu, který v sobě každý člověk má už ze své přirozenosti, Lassalle spatřuje obdobu buddhovské přirozenosti. Pro mystickou zkušenost, jak o ní mluví Ruysbroeck, je také charakteristická jasnost a osvětlení, kterých se rozumu díky spojení s Bohem dostává. Stejně tak pro satori je podle Lassalla charakteristický vhled, intuitivní poznání. Na cestě k němu je však třeba projít temnotou, nevěděním, nemyšlením. Lassalle opět cituje Ruysbroeka:

„...musí se ztratit v nevědění a temnotě, ve které se ztratili všichni patřící na Boha... V propasti této temnoty... začíná zjevení Boha a věčný život... Hle, tato skrytá jasnost... toto světlo je tak mohutné, že milující patřící na Boha ve svém základu, ve kterém spočívá, nevnímá ani necítí nic jiného než nepochopitelné světlo...“⁹⁹

Lidská přirozenost, která je již ze své povahy spojena s Bohem, osvětlení rozumu a temnota, která k němu vede, to jsou tři klíčové momenty, které Lassalle vybírá z mystické cesty, jak ji představuje Ruysbroeck, a spatřuje v ní ozvěnu zenové zkušenosti. Cesta zenu tedy může být v souladu s cestou křesťanské mystiky a odkládání představ a myšlenek, které je pro zen tak charakteristické, nemusí být na překážku křesťanské víře, jak se někteří autoři nebo zenoví mistři domnívají:

„To však není pravda. Znamená to pouze, že se při meditaci nesmíme vědomě a konceptuálně zabývat jednotlivostmi. Tak to vidí i Jan od Kříže. Nejde o to, aby člověk odhodil svou víru. To nedělají ani zenoví mniši. Ti zůstávají buddhisty. V určitých obdobích během dlouhých cvičení, kdy se téměř celý den praktikuje zazen, se konají i náboženské obřady, které by neměly smysl, kdyby nebyly podepřeny vírou.“¹⁰⁰

⁹⁸ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 37.

⁹⁹ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 40.

¹⁰⁰ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 43.

Prázdnost na jedné straně a absolutno nebo Boha na straně druhé spojuje pojmová neuchopitelnost: „Uchopujeme-li Boha pojmově nebo si o něm děláme určitý obraz, pak neuchopujeme Boha samotného.“¹⁰¹ Biblický zákaz zobrazování a zenová cesta za diskurzivní myšlení poukazuje ke zkušenosti, kterou nelze vyslovit. Přestože podle Lassalla v zenu i v křesťanské mystice jde o zkušenost absolutního bytí, nacházíme přesto rozdíl v jejím vyjádření. Jak o tom již dříve byla v souvislosti s Lassallem řeč, zatímco zen ji popisuje jako apersonální, křesťanství jako personální. Podle Lassalla se nabízí tento rozdíl vysvětlovat odlišností světonázoru, tradice a kultury, zároveň však není zřejmé, zda to je vysvětlení vyčerpávající. Vlastní vysvětlení Lassalle nenabízí, místo toho však následuje poněkud překvapivá, již jednou zmiňovaná pasáž: „Je pravda, že apersonální zkušenost absolutna je primární. Přesto však nelze říct, že by osobní oblast zkušenosti v křesťanské zkušenosti byla neautentická.“¹⁰²

Když tedy Lassalle na konci své promluvy nabízí tabulku klíčových pojmů srovnávající zen a křesťanskou mystiku, vyvstávají jen dva podstatné rozdíly: absence personální zkušenosti absolutna v zenu a milost, bez níž se křesťanská mystika na určitých stupních neobejde, zatímco zen si podle něj vystačí s vlastními silami.¹⁰³

V závěru své knihy pak Lassalle mluví o satori a cestě ke zkušenosti Boha a klade si otázku, jaký přínos může mít zen pro křesťana. Zenová meditace podle něj ulehčuje náboženskou víru, případně ji obnovuje tam, kde se ztratila. Zenové osvícení představuje podle Lassalla zkušenost Boha. Zenoví mistři o ní tak nemluví, protože pojem „Bůh“ je opředen představou dualismu, proto Lassalle raději mluví o zkušenosti bytí, která představuje nejzazší a absolutní skutečnost a kterou buddhisté mohou nahlížet jako prázdnost nebo nic. Křesťané tedy osvícení vnímají jako zkušenost Boha:

„Znovu si připomeňme, že satori je bezprostřední vnímání Já... Skutečné Já je duchovní povahy a je tak hluboce zakořeněno ve svém zdroji, jímž je Bůh... Znovu a znovu se potvrzuje, že člověk, když dospěje k aktuálnímu nejhlubšímu já, nachází cestu k Bohu. Já se však poté zdánlivě rozpouští, a proto buddhista v této zkušenosti nachází jednotu s veškerenstvím neboli ne-dvojnost.“¹⁰⁴

¹⁰¹ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 62.

¹⁰² Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 63.

¹⁰³ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 65-67.

¹⁰⁴ Enomiya-Lassalle, *Zen-Unterweisung*, s. 92.

2.3. Shrnutí

Lassalova cesta k zenu byla ve srovnání s dalšími učiteli křesťanského zenu poněkud neobvyklá. Zatímco jejich motivace k objevování zenu a zazen – jak ještě uvidíme v dalších kapitolách – zpravidla vycházela z osobní krize, duchovního hledání, které křesťanství nedokázalo uspokojit, nebo deziluze z církve, Lassalova cesta, přestože se také neobešla bez krizí, vycházela z jiných východisek. Zazen pro něj byl nejprve cestou, jak porozumět japonské kultuře, a jak jako křesťanský misionář oslovit Japonce jejich vlastním jazykem. Postupem času však Lassalle v zenu našel důležitou duchovní cestu i sám pro sebe. Tato zkušenost ho posléze dovedla k objevování křesťanské mystiky a k tomu, že se zejména v Evropě stal misionářem zenu, přičemž jeho kurzy navštěvovali jak křesťané, tak nevěřící. Tím se stal „praotcem“ křesťanského zenu a dalších forem meditace či kontemplace, které z tohoto proudu vzešly.

Lassalle podobně jako John Maine nebo Thomas Keating znovuobjevil pro křesťanství meditaci. Všichni tři nacházeli inspiraci a teologický rámec pro meditaci v křesťanské mystice, přestože prvním impulsem k setkání s praxí meditace byl hinduismus (v případě Mainea) a buddhismus (v případě Keatinga), na rozdíl od nich však Lassalle neasimiloval zazen úplně, nýbrž používal vnější formy i představy zenu, které pokládal za plně slučitelné s křesťanskou spiritualitou. V tomto ohledu lze v jeho případě tedy skutečně mluvit o křesťanském zenu, a ne o jedné z forem křesťanské meditace.

Lassalle zazen pojímal jako psychologickou metodu, která není nijak vázaná na buddhistický obsah, a tedy je možné ji neproblematicky přesadit do jiného kulturního a náboženského kontextu. Zároveň však u Lassalla nenajdeme tendence nasazovat zenovou „hermeneutiku“ na křesťanské obsahy, a vytvářet tak nějakou formu zenového křesťanství. A to platí i obráceně, nenajdeme u něj ani snahu christianizovat zen buddhismus, což vzhledem k tomu, že zazen chápal jako nástroj či metodu nezávislou na tradici, ani nepotřeboval.

V této souvislosti je zajímavý jeho postoj ke kóanům, který je poněkud rozporuplný. Na jedné straně se Lassalle domnívá, že kóany jsou určeny především buddhistům, protože vycházejí právě z buddhistické tradice, a proto není možné z nich učinit nábožensky neutrální metodu a používat ji v rámci křesťanství. Zároveň však na jejich užití nechtěl rezignovat úplně. V některých kóanech lze totiž podle něj nalézt moudrost, o kterou by byla škoda křesťany připravit, zároveň

však představují riziko, které by někoho mohlo odvést od křesťanství k buddhismu. Proto nakonec jejich užívání nechává na uvážení zkušenosti doprovázejících.¹⁰⁵

Lassalle položil teologické základy pro integraci zazení do křesťanství. Podle některých Lassallových textů se zdá, že v křesťanském rámci spadá zenové osvícení do oblasti přirozené teologie, zatímco sjednocení s Bohem, které je mu nadřazeno, je dílem Boží milosti. Jinde v jeho textech je zenová zkušenost neutrální, a lze ji na základě kulturního nevědomí praktikujícího interpretovat různě, buddhisticky, křesťansky nebo jinak. V takovém případě by se však křesťanství jevilo jako jeden z možných interpretačních rámců, což zcela jistě nebyla Lassallova pozice. Jak se ukáže později, tuto pozici je však možné nalézt u dalších učitelů křesťanského zenu. Za všechny v tuto chvíli mohu zmínit např. Willigise Jägera, u kterého lze nalézt formulace, jako je třeba tato:

„Zen nejen změnil a prohloubil mé křesťanské sebepochopení, ale také změnil můj antropologický a kosmický pohled na svět a, jak věřím, přivedl mě do ‚skutečné skutečnosti‘. Ano, zen mě nakonec vyvedl za všechno konfesijní, včetně buddhismu a všech ostatních vyznání, což neznamená, že nepřijímám teologická a filozofická tvrzení nebo že si nevážím náboženských symbolů či rituálů a necítím se dobře v křesťanství.“¹⁰⁶

A na jiném místě píše:

„Tam [v Jamadově zenovém centru] jsem poznal, že všechny skutečně duchovní cesty vedou ke stejnému vrcholu. Jako lidské bytosti máme všichni stejné základní ustrojení: Existuje jen jeden vrchol, k němuž vedou různé cesty. Všechny cesty však mají stejnou základní strukturu. Nakonec jde vždy o umenšení já, aby se mohly objevit úrovně zkušenosti, které jsou činností já překryty.“¹⁰⁷

Zen v pojetí Willigise Jägera tedy na rozdíl od pojetí Lassallova vede za nebo mimo původní náboženskou tradici, přesto však Lassalle tomuto kroku přichystal půdu. Na jedné straně tím, že zenová zkušenost nabízí novou perspektivu, způsob prožívání světa a zkušenost probuzení, které

¹⁰⁵ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Zen-Meditation für Christen* (Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1995), s. 200.

¹⁰⁶ Michael Seitlinger, Jutta Höcht-Stöhr (vyd.), *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert: Erfahrungen von Zen-Lehrern u.a. von Michael von Brück, Willigis Jäger, Niklaus Brantschen* (Kevelaer: Topos, 2016), s. 69.

¹⁰⁷ Michael Seitlinger, Jutta Höcht-Stöhr (vyd.), *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*, s. 57.

se vymykají uchopení nebo mohou být odlišné od křesťanské vize světa, a tak představují určitou výzvu, se kterou se praktikující musí vyrovnat, přičemž ze zkušeností křesťanských učitelů zenu se většinou ukazuje, že čím více se noří do zenu, tím více se vzdalují tradičnímu křesťanství nebo náboženství vůbec. Na druhé straně tím, že zazen chápal jako nástroj nezávislý na tradici, otevřel cestu k relativizaci jak zen buddhismu, tak křesťanství. Jestliže se zazen obejde bez buddhismu, obejde se zcela jistě i bez křesťanství. A bez křesťanství se nakonec možná obejde i křesťan, stává-li se v kontextu Lassallových seššínů středobod křesťanského duchovního života, tedy bohoslužba a přijímání, něčím dobrovolným, k čemuž jsou všichni zváni, ale nikdo k tomu není nucen.

Navíc další generace učitelů křesťanského zenu, na rozdíl od Lassalla, již neměla s tradičním japonským zenem zkušenosti. Se zenem se setkali již prostřednictvím předchozích křesťanských zenových učitelů. Tematizace důležitosti a rozdílnosti obou tradic tak mohla dále ustoupit do pozadí, zatímco do popředí vystupovala nepopsatelná zenová zkušenost probuzení. To vše tedy vyvolává otázku, nakolik je možné zazen odloučit od symbolického rámce, v němž vznikl, a přenést ho do symbolického rámce jiné tradice, případně jej bez symbolického rámce zcela ponechat. Ze strany křesťanství je pak možné se ptát, zda takto pojatý zazen je jen neutrálním nástrojem k dosažení tradičních cílů křesťanské spirituality, který se pro určité osoby ukazuje jako užitečnější než již známé křesťanské nástroje, nebo zda i ve své „neutralizované“ podobě může představovat výzvu v podobě nových, těžko zařaditelných zkušeností, které nakonec mohou relativizovat křesťanský pohled na svět a na místo představy osobního Boha nakonec stále více a více klást přítomný okamžik a prázdnotu.

To jsou otázky, na které se zaměříme v další kapitole. Odloučení zenu a zazenu od jejich tradičního symbolického rámce totiž není něco, co by udělali až křesťanští zenoví učitelé, nýbrž forma inkulturace zenu na Západě, se kterou přišli buddhisté samotní. A navíc tato forma zpětně významně ovlivnila i japonskou školu Sanbó kjódan, z níž vyšla většina křesťanských zenových učitelů, a tak v podstatě jejich existenci umožnila. Proto v další kapitole představíme obrysy buddhistického modernismu a školy Sanbó kjódan.

3. Buddhistický modernismus a zenová škola Sanbó kjódan

Setkání křesťanství a zenu, které mohlo vyústit až k propojení těchto tradic na institucionální úrovni, kdy křesťanští řeholníci či kněží mohli být autorizováni jako zenoví mistři, přestože jinak šlo především o setkání jednotlivců, jakož i následné šíření zenu v křesťanských kruzích, bylo zásadně umožněno dvěma skutečností. Za prvé buddhistickým modernismem, díky kterému se buddhismus výrazným způsobem přiblížil západnímu myšlení a cítění. Za druhé vstřícností vůči křesťanství ze strany Kóuna Jamady, Lassalova učitele a zároveň hlavního představitele zenové školy Sanbó kjódan, která byla otevřená nejen laikům, ale i zájemcům o zen z řad jiných náboženství. Učitelé „křesťanského zenu“ nezřídka vycházeli z této školy, jejich mistrem byl Jamada nebo jeho žáci. Jinými slovy jejich porozumění zenu a jeho vztahu ke křesťanství bylo významným způsobem určováno právě jejími myšlenkovými východisky. V této kapitole tedy nejprve nastíníme obrysy buddhistického modernismu, následně představíme školu Sanbó kjódan a z ní vycházející křesťanskou recepci zenu.

3.1. Počátky buddhistického modernismu¹⁰⁸

Od konce 19. století měli buddhisté zájem o setkání a přátelský vztah s křesťanstvím, a tak ve vzájemných rozhovorech nekladli tolik důrazu na učení o ne-já nebo o prázdnotě, které by bylo těžko slučitelné s představou Boha stvořitele, buddhismus nepředstavovali jako konkurující náboženství, nýbrž spíše jako techniku kontempace, vedoucí k poznání nejzazší skutečnosti.

V 19. století, ve viktoriánské éře, byl západními badateli považován za autentický buddhismus historických textů, živý buddhismus byl naopak chápán coby jeho „degenerovaná“ forma.¹⁰⁹ Badatelé v tomto období rovněž buddhismus pokládali za protiklad křesťanství, čímž utvrzovali kulturní nadřazenost Západu a opravňovali misionářské aktivity.¹¹⁰ Do západního povědomí se tímto způsobem dostala karikatura buddhismu. Buddhističtí učenci tak hledali

¹⁰⁸ Výborný přehled předkládá ve svém článku Joshua A. Irizzary, viz. Joshua A. Irizzary, „Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption“, *Journal of Global Buddhism* 16 (2015), s. 51–69.

¹⁰⁹ Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), s. 6.

6; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 126.

¹¹⁰ Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 91; David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 69.

cesty, jak získat pro buddhismus uznání na mezinárodní scéně. James Ketelar jejich úsilí označuje jako „strategický okcidentalismus“.¹¹¹ Pozdně viktoriánští buddhističtí učenci a kněží využívali západní diskurs pro své vlastní účely. Zejména důležitý pro ně byl romantismus, který nabízel alternativu vůči negativním aspektům modernity. David McMahan ukazuje, jak buddhisté opírali své argumenty o představy romantismu, např. o epifanii, osvícení, tvůrčí spontaneitu, bezprostřední zkušenost a jednotu s přírodou. Díky tomu si buddhismus získal výraznější pozornost vlivných badatelů, intelektuálních kruhů a zainteresované veřejnosti.¹¹²

V antikolonialistickém hnutí v 19. století se v Asii začala objevovat inkluzivistické pojetí náboženství, jejímž cílem bylo sjednotit různá náboženství v jediné, které by se v očích západního racionalismu nejevilo jako upadlé nebo pověrečné. Neohinduistické hnutí v Indii např. předkládalo hinduistickou tradici jako věčné učení, které spočívá v základu všech náboženství. Tuto představu si mimochodem přivlastnila i dnešní indická vládnoucí strana BJP, která na ní postavila militantní politiku hinduistického nacionalismu. Obdobně na Srí Lance přišel s podobnými představami théravádový buddhismus v rámci boje proti kolonialismu, který se následně pro Sinhálce stal základem nacionální a etnické identity. To vedlo v roce 1948 k potlačování hinduistické menšiny. Buddhisté na Srí Lance navazovali na působení Henry Steel Olcotta a Heleny Blavatské, zakladatele Teosofické společnosti, kteří v roce 1880 jako první Američané přijali buddhismus. Olcottovi šlo o panbuddhistickou jednotu, sepsal Buddhistický katechismus a dal také definitivní podobu buddhistické vlajce, která byla roce 1950 Světovým společenstvím buddhistů (WFB) přijata jako mezinárodní vlajka buddhismu.

Stejně tak v Japonsku se buddhismus jakožto všeobjímající pravda stal rysem národní identity.¹¹³ Zatímco za vlády dynastie Tokugawa (od roku 1603 až 1868) se buddhismus těšil privilegiím a získal mnoho majetku, v období Meidži, které začalo rokem 1868, byl buddhismus pokládán za „zkorumpovaný, dekadentní, asociální, parazitující, pověřčivý a nepřátelský vůči modernizaci Japonska. Říkalo se také, že buddhismus je cizí, nejaponské náboženství, protože pochází z Indie“.¹¹⁴ Nový buddhismus, který se snažili formulovat mladí buddhističtí intelektuálové z hnutí *Šin bukkjó*, musel tedy odpovídat západním hodnotám, které se zakládaly

¹¹¹ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs: Buddhism and Its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 137.

¹¹² McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*.

¹¹³ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 67.

¹¹⁴ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 68.

na osvícenství, kritice náboženství, antiklerikalismu a antiritualismu, racionalismu a empirismu a pozitivismu a darwinismu.¹¹⁵

Na mezinárodní úrovni zůstával japonský buddhismus stranou badatelského zájmu. Ten se soustředil na pálijský kánon a théravádový buddhismus, jenž byl pokládán za původní.¹¹⁶ Cílem hnutí Šin bukkjó bylo ukázat, že buddhismus je moderní náboženství, které může být nejen uvedeno do souladu s pozitivistickou vědou a západní filosofií, nýbrž může být, díky tomu, že používá běžný jazyk a sociálně se angažuje, univerzální.¹¹⁷ Hnutí si zároveň uvědomilo příležitost, že by se mohlo stát vůdčím hlasem prezentujícím buddhismus celému světu, hlasem buddhismu, který by překročil rozličnosti jednotlivých jeho větví. Rozličnosti různých „buddhismů“ chtěli členové hnutí zahrnout pod jednotící pojem „východní buddhismus“.

Mezi účastníky Parlamentu světových náboženství v Chicagu v roce 1883 byli téměř všichni delegáti z Japonska přívrženci Šin bukkjó. Vizi buddhismu jakožto světového náboženství však nedokázali představit dostatečně přesvědčivě.¹¹⁸ Naproti tomu Sojen Šaku, který byl členem japonské delegace a mluvil o zen buddhismu, udělal na zúčastněné americké a evropské badatele velký dojem,¹¹⁹ protože se mu podařilo aplikovat aktuální filosofické a fenomenologické koncepty na buddhismus. Příčinou bylo i to, že studoval na západně orientované univerzitě Keiō v Tokiu.

V Chicagu se Šaku Sóen seznámil s Paulem Carusem, jenž pod jeho vlivem vydal *The Gospel of Buddha (Buddhovo evangelium)*,¹²⁰ antologii buddhistických textů, v nichž Buddhu vykreslil jako pozitivistu, humanistu, radikálního svobodného myslitele, obrazoborce a proroka náboženství založeného na přírodních vědách. Carus se pak od roku 1895 stal mentorem Daisecu Teitaróa Suzukiho. Když ve 20. a 30. letech 20. století v Japonsku dominoval nacionalismus a militarismus, Suzuki představoval zen-buddhismus jako jádro japonské kultury. Toto spojení však nebylo založené na historii, nýbrž představovalo jím zkonstruovaný koncept.¹²¹

¹¹⁵ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 69.

¹¹⁶ Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 9.

¹¹⁷ Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs: Buddhism and Its Persecution*, s. 164. Robert H. Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism“, *History of Religions* 33, no. 1 (1993), s. 4–5. Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 115–136.

¹¹⁸ Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs: Buddhism and Its Persecution*, s. 151.

¹¹⁹ Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism“, s. 8.

¹²⁰ Paul Carus, *The Gospel of Buddha* (Chicago, The Open Court Publishing Company: 1984).

¹²¹ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 69.

Suzuki se opíral o koncept „čisté zkušenosti“ Kjótské školy. V čisté zkušenosti se již neobjevuje ani subjekt ani objekt a je tedy totožná s *kenšó* (vzhledem do vlastní podstaty, předstupněm *satori*), případně ji lze srovnávat se zkušenostmi křesťanské mystiky, jakožto „zkušenosti absolutního nic“. Na tomto základě Suzuki představil zen jako náboženství imunní vůči kritice, jelikož jde o zkušenost, v níž je obsaženo vše. Zen podle něj představuje ducha buddhismu a také všech náboženství a filosofí.¹²²

Zen buddhismus tak učinil první zásadní krok k tomu, aby se na Západě mohl postupně stát populárním. Druhý významným krokem zen buddhismu na jeho cestě na Západ bylo založení zenových chrámů v severní Americe: Kauai Zenšúdži a Waipahu Tajódži na Havaii v roce 1903, Zenšúdži v Los Angeles v roce 1922 a Sókódži v San Franciscu v roce 1934. Všechny náležely k zenové linii Sótó a jejich návštěvníky byli v první řadě japonští imigranti.¹²³ Třetím faktorem, vyvolávajícím zájem o zen buddhismus, se staly japonské vojenské úspěchy ve válce proti Číně v roce 1985 a Rusku v roce 1906. Ty vyvolaly zájem Západu o tajemství japonského úspěchu. V tomto kontextu se také začalo psát o zenu, jakožto o „náboženství samurajů“.¹²⁴

3.1.1. Daisecu Teitaró Suzuki

Daisecu Teitaró Suzuki, jenž byl žákem a překladatelem Šaku Sóena, byl díky spolupráci s ním a s badateli jako byl právě zmiňovaný Paul Carus, výborně vybaven k tomu, aby buddhismus nabídl v atraktivním hávu americkému publiku a akademickému prostředí.¹²⁵ Suzuki během druhé světové války pobýval v Japonsku, do Spojených států se vrátil v roce 1951 a začal přednášet na Kolumbijské univerzitě. Ve svém díle *Zen and Japanese Culture*,¹²⁶ jež publikoval v roce 1959, dal Suzuki jasný tvar třem trendům, které se se zenem pojily od počátku 20. století:

¹²² Daisetz T. Suzuki, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus* (München: Otto Wilhelm Barth, 1972), s. 59.

¹²³ Irizzary, „Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption“, s. 54.

¹²⁴ Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism“, s. 10. Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 266–271.

¹²⁵ David L. McMahan, „Repackaging Zen For the West“, in: Charles S. Prebish and Martin Baumann (vyd.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (Berkeley: University of California Press, 2002), s. 221.

¹²⁶ Daisetsu T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (New York: MJF Books, 1959).

„1) Zen je ryzí nebo pravou formou buddhismu.

2) Zen zajiřtřuje bezprostřední přístup k nejzazří skutečnosti, zdroji čistě zkušenosti, z níž vychází veřkerá kreativita, harmonie a pravda.

3) Suzukimu se podařilo tyto představy spojit jak s Japonskem a jeho kulturou, tak i se zenem v amerických populárních představách.“¹²⁷

Suzukimu a jeho spolupracovníkřm se tak podařilo uskutečnit apoteózu japonského národa jakořto celku¹²⁸ a zároveň představit zen buddhismus ve formě, která se na Západeě úspěřně rozřřřila a dodnes reprezentuje všeobecně chápání zenu:

„Aby D. T. Suzuki přelořil buddhistickou zkušenost do pojmřů srozumitelných západním lidem, čerpal z řady západních zdrojřů, včetně filozofa Williama Jamese. Suzuki byl fascinován Jamesovým pojetím nábořenské zkušenosti jako druhu čistého, přímého prořitku, který není zprostředkován kulturní nebo nábořenskou formací. Suzuki a další modernisté tvrdili, ře satori – náhlý prořitek stavu osvícení – byl nezprostředkovaným prořitkem, na který odkazoval James, a ře tento prořitek je nejen podstatou buddhismu, ale i podstatou veřkerého nábořenství. Tím, ře trvají na tom, ře jádrem buddhistické tradice je nějaký specifický, opakovatelný a nevyslovitelný zářitek, nakonec buddhismus esencializují.“¹²⁹

Suzukimu se podařilo zen vymanit z jeho kulturně-historického kontextu a zenovou zkušenost představit jako zkušenost univerzální, a tak zen v jeho ryzosti vyzvednout nad všechna nábořenství. Zen podle něj „nemá řádnou vlastní filosofii. Jeho učení se soustřeďuje na intuitivní zkušenost a intelektuální obsah této zkušenosti můře být podán systémem myřlení, který nemusí být nezbytně buddhistický“.¹³⁰ Univerzalistickým nárokem Suzuki zároveň k zen buddhismu a jeho praxi otevřel cestu křřřťanřm. Představuje-li zazen cestu k poznání pravdy, která spočívá

¹²⁷ Irizzary, „Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption“, s. 56.

¹²⁸ Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism“, s. 33.

¹²⁹ Rozhovor s Robertem H. Sharfem, viz Robert H. Sharf, „Losing Our Religion“, *Tricycle* 16, no. 4 (2007) *Tricycle*, s. 47.

¹³⁰ Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, s. 44.

v jádru každého náboženství, mohou ho křesťané bez problémů integrovat do své náboženské praxe:

„[Zen] nemá co dočinění s duchem sektářství. Křesťané i buddhisté mohou praktikovat zen, stejně jako velké i malé ryby spokojeně žijí v jednom oceánu. Zen je oceán, zen je vzduch, zen je hora, zen je hrom a blesk, jarní květina, letní horko a zimní sníh; a ještě víc než to, zen je člověk. Se všemi formalitami, konvencemi a dodatky, které zen v průběhu své dlouhé historie nashromáždil, je jeho ústřední skutečnost velmi živá. Zvláštní zásluha zenu spočívá v tomto: že my jsme stále schopni nahlédnout tuto nejzazší skutečnost, bez jakékoli předpojatosti.“¹³¹

Sharf formu zen buddhismu, která se především díky Suzukimu rozšířila na Západě, srovnává s obdobnými formami inkulturace théravádového buddhismu, se kterým se lze na Západě nejčastěji setkat ve formě intenzivních desetidenních meditačních kurzů, na nichž se učí tzv. *vipassaná*, meditace vhledu:

„Podobně, pokud praktikujete v Americe meditaci vipassaná, je velká pravděpodobnost, že používáte techniky, které zavedli Mahasi Sayadaw nebo U Ba Khin, dva barmští učitelé meditace dvacátého století. Přesto byli tito dva učitelé v théravádovém světě kontroverzní právě proto, že kladli důraz na rychlé dosažení prožitkových stavů, zejména na *sotapatti*, neboli ‚vstupu do proudu‘. Sotapatti, stejně jako kenšó nebo satori, bylo chápáno jako náhlý, rozhodující a radikálně transformativní zážitek – záblesk nirvány.“¹³²

Za úspěchem rozšíření meditace na Západě tedy z velké části stojí právě důraz na mimořádné prožitky, na které se tradiční školy zenu naopak dívají s velkým podezřením a pro které, jak ještě uvidíme později, zazen představuje rituální zopakování (*reenactment*) Buddhova probuzení, v němž není moc místa pro spontaneitu a intuici. K úspěchu také přispělo oproštění se od méně atraktivních nebo kulturně specifických prvků jako jsou ceremonie, recitace, etika či filosofické představy.

¹³¹ Daisetz T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964), s. 45.

¹³² Sharf, „Losing Our Religion“, s. 47.

3.1.2. Zen v Německu

Pro dokreslení historického kontextu, ve kterém se odehrávala první setkání zenu s křesťanstvím, bude dobré se ještě na chvíli zastavit v Německu. Řada důležitých křesťanských učitelů zenu, kteří se zasloužili o tradici křesťanského zenu a její šíření, pocházela právě z Německa, a v Německu je dodnes zřejmě největší koncentrace center, v nichž kurzy křesťanského zenu probíhají, jakož i nejvíce autorizovaných učitelů. A stojí za pozornost, jak badatelský zájem, zejména pak německých klasiků religionistiky, opět formoval (sebe)pojetí této tradice.

Informace o buddhismu se v Německu začaly objevovat již v 17. století díky aktivitě jezuitských misionářů, Immanuel Kant měl ve své době k dispozici již poměrně dost materiálu, aby o něm mohl zasvěceně mluvit během jedné své přednášky. Wilhelm Friedrich Hegel nahlížel buddhistické myšlení v kontextu své filosofie jako asijský přínos k vývoji, jehož vrcholu dosahuje Evropa. Prvním, kdo se v Německu sám prohlásil za buddhistu, byl Arthur Schopenhauer, jenž měl doma sochu Buddhy a psal o tom, jak se pouští do určitých cvičení, která připomínala meditaci. Schopenhauer se inspiroval buddhismem k podepření svého pojetí etiky soucitu a kritiky křesťanství. Schopenhauerova terminologie významně ovlivnila překlad buddhistických děl a jejich interpretaci. Nietzsche inspirovaný mimo jiné právě Schopenhauerem pak v buddhismu spatřoval potvrzení své představy o tom, že člověka je třeba překonat.¹³³

Zájem badatelů se soustředil zejména na théravádový buddhismus. Pálijský kánon a v něm obsažené metody meditace byly považovány za ideální cestu, jak dosáhnout osvícení, na rozdíl od buddhismu ve východní a centrální Asii, který byl vnímán jako „upadlá“ forma původního indického buddhismu. Obdobné představy se objevují i v raných pracích věnovaných zen buddhismu, např. u Friedricha Heilera, jenž v článku *Die Buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*¹³⁴ z roku 1918 líčí meditační praxi zen buddhismu jako bezmyšlenkovité soustředění, které nemá nic společného s hluboce duchovní kontemplací, již lze nalézt v théravádovém buddhismu.

Naopak Rudolf Otto, jenž Japonsko navštívil a setkal se s japonskými zenovými kněžími, našel v zenu ideál své definice náboženství. Ve svém eseji *Über Zazen als Extrem des*

¹³³ Laura Brandt a Inken Prohl, „Japanese Buddhism in Germany“, *Journal of Religion in Japan* 10, no. 1 (2021), s. 4–5.

¹³⁴ Friedrich Heiler, *Die Buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (München: Ernst Reinhardt, 1918).

*numinosem Irrationalen*¹³⁵ z roku 1923 v návaznosti na rané dílo D. T. Suzukiho představuje zazen jako extrémní formu numinózního a iracionálního. Ottovo pozitivní hodnocení zen buddhismu nastolilo nový standard v bádání o zen buddhismu. Svou prací zároveň Otto položil základy pro pojetí, které v recepci zenu v Německu sehrálo ústřední roli, a sice pojetí zenu jakožto mystického náboženství zkušenosti. Zen byl ukotven jako mysticismus zaměřující se na individuální zkušenost Boha nebo transcendence. Do roku 1980, kdy bádání v oblasti zen buddhismu výrazněji pokročilo, byly jeho eseje pokládány za to nejlepší, co bylo o zen buddhismu v Německu napsáno.¹³⁶

V podobném duchu se nakonec nesly i úvahy filosofů Kjótské školy. Ti využívaly západní filosofii a náboženské představy k tomu k formulaci filosoficko-náboženských vhledů vlastních buddhismu a zároveň byli v čilém kontaktu s Fridrichem Heilerem nebo Rudolfem Otto. Nišida Kitaró se domníval, že zen směřuje k bezprostřední zkušenosti skutečnosti. Kenšó, „vhled do vlastní podstaty“ ztotožnil s „čistou zkušeností“ oproštěnou od kulturních podmínek. Jak jsme viděli v předchozím oddílu, o jeho filosofické koncepci se zase opíral Suzuki.

3.1.3. Shrnutí

Ve vzájemném proplétání západní filosofie a religionistiky s reflexí zenu japonských filosofů nebo mnichů lze snadno ztratit přehled o tom, kdo ovlivňuje koho, a kdo více utváří fenomén západního zenu. Vezmeme-li v úvahu buddhistický modernismus, západní zen se ukazuje jako kulturně-politický konstrukt, jako extrakt z daleko širší tradice přeložený do jazyka západní filosofie nebo fenomenologie náboženství, jež opět sehrála důležitou roli v jeho utváření. Jeví se jako kulturní fenomén, jenž vychází vstříc potřebám západní kultury s jejím individualismem, svobodou, potřebou intenzivních prožitků, rychlých cest k nim a nedůvěrou k náboženství, tradici, institucím, ritualismu nebo dogmatismu. Šódži Jamada ve své knize *Shots in the Dark* píše, že západní představa o zenu v šedesátých a sedmdesátých letech Japoncům umožnila, aby v zenu našli „kouzelné zrcadlo odrážející krásný obraz jich samotných“, kterému dokázali uvěřit.¹³⁷ Kouzelné zrcadlo v něm našla i západní kultura, v níž se „zen“ nakonec stal dobře prodejnou značkou, slibující uvolnění, klid a čistou hlavu. Když se křesťanství setkal s touto

¹³⁵ Rudolf Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart: F. A. Perthes 1923).

¹³⁶ Brandt a Prohl, „Japanese Buddhism in Germany“, s. 6.

¹³⁷ Shoji Yamada, *Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), s. 5 a 241.

podobou zenu setkal, mělo již ušetřeno mnoho interpretační práce. Jestliže zen nepředstavuje náboženskou tradici, zbývá v podstatě už jen otázka, zda satori patří na mapu křesťanské zkušenosti, a pokud ano, tak kam. Stejně tak byla této práci ušetřena i škola Sanbó kjódan, již je možné považovat za velmi úspěšný plod buddhistického modernismu.

3.2. Sanbó Kjódan

V rámci japonského zen buddhismu byla praxe zazenu a kóanů po staletí nedílně spojena s klášterním způsobem života. Ani od buddhistických kněží, kteří zpravidla v klášteře strávili pár let a posléze se starali o buddhistické chrámy, se praxe zazenu neočekávala. Počínaje obdobím Meidži se hranice klášterního zenu začínali rozvolňovat, nejprve zákonem z roku 1872. Ten nastolil konec povinnému celibátu zenových mnichů: „Od teď je to na mniších [aby se rozhodli], zda budou jíst maso, jestli se ožení nebo si nechají narůst vlasy.“ To řada mnichů uvítala, jiní v tom naopak spatřovali úpadek zenové praxe, a proto mimo jiné také měli jistou úctu ke křesťanským kněžím, kteří v celibátu žít museli. Toto přibližování se zenu k běžnému životu nadále pokračovalo ve dvacátém století, kdy vznikla také škola Sanbó kjódan, jejímž cílem bylo zprostředkovat zen běžným laikům žijícím mimo klášter a disponujícím méně času na praxi než mniši. V následujících oddílech nejprve nastíníme historii a specifické rysy této školy, následně představíme její vizi zenu a jeho vztahu ke křesťanství tak, jak ji lze nalézt v díle Kóuna Jamady, důležitého představitele této školy a iniciátora počátků křesťanského zenu.

3.2.1. Historie a specifické rysy Sanbó Kjódan

Škola Sanbó kjódan, přestože v rámci japonské zenové tradice nehraje výraznou roli, byla nesmírně důležitá pro šíření zenu na západ (v USA z této školy pocházejí např. Philip Kapleau, Robert Aitken, Taizan Maezumi, Eidó Tai Šimano) a v rámci křesťanství Willigis Jäger, Gundula Meyer, Niklaus Brantschen, Ana María Schlüter Rodés, Ludwigis Fabian, Paul Shepherd a Ama Samy.¹³⁸ Sanbó kjódan, *Náboženskou organizaci tří klenotů*, založil zenový mnich Hakuun Jasutani (1885–1973) v roce 1954. K tomu ho vedla zejména nespokojenost s institucionalizovanou podobou zenu a touha šířit zazen a zkušenost kenšó i mimo zdi klášterů.

¹³⁸ Srov. Robert H. Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3–4 (1995), s. 419.

Sanbó kjódan se také někdy nazývá školou Harady-Jasutaniho, s odkazem na Jasutaniho učitele Daiuna Sógaku Haradu (1871–1961). Harada jakožto kněz linie Sótó rovněž studoval u učitelů z linie *Rinzai* (linie zaměřující se více na práci s kóany) a byl otevřený laikům. Ruben Habito, další z Jamadových žáků a zenových mistrů, v jednom ze svých textů zmiňuje, že Harada jako mnich v linii Sótó byl nespokojený se stavem své školy, a proto také podstoupil kóanový výcvik u mistrů linie Rinzai. Na základě této zkušenosti s oběma školami připravil pro své žáky program sestávající z šesti až sedmi set kóanů, jenž pak předal svému následovníkovi Jasutanimu a ten jen předal Jamadovi.¹³⁹

Harada měl pověst přísného a náročného učitele. Seššiny pořádal v klášterním prostředí, žáky přísně vedl ke kenšó. Usiloval o syntézu školy Sótó a Rinzai, pronášel promluvy ve stylu Rinzai (*teišó*) k jednotlivým kóanům a s kóany pracoval rovněž v osobních setkáních se žáky (*dokusan*). Na rozdíl od řady svých současníků z řad Sótó věřil, že kenšó může dosáhnout kdokoli, kdo vyvine dostatečné úsilí, ať kněz nebo laik.¹⁴⁰ V roce 1954 pověřil Harada Jasutaniho, aby založil samostatnou organizaci pro laiky. Autorita a legitimita školy Sanbó kjódan se odvíjí právě od Haradovy osobnosti.¹⁴¹

Hakuun Jasutani se narodil v chudé rodině a ve čtyřech letech se dostal do chrámu Rinzai, v šestnácti letech pak začal studovat u mistra linie Sótó Bokusana Nišiariho (1821–1910). V roce 1925 se poprvé zúčastnil seššinu u Harady a o dva roky později během seššinu v Hoššin-dži dosáhl kenšó. V roce 1938 u Harady ukončil formální studium kóanů a 8. dubna 1943 obdržel *inka* (předání dharmy). Jelikož jeho cílem bylo učit zen zejména laiky, v roce 1949 založil Hakuunkai, laickou zazenovou skupinu v Hokkaidó, která předcházela založení Sanbó kjódan. V roce 1953 s pomocí svého studenta a také budoucího následníka, Kóuna Jamady (1907–1989), založil další větev Hakkunkai v Kamakuře.

Jasutani ostře kritizoval linii Sótó, mnichům vyčítal připoutanost k ceremoniím a přehlížení skutečné podstaty buddhismu, jímž podle něj bylo kenšó a uskutečnění pravého já.¹⁴² V roce 1954 konečně Jasutani založil Sanbó kjódan jakožto nezávislou náboženskou organizaci

¹³⁹ Ruben L. F. Habito, „In memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907–1989)“, *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), s. 232.

¹⁴⁰ Srov. Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 420.

¹⁴¹ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 64–65.

¹⁴² Koum Yamada, „The Stature of Yasutani Hakuun Rōshi“, *The Eastern Buddhist* 7, no. 2 (1974), s. 116.

uznanou státem.¹⁴³ Jejím cílem, obsaženém v názvu „Náboženská organizace tří klenotů“ bylo učení původního zenu, opírající se o tři základní pilíře buddhismu: Buddhu, dharmu a sanghu. Přestože formálně Jasutani již se školou Sótó spojen nebyl, uděloval dále inka, mj. Kóunovi Jamadovi v roce 1960.

Jamada pocházel z výrazně odlišných poměrů než Jasutani a přestože zen ho zajímal od mládí, nikdy nebyl ordinován na kněze ani nestrávil výraznější dobu v zenovém klášteře. Po celý svůj život působil jako podnikatel a jeho rodinný dům v Kamakuře se posléze stal hlavním centrem Sanbó kjódan, čímž se ještě více posílilo laické zaměření celého hnutí. Jednou večer si cestou vlakem z práce četl známá Dógenova slova: „Duch není nic jiného než hory, řeky a velká země, nic jiného než slunce, měsíc a hvězdy.“ Uprostřed noci se s těmito slovy vzbudil a propukl v radost a téměř nelidsky znějící smích, který probudil rodinu i sousedy. Jasutani druhý den ráno potvrdil jeho neobvykle hluboké probuzení (kenšó).¹⁴⁴

V roce 1967 se stal *šóšike* (autentickým zenovým mistrem) a v roce 1970 stanul ve vedení Sanbó kjódan. Jamada hodně cestoval a počínaje rokem 1971 pravidelně vedl zenové seššiny v USA, na Filipínách, v Singapuru a v Německu. Přitahoval řadu zahraničních studentů, mezi nimiž byli i katoličtí kněží a řádové sestry. Jamada šel v Jasutaniho zaměření na laiky ještě dál a rozvíjel zen, který by byl přístupný jak buddhistům, tak nebuddhistům, a pověřil učením řadu svých křesťanských žáků.¹⁴⁵ I Jasutani měl křesťanské žáky, kritizoval je však za to, že lpějí na své představě Boha, která jim brání v opravdovém zenovém probuzení.¹⁴⁶ Naproti tomu Jamada jednou poznamenal, že se domnívá, že „zen se jednoho dne stane důležitým proudem v katolické církvi“.¹⁴⁷ Jako mnoho dalších Japonců se po válce účastnil hodin katechismu, svoje syny poslal do jezuitských škol a během pobytů v USA byl v kontaktu s křesťanstvím. V křesťanství Jamada viděl naději na uchování zenu, který se z Japonska v poválečné době zvolna vytrácel, naplnění své vize zachránit všechny cítící bytosti, a konečně také uskutečnění světového míru.

¹⁴³ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 421

¹⁴⁴ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 136–137.

¹⁴⁵ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 423.

¹⁴⁶ Habito, „In memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907–1989)“, s. 235: „[Jasutani] často kritizoval křesťany za jejich lpění na pojetí Boha jako překážky v dosažení osvícení. Naléhal na ně, aby se tohoto konceptu zbavili, pokud chtějí skutečně praktikovat pravý zen. Žákům, kteří k němu přicházeli, radil, aby následovali buddhistickou cestu, a nabádal je, aby přijali předzevení (precepts), pokud chtějí jít pravou cestou zenu.“

¹⁴⁷ Robert Aitken, „Remembering Yamada Kōun Rōshi“, *Eastern Buddhist* 23, no. 1 (1990), s. 153.

3.2.2. Specifický důraz na dosažení kenšó

Sanbó kjódan pokládá propracovanou rituální a literární kulturu zenových klášterů v lepším případě za pouhý prostředek, ne-li za nebezpečné odvrácení se od podstaty zenu.¹⁴⁸ Pravý zen není podle Sanbó kjódan nic jiného než zkušenost kenšó – „osobní a hluboké nahlédnutí podstatné neduality veškeré fenomenální existence“.¹⁴⁹ Zen podle Sanbó kjódan není „náboženství“, jelikož není nutně svázán s žádnou kulturní formou a není ani závislý na textech nebo víře. Džiun Kubota, následník Jamady ve vedení Sanbó kjódan, tak například dochází dokonce k tomu, že „možná jen zen může být nazýván náboženstvím v silném slova smyslu“.¹⁵⁰ K praxi zenu člověk nemusí být buddhistou, zenovým knězem nebo mnichem, důležitá není liturgie, texty... pouze kenšó. Podle Sanbó kjódan je neutěšený stav současných podob škol Sótó a Rinzai svědectvím o rizicích, která se pojí s institucionalizací, ritualizací a intelektualizací.¹⁵¹ V Sanbó kjódan tak zůstal důraz na zazen a zjednodušenou formu studia kóanů. Z kóanu Mu se stala spíše mantra, skrze niž měl praktikující dojít ke kenšó, další kóany se procházely poměrně rychle, zhruba tempem jeden kóan za dokusan. Setkání s učitelem, byla opět výrazně kratší než v linii Rinzai; tato proměna zenu měla vyjít vstříc potřebám laiků, kteří nemají čas ani vůli se pouštět do formálnějšího klášterního studia.

Přestože učitelé zdůrazňují, že kenšó je jen prvním malým krůčkem na cestě k plnému probuzení, jeho dosažení bylo v rámci Sanbó kjódan nadále velmi důležitým milníkem. Po jeho dosažení jsou jména žáků, kteří dosáhli kenšó veřejně ohlášena během *jahai* ceremonie a žáci samotní jsou pobízeni, aby svou zkušenost sepsali pro časopis *Kyóshó*. V tom byly též publikovány seznamy členů, dárců a oznámení budoucích seššinů a také zprávy z jednotlivých seššinů, v nichž bylo specifikováno, kdo během nich dosáhl kenšó.¹⁵² V Sótó ani v Rinzai neexistuje žádný přechodový rituál spojený s dosažením kenšó. Stejně tak kniha Philipa Kapleaua *The Three Pillars of Zen*, která je redakcí Jasutaniho promluv, komentářů nebo rozhovorů s žáky, zahrnuje líčení zkušenosti osvícení současných praktikujících z Japonska nebo ze Západu.¹⁵³

¹⁴⁸ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 427.

¹⁴⁹ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 427.

¹⁵⁰ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 427.

¹⁵¹ Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 427.

¹⁵² Sharf, „Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions“, s. 425.

¹⁵³ Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (New York, Anchor Books 2000), s. 211–298.

V Sanbó kjódan se člověk nemusí stát buddhistou, aby mohl praktikovat zen, projít studiem kóanů anebo se konečně stát učitelem zenu. Oddělení povolení učit zen od zen buddhistických institucí a struktur bylo umožněno tím, že Jamada nebyl mnich, nýbrž laik. Zároveň jakožto organizace patřila Sanbó kjódan mezi státem uznané náboženské skupiny a legitimita jejich učitelů se odvozovala z tradice Sótó, kterou reprezentoval róši Harada. Podle Jamady není zazen a procházení kóanů buddhismem v pravém slova smyslu. Zazen pro něj představoval cestu k probuzení, k hluboké zkušenosti skutečnosti nebo subjektu, který je absolutním duchem:

„[Absolutní duch] je subjektem samotným, který se nemůže stát žádným předmětem pozorování nebo myšlení. Proto ho nelze uchopit jinak než prostřednictvím sebeuvědomění. Není jiné cesty, než ho živě zakusit ve vlastní zkušenosti bez zprostředkování pojmů a idejí.“¹⁵⁴

Tato zkušenost je obecně lidskou zkušeností a jako taková je stejná pro buddhisty i pro křesťany, Jamada rád používal metaforu čaje, čaj je stejný pro všechny. Zároveň tuto zkušenost pokládal za jádro zenu, za jádro buddhismu a za jádro náboženství vůbec. „Zkušenost osvícení je jako šálek čaje, chutná všem lidem stejně.“¹⁵⁵

Přestože se od konce 70. let důraz v Jamadově učení přesouval od kenšó k uskutečňování této zkušenosti v každodenním životě a k upozorňování na idealizaci a připoutanost ke kenšó,¹⁵⁶ důraz na něj jakožto absolutní zkušenost představující základ náboženství a je nezávislá na symbolech a vyjádřeních, zůstal pro školu Sanbó kjódan typickým.

3.3. Počátky křesťanského zenu

Lassalle ve zprávě o svém kenšó Jamadovi napsal: „Zpočátku pro mě byly křesťanství a zen jako dvě rovnoběžky, to znamená, že jsem zůstával věrný křesťanství, přesto jsem však následoval pokyny mistra. Postupem času se však z těchto dvou linií bez nějakého teoretizování stala jedna

¹⁵⁴ Kōun Yamada, „Die buddhistische Taufe“, in: Günter Stachel (vyd.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation* (Mainz: Grünewald, 1986), s. 113.

¹⁵⁵ Z přednášky Kōuna Jamady „*Zazen und Christentum*“ z roku 1975.

¹⁵⁶ Ruben L. F. Habito, „Foreword to the Wisdom Edition“, in: Kōun Yamada, *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans* (Boston: Wisdom Publications, 2004), s. xii.

- prostě se to stalo. Minimálně pro mě samotného v tom není žádný rozpor, ať už tomu někdo uvěří nebo ne.“¹⁵⁷

Na konci červencového seššinu v roce 1972 Jamada všem oznámil, že Lassalle dosáhl kenšó.¹⁵⁸ Kromě toho se však tento seššin stal i historickým milníkem, protože během posledního dokusanu se Jamada Lassalovi svěřil, že by rád celý zen „věnoval katolíkům“ a že to je Lassallův úkol. Jamada se domníval, že by zen v katolické církvi jednoho dne mohl mít nesmírný význam.¹⁵⁹

Kulturní proměna Japonska po druhé světové válce, která byla často vnímána jako kulturní úpadek, spolu s oslabením vlivu klášterů, vedla Jamadu k názoru, že křesťanské instituce jsou mnohem stabilnější, a tak skýtají větší naději na uchování zenu: „Není nijak přehnané se domnívat, že zen v Japonsku zcela vymírá.“¹⁶⁰

Šíření zenu přes křesťanské žáky bylo do jisté míry i pragmatické a strategické. Tito žáci prošli již určitou formací, která mohla být jistou zárukou, že jde o zralé osobnosti, a zároveň řada z nich již kolem sebe měla utvořené komunity nebo farnosti, o které se starala, což bylo zase dobrým předpokladem relativně snadného šíření zenu. Jamada tak mohl využít křesťanskou „infrastrukturu“ k šíření zenu. Jamada rovněž jednou, jak jsme již zmínili, napsal, že cílem zenu „je vysvobodit všechny živé bytosti. To je dnes však pro buddhismus nemožné. Myslím, že musíme spolupracovat s katolickou církví. Bez spolupráce tohoto cíle nemůžeme dosáhnout. Osvobození od dualistického myšlení vede k jednotě a míru ve světě. To je jediný způsob, jak vymýtit chudobu na celém světě“.¹⁶¹

V roce 1979 obdržel Lassalle jako první křesťan od Jamady svolení k tomu, aby učil zen. Baatz k tomu poznamenává, že tím se v dějinách náboženství otevřela zcela nová kapitola, protože takto se poprvé v historii propojila na institucionální úrovni dvě náboženství. Jamada jakožto buddhistický veřejný činitel, předal svolení učit jezuitovi a katolickému knězi, tedy křesťanskému veřejnému činiteli. Svým způsobem představuje Lassallův případ precedens. Od té doby svolení učit zen ve škole Sanbó kjódan získali další křesťané, kněží, mniši a řádové sestry.

¹⁵⁷ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, „Ergänzungen zu meinem Kensho Report an Roshi Yamada“, 1985/6.

¹⁵⁸ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 140–141.

¹⁵⁹ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 142–143.

¹⁶⁰ Kōun Yamada, *The Gateless Gate*, s. xviii.

¹⁶¹ Kōun Yamada, „Über das Christentum, über die Welt und über die Zukunft“, in: Stachel (vyd.), *Munen musō*, s. 168nn.

V USA, v tradici Sótó jmenoval róši Bernie Glassman za učitele zenu njj. súfijského šejka, rabína a jezuitu.

Baatz ve své knize zmiňuje ještě jeden důležitý motiv, který Jamadu stejně jako Lassalle vedl k otevřenosti a ke snaze šířit zazen, a tím byla Studená válka. Lassalle jako mladý voják zažil První světovou válku a přežil pád atomové bomby v Hirošimě. Jamada zase na vlastní kůži zažil válku v Mandžusku. V praxi zenu viděli cestu k míru, která by vedla k zvládnutí agrese, egocentrických tendencí, vyhrocených situací nebo vnitřního napětí.¹⁶² V porovnání s poválečným Japonskem se také Jamadovi zdálo, že křesťanské instituce vykazují větší stabilitu.¹⁶³ Jamadovo pověření se týkalo praxe zazen, stranou nechal to, co jinak k buddhismu patří, provádění rituálů, slib bódhisattvy či titul róši, protože to nepovažoval pro křesťany za vhodné,¹⁶⁴ přestože Lassalle během dalších let zdaleka neučil jen křesťany.

Lassalle i Jamada zastávali inkluzivistický pohled, Lassalle se opíral o teologii přirozené mystiky, které zen podřazoval, a Jamada zase zen považoval za srdce všech náboženství a zkušenost kenšó za obecně lidskou zkušenost, která předchází buddhismu, křesťanství nebo jakékoli jiné tradici. Teologie přirozené mystiky stála na předpokladu, že ostatní náboženství vyjma křesťanství sice Boha poznávají, ve srovnání s křesťanstvím však ne plně, což se často projevuje tím, že učí monismus nebo panteismus.¹⁶⁵ Jamada nechtěl, aby se křesťané vzdávali svého náboženství, Lassalle k tomu o Jamadovi napsal: „V žádném případě si nepřál, aby se jeho křesťanští studenti vzdali své víry a stali se buddhisty. Zenová meditace pro něj znamenala pouze způsob, jak se prostřednictvím osvětlení přiblížit Bohu a Absolutnu.“¹⁶⁶

Jamada autorizoval řadu křesťanských zenových učitelů a na znamení jejich zmocnění jim předal *kocu*, učitelskou hůl. Žádnému z nich však neudělil titul róši, s nímž je spojena možnost vykonávat řadu buddhistických rituálů. Od svých křesťanských žáků také nevyžadoval, aby přijali *jukai*. Jukai je ceremonie pro buddhistické laiky, jejímž prostřednictvím se oficiálně přihlašují k buddhismu a skrze níž také přijímají deset pravidel pro laiky.¹⁶⁷

¹⁶² Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 63.

¹⁶³ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 64.

¹⁶⁴ Baatz, *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle*, s. 10.

¹⁶⁵ Srov. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 78.

¹⁶⁶ Enomiya-Lassalle, *Mein Weg zum Zen*, s. 103.

¹⁶⁷ Srov. Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 89.

3.3.1. Jamadova vize zenu

V druhé kapitole svého díla *Zen, The Authentic Gate* Jamada rozlišuje mezi spiritualitou založenou na víře a spiritualitou založenou na zkušenosti. V náboženském životě rozlišuje pět fází: přesvědčení, pochopení, praxe, realizace a aktualizace. Spiritualita založená na víře koresponduje s prvními dvěma fázemi, spiritualita založená na zkušenosti zdůrazňuje praxi, realizaci a aktualizaci:

„Slovo ‚praxe‘ zde znamená podstoupit určitou disciplínu, ‚realizace‘ dosáhnout osvícení a ‚aktualizace‘ přenést realizaci do každodenního života. V zenovém slovníku to znamená, že personalizujeme naše osvícení a aktualizujeme ho v každém okamžiku našeho všedního života.“¹⁶⁸

Podle Jamady zen zastává přední místo mezi spiritualitami založenými na zkušenosti, zen podle něj není náboženství, pokud je však předmětem náboženství spása (*salvation*), zen náboženstvím je. Jamada si také všímá narůstajícího odklonu od náboženství ve světě, což může představovat jistou přechodovou fázi od náboženství stojícím na víře, které ztratilo na přesvědčivosti, k náboženství založeném na zkušenosti. Zen v tomto přechodu podle něj může sehrát významnou roli a být tak protiváhou materialismu, jenž ignoruje pravou lidskou přirozenost a do kterého lze bez náboženství snadno upadnout.

Zen se podle Jamady liší i od většiny buddhistických škol, které je možné jako náboženství chápat. To, co je spojuje, je zaměřování se na zkušenost sebeaktualizace, a jelikož zen se soustředí pouze na tuto zkušenost, lze ho podle Jamady vnímat jako jádro buddhismu. Teorie a filosofie jednotlivých škol představují jen rozmanité šaty zkrášlující totéž jádro, zkušenost pravého já:

„Zkušenost pravého já však není ani teorií, ani filosofií; je to prostě fakt – fakt zkušenosti, stejně jako je faktem chuť čaje. Čaj chutná všem stejně, buddhistům i křesťanům. Vědomí každého člověka, bez ohledu na jeho konkrétní přesvědčení, bude za určitých podmínek reagovat stejně.“¹⁶⁹

„Zkušenost získaná zenovou praxí nepředstavuje ani myšlenku, ani filosofii, ani náboženství. Je to prostý fakt. A jakkoli se to může zdát zvláštní, zkušenost tohoto faktu

¹⁶⁸ Kōun Yamada, *Zen. The Authentic Gate* (Somerville: Wisdom Publications, 2015), s. 12.

¹⁶⁹ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 14.

má moc osvobodit nás od agónií a bolestí tohoto světa. Osvobozuje nás od úzkosti utrpení tohoto světa. Nikdo neví, proč má tato zkušenost takovou úžasnou moc. Ale má ji, a je to prostě tak, aniž by k tomu bylo třeba nějakých pojmů nebo víry. Měl by se tento fakt nazývat náboženstvím? Nemyslím si. Tento fakt se nazývá ‚probuzení‘, ‚sebe-realizace‘ nebo ‚osvícení‘ a doprovází ho hluboký klid mysli.“¹⁷⁰

Na rozdíl od jiných na víře založených náboženstvích zen odmítá představy a přesvědčení jakožto prostředky k poznání pravdy. Praxe, kterou Jamada nabízí je jednoduchá: „Jednoduše soustředíme svou mysl – ať už počítáme dech, sledujeme dech, prostě jen sedíme (*šikantaza*) nebo pracujeme na kóanu – a zapomínáme na sebe.“¹⁷¹ Tato praxe pak podle Jamady vede k hluboké zkušenosti:

„Jednoduše řečeno, probuzení je realizace toho, že obsah subjektu i objektu je prázdný a jeden, a že tato prázdná jednota není ničím jiným než neustále se proměňujícím fenomenálním světem formy.“¹⁷²

Proto Jamada zen považuje za dobře slučitelný s jinými náboženstvími. Jednota všeho se může stát dobrým společným základem, který mohou sdílet všechna náboženství.¹⁷³ Pravá přirozenost je něco, co náleží k lidství a předchází náboženskou identifikaci. Člověk nemusí patřit k žádnému náboženství, aby mohl poznat svou pravou přirozenost: „Lidé, kteří poznají svou pravou přirozenost, získají, bez ohledu na svou víru, lepší porozumění pravému smyslu svého náboženství.“¹⁷⁴ To Jamada ilustruje na biblickém příběhu o stvoření člověka. Člověk byl stvořen, aby byl obrazem Božím (Gn 1,27), poznávat tedy svou vlastní přirozenost znamená lépe poznávat Boha. Pokud však jde o vzájemné porozumění různých náboženských tradic, Jamada nepovažuje hledání společných průsečíků na teoretické nebo intelektuální úrovni za dostatečné:

„Přestože mohou prožívat stejný svět, různé náboženské tradice jej vyjadřují odlišně, a to kvůli rozdílům ve způsobu, jakým jsou jejich představy strukturovány. Je tedy nesmírně

¹⁷⁰ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 15.

¹⁷¹ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 15.

¹⁷² Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 13.

¹⁷³ „Poznání pravé přirozenosti není náboženství. Pro praktikování zenu není vůbec nutné zříkat se svého náboženství nebo se stát buddhistou.“ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 14.

¹⁷⁴ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 14.

důležité, abychom překračovali úroveň myšlení a porovnávali skutečnou náboženskou zkušenost.“¹⁷⁵

V 15. kapitole se Jamada explicitně věnuje praktikujícím z jiných náboženských tradic. Domnívá se, že narůstající počet vážných zájemců o zen z řad náboženských, zejména křesťanských profesionálů, je způsoben tíhnutím, jež lze sledovat jak v křesťanství, tak v buddhismu – tíhnutím k větší filosofické preciznosti v teologii jdoucím ruku v ruce s ochuzením v oblasti obsahu náboženských zkušeností:

„Pravá náboženská zkušenost je srdcem každého náboženství a je zdrojem jeho vitality. Představy nikdy nemohou nahradit zkušenost. Jinými slovy, filosofické spekulace a logické dedukce nemohou nahradit nedostatek náboženské zkušenosti. To platí pro křesťany stejně jako pro buddhisty nebo kohokoli jiného... Konečně, představy jsou jen představy, myšlenky jsou jen myšlenky, a my nemůžeme dosáhnout skutečného klidu mysli, aniž bychom bezprostředně zakusili zdroj skutečnosti, ať jakkoli silně lpíme na představách.“¹⁷⁶

Křesťané, kteří za Jamadou přicházeli, v zenu hledali bezprostřední zkušenosti Boha. Pro řadu z nich však bylo velmi naléhavou otázkou, zda si svou křesťanskou víru mohou uchovat. Na to jim Jamada odpovídal, že zen není náboženství stejným způsobem jako křesťanství:

„Dokážu si představit, že většina křesťanů, kteří se objevují v našem zendó v Kamakuře prochází velkým soukromým trápením, když sladí svou víru se zenovou praxí. Je to skutečně ušlechtilá věc. Kněz, sestra nebo farář, který praktikuje zenovou meditaci, se může stát jen lepším knězem, sestrou nebo farářem. Křesťané mi téměř bez výjimky říkají, že cítí, že kvalita jejich modlitby se prohlubuje poté, co začali praktikovat zazen. Je tomu tak bez ohledu na to, zda realizovali svou vlastní přirozenost, nebo ne. To není nic neobvyklého; řekl bych, že je to zcela přirozené.“¹⁷⁷

Může se však stát, že představy spojené s vlastní náboženskou tradicí se stanou určitou překážkou v praxi, která vyžaduje soustředění a zapomenutí na sebe: „Jakmile se člověk posadí

¹⁷⁵ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 14.

¹⁷⁶ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 173.

¹⁷⁷ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 174.

do zazení a začne, je-li buddhistou, praktikovat například s kóanem Mu, musí nechat stranou buddhy a bódhisattvy, a je-li křesťanem, musí odložit Boha a Krista a ponořit celé své tělo a mysl do praxe Mu.¹⁷⁸ Jamada sám sebe označuje za „outsidera“, pokud jde o křesťanské učení, a opakovaně připomíná, že shody nebo odlišnosti různých tradic nelze vyřešit na konceptuální rovině, porovnávat je třeba zkušenosti, které nelze uchopit slovy. S tímto vědomím se však přesto možné paralely mezi křesťanstvím a zenem nabízejí, nachází je zejména v Ježíšových slovech: „Království Boží je ve vás“ (Lk 17,21).¹⁷⁹ Ta ho vedou k možnosti postavit vedle sebe „nebe“, ke kterému se křesťané obracejí modlitbou Otčenáš, a „svět podstaty (*essential world*)“, který se ukazuje v osvětlení. Jinou paralelou by mohlo být *čisté dharmové tělo* (*pure dharma body*) a Bůh. Nakonec Jamada připomíná i Buddhovu otevřenost vůči příslušníkům jiných tradic nebo cituje kóan 32 ze sbírky kóanů *Brána bez dveří*, ve kterém vystupuje ne-buddhista: „Zen je skutečně jako nesmírný oceán: jakákoli loď – ať už je to velká bitevní loď, tanker o hmotnosti milionu tun, malá rybářská loď nebo drobná plachetnice – může volně manévrovat na jeho hladině bez omezení.“¹⁸⁰

Ruben Habito vyzdvihuje tři významné prvky Jamadova učení zenu: laicizaci zenu (oproti svým předchůdcům Jamada nikdy nebyl mnichem ani chrámovým knězem, byl to podnikatel, měl rodinu a děti), zájem o sociální rozměr lidské existence a překonání hranic mezi náboženstvími.¹⁸¹

3.3.2. Křesťanský zen

Jamada i Lassalle sdíleli inkluzivistický postoj, Jamada ke křesťanství, Lassalle k zenu, možná právě proto si oba tak dobře rozuměli. Na základech jejich chápání obou tradic, o něž se opět významně opírá buddhistický modernismus a dílo D. T. Suzukiho a díky dalším křesťanským žákům, kterým Lassalle otevřel cestu k zenu a k Jamadovi, se mohl křesťanský zen dále rozvíjet. V tomto dalším rozvoji lze v podstatě rozlišit čtyři formy, které se s různou intenzitou objevují v průběhu dějin západní recepce buddhismu a které se v případě praktikujících jednotlivců mohou různě střídat.

¹⁷⁸ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 174.

¹⁷⁹ Předložku ἐντὸς v řeckém originálu tohoto verše: ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν lze překládat jako „mezi“ nebo také „v“.

¹⁸⁰ Yamada, *Zen. The Authentic Gate*, s. 175.

¹⁸¹ Ruben Habito, „In memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907–1989)“, s. 235.

První formou je „Lassallův“ křesťanský zen, který zen chápe jako spiritualitu významně oprostěnou od náboženského „nákladu“ a zazen jako psychologicky vhodný nástroj pro prohlubování křesťanské duchovní praxe.

Druhá forma je výrazně protichůdná Lassallově, zároveň z ní logicky vyplývá. Jestliže Lassalle na svých seššinech nabídl zazen jako spirituální praxi oprostěnou od náboženství a dokázal oslovit i nevěřící, řada praktikujících v podstatě zjistila, že jim to úplně stačí, že se nepotřebují nořit do náboženských symbolů a představ ani se identifikovat s určitou tradicí. Zazen lze v tomto pojetí vnímat jako svého druhu univerzální spiritualitu, která tradiční náboženství nepotřebuje, nebo se staví nad ně. Nejvýraznějším zástupcem tohoto proudu je již zmiňovaný benediktin Willigis Jäger, kterého zkušenost zenu vedla k překročení jak buddhismu, tak křesťanství, a který se v Německu stal velmi populárním autorem a učitelem a významným propagátorem transkonfesijní spiritualitu v podobě zazenu a kontemplace.

Třetí formu představují různé syntézy obou tradic, které vedle sebe kladou křesťanství a buddhismus jako totožné. Kreativně reinterpetují jednu tradici s pomocí druhé nebo předkládají jejich syntézu či korekci vedenou z vyšší perspektivy zkušenosti probuzení. Řadě křesťanských učitelů zenu tak zen poskytl prostředky, jak učit jejich vlastní verzi křesťanství, jak různé prvky obou tradic nově interpretovat nebo také nechat úplně stranou.

Čtvrtou formu představují autoři a učitelé, kteří usilují o udržení obou tradic v jejich integritě. Aniž by je chápali jako exkluzivní, vnímají jejich jinakost a vzájemnou nepřevoditelnost. Zen a křesťanství mohou v takovém pojetí být komplementární nebo být v určitém napětí, kdy se dialog obou tradic v nitru jednotlivce sám o sobě stává duchovní cestou. Zde můžeme mluvit o dvojí náboženské příslušnosti nebo, jak uvidíme v případě jezuita Ama Samyho, o přecházení a navracení se z jedné tradice do druhé.

Druhou a třetí formu nyní představíme. Ke čtvrté se dostaneme zejména v další kapitole věnované právě Ama Samymu.

3.3.2.1. Willigis Jäger a transkonfesijní spiritualita

Benediktin Willigis Jäger (1925–2020) se jako misionář dostal do Japonska, kde začal praktikovat zazen nejprve pod Lassallovým vedením, následně se stal žákem Kóuna Jamady. Od něj v roce 1980 obdržel svolení učit zen a v roce 1996 byl školou uznán jako následník dharmy. V roce 1983 Jäger otevřel v Německu meditační centrum v prázdném internátu, který patřil k jeho mateřskému klášteru Münsterschwarzach. Zenová meditace podle Jägera vede k mystickému sjednocení s absolutnem. Zen chápal jako cestu ke zkušenosti neduální skutečnosti. Zen podle

něho nemůže být podřazen žádnému náboženství, a tak v Německu učil „nahý zen“, oproštěný od všech japonských a buddhistických dodatků. Náboženství podle něj představují pouze „pomůcky v rozumění“ nebo „mapy“, které vedou k nejzazší skutečnosti. Jako takové ale mohou, nejsou-li ožívány zkušeností, zastarávat. Podle Jägera přicházejí nové cesty k duchovní zkušenosti, zejména z asijských náboženství.

V roce 2000 Kongregace pro nauku víry vedená Josephem Ratzingerem Jägerovi vyčetla, že podřazuje pravdy víry, které vycházejí z dogmatiky, osobní zkušenosti. Skutečnost, že byl jmenován 87. pokračovatelem Buddha vyhodnotila s ohledem na rozdílnost křesťanství a zen buddhismu jako akt apostáze, odpadnutí od víry. Následně v prosinci 2002 Jägerovi zapověděla veřejné přednášky, kurzy a publikace. Důvodem pro toto rozhodnutí bylo Jägerovo pojetí věčné filosofie, kterou lze podle něj najít ve všech náboženstvích, a skutečnost, že by zazen vedl k mystickému sjednocení s absolutnem. Tímto učením se podle Kongreace ruší rozlišení mezi člověkem a Bohem, což není v souladu s křesťanským obrazem Boha. Jäger se nechal propustit ze svého řádu a v roce 2003 založil nové centrum, Benediktushof poblíž Würzburgu, kde ve svém působení pokračoval dál jako zastánce „moderní a transkonfesijní spirituality“ oproti náboženským institucím, které zastávají určité učení, a také „integrální spirituality“, která propojuje různé náboženské cesty.

Ve svém působení byl Jäger velmi úspěšný, jím založená nadace a škola *West-Östliche Weisheit (Západovýchodní moudrost)* sdružuje přes osmdesát učitelů zenu a přes sto dvacet učitelů kontemplanace.¹⁸² Jak naznačuje název školy kontemplanace založené v roce 2010 – *Oblak nevědění*, opírá se kontemplanace také o křesťanskou mystiku, zároveň však nepředstavuje výlučně křesťanskou cestu meditace. Jägerovým záměrem bylo zprostředkovat moudrost východní i západní mystiky, mystika je tedy v jeho škole nadřazena západním i východním tradicím.¹⁸³ Cíl kontemplanace je podle školy *Oblaku nevědění* následující: „Kontemplanace je cvičení v okamžiku, v přítomnosti života. Toto cvičení vede k hlubokému prožitku bytí, které je božstvím samotným.“ Výsledkem křesťanské recepce zenu, která začala Lassallem a jež zasazovala zazen do křesťanského symbolického rámce a chápala jej jako prosté sezení v Boží přítomnosti, se posléze stala spiritualita překračující jakýkoli symbolický rámec. Primát pro takovou spiritualitu hraje praxe a zkušenost, odkazy na různé tradice slouží spíše jako ilustrace.

¹⁸² West-Östliche Weisheit, navštíveno 23. srpna 2024, <https://west-oestliche-weisheit.de/>.

¹⁸³ „Kontemplationslinie Wolke des Nichtwissens“, West-Östliche Weisheit, navštíveno 23. srpna 2024, <https://west-oestliche-weisheit.de/zen-und-kontemplation/kontemplationslinie/>

Podobně jako buddhistický modernismus, reaguje nakonec Willigis Jäger také na aktuální potřeby hledajících, jimž jde daleko spíše než o víru a přesvědčení o zkušenost, a pro něž je praxe oproštěná od ceremonií důležitější než náboženská identita. Nicméně, jak jsme viděli na příkladu Lassallových křesťanských seššinů, i pouhá praxe sezení vedoucí k mystické zkušenosti, potřebuje určitou rituální formu.

Zenová gesta, nástroje a symbolické dekorace se prosadily i v tradici křesťanského zenu a následně i kontemplace v linii Willigise Jägera, kde se bez jakékoli návaznosti na zen provádí zenová úklona *gaššó*, tedy spojení dlaní před hrudníkem společně s drobnou úklonou horní části těla. Gaššó se zpravidla provádí při vstupu do zendó, v některých tradicích také při příchodu k meditačnímu polštářku, na začátku meditace a na jejím konci. Někdy se při změně pozice a na začátku a na konci meditace vsedě také vykonává směrem do prostoru a směrem ke všem ostatním. Gaššó odpovídá *andžalí mudře*, jež se v Indii a dalších zemích používá jako pozdrav *namaste*. Gesto jako takové má dvojí symboliku. Pravá ruka je v Indii čistá, levá ruka špinavá, jejich spojení tedy znamená překonání protikladů. V buddhismu pak pravá ruka reprezentuje Buddhu a levá živé bytosti, jejich spojení tak představuje jednotu, a tedy vstup do nirvány. V rámci zenu pak toto gesto poukazuje na úklonu buddhovské přirozenosti, která je přítomná ve všech a ve všem. Křesťanské skupiny toto gesto přejaly, stejně tak používají tibetské misky (jejichž tón oznamuje začátek nebo konec zazenu) nebo dřívka (jejichž klapnutí zase označuje začátek a konec meditace v chůzi), přičemž jak gesto, tak i zmíněné předměty, nečiní křesťanům větší problémy.

Zdá se, že rituál jako takový pochází od Lassalla a do různých skupin zazenu, meditace nebo kontemplace se zřejmě významně rozšířil přes Willigise Jägera, jehož žáci nezřídka učí obě tradice, zen i kontemplaci. V Benediktushofu, centru založeném Willigisem Jägerem, se v meditační místnosti setkávají praktikující z obou tradic nebo i z tradic jiných. Podobně laděné skupiny a místa, kde se setkávají praktikující z různých tradic, které spojuje právě tichá meditace, nejsou v Německu nijak neobvyklé. Meditační místnost v Benediktushofu je velmi prostá, stěny jsou bílé, na nízkém stolku naznačujícím oltář je ikebana, soška Kanzeon, tradičně ženská podoby *bódhisattvy* soucitu Avalókitéšvary, svíčka a miska držící vonné tyčinky. Při vstupu do místnosti se provádí úklona, sedí se směrem ke zdi, jen zvuk misky a dřívěk koordinuje prováděná gesta a pohyby v místnosti. Společná meditace je pak završena četbou textu z čítanky mystických textů z buddhismu, křesťanství a dalších tradic.

V tomto ohledu se možná ukazuje, že křesťanství do jisté míry postrádá vlastní rituální gesta nebo pohyby. Jedno z mála gest, znamení kříže, které křesťané provádějí při vstupu do kostela nebo během bohoslužby, bývá často chápáno jako znamení identity, přináležitosti k tradici a jako takové se úplně nehodí pro setkání, která by měla být otevřená.

3.3.2.2. *Syntézy křesťanství a zenu*

Na druhé straně lze nalézt žáky, kterým dal zen praktické nástroje a jazyk, jak provádět svou vlastní verzi křesťanství, jak reinterpretovat některé klíčové body křesťanské nauky, nebo jak jiné naopak nechat bez povšimnutí stranou. Dobrým příkladem tohoto přístupu je sborník *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*.¹⁸⁴ Ten shrnuje příspěvky od významných křesťanských učitelů zenu působících v Německu, Švýcarsku a Rakousku – Johannese Koppa, Niklause Brantschena, Michaela von Brücka a dalších. V obecných obrysech lze říct, že se shodují na tom, že zen zásadním způsobem prohloubil nebo proměnil jejich křesťanství. Často uvádějí významnou změnu v představě Boha, ke které je zen svým radikálním odmítáním obrazů a představ dovedl. Opakovaně zdůrazňují, že právě bezobrazovost, nadpředmětná meditace a zkušenost probuzení transcendingující jakékoli představy je jádrem zenu a že zen jako takový není náboženstvím. Zazen je dovedl ke zkušenosti jednoty (já a Bůh, já a svět, já a druzí). Díky této zkušenosti se pro řadu z nich stává problematický křesťanský teismus a představa vztahu já k absolutní osobě. Zen a křesťanství v jejich mystické hloubce považují za slučitelné, mystické pravdy obou tradic považují za totožné. Téměř nemluví o buddhismu, ani o tom, že by své žáky skrze zazen uváděli do zen buddhismu.

První vydání této knihy v Německu vyšlo v roce 2006, v době, kdy diskuse ohledně slučitelnosti obou tradic, zejména díky institucionálním problémům Willigise Jägera, byla velmi živá. Michael Seitlinger v předmluvě ke druhému vydání knihy z roku 2016, píše:

„V určitém ohledu se diskuse kolem tohoto tématu trochu zklidnila. Zenová praxe se ještě více začlenila do prostředí křesťanské kontemplativní spirituality. Stala se díky tomu ještě samozřejmější a běžnější. Otázka, zda je zen či zenová meditace slučitelná se

¹⁸⁴ Michael Seitlinger, Jutta Höcht-Stöhr (vyd.), *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*.

základním křesťanským postojem, již není tak sporná. Ti, kteří se cítí osloveni, to prostě dělají a neptají se, „zda se to smí“.“¹⁸⁵

V předmluvě ke třetímu vydání Seitlinger přehledně popisuje situaci v Německu a zmiňuje zejména rozšíření kontemplace, které jde více o cestu do hlubin vlastní duše než o teologické náhledy, o zkušenost Boha „mimo lidské představy a myšlenkové konstrukty“. Kontemplace se mohla rozšířit právě díky zenu, který do Německa přinesl Hugo Enomiya-Lassale: „Otec Lassale v zenové meditaci viděl způsob, jak najít to, čehož vyjádření spatřoval u nejhlubších křesťanských svědků mystické modlitby.“ V předmluvě také poukazuje na to, že z výpovědí druhé nebo třetí generace křesťanských učitelů zenu je patrné, že neexistuje jen jeden způsob recepce.

V doslovu Seitlinger, teolog a zároveň také učitel zenu, vnímá rozpory a napětí v křesťanské recepci zenu na čtyřech rovinách, které zde stojí za to v krátkosti zmínit:

První spočívá v napětí mezi zkušeností a jazykem. U křesťanských učitelů zenu lze často nalézt přílišný důraz na zkušenost a podezření vůči jazykovému výrazu. Naopak na straně křesťanské teologie lze sledovat lpění na výrazu, a naopak podezření vůči zkušenosti. Obojí podle Seitlingera představuje krajní pozici – zen také používá znaky: prst, který ukazuje na měsíc, je důležitý právě proto, že ukazuje.

Druhá rovina se týká pojetí jednoty a mnohosti. Zůstane-li člověk pouze u jednoty, jedná se podle Seitlingera, o „zenovou nemoc“, není pak možné správně rozlišovat, to je riziko zenu nebo mystiky, která příliš zdůrazňuje jednotu. Na druhé straně v křesťanství je podle něj zase problematické, že Bůh je často vykreslován jako vzdálený, zprostředkovaný církví, rituály nebo hierarchií. Stačí se však podívat např. do textů Teresie z Ávily, abychom našli jiná vyjádření:

„Avšak v našem případě [při duchovním zasnoubení] je tomu jako s vodou, jež padá z nebe do nějaké řeky nebo pramene, kde se tak dokonale smísí, že nejde rozlišit říční vodu od té, jež padala z nebe; nebo jako potůček, který se vlévá do moře, od něhož jej nelze oddělit; nebo jako veliké světlo, jež padá do nějaké místnosti dvěma okny: padá tam rozděleno, ale uvnitř se stává jediným světlem.“¹⁸⁶

¹⁸⁵ Viz. předmluva k druhému vydání. Michael Seitlinger, Jutta Höcht-Stöhr (vyd.), *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*.

¹⁸⁶ Sv. Terezie od Ježíše, *Hrad v nitru*, přel. Josef Koláček (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1991), VII. Komnaty, kap. 2, odst. 4).

Seitlinger také cituje teologa teologa Gottharda Fuchse, který říká, že v církvi je přítomná „téměř neurotická úzkost z panteismu“.¹⁸⁷ Konečně Seitlinger zmiňuje, že jádrem křesťanství je paradox Trojice, kdy tři jsou jeden a jeden je tři, což opět nabourává některé příliš krajní pozice.

Třetí rovina se týká již několikrát zmiňované personality nebo transpersonality náboženské zkušenosti. Na jedné straně je zenová jednotu prostá já, na druhé straně křesťanské lpění na tom, že Bohu je třeba říkat Ty. Tento dualismus má však často velmi primitivní povahu, Seitlinger jako ilustraci cituje benediktinského mnicha Davida Steindl-Rasta, který píše „obvyklý teismus stojí jen o stupínek výš než Santa Claus“.¹⁸⁸ Podle Seitlingera navíc označení pro Boha, která nemají personální charakter, jako jsou „nezjasší skutečnost“, „základ a původ bytí“ nebo „zdroj života“, nemusejí být nutně nadřazena těm personálním, nýbrž oba typy označení mohou „vyvolávat lidské asociace směřující k nevyslovitelné božské skutečnosti“.¹⁸⁹

V hledání smíření mezi personalitou a transpersonalitou jde také o pojetí já, osoby, které podle Seitlingera v křesťanství, stejně jako v buddhismu, není totožné s já, které lpí na světě a které je charakterizované chtěním, odporem a zaslepeností, nýbrž se vyvíjelo v rámci trinitární teologie, do které chalkedonský koncil vnesl zásadní formulaci, tedy: „skutečně Bůh, skutečně člověk... nesmíšeně, nerozdělitelně“. Pokus formulovat transpersonální pojetí já u křesťanských učitelů zenu podle Seitlingera často opomíjí tuto křesťanskou koncepci. Ostatně už v Listu Galatským (Gal 2:20) lze najít formulaci, která činí terén o něco členitějším: „Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus.“ Kdo to říká?

Čtvrtá rovina, na kterou Seitlinger upozorňuje, se týká různých vrstev náboženského jazyka. Napětí a nepochopení v dialogu křesťanství se zenem podle něj často vychází z toho, že se srovnávají nesrovnatelné roviny náboženské praxe nebo jazyka. Nelze klást vedle sebe buddhistickou prázdnotu a Boha otce, to by bylo jako srovnávat lidový buddhismus s křesťanskou mystikou, vedle prázdnoty, která zároveň bývá často špatně pochopena jako panteismus, monismus nebo nihilismus, je třeba stavět spíše Trojici.

Celkově je ze sborníku patrné, že prolínání křesťanství a zenu již pro křesťanské učitele zenu nepředstavuje problém. Stejně tak škola Sanbó kjódan se v této otázce dále nevyvíjela. „Čaj chutná stejně křesťanovi jako buddhistovi“, tato metafora překračující kontext, kulturu, vytríbenou vnímavost nebo vkus, se stala samozřejmým základem křesťanského zenu. Výtky

¹⁸⁷ Gotthard Fuchs, in: *Christ in der Gegenwart* 52, no. 30 (2000), s. 245.

¹⁸⁸ David Steindl-Rast, in: *Christ in der Gegenwart* 55, no. 39 (2003), s. 326.

¹⁸⁹ Seitlinger v doslovu k *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*.

Rubena Habita, že zkušenost chuti čaje je odvislá od předchozích kulturních a osobních zkušeností a že rozdílnost výrazu je tedy až druhotná, zůstaly ze strany Jamady i Lassalla bez odpovědi.¹⁹⁰

3.3.2.3. Jiný přístup

S diferenciovanějším postojem k setkávání obou tradic přichází třetí skupina křesťanských zenových mistrů, mezi něž lze zařadit právě Rubena Habita, Anu Marii Schlüter Rodés nebo Ama Samyho. S prvními dvěma vedla rozhovor Rose Drew ve své knize *Buddhist and Christian.?: An Exploration of Dual Belonging*, a jak napovídá název knihy, tyto tři představují citlivější postoj k odlišnosti obou tradic a tuto oslišnost se ve své praxi a učení snaží zachovat.

Možná by se dalo říct, že větší citlivost k odlišnostem obou tradic a k jejich vzájemné nepřevoditelnosti a hledání způsobů, jak je překlenout, jde u druhé generace křesťanských učitelů zenu ruku v ruce s odporem vůči kolonialistickým tendencím Západu. Ti projeví také větší citlivost vůči kulturní podmíněnosti a kontextu, ze kterých nelze tak snadno vyjmout určitý druh praxe coby nadčasový, univerzální a nepodmíněný. Slovy Johannese Koppa je chápání zenu jen jako „numinózní kvality přítomné v každé náboženské zkušenosti“¹⁹¹ příliš rychlým domestifikováním, jež v podstatě znemožňuje hlubší setkání obou tradic v jejich bohatství.

Jak by mohlo vypadat toto hlubší setkání respektující jinakost se pokusíme ukázat v další kapitole na příkladu jezuity a zenového mistra Ama Samyho.

4. Ama Samy a jeho pojetí vztahu zenu a křesťanství

V této kapitole představíme pojetí zenu a jeho vztahu ke křesťanství jezuity a zenového mistra Ama Samyho. Seznámíme se stručně s jeho životem, následně se budeme věnovat dokumentům Říma či řádu jezuitů, které zobrazují proměnu vztahu k jiným náboženstvím po Druhém vatikánském koncilu. Konečně se detailněji zaměříme na Samyho vizi zenu a jeho slučitelnosti s křesťanstvím.

¹⁹⁰ Ruben L. F. Habito, „Total liberation. Zen Spirituality and the Social Dimension“, in: Ruben L. F. Habito a Elaine MacInnes, *The Zen Experience in a Philippine Context* (Angeles City: Pima Press 1990), s. 190–191.

¹⁹¹ Viz. např. Johannes Kopp a Paul Rheinbay, „Zen ist ein wunderbares Geschenk an die Kultur“, *Geist und Leben* 79, no. 5 (2006), s. 388.

4.1. Život

Ama Samy (Arul Maria Arokiasamy) se narodil v roce 1923 v Barmě do velmi chudých poměrů, v roce 1958 vstoupil do noviciátu k jezuitům v Dindigulu v jižní Indii. Už během studia, a pak i následně při práci ve farnosti, ho trápili pochybnosti o křesťanské víře, čtyři roky strávil v podstatě jako poustevník. Setkal se s francouzským mnichem Henri le Sauxem, který spojoval křesťanství s hinduistickou *advaitou védantou* (učením o nedualitě), advaita ho velmi oslovila, ale nakonec se rozhodl pro zen:

„Advaita mě přitahovala, ale zenová cesta se mi zdála mnohem lepší. Zen byl podobný advaitě, ale v zenu byla ozkoušená disciplína a praxe a mistři, kteří vedli a pomáhali. Zen také přitakával světu a skutečnosti člověka. Na rozdíl od zenu se advaita zakládala na písmu a kastovním systému.“¹⁹²

Ama Samy se v Indii setkal s Lassallem, a díky jeho přímlově a pomoci se v roce 1978 dostal do Japonska. „Otec Lassalle se jednou zmínil, myslím, že během jedné promluvy v Indii, že budoucností spirituality a náboženství bude zen a advaita.“¹⁹³ Během svého ročního pobytu v Japonsku u Kóuna Jamady začal Ama Samy velmi palčivě pociťovat rozpory mezi křesťanstvím, které je ze své podstaty dualistické, a zenem, který je nedualistický. Jak je tedy možné být zároveň křesťanským knězem a zároveň sdílet zenové vidění světa? Tato otázka provázela Ama Samyho hledání dlouhé roky, a není, stejně jako důvod, proč se jako kněz dostal k zenu, nijak neobvyklá:

„Musíme zemřít sami sobě, zemřít Bohu a odříznout se ode všech pojmů a připoutaností. Musíme projít tímto procesem a cestou se přirozeně sami sebe ptáme – mohu zůstat křesťanem a co se se mnou stane? Co se stane s mým náboženstvím, s mým duchem? Probíhá boj.“

¹⁹² Ama Samy, *The Journey of an Indian Zen Master* (Perumalmalai: Bodhi Zendó, 2021), s. 41.

¹⁹³ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 109.

Nakonec však Ama Samy v Japonsku našel to, co dlouho hledal: „V první řadě jsem vděčný svému zenovému mistru róšimu Kóun Jamadovi z Kamakury. Zen zachránil mou duši a živil mou mysl a srdce. Bez zenu bych byl ztracenou duší.“¹⁹⁴

V roce 1982 Ama Samy obdržel od Jamady autorizaci předávat učení. Po jeho smrti mu róši Kubota, Jamadův nástupce ve škole Sanbó kjódan, udělil titul *róši*. Titul Ama Samy přijal, ale brzy došel k rozhodnutí, že chce Sanbó kjódan vzhledem k nesouhlasu s dalším vývojem této školy, opustit. Podobně opustili Sanbó kjódan další významní křesťanští zenoví učitelé – Willigis Jäger, Ana María Schlüter Rodés, Johannes Kopp nebo Niklaus Brantschen.¹⁹⁵

V 80. letech začal Ama Samy zen učit nejprve v Evropě, zejména v Dietfurtu v Německu a v Tiltenerbergu v Holandsku. V roce 1986 založil Bódhi sanghu, společenství svých žáků. V roce 1996 Ama Samy otevřel své zenové centrum Bódhi zendó v horách v jižní Indii poblíž Kadaikanalu. V roce 2002 opustil Sanbó kjódan a stal se nezávislým zenovým mistrem.

Jak je patrné z jeho biografie, Ama Samyho duch byl často neklidný a hledal stále nové cesty, často se pohyboval na hranicích jednotlivých tradic, a čelil tak nepochopení zvnějšku i vlastnímu vnitřnímu napětí mezi různými směry a tradicemi. Z jeho textů je také patrná vyhraněnost, která má často podobu velmi kritických námitek vůči ostatním. Již v prvním odstavci své autobiografie Ama Samy neopomene zmínit spory se svými jezuitskými představenými: „Moje hlavní výtku vůči nim spočívá v tom, že neměli skutečnou duchovní vizi budoucnosti ani hluboké porozumění přítomnosti.“¹⁹⁶ A i když mu nakonec jezuité vyšli vstříc v jeho záměrech studovat zen, stát se zenovým mistrem i založit s pomocí svých žáků zenové centrum na pozemcích, které mu jezuité propůjčili, nakonec píše: „Ale v provincii se necítím doma, dokonce ani ve svém zenovém centru.

¹⁹⁴ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 1.

¹⁹⁵ Ama Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 81.

¹⁹⁶ Ama Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 1. Nebo také: „Jezuité by měli číst znamení doby a dívat se dopředu do budoucího světa. Bohužel se však místo toho dívají zpátky a soustředí se pouze na duchovní exercicie a tradiční duchovní cvičení. [...] Ty jsou však užitečné jen pro oddané katolíky; co zbytek lidstva? Co to znamená zvěstovat Krista dnešnímu světu? Papež Pavel VI. ustanovil radu pro ateismus a svěřil ji jezuitům. Na Západě a také i na Východě narůstá počet tzv. „Nones“. Co mohou jezuité udělat pro tyto lidi? Před lety Henri Bremond o jezuitech napsal, že jejich aktivismus maskuje jejich ateismus. Dnes jsou jejich duchovní cvičení a praxe pouze náhražkou náboženství (*Ersatz Religion*) a jejich víra je povětšinou skrz na skrz sekularismus. Většina jezuitů ve skutečnosti nečelí otázkám své víry. Probuzení k pravému já podle zenu nebo východních spiritualit představuje pro většinu jezuitů pouhý sen. Měli by být v čele nadcházejícího budoucího světa, ale jdou do budoucnosti a dívají se zpět.“ (Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 109.)

Protože jezuitští představení mě mohou vyhodit.“¹⁹⁷ Právě obava, že bude ze svého vlastního centra vyhozen, vedla Samyho k založení dalšího menšího centra poblíž Bódhi zenda, již na pozemcích, které nespadali pod řád jezuitů. Toto centrum bylo slavnostně otevřeno 21. prosince 2022, přičemž vedení Bódhi zenda již před tím převzal jeho žák, rovněž jezuita a zenový mistr Cyril Mathew.

4.2. Teologický vývoj

Od Druhého vatikánského koncilu, který Lassallový umožnil jeho práci, došlo v křesťanství ve vztahu k mezináboženskému dialogu k dalším významným posunům.

V dokumentu *Dialog a zvěstování* Papežské rady pro mezináboženský dialog z roku 1991 nalezneme v článku 42 rozlišení několika druhů mezináboženského dialogu: 1) dialog života, 2) dialog jednání, 3) dialog teologické výměny a konečně 4) dialog náboženské zkušenosti, „v němž lidé, zakořenění ve svých náboženských tradicích, sdílejí své duchovní bohatství, například v oblasti modlitby a kontemplace, víry a způsobů hledání Boha nebo absolutna“.¹⁹⁸

Od Druhého Vatikánského koncilu se také významně rozvinul mnišský mezináboženský dialog. Klíčovou roli v této oblasti sehrál trapista Thomas Merton (1915–1968), který psal o zenu a nořil se do hlubin buddhismu a benediktýni Henri Le Saux (1910–1973), v Indii známý jako Abhišiktananda, zakladatel ášramu Šantivanam, a Bede Griffiths (1906–1993), jeho nástupce, kteří praktickým způsobem spojovali křesťanskou spiritualitu s jógou. Všichni tři jsou považováni za „otce monastického dialogu“. Nejen na jejich úsilí o proniknutí do jiných tradic a jejich propojení s křesťanskou zkušeností navazuje komise pro mnišský mezináboženský dialog, která vznikla uvnitř benediktýnského a cisterciáckého řádu v roce 1997.¹⁹⁹ Díky jejich práci je dnes dialog buddhismu a hinduismu s křesťanstvím v rámci benediktýnské spirituality poměrně velmi rozvinutý.

Podobnou otevřenost lze nalézt také v dekretu z 34. generální kongregace jezuitů z roku 1995, v němž se píše: „Naše spiritualita by se měla vyznačovat hlubokou úctou ke všemu, co v

¹⁹⁷ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 3.

¹⁹⁸ Viz dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog, *Dialogio e enuncio*, č. 42. Viz. „Dialogio e enuncio“, Dicastery for Interreligious Dialogue, navštíveno 23. srpna 2024, <https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/1991-Dialogo-e-annuncio.pdf>.

¹⁹⁹ Viz Dialogue interreligieux monastique, navštíveno 23. srpna 2024, <https://dimmid.org/>.

člověku způsobil Duch, který vane, kam chce'. Proto musíme být pozorní vůči celosvětovému hledání kontemplativní zkušenosti s Božstvím a soucitní vůči chudým, kteří hledají spravedlnost a svobodu. Budeme usilovat o to, abychom se nechali obohatit duchovními zkušenostmi a etickými hodnotami, teologickými perspektivami a symbolickými projevy jiných náboženství.²⁰⁰ V úvodu dokumentu jsou pak zmíněna výrazně nová teoretická východiska: „Být dnes náboženský (*religious*) znamená být mezináboženský (*interreligious*) v tom smyslu, že pozitivní vztah s věřícími jiných vyznání je ve světě náboženského pluralismu nutností.“²⁰¹

Otevřenost dialogu s jinými tradicemi se však neobešla bez určitých obav, tak například 15. října 1989 kardinál Ratzinger jakožto prefekt Římské kongregace pro nauku víry vydal *List o křesťanské meditaci*, ve kterém se opakuje řada již tehdy překonaných předsudků vůči východním formám meditace. Ratzinger v něm reaguje na zájem o ztišení, usebranost a meditaci, který je patrný u řady křesťanů. Křesťanskou modlitbu v textu vymezuje poměrně úzce zejména jakožto setkání s Božím Ty vycházejícím z víry:

„Křesťanská modlitba je vždy podmíněna strukturou křesťanské víry, v níž září pravda o Bohu a o stvoření. Z tohoto důvodu je modlitba uspořádána v pravém slova smyslu jako niterný a hluboký osobní dialog mezi člověkem a Bohem. Modlitba tak vyjadřuje společenství (*communio*) vykoupených tvorů s vnitřním životem osob Trojice. Toto společenství zakládající se na křtu a eucharistii, která představuje pramen a zároveň také vrchol života církve, vyžaduje postoj obrácení a vyjití – exodu – ze svého já vůči Božímu Ty. Křesťanská modlitba je tedy vždy zároveň skutečně osobní i společná (*communitaria*).“²⁰²

Ratzinger se vymezuje vůči pojetí modlitby jako neosobní techniky, metody, automatismu nebo sebestředného spiritualismu.²⁰³ Odmítá metody, které usilují o překonání rozdílu mezi tvorem a

²⁰⁰ Viz „Our Mission and Interreligious Dialogue“, Portal to Jesuit Studies, navštíveno 23. srpna 2024, https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1995_decree5gc34/.5,9.1.

²⁰¹ „Our Mission and Interreligious Dialogue“, 3.

²⁰² *List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace* z 15. 10. 1989, č. 3, český překlad Ctírad Pospíšil, dostupné na „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, navštíveno 24. srpna 2024, <https://www.frantiskanstvi.cz/lud/List.pdf>.

²⁰³ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 3.

Stvořitelem,²⁰⁴ odmítá upořádání pozemského a smyslového na úkor nošení se do božství²⁰⁵ nebo odmítání jakékoli výpovědi o Bohu nebo úsilí o rozpuštění se v božství nebo pojímání Boha ryze imanentně.²⁰⁶ Za tím vším lze vidět určitou karikaturu východních podob meditace a nepochopení nauk, které za nimi stojí.²⁰⁷ V jeho textu je také patrný strach ze synkretismu: „Tyto a jim podobné pokusy o sladění křesťanské meditace s orientálními technikami modlitby bude třeba vždy pečlivě prověřovat jak co do jejich obsahu, tak co do jejich metody, aby se vyloučil zhoubný synkretismus.“²⁰⁸

Ratzingerovo stanovisko je však zřejmé: „Oprávněné hledání nových metod meditace v církvi musí být provázeno vědomím, že pravá křesťanská modlitba je ve své nejhlubší podstatě setkáním dvou svobod, tedy neomezené svobody Boží s ohraničenou svobodou člověka.“²⁰⁹ Nebo: „Naopak, můžeme v nich [metodách meditace] nalézat to, co je užitečné, ovšem pod podmínkou, že neztratíme nikdy ze zřetele křesťanské pojetí modlitby, její logiku a její požadavky, protože právě uvnitř tohoto celku máme ony užitečné zlomky toho, co je užitečné, nově formulovat a pak přijmout.“²¹⁰

Celkově se *List* vyjadřuje poměrně kriticky, přejímání východních forem meditace nijak neusnadňuje, zároveň ji však nezakazuje. S odmítnutím tradic, které překračují jakákoli slova a pojmy, opírají se o negativní teologii, jako např. mistr Eckhart, jenž je v *Listu* explicitně zmíněn, se kritika vztahuje i na různé školy křesťanské kontemplace.

List vyvolal poměrně značnou kritiku zejména mezi těmi, kdo se věnovali dialogu o mezináboženské zkušenosti. Bede Griffith *List* zdvořile označil za nenápomocný. Na základě jeho zkušenosti dospěla řada lidí skrze buddhismus nebo hinduismus k hlubšímu

²⁰⁴ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 10.

²⁰⁵ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 11.

²⁰⁶ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 12.

²⁰⁷ Za všechno snad jen špatná představa nirvány, kterou Ratzinger chápe jako: „Pojem ‚nirvány‘ je v náboženských textech buddhismu pojímán jako stav pokoje, který spočívá v tom, že je z mysli vymazána jakákoli konkrétní skutečnost, jež je pouze přechodná, a proto také zavádějící a bolestná.“ Takové pojetí mu pak dovoluje spatřovat ve východních formách meditace odtahování se od světa, přitom nirvána tradičně nepředstavuje vyhasnutí smyslového světa, nýbrž tří jedů, chtivosti, odporu a zaslepenosti.

²⁰⁸ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 12.

²⁰⁹ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 3.

²¹⁰ „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace“, č. 16.

pochopení křesťanské tradice, a tudíž je škoda, že tento dokument by je od toho mohl odradit a posílit je v přesvědčení, že církev nemá co nabídnout, pokud člověk hledá „Boha v temnotách“.²¹¹

Jak jsme viděli, nejvýraznější konflikt s katolickou církví měl benediktin Willigis Jäger.

4.3. Inkulturace a širší vize role zenu v křesťanství

Nebýt Lassalla, nejspíše by se Ama Samy do Japonska nikdy nedostal, a tak na jeho zenové cestě sehrál důležitou roli. Zároveň však má Ama Samy výrazně jiný přístup k zenu než Lassalle. Zásadně odlišná je již jejich prvotní motivace, Lassallovi šlo v první řadě o porozumění „japonské duši“, Ama Samy bolestně hledal vlastní cestu, kterou po řadě oklik v zenu nalezl. Jak uvidíme dále, rozcházelo se i jejich chápání zenu, zatímco Lassalle jej vnímal jako nenáboženský a oprostěný od pojmového vyjádření, Ama Samy naopak chápe zen jako náboženství, zakotvené v buddhismu a jeho jazyce a symbolech. Konečně i jejich vnímání spojení křesťanství a zenu se ukazuje jako velmi odlišné. Lassalle v podstatě využíval zen jako nástroj, metodu k dosažení křesťanských cílů, zen inkluzivisticky přejal. Ama Samy naopak, jak uvidíme, tento postoj považuje za výraz kolonialismu a trvá na tom, že zen je zen a že k jeho pochopení je třeba proniknout do světa zcela odlišného, než je svět křesťanství. Lassalle si hlavně kladl otázku, jak „akomodovat“ křesťanství v japonské kultuře, v čemž se mu zen jevil jako dobrý a nezbytný nástroj.

Ama Samy se v řadě svých knih věnuje tématu inkulturace zenu do křesťanství nebo západní kultury obecně. Tato inkulturace podle něj představuje dlouhý proces, během kterého by však zen měl být vyučován tradičně:

„Během tohoto období zrání musí být zen vyučován jako zen. Musí se svobodně rozvíjet. Musí být otevřený vývoji, učitelé však musejí být zakotveni v tradičním zenu a buddhismu. Bez tohoto spojení a bez těchto kořenů zen ztratí svého ducha.“²¹²

Jako nezřídka, i zde přichází Ama Samy s určitým paradoxem – zenu je na jedné straně ponechána možnost svobodně se rozvíjet, tato možnost se však zakládá na spojení se svými

²¹¹ Fr. Bede Griffiths, „Monk's Response to Document on Christian Prayer from the Congregation Doctrine of Faith“, *DIM Bulletin* 38 (1990).

²¹² Ama Samy, *Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Praxis* (München, Kösel 1991), s. 16.

kořeny. Paradox je to však jen zdánlivý, to, co zenu jinak hrozí, je, že bude příliš brzy domestikován:

„... inkulturace zenu znamená praktikovat zen jako zen. Křesťan vstupuje do zenu takový, jaký je, jako křesťan, a praktikuje zen pod vedením pravého mistra, kterým může být buddhista nebo křesťan. Je nemoudré a škodlivé christianizovat zen nebo ‚zenizovat‘ křesťanství. ‚Pokřesťanstvit‘ zen ve skutečnosti znamená jej domestikovat a zničit. V tomto historickém okamžiku je lepší nechat obě tradice tak, jak jsou, a zachovat rozdíly a dialektiku živou. Tímto způsobem lze být ‚veskrze křesťanský a veskrze zenový, bez kompromisů‘. Je však třeba říci, že většina lidí nemůže jít celou cestou zenu a praktikovat kóany. A není to ani nutné. To, co může většina křesťanů udělat, je objevit a přisvojit si formy ‚nepředmětné modlitby‘ a zenový přístup k životu. Nepředmětná modlitba bude formou čistého sezení, *šikantázy*. Za jádro inkulturace je však třeba považovat praktikování zenu prostě jako zenu, pod vedením skutečného mistra.“²¹³

V této inkulturaci Ama Samy spatřuje určitou příležitost pro dějiny náboženství. Zen ve své radikalitě představuje příležitost, jak tradiční náboženství pročistit, zároveň se od nich má co učit, zejména v oblasti spravedlnosti nebo historického a sociálního vědomí.²¹⁴ Ama Samy rozlišuje čtyři formy nezdařilé inkulturace zenu do křesťanství nebo jeho „christianizace“: 1) zen jako příprava na křesťanskou modlitbu, kdy je zen jen prostředkem k jinému cíli, 2) cvičení zenu jako cesta dialogu (např. s motivem porozumět buddhistům), této podobě inkulturace však může scházet opravdový vnitřní motiv ponořit se plně do zenu, 3) zenová forma přizpůsobená křesťanské víře (tiché sezení před Nejsvětější svátostí, opakování veršů z Bible, sezení v lotosovém sedu...), v této podobě je zen příliš brzy christianizován, 4) zen jako forma křesťanské modlitby.

Ama Samy se domnívá, že křesťanství dospělo na konec své evropské cesty a další život mu může vdechnout právě setkání s východními kulturami a náboženstvími. Přestože křesťanství bylo na východě přítomné, ke skutečnému hlubokému setkání podle něj nedošlo: „Pro evropskou církev může být ‚přechod‘ do zenu, do hinduismu nebo do buddhismu v hloubce obnovením života.“²¹⁵

²¹³ Samy, *Leere und Fülle*, s. 24.

²¹⁴ Samy, *Leere und Fülle*, s. 16.

²¹⁵ Samy, *Leere und Fülle*, s. 16.

„Přechod“ a „navrácení“, o nichž Ama Samy v souvislosti se setkáváním tradic často mluví, podle něj představuje *paschu*, velikonoční zkušenost, která je nezbytná pro budoucnost křesťanství. „Pro hledajícího křesťana se ‚přechod‘ stává velikonoční zkušeností smrti a vzkříšení. Jde o radikální očištění víry a proměnu v nového člověka.“²¹⁶ Kdo tímto přechodem projde nebude již příslušníkem jen jednoho náboženství, nýbrž bude přebývat v prostoru „mezi“ dvěma tradicemi, překročí své vlastní náboženství, aby v něm mohli být skutečně doma:

„Možná, že křesťanství už nemůže existovat dál samo ze sebe a potřebuje zen, aby objevilo jádro svého náboženství. Možná, že v dnešním světě nemůže žádné náboženství přežít samo ze sebe.“²¹⁷

4.4. Ama Samyho kritika redukce zenu

Jamadova představa, že zen není náboženství, že křesťané mohou svému náboženství zůstat věrni a zároveň praktikovat zazen a dosáhnout zenové probuzení, nebyla pro Ama Samyho přesvědčivá:

„Zen je zen buddhismus, a ten je náboženstvím. Došel jsem k tomu, že musím stát celou svou bytostí v obou těchto tradicích a zároveň stát v prostoru mezi nimi. Někteří křesťanští zenoví mistři redukují jedno na druhé: na křesťanský zen nebo zenové křesťanství. To není věrné vůči ani jedné z těchto tradic.“²¹⁸

„Zen patří k mahájánovému buddhismu. Buddhismus je náboženství, a tedy i zen buddhismus je náboženství. Proto, když lidé jiných náboženství nebo lidé bez vyznání praktikují zen, jedná se o náboženskou praxi. Nebo můžeme mluvit o spirituální praxi. Praktikující nemusí patřit k zen buddhismu, věnují se však náboženské nebo spirituální praxi. Jako náboženská nebo spirituální cesta se zenová cesta nebo praxe zakládá na víře. Vlastní zen není pouhá sekulární praxe nebo trénink pro zdraví nebo fyzickou pohodu. Zen je cestou spásy (*salvation*). Cesta spásy zahrnuje konfrontaci a vyrovnání se s utrpením, ztrátou, temnotou, zlem, smrtelností a smrtí. Zároveň je zen spiritualitou

²¹⁶ Samy, *Leere und Fülle*, s. 22.

²¹⁷ Samy, *Leere und Fülle*, s. 27.

²¹⁸ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 67.

radosti a pokoje, pokoje, který není z tohoto světa. Když vstoupíte do světa zenu, vstoupíte do světa paradoxu, hry, humoru, symbolů a metafor. Je to svět mezilidských dramat, jakož i stání na hraně života a smrti. A je to také svět soucítění. Vstoupíte do světa slibu zachránit všechny bytosti.“²¹⁹

Škola Sanbó kjódan pro Ama Samyho nebyla důležitá, důležitý pro něj byl Kóun Jamada. Jamada byl podle Ama Samyho velmi otevřený dalším náboženstvím a zajímal se o svět a o chudé. Ama Samy vzpomíná na jeden rozhovor, kdy Jamada na otázku, proč za ním, za buddhistou, přicházejí kněží a sestry, aby se učili meditaci, odpověděl:

„Myslím, že Ježíš Kristus a jeho apoštolové měli velkou zkušenost Boha. Ve vaší církvi se však tato zkušenost v průběhu času ztratila. A tak teď všichni přicházíte ke mně, abyste tu zkušenost obnovili.“²²⁰

Jak však v praxi takové spočívání v obou tradicích a zároveň mezi nimi vypadá? Určitou představu nám může nabídnout následující pasáž z Ama Samyho autobiografie:

„Jsem křesťan a zenový mistr. Když slavím eucharistii nebo vykonávám křesťanskou službu, jsem skrz na skrz křesťan. Obývám křesťanské vidění světa a vyjadřuji křesťanské vidění. Když dělám zen, jsem skrz na skrz zenová osoba. Obývám pak zen buddhistické vidění světa a učím a vyjadřuji zenové vidění, zenovou zkušenost a disciplínu. Pohybují se v obou bez omezení, proto používám ve svém učení křesťanské i zenové pojmy. Zen je však pro mě zen a křesťanství je křesťanství. Není to žádné míšení nebo směšování.“²²¹

Spočívání ve dvou náboženstvích podle něj přináší zejména dvě výhody, jednak to může pomáhat upravit nebo uvolnit některé příliš omezující pohledy nebo názory, a pak to také může vést k větší vnitřní svobodě.

Ama Samyho představu setkání křesťanství a zenu také dobře ilustruje jeho kritika již zmiňovaného výboru *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert*, ve kterém sdílají svoje zkušenosti zejména němečtí křesťanští zenoví mistři nebo učitelé zenu.

²¹⁹ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 137.

²²⁰ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 83.

²²¹ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 67.

Ama Samy ve svém textu nejprve jasně říká, že zen je pro řadu křesťanů velmi prospěšný: pomáhá jim otevírat se kontemplativní dimenzi jejich vlastní tradice; řada z nich teprve díky zenu objeví své křesťanské kořeny; učí je žít tady a teď, vidět věčnost v zrnku písku; nahlížet na život jako na dar a tajemství; prohlubuje jejich otevřenost vůči jiným náboženstvím. Postoj zenových mistrů shrnuje následovně. Téměř všichni uvedení autoři se podle něj domnívají, že zen a křesťanství je možné uvést v syntézu a že pravdy mystického křesťanství a zenu jsou týmiž pravdami. Všechna náboženství podle nich vycházejí z jednoho tajemství, jehož jsou dogmata a symboly jen vnějším hávem. Často tak mluví o křesťanském zenu nebo o zenovém křesťanství a kladou rovnítko mezi zazenem a kontemplací nebo mluví o zenové eucharistii. Teistický vztah já-Ty se pro ně stává otázkou.²²²

Aniž by bylo třeba rozebírat postoje jednotlivých autorů, je pro náš účel dobré se zastavit u Ama Samyho kritických výtek, jež velmi dobře vystihují důležité body jeho vlastního učení. Ama Samy autorům sborníku vyčítá:

- 1) Jednostranné soustředění na mystiku jednoty (zatímco v křesťanství nebo také hinduismu lze nalézt i jiné představy), která jim snadno umožňuje ztotožnit zen a křesťanství.
- 2) Jednostranné soustředění se pouze na nedualitu a rozpouštění se v ní, zatímco obě tradice nabízejí souhru a napětí mezi oběma rovinami. Podle Ama Samyho jde o to žít v dualitě, navíc zen se k nejzazší realitě nevyjadřuje. Nedualita křesťanská a zenová jsou svou strukturou odlišné.
- 3) Nepochopení funkce náboženského jazyka, který často chápou doslovně a jako reprezentaci, zatímco jazyk je také expresivní, narativní, performativní, symbolický, paradoxní, metaforický atd. Uvedení zenoví mistři kladou příliš důraz na zkušenost, tu však podle Ama Samyho nelze oddělit od jazyka, lidská skutečnost je protkaná symboly, obrazy a koncepty: „Osvícení se tak děje v jazyce; osvícení je metaforický proces.“ Bez náboženského jazyka tady není žádná náboženská nebo spirituální zkušenost.
- 4) Individualistickou a narcistnou prezentaci zenu kladoucí důraz na zkušenost mimo slova a chybějící důraz na etiku a obrácení: „Jakkoli osvícení nebo charismatičtí můžeme

²²² Ama Samy, „Zen and Christians“, *The Way* 46, no. 2 (2007), 89.

být, potřebujeme podporu komunity a její tradice.“ Západní praktikující si podle Ama Samyho zen představují jako ne-náboženský a ne-buddhistický. Svůj díl viny na tom nese sám Jamada, který byl podle Ama Samyho fascinován svými křesťanskými žáky a příliš rychle, jakmile prošli sbírkami kóanů, je autorizoval jako učitele: „Později litoval toho, že jednal tak nekriticky a bez rozlišování, své chyby však už nemohl vzít zpět.“²²³ Jeho následovníci zen ještě více rozředili, když v rámci praxi kóanů kladli důraz jen na správné odpovědi a ne na náboženskou dimenzi. „Čistá zkušenost“ je podle něj iluze, stejně jako prosté sezení (*śikantaza*). To může být užitečné a vést ke snížení stresu, může být i léčivé, svůj smysl však čerpá z náboženského kontextu: „...akt sezení se stává znamením naší víry v historickou skutečnost tradice osvícené praxe a našeho přijetí účasti v ní,“ odkazuje Ama Samy na Dógenovo pojetí zazení.²²⁴

5) V neposlední řadě Ama Samy vyčítá západním zenovým mistrům, že razí určitou formu křesťanství: „Jisté části zenu jsou vyňaty, a následně idealizovány jako věčné, nenáboženské, transcendentní pravdy, aby tak poté mohly být importovány zpět do nedoktrinální podoby křesťanství.“²²⁵ To podle něj představuje formu kolonialismu nebo orientalismu, přivlastnění si jiné kultury. To se však netýká jen křesťanských zenových mistrů, ale západních buddhistických učitelů vůbec, a vychází to jednak z odlišnosti kultur, ale také z nedostatečné osobní zralosti a hloubky probuzení.

Ama Samyho kritiku by bylo možné z velké části vztáhnout také na buddhistický modernismus v jeho důrazu na náboženskou zkušenost, která má být jádrem všech náboženství a tradic a v jeho přesunu pozornosti na jednotlivce a jeho prožívání a upozadění etického rozměru praxe. K dalším typickým rysům patří vyvázání praxe ze sítě společenství a vztahů a oproštění nekonfliktního univerzálního „jádra“ buddhismu od jeho podmíněných projevů v jazyce, symbolech nebo rituálech. A tuto kritiku by zřejmě bylo možné ve velké míře také snadno vztáhnout na většinu současné nenáboženské spirituality.

Pozitivně řečeno, Ama Samy mu jde o to uhájít obě tradice v jejich celistvosti a zároveň odlišnosti a nepřevoditelnosti jedné na druhou, a přesto zároveň uvažovat o jejich spojení, zůstat

²²³ Samy, „Zen and Christians“, s. 95.

²²⁴ Carl Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation* (Berkeley: University of California Press, 1990), 168–169.

²²⁵ Samy, „Zen and Christians“, s. 96.

jim věrný, aniž by vytvářel nějaké vlastní novotvary zenového křesťanství nebo křesťanského zenu.

4.5. Ama Samyho pojetí spojení křesťanství a zenu

Jak by tedy podle Ama Samyho měl vypadat autentický zen praktikovaný křesťany? Jakkoli jsou jeho texty poměrně precizní, pokud jde o kritiku různých pojetí křesťanského zenu nebo nedostatků a nepochopení jiných učitelů, daleko těžší je si z jeho textů udělat obrázek o pozitivní představě, jak by toto spojení mohlo vypadat nebo co přesně míní metaforickým procesem, který podle něj představuje osvětlení. Nakolik je však možné tyto představy zrekonstruovat, Ama Samy v podstatě rozlišuje dvě podoby zenu praktikovaného křesťany.

První v podstatě představuje sezení, tiché uvědomování, které může být dokonce doprovázeno kóany, které mohou posloužit k otevření mysli. Tato forma křesťanského zenu je nejrozšířenější, v podstatě neproblematická, velmi podobná jiným křesťanským formám meditace nebo kontemplativní modlitby, tedy se i nabízí otázka, co je na této praxi zenového a co nového může přinést oproti jiným křesťanským metodám.

Aby šlo o autentický zen praktikovaný křesťany, je podle Ama Samyho třeba skutečného přechodu (*pass over*) a návratu (*coming back*) k výchozí tradici – nejen s novými náhledy, avšak rovněž s osobní proměnou. Přechod v sobě zahrnuje několik rovin, přechod do světa mahájánového buddhismu, sůter, symbolů, rituálů, předávání (*transmission*):

„Přechodem člověk, tak říkajíc, umírá svému vlastnímu světu významu, kultury a náboženství, a učí se myslet, cítit, představovat si a jednat v zenových pojmech.“²²⁶

K takovému přechodu je podle Ama Samyho nejčastěji nejprve třeba dojít na hranici vlastního světa-života nebo náboženství, do slepých uliček, kdy člověk čelí temnotě a propasti. Přechod znamená vkročit do temnoty, padnout do propasti, a tak se zrodit znovu a vstoupit do nového světa významů a jazyka: „Člověk je pokřtěn do nového zrození a nového světa významu a řeči.“ K „přechodu“ dochází, když člověk přejde z jedné kultury do druhé, z jednoho náboženství do druhého, jde o změnu stanoviska, jiný způsob života. Po něm může následovat „návrat“ k vlastní

²²⁶ Samy, „Zen and Christians“, s 97.

původní kultuře nebo náboženství, návrat, který v sobě zahrnuje nejen nové vhledy, nýbrž celkovou proměnu člověka.

Přestože mezi zenem a křesťanstvím lze nalézt řadu podobností a obě tradice, řečeno slovy Christophera A. Browna mohou „znít v souladu jako dvě odlišné struny jednoho nástroje, buddhistický a křesťanský popis absolutní skutečnosti nejsou ani kontradiktorní, ani komplementární, nýbrž prostě nesouměřitelné. Jejich ‚gramatika‘ si prostě neodpovídá“.²²⁷ Ama Samy odmítá Jamadovu analogii čaje-osvícení, které je pro každého stejné, což ilustruje příkladem chleba a vína v průběhu eucharistie. Mohou vypadat a chutnat stejně ateistovi, buddhistovi i křesťanovi, význam však bude pro každého jiný. Symboly, slova a rituály nelze jednoduše vyjmout z kontextu jednoho náboženství a ztotožnit je s těmi, které náležejí k živoucímu kontextu jiného.

U Ama Samyho tak dochází k rehabilitaci významu jazyka v kontextu náboženství a náboženské zkušenosti. Osvícení pro něj představuje něco, čemu říká metaforický proces, dochází ke změně významů. Slova pro něj nejsou něčím, co je možné jako etikety klást na různé předměty a zkušenosti, nýbrž tím, co nám teprve dovoluje věci a zkušenosti spatřit a rozumět jim. Jasně to vyjadřuje křesťanská učitelka zenu Ana María Schlüter Rodés:

„Podle mých zkušeností si křesťan, který praktikuje zen, neosvojí jen nový způsob, jak se přibližovat k tajemství tím, že se naučí překračovat hranice objektivizujícího myšlení. Naučí se také nový jazyk, který otevírá nové možnosti realizace a vyjádření. Nový jazyk ale nenabízí jen nové horizonty a možnosti vyjádření zkušeností, ale vytváří také nové možnosti vnímání a zároveň nabízí nástroj, jak zabránit tomu, aby realizované upadlo v zapomnění.“²²⁸

Aby však tato cesta křesťanského zenu byla úplná, je podle Ama Samyho třeba navrácení se k původní tradici. Navrácení se Ama Samy charakterizuje jako objevování nových hloubek a rozměrů vlastní tradice, které se děje v kreativní věrnosti, jež v sobě zahrnuje jak kontinuitu tradice, tak také otevřenost svěžímu vývoji. Po přechodu přichází návrat, člověk je a není stejný. „Musíme ‚přecházet‘ z jednoho do druhého, ale také žít v obou. Bez zkušenosti antistruktury

²²⁷ Samy, „Zen and Christians“, s. 97.

²²⁸ Ana María Schlüter Rodés, „Religious Bilingualism?“ *Voies de l'orient* 96 (2005), s. 23–33.

lidský život a společnost umírají. Bez struktury je antistruktura pouze smrtí.“²²⁹ Přechod a návrat neznamená odmítnout své náboženství nebo tradici, ani ji považovat za vůči zenu méněcennou:

„Je tu věrnost, ale také kreativita a otevřenost. Idolatrie je pryč; je tu pravá úcta (*worship*) v duchu a pravdě. Člověk se teď může pohybovat svobodně v řeči a symbolech, naukách a rituálech křesťanství, v druhé naivitě Paula Ricoeura. Samozřejmě, že pro některé je zde riziko, že v nově nalezeném náboženství zenu ztratí sami sebe, protože ho budou považovat za konečnou a absolutní pravdu, nebo že se zaseknou v cynismu a hyperkritičnosti vůči křesťanství nebo zenu. To však pouze znamená, že jsou lapeni v doslovnosti jazyka (*literalism of language*) a v pravdě jako reprezentaci (*truth as representation*). Nedošli skutečně probuzení, nejsou osvobozeni.“²³⁰

Tento proces se může zvrhnout, pokud se člověk domnívá, že v zenu našel absolutní pravdu, nebo je naopak příliš kritický jak k zenu, tak ke křesťanství – pokud se to děje, pokládá to Ama Samy za ustrnutí v doslovnosti, za nedostatek probuzení.

Svůj pohled na zen tedy Ama Samy shrnuje následovně:

„Zen má kořeny v buddhismu, především v mahájánovém. Zenová meditace, zenová zkušenost a zenové probuzení se však neomezují pouze na buddhismus a buddhisty. Zen může praktikovat každý člověk se záměrem a ochotou. Zenový mistr Jamada Koun říkával, že zen je jako ochutnávání čaje, že neexistuje křesťanský nebo buddhistický čaj, čaj je čaj, a že křesťané, kteří se věnují zenu, by se měli stát lepšími křesťany. Zen je však náboženský, nebo lépe řečeno spirituální; a neměl by být vytržen ze svého základu. Zenová zkušenost a probuzení nejsou odděleny od zen buddhistického jazyka. Pro ne-buddhisty existují dva způsoby praktikování zenu: jedním z nich je praktikování zenu za účelem prohloubení vlastní náboženské zkušenosti a víry; pokud je však člověk fanatický ve své víře a praxi, nemusí být zen vhodný. Druhý a lepší způsob je praktikovat zen prostě jako zen. To v jistém smyslu znamená ‚odumřít‘ vlastnímu náboženství a tradici a ‚přejít‘ do zenu a zenové tradice. Takový ‚přechod‘ může být hluboce osvobozující. Člověk se

²²⁹ Samy, *Leere und Fülle*, s. 37.

²³⁰ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 163.

pak může ‚vrátit‘ ke svému náboženství a tradici, proměněný a osvobozený. Člověk pak v jistém smyslu stojí v meziprostoru. Je to krásné a dynamické místo!“²³¹

Při popisu pozice „navrátilce“ si Ama Samy vypomáhá rozlišením tří úrovní komunikace, jak je předkládá David J. Krieger. Ten rozlišuje: 1) Argumentační diskurs, který se odehrává v rámci horizontu určitého žitého světa, v rámci hranic určité kultury nebo náboženství, platí zde společná kritéria a významy. 2) Diskurs hranic (*boundary*), ke kterému dochází při setkání dvou odlišných náboženství, odlišných paradigmat a vzájemně nepřevoditelných (*incompatible*) žitých světů, argumentace zde již neplatí, protože chybí společně sdílený konsensus, tady dochází ke krizi významu, protože jsou zpochybněny jeho samotné základy. Konečně pak 3) diskurs odhalování (*disclosure*), ke kterému dochází v prostoru mezi náboženstvími a žitými světy, kdy se tyto mohou skutečně setkat, ukázat se, aniž by jim byly vnucovány cizí kategorie, očekávání nebo potřeby.

Autentické setkání zenu a křesťanství představuje pro Ama Samyho příklad diskursu odhalování: člověk obývá a oceňuje prostory mezi náboženstvími a kulturami, s důvěrou, že právě v těchto liminálních prostorách se může odhalit něco cenného. V tomto místě se skutečně setkávají různé horizonty významu. Tady je zen plně zenem a křesťanství plně křesťanstvím. Identita člověka se již nevymezuje proti jinému, nýbrž na její místo nastupuje mediální subjekt:

„Mediální subjekt je utvářen moudrostí, která ví, že neví, ‚kým‘ je (*docta ignorantia*), protože může být čímkoli – ve skutečnosti je vším. Je čistým transformačním potenciálem, čistým vztahem, nekonečným pohybem a procesem identifikace, a nikdy jeho partikulárním a omezeným výsledkem.“²³²

Diskurz odhalování je podle Ama Samyho umožněn právě přechodem a navrácením se zpět, člověk pak stojí v meziprostoru (*in-between*), obě tradice jsou plně pravdivé, zen je transformován křesťanstvím, křesťanství je transformováno zenem, nemísí se však, nejsou uváděny v harmonii, syntetizovány, nejde ani o relativismus, ani o pluralismus. Napětí mezi nimi je kreativní a dynamické.

²³¹ Viz „Interview with Ama Samy“, Loveland.org, navštíveno 24. srpna 2024, <https://www.lovelandzen.org/zen>.

²³² David J. Krieger, „Communication Theory and Interreligious Dialogue“, *Journal of Ecumenical Studies* 30 no. 3–4, 331–353, s. 350.

Za příklad této praxe přecházení a navracení se Ama Samy považuje svámího Abhišiktánandu, který se vydal do Indie, kde spolu s francouzským knězem Julesem Monchaninem založil kontemplativní centrum, jehož záměrem byla inkulturace křesťanství. Henry Le Saux se zabýval advaitou a nejprve ji ztotožňoval s křesťanskou teologií Trojice, o čemž však posléze začal pochybovat – někdy mu křesťanství přišlo nadřazené advaitě, jindy advaita křesťanství. Nakonec se napětí mezi jeho dvěma zkušenostmi vytratilo... přijal obě – zkušenost křesťanskou i zkušenost advaity – jako odlišné, a už se nesnažil podřizovat jednu druhé nebo je vidět jako totožné. Měl dvě zkušenosti absolutna ve vzájemném napětí.²³³ Před smrtí však došel k následujícímu vhledu: „Myslím si stále, že nejlepším postupem je držet se, dokonce i za extrémního napětí, těchto dvou jedinečných forem ‚víry‘, dokud se neobjeví úsvit.“²³⁴

Kapitolu o Ama Samym můžeme uzavřít jeho kritickou poznámkou na adresu křesťanských zenových mistrů:

„Pokud jste zenový mistr a učíte zen, musíte ho učit skrz naskrz, i když při tom můžete používat křesťanské nebo jakékoli jiné termíny coby užitečné prostředky. Když vykonáváte křesťanskou službu, musíte být skrz naskrz křesťanem, i když samozřejmě můžete používat zenové příběhy a vhledy jako objasňující ilustraci. Ty, kdo ještě nejsou připraveni, samozřejmě můžete učit nějaký polovičatý zen! Pokud však chcete učit zen autenticky a opravdově, uchte zen jako zen, s ohledem na jeho vlastní tradici, vizi a jazyk. Ať je zenové probuzení zenovým probuzením a zenovou realizací.“²³⁵

4.6. Ama Samyho praxe

Jak tedy v praxi vypadá Ama Samyho přecházení a navracení mezi křesťanstvím a zenem? Praxi zazenu v Bódhi zendu rámuji úklony a recitace buddhistických sůter, jen na oltáři je kromě Buddhy také kříž, nebo mezi recitovanými sútrami nechybí poněkud křesťanská věta, která uzavírá deset etických předsevzatí: „Všechna tato učení dospívají k tomuto – miluj bližního svého jako sebe sama, miluj všechny bytosti, láska je tvoje pravá přirozenost.“ Prostřednictvím kóanů Ama Samy pak zprostředkovává hlubší ponor do jazyka zenu, promluvy během seššínů se rovněž

²³³ Michael Amaldoss, „From Syncretism to Harmony“, *Chakana* 2 (2004), s. 4.

²³⁴ Samy, „Zen and Christians“, s. 102

²³⁵ Samy, „Zen and Christians“, s. 102

věnují komentování kóanů, a přestože čas od času jako paralelu nebo synonymum použije některý z ústředních křesťanských motivů (Buddha/Ježíš jako označení pravé přirozenosti nebo srovnání některých kóanů s Ježíšovými podobenstvími: jdi přímo po cestě, která má 1000 zákrutů, vs. Ježíšova úzká cesta...), je z jeho učení velmi patrná snaha vést k podstatě zenové zkušenosti.

Rovněž přecházení mezi „rolí“ zenového mistra a katolického kněze se děje plynule a samozřejmě, včetně příslušné změny prostoru. V běžném týdenním rozvrhu se v neděli koná bohoslužba. Ta, protože se jí účastní menší část návštěvníků centra, probíhá v menší místnosti, která jinak obvykle slouží pro dokusan nebo mimo rozvrh zazen jako společenská místnost. Nad nízkým stolem, kolem něhož se děje bohoslužba, se vyjímá socha Maňdžušího, bódhisattvy moudrosti, u jeho boku nechybí fotografie Hugo Enomiya Lassala a Kóuna Jamady a ještě trochu dál soška Panny Marie a Bódhidharmy. Na zdi nechybí tanka Zelené Táry, která je díky svým sedmi očím, připravena pomáhat tam, kde je třeba – kulisy, které jinak doprovázejí setkání žáka s mistrem nad kóanem.

Přecházení mezi různými rolemi se někdy děje opravdu rychle, tak například Vánoční mše, které se podobně jako velikonočním liturgiím dostává čestnějšího místa v zendu a doprovází ji patřičná výzdoba celého centra a hostina, následuje asi 10 minut po skončení ranního zazen a odehrává se rovněž v zendu. Zatímco zazen skončil recitací přijetí útočiště u třech klenotů: „Buddham saranam gacchāmi, dhammam saranam gacchāmi, sangham saranam gacchāmi...“, mše po úvodní vánoční písni začíná klasickým: „Ve jménu Otce, i Syna, i Ducha svatého...“ Zenové kimono vystřídá kněžská štóla. V zendu se objeví více květin a svíček. Z oltáře na vše dohlíží Buddha a kříž.

Zen vyučovaný v Bódhi zendu je v lecčems specifický, P., jeden z respondentů, rovněž kněz a jezuita, o něm mluví jako o „zenu s lidskou tváří“, čímž má na mysli skutečnost, že nejde o zen příliš striktní, formalizovaný, úporný..., nýbrž že je zde důraz kladen na soucit a vztahy s druhými. Těžko soudit, na kolik je tento rys způsobený křesťanstvím, jistou uvolněností Indie (donedávna bylo Bódhi zendó jediným zenovým centrem v Indii) nebo skutečností, že pro řadu návštěvníků představuje Bódhi zendó spíše než přísné duchovní centrum „holiday house“, kde je možné v relativním komfortu, za málo peněz a v příjemném klimatu trávit čas. Rozhodně však Bódhi zendó ani v něm vyučovaný zen není prostředkem ke křesťanské misijní činnosti. Řada běžných návštěvníků ani nepostřehne, že Ama Samy nebo jeho žák Cyril Mathew, jsou kromě učitelů zenu také jezuiti, kněží a křesťané, a jsou překvapeni, když je člověk s touto informací

konfrontuje. Křesťanství tedy v centru zůstává poněkud upozaděné, účast na bohoslužbě, na rozdíl od zazení, není povinná. Ama Samy celebrování mše s oblibou delegoval na kněze z řad návštěvníků, celebroid-li ji sám, vše bylo poměrně stručné a rychlé, až to budilo dojem, že bohoslužba ho nebaví a chce ji mít co nejrychleji za sebou. U., jedna z respondentek z našeho výzkumu a dlouholetá žačka Ama Samyho a pravidelná návštěvnice Bódhi zendu, k tomu poznamenala, že se domnívá, že Ama Samyho bohoslužba v Bódhi zendu je v podstatě jen úlitba jezuitům, kteří nad ním drží ochrannou ruku a na jejichž pozemcích Bódhi zendó stojí. Tato hypotéza se v podstatě ukázala jako pravdivá, protože, když si posléze Ama Samy založil druhé centrum na vlastních pozemcích, bohoslužba z rozvrhu zmizela (možná však také proto, že toto nové centrum je určeno primárně vážným zájemcům o zen). Naopak v Bódhi zendu se „křesťanská nabídka“ po jeho odchodu rozšířila o mše pro zájemce po obědě a do centra také přichází více návštěvníků z různých kongregací nebo jezuitského noviciátu. Respondent P. Ama Samyho spíše než jako příslušníka dvou tradic vnímá jako někoho, kdo stojí mimo ně, resp. nad nimi, domnívá se, že Ama Samy špatně používá anglické předložky: jeho „in-between“, mezi, v praxi spíše znamená „beyond“, stojí nad nimi nebo za nimi. Nakolik lze soudit z praxe v Bódhi zendu, stojí daleko dál od křesťanství než od zenu, nebo alespoň od křesťanství, jak je obvykle provozováno nebo jak ho provozují jeho jezuitští spolupratři.

Nakolik je však patrné z Ama Samyho činnosti a jeho publikací, ty dvě tradice, jejichž je zástupcem, nejsou tradice rovnocenné. Ama Samy je více zenový mistr než katolický kněz, kterému v první řadě záleží na předání své vlastní zenové vize, pro kterou křesťanství může být velkou inspirací, partnerem v dialogu, nedosahuje však nakonec hloubky zenu, neboť alespoň podle Ama Samyho nadále zůstává uvězněno v dualistickém vidění světa. Zevrubnějším srovnání obou tradic a jejich rozporů se Ama Samy nikde nevěnuje.

4.7. Ama Samyho vize zenu

Ama Samy často upozorňuje na rizika nebo jednostrannost zenových škol Sótó a Rinzai. Učitele školy Sótó jsou vynikající v každodenní praxi a budování charakteru, kladou však přílišný důraz na *šikantazu*, prosté sezení, což může vést k spirituální bypassingu, přeskočení, přehlížení, potlačování běžných emocí, rozporů a vnitřní závislosti, opomenutí negativní stránky života a

přílišnému zaměření na blaženost *samádhi*. Škola Rinzai, která oproti Soto klade velký důraz na práci s kóany, zase ve svých žácích může podporovat povýšenost nebo sebestřednost.²³⁶

Pokud jde o zen, akcentuje Ama Samy ve svém učení především to, že probuzení není zkušenost, nýbrž realizace: „Já o probuzení říkám, že jde o realizaci, ne o nějaké velké zjevení nebo nějakou zvláštní zkušenost. Dalo by se říct, že se pohybujeme ve dvou dimenzích, dimenzi všedního, fenomenálního, čili ega, resp. já a v bezmezné otevřenosti ne-já. Probuzení znamená odumřít vzorci ego-já a nalézt základ (*and come to be grounded*) v bezmezné otevřenosti ne-já.“²³⁷ Zenové probuzení představuje probuzení do prázdnoty, již Ama Samy charakterizuje spíše křesťanskými pojmy jako „tajemství“ a „graciousness“:

„Zenové probuzení je probuzení do prázdnoty. [...] Prázdnota není jen pouze myšlenka vzájemné závislosti (*inter-dependence*), *pratitya-samutpada*. Je to, dle odpovědi Bódhidharmově čínskému císaři: ‚Šírá prázdnota, nic svatého.‘ Prázdnota poukazuje k já jakožto neomezené otevřenosti (*boundless openness*). Prázdnota je já. Prázdnota je tajemství. Není to vákuum nebo prázdno, není to pouhá absurdita, ani nevědění (*ignorance*), ani něco neutrálního, ani temnota nebo zlo. Označuji prázdnotu jako tajemství; tajemství, které je milostivostí (*graciousness*). Není to pouze milost, nebo láska, nebo milosrdenství atd. Milost je pojem, který to vše zahrnuje, zároveň je širší. O tajemství prázdnoty nelze říct, že je osobní ani neosobní. Dalo by se říct, že je transpersonální, ale ani to úplně neodpovídá. ‚Prázdnota, která je tajemství, které je milostí‘ se zdá nejlépe vystihovat zenovou vizi probuzení.“²³⁸

Prázdnota označuje ten rozměr zenu, který není možné uchopit prostřednictvím představ a konceptů, a tedy mu ani skutečně porozumět, proto se také zen utíká ke kóanům a performace. Zároveň Ama Samy s odkazem na japonského filosofa Šin'ičiho Hisamacua o prázdnotě tvrdí, že je v ní vědomí a také srdce.²³⁹ Milost tak ke kromě výše uvedenému poukazuje na to, že prázdnota není něco zlého, nýbrž že je v ní přítomné soucítění, a že konečně také prázdnota nám dává život.²⁴⁰ Prázdnota je zároveň pravou přirozeností člověka:

²³⁶ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 101.

²³⁷ Samy, *Zen: of Words and No-words*, s. 25.

²³⁸ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 139.

²³⁹ Ama Samy, přednáška z květnového semináře v Bódhi zendu v roce 2022.

²⁴⁰ Ama Samy, přednáška z květnového semináře v Bódhi zendu v roce 2022.

„Již jste probuzení. Již jste Buddha: to znamená, že původně jste Probuzený. To, co teď potřebujete, je to probuzení aktualizovat. Samozřejmě to zahrnuje obrácení mysli a srdce. Znamená to odumřít vašemu egu-já a zrodit se do ne-já. Znamená to být založení (*to be established*) v bezedném dnu (*groundless ground*) prázdnoty. Jste Buddha, staňte se Buddhou. Musíte se naučit, jak přebývat v oblasti prázdnoty, která je tajemstvím milostivosti – jak žít se svým tělem-myslí, s druhými a se světem. V klidu, který svět nemůže dát.“²⁴¹

Probuzení není jednorázová zkušenost. Když se Ama Samy snaží postihnout povahu realizace, mluví o „metaforickém procesu“. Ruku v ruce s probuzením přichází vhled, starý pohled na svět přenechává místo novému. Nový pohled však musí být také utvářen symboly a jazykem, jinak by neuchopená zkušenost byla ztracena. V procesu probuzení tedy význam a interpretace prostředkované symboly, obrazy a jazykem hraje podstatnou roli. V jistém smyslu jde o paradox, probuzení se vzpírá jakémukoli uchopení, přesto však uchopení potřebuje, má-li působit:

„Autentické probuzení však není vázáno na žádný světonázor nebo perspektivu. Probuzení není pouhou výměnou jedné metafory za druhou. Probuzení je metaforický proces, který vede k překročení, návratu a spočívání mezi nimi. Překračování – navracení – spočívání mezi, je neustálý proces, v němž se uskutečňuje probuzení. Při překračování člověk vstupuje do žitého světa druhého, do jeho jazyka a pohledu na svět. Člověk dovolí druhému, aby byl jiný, a pozná, že existence druhého je dobrá a krásná. Návratem k sobě samému, k vlastní tradici a žitému světu je člověk proměněn. Člověk je a není stejný. A vlastní bytí je nyní bytí v meziprostoru, člověk stále více a více stojí mezi. Zároveň člověk dorazil a je doma jak ve své vlastní tradici a způsobu života, tak v té druhé tradici a způsobu života. Vlastní tradice, vlastní cesta se staly bezbřehou otevřeností. Srdce se bezmezně otevřelo. Celý proces spočívá v tom, že člověk vyprázdní své vlastní já a probudí se do této prázdnoty. Jedná se o pokračující proměnu, pokračující metaforický proces. Znamená to být v prázdnotě a zároveň na cestě. To je nyní moje bytí a moje cesta... Ve svém učení používám křesťanské představy, ale ne proto, abych jimi dokazoval zen nebo dokazoval křesťanství zenem. Probuzení v zenu přesahuje náboženství a filozofii. Zen nestojí abstraktně a vykořeněně v prázdném prostoru, bez kontaktu s

²⁴¹ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 141.

náboženskými a filozofickými tradicemi. Základem zenu je buddhismus, a když učím zen, představuji buddhistické kořeny a vize zenu. Probuzení přesahuje jazyk a pojmy, a přesto má co do činění s jazykem a představami. Když používám křesťanské představy, jsou v dialektickém vztahu se zenem, buddhismem, hinduismem a dalšími tradicemi. Musíte najít cestu do jiné tradice a vize, překročit svou vlastní tradici, a pak se vrátit zpět. Pak člověk stojí mezi všemi tradicemi, i když je zakořeněn ve své vlastní.²⁴²

4.8. Křesťané a zen

„Ať už jste jakéhokoli vyznání – nebo nejste žádného – chcete-li proniknout do zenu, dospějete ke ‚kumulativní tradici‘ zenového buddhismu: zejména k zenovému buddhistickému jazyku, symbolům, sútrám, příběhům a obřadům. ‚Přechod‘ a ‚návrat‘: výstižný obrat teologa Johna Dunnea je dnes již dobře známý. Chcete-li praktikovat pravý zen, musíte přejít do zenové tradice a do zenového vidění (Vision). Probuzení a realizace by neměly být redukovány na zenový buddhismus ani od něj být neoddělitelné. A přesto, pokud se probuzení od buddhismu zcela oddělí a vykoření, ztratí své zakotvení a uschne. Někteří křesťané by se o něco takového rádi pokusili, nebo by rádi řekli, že vše, co je v zenu pravdivé a hluboké, je již v křesťanství, a že proto raději buddhistické symboly a jazyk zavrhnou. Když se zenem zacházíte tímto způsobem, domestikujete ho. Je to styl misionářů! Je to zavádějící a neplodná snaha.“²⁴³

Podle Ama Samyho zen a křesťanství mohou ukazovat stejným směrem, jejich tradice a symboly jsou však odlišné a nelze jednu převádět na druhou. Je to právě také jejich podobnost a nepodobnost, která umožňuje nové tvoření a svobodu. Křesťan se podle Ama Samyho musí naučit pustit, přejít, zemiřit do zenu a do zenové tradice. Když zemiře, může se vrátit k životu. Stejně tak buddhista musí pustit a zemiřit svému buddhismu. Pak může být opravdu buddhistou. Křesťan musí projít tím, že není křesťanem, a buddhista musí projít tím, že není buddhistou, aby se skutečně stal pravým křesťanem, pravým buddhistou. Praktikující, který je pouze

²⁴² Ama Samy, *Zen und Erleuchtung*, s. 57n.

²⁴³ Ama Samy, *Warum Bodhidharma in den Westen kam oder kann es ein europäisches Zen geben* (Seeon: Ch. Falk Verlag, 1995), s. 133–134.

buddhistou, možná nemůže pochopit celou hloubku a šíři zenu. A křesťan, který je pouze křesťanem, nemůže pochopit celé bohatství křesťanství:²⁴⁴

„Dospělá víra se nebojí přejít a zaujmout stanovisko druhého. Může existovat vášnivá víra a oddanost, aniž by člověk zbožšťoval ideologii své skupiny. Mnozí křesťané se bojí, že ztratí svou víru, pokud se budou věnovat buddhistickému zenu. Sám jsem takovou fází prošel ve svých zenových začátcích. Tehdy jsem se křesťanství prakticky vzdal, protože jsem měl pocit, že zen a křesťanství jsou neslučitelné. Byla to velká bolest a mnoho utrpení. Teprve když jsem pronikl do hloubky zenu, zjistil jsem, že jsem skutečně pronikl přímo do srdce křesťanství, a když jsem pronikl do křesťanství, objevil jsem hloubku zenu. Ale nepovažujte to za směřování zenu a křesťanství. Jsem teď hluboce a skutečně křesťanem a hluboce a skutečně zen buddhistou. Křesťanství pro mě osvěcuje zen a zen pro mě osvěcuje a stvrzuje křesťanství. Když vyučuji zen, používám zenový jazyk a symboly s občasnými ilustracemi z křesťanské tradice. Jde však o zen jako zen. Není to křesťanský zen ani zenové křesťanství, nýbrž zen zakořeněný v buddhistické tradici, který však překročil buddhismus a je v dialogu s křesťanstvím. Je to konečně moje vlastní hloubka realizace, která zen osvětluje a činí ho živým.“²⁴⁵

Křesťan podle Ama Samyho může praktikovat zen opravdově a autenticky, nemusí se vzdát svého křesťanství. Bude však muset zemiřit Bohu a Kristu a přejít do zen buddhistické tradice a jazyka. Měl by však uctívat Buddhu a Dharmu, aniž by z nich dělal modly. Učedník Ježíše Krista může následovat Buddhovu cestu, aniž by se dostal do rozporu. To však vyžaduje zralou víru. Věrnost Kristu a církvi neznamena skupinový fanatismus. (Totéž platí pro zen buddhisty.) Historický Ježíš a křesťanská tradice by však neměly být odsouvány na okraj nebo odvyštvělovány. Následovat Ježíše znamená zemřít s Kristem a do Krista a vstoupit do velikonočního tajemství. Kristus už není objektem, ale subjektem. „V Kristu, subjektu, se setkáváte s Buddhou a patriarchy tváří v tvář a kráčíte s nimi ruku v ruce.“²⁴⁶

K praktikování zenu dále podle Ama Samyho však není nutné stát se buddhistou v kulturním či sociálně-politickém smyslu nebo patřit k buddhistickému společenství; není ani nutné napodobovat typické japonské kulturní a společenské rituály a praxe; není třeba přijímat

²⁴⁴ Samy, *Warum Bodhidharma in den Westen kam*, s. 134–135.

²⁴⁵ Samy, *Warum Bodhidharma in den Westen kam*, s. 140–141.

²⁴⁶ Ama Samy, *Zen und Erleuchtung: Zwölf Meditationen eines Zen-Meisters* (Zürich: Theseus 2005), s. 38–39.

jukai... Je však třeba splnit minimální požadavky a osvojit si základní i obecně běžné zen buddhistické sůtry, rituály a symboly. K zenové praxi, ať už člověk usiluje o osvícení nebo ne, je důležité vrůstat do buddhistického vyprávění, rituálů, sůter a symbolů. Tím se vytváří prostředí, které podporuje zenové probuzení a realizaci.²⁴⁷

5. Zazen jako rituál a rituální postoj

V předchozích kapitolách jsme se věnovali počátkům a historii setkávání křesťanství a zenu, které bylo zásadním způsobem umožněno a zprostředkováno buddhistickým modernismem. Buddhistický modernismus, jehož jednou podobou byla i škola Sanbó kjódan reprezentovaná Kóunem Jamadou, představil zen západnímu publiku jako univerzální praxi (zazen) vedoucí k univerzální zkušenosti probuzení. Náboženský nebo filosofický rozměr zen buddhismu zůstal upozaděn, a tak na tomto základě mohl Hugo Lassalle nabídnout zazen křesťanům jako neutrální nástroj, který naplní cíle křesťanské spirituality. V krajním případě se tak setkání křesťanství a zenu redukuje na převzetí určité metody sezení a práce s dechem, které je zasazeno do jinak křesťanského rámce.

Takové pojetí významně zazen, do jehož praxe je hluboce vtisněna tradice buddhistického vidění světa, redukuje a zároveň, jelikož představuje neutralizovanou formu praxe, kterou je možné bez problému „christianizovat“, nedovoluje přistoupit ke skutečně hlubokému dialogu obou tradic, jež by mohl vést k dalšímu, nečekanému vzájemnému obohacení.

Z tohoto důvodu se v následující kapitole podíváme na širší kontext zazen, jehož kořeny jsou neoddělitelně spjaté se zen buddhismem a v jehož praxi hraje důležitou roli rituál a tělesnost. V závěru kapitoly se vrátíme k tématu setkávání zenu a křesťanství a zaměříme na to, jaké důsledky z rituálního uchopení zazen plynou pro praxi křesťanského zazen.

Obdobně bych se pak v další kapitole zaměřil na praxi kóanů, u níž bych vyzdvihl její rituálně performativní aspekt, a následně se zaměřil na různé formy křesťanské recepce kóanů.

²⁴⁷ Ama Samy, „Christliche Zen-Übung – Zen-Meditation ‚als Zen‘. Antwort auf Ana Maria Schlüter und Johannes Kopp“, *Geist und Leben* 81 (2008), s. 69.

5.1. Zazen jako rituál a rituální postoj

Uvažovat o zazen jako o rituálu se na první pohled může zdát poněkud překvapivé. Většina meditujících by sama od sebe zazen za rituál neoznačila a nejspíš by ji to ani nenapadlo.²⁴⁸ Nezřídka dokonce zazen chápe jako protiklad rituálu, tedy formálního, vnějškového a vyprázdněného jednání, od kterého se podle ní zazen odlišuje důrazem na vlastní vnitřní zkušenost. O zazen jeho příznivci mluví jako o „praxi“ nebo o „cvičení“, tedy jako o něčem, čemu je třeba se věnovat a opakovaně se k tomu vracet.²⁴⁹ Mluví-li o rituálu, mluví tak o něm např. v souvislosti s „ranním rituálem“, tedy jako o něčem, co má svůj čas, své místo nebo pravidelnost. Dojem, že zazen a rituál nemají moc společného je dán tím, že zazen prostřednictvím buddhistického modernismu dostal nádech velmi individualizované praxe, často oproštěné od tradice, od určitého prostředí nebo společenství. Na druhé straně pak tento dojem do značné míry určuje to, jakým způsobem chápeme rituál samotný.

Jak se pokusíme v této kapitole ukázat, k zazen mají co říct současné teorie rituálu. Ty odkrývají některé jeho důležité aspekty, jež by jinak mohly zůstat nepovšimnuty. Zároveň srovnání zazen s teoriemi rituálu, zejména pak teoriemi rituálního postoje, odhalují zajímavé paralely, a to do té míry, že bychom mohli tvrdit, že je zazen takovým „zkondenzovaným“ rituálem.

Východiskem pro toto přibližování zazen a rituálu bude základní představení role zazen v zen buddhismu, v němž je jednak zasazen do jednoznačně rituálního kontextu a zároveň je v něm kladen velký důraz na tělesný postoj. Následně zazen, který – jak ukážeme – spočívá v proměně vztahování se k vlastnímu „já“,²⁵⁰ přiblížíme teorii rituálního postoje, který Caroline Humphreyová a James Laidlaw pojímají jako „záměrnou neintencionalitu“. Jejich pojetí rituálního postoje konečně doplníme o pojetí, které předkládá Ronald Grimes a které v rámci rozvoje této záměrné neintencionality přikládá mnohem větší význam tělesnosti. Určitým vodítkem, které nás textem povede, bude myšlenka Humphreyové a Laidlaw, že „zvláštní

²⁴⁸ Srov. např. Patricia Q. Campbell, *Knowing Body, Moving Mind. Ritualizing and Learning at Two Buddhist Centers* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 96.

²⁴⁹ Srov. Ronald L. Grimes, „Modes of Zen Ritual“, in: Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (Waterloo: Ritual Studies International 2013), s. 95. Viz také kapitolu „‘Practice’ as changing behavior“, in: Campbell, *Knowing Body, Moving Mind*, s. 129–132.

²⁵⁰ „Já“ v uvozovkách textu označuje já jakožto představu, obraz nebo mentální konstrukci, která se v rámci meditace může stát předmětem pozorování a transformace.

fascinace rituály spočívá ve skutečnosti, že v nich, jakož i v několika dalších lidských aktivitách, aktéři jsou i nejsou autory svého jednání“.²⁵¹

5.1.1. Zazen

Seriózní praxe zazen v Japonsku není nijak zvláště rozšířená, odehrává se ve speciálních kláštorech (*sódó*) a mniši jsou zde zároveň a především připravováni na to, aby se stali specialisty na pohřební rituály a posléze se jako zenoví kněží starali o chrámy rozprostřené po celém Japonsku. Zenových klášterů nabízejících výcvik je v Japonsku asi jen šedesát, zatímco běžných chrámů je přes dvacet jedna tisíc.²⁵²

Přitažlivost zenu na Západě je, jak jsme viděli, dána důrazem na zkušenost probuzení a oproštění od rituálů, modliteb nebo prostrací před sochami a obrazy na oltáři. Anti-rituální prezentace zenu je výsledkem buddhistického modernismu, který jej v reakci na západní kritiku buddhismu jako nevědeckého a pověřecného náboženství, oddělil od lidových představ. Japonští historici zenu začali tvrdit, že zen byl ve svém zlatém věku za čínských Tangů (618–907) ikonoklastický a odmítal jakékoli rituály, následně však zen v Číně upadl a pouze v Japonsku se uchoval jeho pravý duch, a to v důrazu na zazen, který vede k „vnitřní subjektivní zkušenosti osvícení“.²⁵³

Jak dokládá Steven Heine, v současné vědecké diskusi o zenu lze vysledovat dvě frakce. První zastává „tradiční zenový narativ“, který trvá na tom, že podstatou zenu je nevyslovitelná zkušenost probuzení, která překračuje nahodilé institucionální a rituální formy. Takové zkušenosti lze dosáhnout pouze „zvláštním předáním mimo učení“ bez „spoléhání se na slova a písmena“. Na druhé straně je možné najít skupinu badatelů, kteří se věnují historické a kulturní kritice a kteří ikonoklastické pojetí zenu pokládají za rétorický nástroj, který náboženské skupiny užívali k tomu, aby si uchovali svou legitimitu a moc.²⁵⁴

²⁵¹ Caroline Humphrey a James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford: Calendon Press 1994), s. 5.

²⁵² Andre van der Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, in: M. Moyaert, J. Geldhof (vyd.), *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations* (Londra: Bloomsbury, 2015), s. 157

²⁵³ Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, s. 158.

²⁵⁴ Steve Heine, *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhist Please Stand Up?* (Oxford: Oxford University Press 2008).

Vezmeme-li si za příklad zazen, jak je praktikován v linii Sótó, můžeme být poněkud překvapeni tím, že zen, jenž je v populární kultuře, ale i v zenových příbězích, v kóanech nebo v podání zenových básníků, často spojován s velkou svobodou, spontaneitou, neuchopitelností a nepředvídatelností, je zde tak formalizován. V podstatě veškeré pohyby v *zendó* (v zazenové hale) mají svou přesnou choreografii. Jakým způsobem přejít práh, jak provádět *gaššó* (úklony), jak se pohybovat v prostoru, jak sedět, jak zazen ukončit, jak vstát, jak držet ruce a jak provádět jednotlivé kroky během *kin hinu* (meditace v chůzi) – to vše je jasně specifikováno, a navíc periody zazen v tichu jsou zasazeny do recitace súter a provádění *raihei* (prostrací).²⁵⁵

V linii Sótó je středobodem praxe zazen *šikantaza*, prosté sezení, kdy praktikující, s otevřenýma očima a tváří ke zdi sedí dvacet pět, čtyřicet nebo šedesát minut. Instrukce k tomu, co během zazen dělat, kromě udržování správného tělesného postoje a soustředění pozornosti do *hara* (do energetického centra v podbřišku), bývají na rozdíl od jiných tradic buddhismu, zpravidla strohé, někdy dokonce zredukované až na: „Prostě sed!“ a odmítnutí cokoli vysvětlovat. Vedle udržování správné tělesné pozice, je v praxi zazen kladen důraz na opouštění, propouštění nebo odkládání myšlenek, a paradoxně, oproti individualistickému pojetí zazen na Západě, také odkládání všeho, co se nějak pojí s „já“ a individualitou. Níže uvádíme instrukce zenového mistra Oliviera Reigen Wang-Genha (*1955) z francouzského kláštera Ryumon Ji, které jsou na poměry zenu celkem rozvité a nabízejí určitý obrázek o této praxi:

„Vraťte se k přirozené důstojnosti, která prostupuje tímto postojem... Díky stabilní pozici cítíte váhu těla na zemi a na *zafu* (na meditačním polštářku). Nechte páteř, ať se díky přirozené vitalitě vašeho postoje napřímí. Uvědomte si pozici své hlavy, která nepadá dopředu. Uvědomte si polohu svých palců, rukou, prstů na rukách. Uvědomte si všechno, co můžete v této pozici uvolnit... Všechny svaly obličeje, čelisti, krk, ramena, solar plexus a samozřejmě celou hmotu břicha. Při každém výdechu vnímejte vnitřní tekutost. Zazen je živé držení těla, jen budí zdání nehybnosti, vypadá nehybně, ve skutečnosti se všechno pohybuje... Nechte oči otevřené, nechávejte vcházet světlo. Sed'te v přítomném okamžiku... Následování mentálních návyků, vnitřních rozhovorů, nemá během zazen žádný význam. Uzavírat se v tom, co nemůžeme s nikým sdílet, nemá žádný význam. V každém okamžiku se vracíte k tomu, co je společné. Neizolujte se...

²⁵⁵ Viz např. pravidla skupiny Sótó zen Česká republika: „Pravidla zenového dódžó“, navštíveno 24. srpna 2024, <https://adoc.pub/soto-zen-eska-republika-pravidla-zenoveho-dodo.html>.

Uvědomte si myšlenky, které jsou přítomné... propust'te je, jako když otevíráte dlaň, abyste pustili nějaký předmět... Nedržet znamená nechávat jít, nechávat procházet, nedotýkat se. Veškeré myšlenky, které přicházejí, veškeré mentální obrazy, veškeré emoce, které nás ruší, celý tento závoj, který se nepostřehnutelně utváří, nechte rázem spadnout. Když tento závoj spadne nebo se vytratí, odpadne rozdělení na vnitřní a vnější... Vracejte se do svého těla, vraťte se ke svému dechu, do těla, které dýchá, do této pozice ztělesňující přítomnost.“²⁵⁶

Zazen tedy spočívá v setrávání u těla a dechu a v navracení pozornosti k nim, kdykoli se objeví myšlenky, v opouštění „já“ a všech procesů, které utvářejí „já“ jako oddělenou entitu. Díky tomu je pak možné se dotknout jednoty vnitřního a vnějšího, zažít rozplynutí hranic, které „já“ obvykle odděluje od světa a od druhých. V uvedených pokynech je velmi pozoruhodný důraz na tělesnost, někdy až na materialitu těla, jeho tíži, tekutost, vitalitu... která se stává těžištěm přítomnosti a jistou protiváhou vůči konceptuální mysli.

Na význam tělesnosti ve své knize věnované patriarchovi zenu Dógenovi a zazen upozorňuje Carl Bielefeldt: „Přestože kultivace meditace by se mohla jevit jako výsostně psychologická praxe, v Dógenově pojetí meditace se zdá, že máme daleko více co dělat s tělem, než s myslí.“²⁵⁷ Dógenovo pojetí zazen je skutečně významně odlišné od meditace chápané jako „práci s myslí“. Podle Dógena se veškerá existence zakládá v nejzazší skutečnosti dharmakáji,²⁵⁸ kterou chápe jako základní aktivitu světa samotného. V tomto smyslu je veškerá existence buddhovstvím. V zazen jde o „samádhi sebenaplňující aktivity“ (*džidžujú-zammai*), která spočívá v dharmakáji radující se ze sebe samé.²⁵⁹ Jestliže všechno již má buddhovskou přirozenost, zazen v Dógenově pojetí nepředstavuje určité psychologické cvičení, jehož cílem by byl určitý stav nebo zkušenost, nýbrž rituální vyjádření, ztělesnění a ztvárnění buddhovství. Zazen nevede k probuzení, zazen samotný je již probuzením. Jde o aktivitu, díky níž se uskutečňuje

²⁵⁶ Instrukce k zazen vybrané z přepisů sešínů, které chodí e-mailem, ve francouzském klášteře Ryumon Ji školy Sótó.

²⁵⁷ Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, s. 169

²⁵⁸ Mahájánový buddhismus rozlišuje tři dimenze, v jakých se Buddha zjevil (*trikája*): 1) jako historický Buddha (*nirmanakája* – tělo, které se projevuje v čase a prostoru), 2) jako archetypální manifestace sublimní nebeské formy (*sambhogakája* – tělo radosti), 3) jako princip osvícení, *dharmakája* (tělo skutečnosti, tělo pravdy, nejzazší skutečnost).

²⁵⁹ Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, s. 161.

naše plné buddhovství.²⁶⁰ Dógen zazen reinterpretuje jako „osvobozující vyjádření a aktivitu buddhovské přirozenosti“. Touha po probuzení není podle Dógena osobní touhou, nýbrž rezonancí s celým kosmem buddhovské přirozenosti. Praxe zazen je pro něj somatickou praxí, v níž je probuzená skutečnost ztělesňována. Zazen není tolik disciplínou mysli, s cílem dosáhnout duchovních vhledů, jako disciplínou těla. Dógen trvá na tom, že důležitá je společná praxe. Mezi praktikujícími vzniká pole Buddhy.²⁶¹ Braak Dógenovo pojetí zazen shrnuje následovně:

„Pro Dógena je tedy zazen ztvárňujícím rituálem [enactment ritual], rituálním ztvárněním [ritual enactment] a vyjádřením probuzeného vědomí. Tělesný postoj zazen je vyjádřením nejzazší skutečnosti a zaujetím tohoto postoje jsou meditující vedeni k jejímu uvědomění. Rituální performance zazen vede k vyjadřující a ztělesněné realizaci, která není pouze kognitivní nebo intelektuální.“²⁶²

Bielefeldt k praxi zazen v Dógenově pojetí poznamenává: „Z náboženského hlediska se tedy akt sezení stává znamením naší víry v historickou realitu tradice osvícené praxe a našeho souhlasu s účastí na ní.“²⁶³ V zazen, jakož i veškerém dalším jednání zenových mistrů jde o fyzické ztvárnění [reenactment] historických vzorů osvíceného jednání.

5.1.2. Kdo dělá zazen?

Střídmost zenu, pokud jde o instrukce, jak provádět zazen, pramení jednak z obavy, aby se živá přítomnost v zazen nestala jen mechanicky prováděnou technikou, a také z toho, aby se nekladl přílišný důraz na „já“, které by mělo něco vykonávat, když cílem zazen je naopak „já“ opustit. Proto například zenový mistr Kódó Sawaki (1880–1965) klade důraz na to, že to není „já“, kdo dělá zazen, nýbrž zazen, který dělá člověka:

„Praktikuješ-li zazen, není to ve skutečnosti vůbec „já“, kdo praktikuje zazen. Je to neomezený prostor, který praktikuje neomezený prostor... V zazen přestaneš být tím

²⁶⁰ Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, s. 161.

²⁶¹ Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, s. 161.

²⁶² Braak, „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, s. 161.

²⁶³ Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, s. 168

„já“. Staneš se jedním s velkou přirozeností, nebo lépe řečeno: velká přirozenost se konečně vrátí zpátky – k sobě samé.“²⁶⁴

Nebo také:

„Odevzdáš-li se zcela tomuto okamžiku, budeš prostě zazenem a zazen bude pro tebe a skrze tebe sedět.“²⁶⁵

Pouštění „já“, odevzdávání se pouhé fyzické pozici a přítomnosti, před nás ставí otázku, kdo tedy vlastně medituje, čímž se dostáváme k jádru buddhismu, který klade velký důraz na klamný pocit „já“, na „ne-já“, na skutečnost, že naše „já“ je zkonstruované a není v něm nic nepodmíněného. Svým způsobem i v zazení, podobně jako v rituálním jednání, platí, že meditující „je i není autorem svého jednání“.

Cílem zazení a zenové praxe je transformace „já“. Filosof, religionista a zároveň učitel zazení David Loy v této souvislosti rozlišuje na jedné straně pohyb rekonstrukce tohoto „já“ a na druhé straně pohyb dekonstrukce. Buddhismus se podle Loye v určitém smyslu shoduje se současnou psychologií, podle níž je „já“ rovněž psychologický, sociální a lingvistický konstrukt. Náš pocit „já“, který se skládá z navykklých způsobů vnímání, pocítování, myšlení a chování je možné rekonstruovat transformací neprospěšných motivací jako je chtivost, nenávisť a zaslepenost, které jsou podle buddhismu hlavní příčinou utrpení, v jejich pozitivní protějšky, které naopak utrpení redukuje: štědrost, milující laskavost a moudrost.²⁶⁶ Vedle této rekonstrukce je však důležitým cílem buddhismu probuzení, které spočívá v nahlédnutí zkonstruovanosti „já“ a prázdnoty v jeho jádru. Dekonstrukce „já“ spočívá v bezprostředním zakoušení prázdnoty. K tomu dochází během zazení, když meditující nechává být veškerou fyzickou i mentální aktivitu, která ho od jeho prázdnoty rozptyluje.²⁶⁷ Prázdnota (skr. *śūnyatā*) má dvojí význam,

²⁶⁴ Kódó Sawaki, *Zen je ta největší lež všech dob*, přel V. Štembera a Š. Grimmich (Praha: Alferia, 2020), s. 62.

²⁶⁵ Sawaki, *Zen je ta největší lež všech dob*, s. 61.

²⁶⁶ David R. Loy, *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution* (Boston: Wisdom Publications, 2008), s. 20.

Např. v *Rozpravě ke Kálamům* Buddha říká: „Kálamové! Kdo se takto oprostil od chtivosti, zlé vůle a zaslepenosti, bdělý a jasně chápající, ten proniká a naplňuje svou laskavou myslí všechny světové strany, celý svět ve všech směrech, svou širokou, všeobsahující, nezměřitelnou myslí, mírnou a prostou nenávistí či záští.“ Viz. „Rozprava ke Kálamům“, in: *Buddhovy rozpravy I*, přel. Miroslav Rozehnal (Praha: DharmaGaia 1994), s. 25.

²⁶⁷ Loy, *Money, Sex, War, Karma*, s. 21.

zahrnuje v sobě jak pocit nedostatku, který se na rovině prožívání pojí s pocity nejistoty, neskutečnosti nebo nezaloženosti, tak i se zkušeností plnosti. Proměna ve vnímání této prázdnoty představuje významný obrat v meditační praxi:

„Místo toho, aby bylo zakoušeno jako pocit nedostatku, prázdné jádro se stane místem, kde je teď vědomí něčeho jiného, něčeho více než je můj obvyklý pocit já. Tohoto ‚více než‘ se nikdy nedokážu zmocnit, nikdy nedokážu pochopit, co to je – a já to nepotřebuji, protože ‚já‘ jsem toho výrazem. Mým úkolem je stát se toho lepší manifestací, která bude méně narušována zaslepeností egoického já.“²⁶⁸

Zazen tedy podle Loye představuje proces pouštění a navracení se k prázdnotě/plnosti, což na druhé straně přispívá k rekonstrukci „já“, které se tak může stávat prostupnějším, méně založeným na dualistickém pocitu a zároveň také uvolněnějším s ohledem na vědomí své vlastní zkonstruovanosti. Zakoušení prázdnoty se však v praxi často prolíná:

„Tyto dva způsoby zakoušení naší prázdnoty se vzájemně nevylučují. Myslím, že mnozí z nás se pohybují tam a zase zpátky, často nás sužuje pocit nedostatku, příležitostně však svou prázdnotu zakoušíme také pozitivněji jako zdroj spontaneity a kreativity...“²⁶⁹

Spontaneita a kreativita, o které mluví Loy, však nemá jen estetický, hravý nebo jinak „naplněný“ rozměr, setkání s prázdnotou je rovněž setkáním se skutečností, poznáním pravé povahy života. Tak například zenový básník Macuo Bášó překládá zenový postup jako imperativ pravého poznání:

„Chceš-li poznat pinii, vydej se k pinii samotné, chceš-li poznat bambus, jdi k bambusu. Přitom se musíš odpoutat od sebe, protože jinak jen promítneš své vlastní já do těchto věcí a nic se od nich nenaučíš. Tvá báseň se zrodí sama od sebe ve chvíli, kdy ty a předmět splynou v jedno – když ses do něj ponořil dost hluboko, abys viděl jeho skryté vnitřní záření. Ať je tvůj básnický výraz sebezručnější, není-li tvůj pocit přirozený – jsi-li ty a předmět oddělen –, pak tvoje poezie není pravou poezií, ale subjektivním padělkem.“²⁷⁰

²⁶⁸ Loy, *Money, Sex, War, Karma*, s. 22.

²⁶⁹ Loy, *Money, Sex, War, Karma*, s. 22.

²⁷⁰ Macuo Bášó, *Úzká stezka do vnitrozemí*, přel. A. Líman, (Praha: DharmaGaia, 2006), s. 123–124. V západním kánonu poezie bychom jeho dobu našli například u Rilkeho „Ty věci, podstatu jejichž života chceš vyjádřit, se tě

Uvidět skutečnost bez prostředkujícího média myšlení a posuzování, které je cílem zazení, se uskutečňuje v jednotě s celkem. Dógen to ve 13. století vyjádřil následovně: „Studovat cestu znamená studovat já. Studovat já znamená zapomenout na já. Zapomenout na já znamená tvořit s ostatními jeden celek.“ „Já“, které v zazení prochází dekonstrukcí a rekonstrukcí, zároveň zažívá také spojení se všemi věcmi a *communitas*, ve které identita jednotlivce nezaniká v identitě skupiny, nýbrž ve které má každý jedinec své jedinečné místo jako část téhož celku.

5.1.3. Falešná dichotomie mezi „rituálem“ a „meditací“

Jak je snad patrné z této kapitoly, zen klade velký důraz na rituál a zazení můžeme chápat jako rituální jednání zakotvené v tradici a ztvárňující [enacting] Buddhovo probuzení. Tvrdit však, že zen klade vedle meditace velký důraz také na rituál, může být poněkud zavádějící, jelikož se jedná o západní rozlišování. V zenu samotném pro takové rozlišení nenajdeme oporu:

„Samotná tradice východoasijského buddhismu nemá žádná slova pro rozlišení toho, co lidé na Západě nazývají ‚rituál‘ a ‚praxe‘. Japonský termín, který se významově nejvíce blíží ‚rituálu‘, je *gyōdži*, což překládám jako ‚observance‘, tento termín však zahrnuje velmi širokou škálu činností, které zenoví duchovní vykonávají a z nichž některé bychom možná raději nazvali ‚ceremoniemi‘, ‚postupy‘, ‚etiketou‘, ‚výcvikem‘, ‚studiem‘, ‚meditací‘, ‚prací‘ nebo ‚rituální sakralizací každodenních činností‘ (jako je jídlo, spánek a koupání).“²⁷¹

Navíc v obecném pojetí představuje meditace pravý opak rituálu. Zatímco probuzení dosahované v meditaci jakožto individuální praxi vede k osobní proměně a překročení omezujících rámců tradic a norem, rituál dělá pravý opak, udržuje převládající společenské normy a postoje

nejprve ptají: „Jsi volný? Jsi připravený věnovat veškerou svou lásku mně...?“ A když ty věci vidíš, že jsi jinak zaměstnaný, byť i jen kousíčkem svého zájmu, stáhnou se; možná ti věnují nepatrné znamení přátelství, slovo nebo posunek, ale nikdy ti nedají své srdce, nesvěří ti své trpělivé bytí, svou sladkou hvězdnou setrvalost, která je tak připodobňuje souhvězdí na obloze. Aby k tobě Věci začaly mluvit, musíš se na ně určitou dobu dívat jako na to jediné, co existuje, jako na jeden a jediný jev, který prostřednictvím tvé namáhavé a výlučné lásky, je nyní umístěn do středu univerza, a který na tom nesouměřitelném místě ten den navštěvují andělé.“ Rainer Maria Rilke, *Dopis Blandině Klossowské*.

²⁷¹ T. Griffith Foulk, „Ritual in Japanese Zen Buddhism“, in: Steven Heine a Dale S. Wright (vyd.), *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice* (Oxford, New York Oxford University Press, 2008), s. 23n.

prostřednictvím vnější stylizované činnosti vedené scénářem.²⁷² Robert Sharf naopak upozorňuje na to, že v tradičních buddhistických textech meditace představuje vysoce formalizovanou proceduru: „v níž jsou všechny aspekty fyzického režimu, chování a vystupování praktikujícího předepsány do nejmenších podrobností“.²⁷³ Důvod, proč v asijském buddhismu schází odpovídající rozlišení mezi meditací a rituálem, podle něj spočívá právě ve skutečnosti, že z pohledu meditace samotné je vědomí prostředkované a nahodilé, protože povstává spolu se svým předmětem, a rozlišení mezi vnitřním a vnějším, mezi subjektem a objektem, na kterém se zakládá rozlišení mezi meditací a rituálem, představuje z hlediska meditace iluzi. Při hledání pozice, která by dokázala překonat dichotomii myšlení a jednání, vnitřního a vnějšího, subjektivního a objektivního, soukromého a veřejného, se Sharf ve své teorii rituálu nakonec opírá o Gregory Batesona a Ervinga Goffmana a rituál pojímá jako zvláštní formu dospělé hry. Náboženské rituály, říká, stírají rozlišení mezi mapou a terénem. V rituálu, stejně jako ve hře, je vztah k předmětům změněný:

„Člověk přijímá oplatku, *jako by* to bylo Kristovo tělo; slyší hlas šamana, *jako by* to byl hlas předka; uctívá kamennou ikonu, *jako by* to bylo tělo boha; vstupuje do rituální svatyně, *jako by* vstupoval do země buddhy; sedí v *zazenu* (meditaci vsedě), *jako by* byl osvíceným buddhou.“²⁷⁴

Praktikující se věnují *zazenu* *jako by* byli probuzeními, buddhy, a v tomto aktu imaginace se něco skutečně mění. Sharf se tak k probuzení a meditační praxi nevztahuje jako k vnitřním zkušenostem, nýbrž jako k formě rituálu, kterou pojímá jako hru:

„Všichni Buddhové jsou namalovaní Buddhové; všichni namalovaní Buddhové jsou Buddhové. [...] Nepřekonatelné osvícení je malba. Celý fenomenální svět a prázdné nebe nejsou nic jiného než malba. [...] Protože je tomu tak, jediným způsobem, jak ukojit hlad, je namalovaný rýžový koláček.“²⁷⁵

Sharf uzavírá:

²⁷² Robert H. Sharf, „Ritual“, in: Donal S. Lopez Jr. (vyd.), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, s. 260.

²⁷³ Sharf, „Ritual“, s. 260.

²⁷⁴ Sharf, „Ritual“, s. 256n.

²⁷⁵ Sharf, „Ritual“, s. 267.

„Svět vytvořený v rituálu není podle této analýzy o nic ‚prázdnější‘ než svět každodenního života. Svět každodenního života není o nic ‚skutečnější‘ než svět, který vzniká v rituálu.“²⁷⁶

Předcházející text tedy interpretuje zazen jako příklad rituálního jednání, hluboce zakotveného v těle, jehož cílem je ztvárnit Buddhovo probuzení, a tak dekonstruovat obvyklý „pocit já“. V následujícím oddíle se tuto dekonstrukci pokusíme uchopit prostřednictvím pojetí ritualizace.

5.1.4. Zazen a ritualizace podle Humphreyové a Laidlawa

Záměrem meditujícího během zazen je jakoukoli tendenci, která se pojí s výkonem „já“ nebo s udržováním jeho představy, odkládat. Myšlenky, představy, komentáře a hodnocení se během zazen samozřejmě objevují, ale tato konceptuální činnost mysli se v zazen stává předmětem bdělého uvědomování a nikoli identifikace, jak je to v každodenním životě obvyklé. Zárodky myšlenek, chtění, odporu atd. jsou rozpoznány a pozornost je vedena zpět k tělu. Jinak řečeno, jestli zazen člověka baví, jestli mu dává smysl, jestli by raději nešel na procházku, jestli je jeho mysl neklidná atd., je z pohledu zazen irelevantní, resp. cokoli z toho se v zazen stává předmětem, uvědomovaným procesem, který není o nic významnější než procesy jiné. Praxe zazen spočívá v tom uvědomovat si tyto procesy jako něco, co se prostě děje, co přichází do pole vědomí a co z něj zase odchází. Perspektivu „já myslím své myšlenky“ nahrazuje perspektiva „myšlenky se objevují“ – podobně jako zvuky z okolního prostředí přicházejí samy od sebe.

V tomto ohledu se zazen velmi blíží tomu, co Humphreyová a Laidlaw nazývají „záměrnou neintencionalitou“, která je podle nich základem ritualizace. Humphreyová a Laidlaw rituál nepojímají jako určitý typ událostí, nýbrž jako kvalitu, zvláštní způsob, kterým je možné jednání provádět, a proto se ve svém zkoumání zaměřují na ritualizaci, na proces, díky němuž normální, každodenní činnosti mohou nabývat kvality rituálu,²⁷⁷ přičemž ritualizace podle nich spočívá v modifikaci intencionality:²⁷⁸

„Namísto toho, jak je obvyklé v každodenním životě, kdy člověk propůjčuje smysl jednání svými záměry, v případě jednání rituálního se samotný akt ukazuje jako již utvořený, téměř jako předmět, něco, z čeho by jednající mohl ‚přijímat‘. V této transformované

²⁷⁶ Shart, „Ritual“, s. 257.

²⁷⁷ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 65.

²⁷⁸ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 73.

situaci záměry a myšlenky jednajícího nijak nemění *identitu* prováděného aktu. Stejně jste to udělali, bez ohledu na to, o čem jste ve své mysli zrovna snili.“²⁷⁹

Humphreyová a Laidlaw docházejí k tomu, že rituální jednání je neintencionální, tedy přestože jednání aktérů není prosté jakýchkoli záměrů, identita rituálního aktu na jejich záměrech nezávisí. Aktér uskutečňuje preexistující rituální akt, a tak se i jemu samotnému může jeho jednání jevit jako „vnější“, jako něco, co nevytvořil, a své jednání může sledovat zvenku.²⁸⁰ Takové akty jsou podle Humphreyové a Laidlaw elementární nebo archetypální a „osvojitelné“, tzn. mohou dále postupně splývat se záměry, postoji a přesvědčeními aktéra.²⁸¹ Zároveň, jelikož rituální jednání je stanovené, vyžaduje to od aktéra určitý souhlas nebo záměr, že bude jednat neintencionálně, což dovoluje mluvit o „záměrné neintencionalitě“. V tomto smyslu tak aktéři jsou i nejsou autory svých aktů,²⁸² přičemž uvození této změny intencionality, zaujetí rituálního postoje na začátku rituálu rámuje tzv. „činy vyznačující hranice“ (*boundary-marking actions*).²⁸³

Pokud bychom jejich teorii aplikovali na zazen jakožto rituál, ukázalo by se, že člověk sedící v zazen, jedná rituálně nebo provádí rituál, tedy dělá zazen, a to bez ohledu na to, jestli je přitom plně soustředěný, nebo jestli přemýšlí o všem možném, což jsou všechno eventuality, ke kterým během zazen běžně dochází. Pro identitu zazen (a jeho odlišení od obdobné pozice lotosového sedu, kterou zaujal člověk, kterému se v ní prostě jen dobře sedí a který o zazen nic netuší) z hlediska této teorie není důležité, proč člověk sedí a medituje, a není ani tak důležité, jak tento proces uvnitř probíhá, nýbrž důležité je, že sedí. Činem, vyznačujícím hranice, kterými se aktér zřiká následování své vlastní intencionality, by v rámci zazen mohla být například úklona provedená těsně po zaujetí meditační pozice, po níž meditující setrvává ve svém postoji až do

²⁷⁹ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 5. K tomu je třeba doplnit, Humphreyová a Laidlaw se zabývají rituály, které jsou ustanovené nebo dané a které v rámci rozlišení Jane Atkinsonové na rituály soustředěné kolem liturgie nebo rituálního scénáře (*liturgy-centered*) a na rituály soustředěné kolem performance (*performance-centered*), ve kterých je větší prostor pro improvizaci, odpovídají první skupině rituálů. Ritualizované v užším slova smyslu jsou podle Humphreyové a Laidlaw pouze rituály z první skupiny: „Jednání je ritualizované, pokud akty, z nichž se skládá, nejsou konstituovány záměry, které má aktér během jejich uskutečňování, nýbrž předchozím stanovením.“ s. 97.

²⁸⁰ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 96.

²⁸¹ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 89.

²⁸² Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 5.

²⁸³ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 75.

konce periody zazen. Postupnou praxí by pak provádění těchto „archetypálních“ aktů vedlo k tomu, že tradicí daný postoj v průběhu času může splynout s vlastním postojem aktéra. Tedy to, co se zprvu možná zdálo jako nepřírozená a nepohodlná pozice, jejíž udržování vyžaduje velkou míru úsilí, se časem ukáže jako pozice přirozená, kterou meditující pro zazen volí sám od sebe. A v rámci klášterní praxe by to pak znamenalo, že ono „prostě sedět“, „prostě dělat to, co člověk právě dělá“ by se čím dál tím více stávalo „druhou přirozeností“ praktikujícího, která, jak jsme viděli v případě Dógenova pojetí zazen, je nakonec pravou, „buddhovskou přirozeností“.

K tomu je třeba doplnit dvě důležité věci. Mohlo by se totiž zdát, že Humphreyová a Laidlaw nijak nerozlišují mezi formálně vyprázdněným rituálem, kdy aktéři jen automaticky provádějí správné pohyby a gesta, a rituálem, který je jaksi plný, kde pohyby a gesta rezonují s vnitřním hnutím. Zaujetí neintencionálního postoje však podle nich vede k tomu, že součástí rituálního jednání je také reflexe, jejímž předmětem je způsob provedení stanoveného aktu, přičemž tento způsob je možné ovlivňovat vůlí.²⁸⁴ Tato reflexe je vědomím vztahu mezi vlastním jedinečným provedením aktu a jeho stanoveným archetypem. Aktér si uvědomuje, že provádí dané jednání, a zároveň mu propůjčuje smysl. To Humphreyová a Laidlaw považují za charakteristické pro rituální jednání:

„Možnost reflexe samozřejmě není monopolem rituální akce, my se však domníváme, že v každodenním životě, v návalu účelové činnosti, je často upozaděna, zatímco rituální postoj, který vyžaduje, aby činy byly vnímány jako ‚dané‘, snižuje nereflektovaný záměr a reflexi posiluje.“²⁸⁵

Vyprázdněný rituál, resp. vyprázdněná účast na něm by pak byla příkladem situace, kdy reflexe chybí a aktér jedná, slovy Humphreyové a Laidlaw, bez jakýchkoli myšlenek nebo přesvědčení. V tomto ohledu autoři rozlišují hned pět různých modů osvojení si rituálního jednání, jejichž vrcholem je „mínění mínit“, které je splnutím záměrů a motivací aktéra se smyslem jednání.²⁸⁶

²⁸⁴ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 103.

²⁸⁵ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 103.

²⁸⁶ Humphreyová a Laidlaw uvádějí tento přehled: „1. prosté kopírování předepsaného aktu, které je možné dělat nevědomě, na základě zvyku nebo nesoustředěně; 2. spontánní mentální a fyzická identifikace s jednáním, které vede k změněnému stavu vědomí; 3. provádění rituálního jednání v určitém způsobu ‚mimése‘, např. jako symbolické znamení, gesto, parodie, překlad do vlastní stylu, připomínka, obětování; 4. udělení jednoznačného propozičního významu jednání, avšak bez toho, že by byl ‚míněn‘, např. jako v případě přijetí myšlenek někoho

Druhá důležitá poznámka se týká zazení: vztahovat rituální postoj, tuto „nezáměrnou intencionalitu“ jen na tělesný projev nestačí, protože tím bychom opominuli jeho vnitřní stránku, jakkoli je zejména v zenu toto rozlišování mezi vnějším a vnitřním podezřelé. Z hlediska učitelů zenu není stěžejní, jestli praktikující při zazení právě sní, přemýšlí nebo se soustředí, nýbrž pro správnou praxi je rozhodující bdělost, tedy uvědomování si toho, co se děje, a přetrvávající záměr pouštět myšlenky a vracet se k tělu. Člověk tedy dělá zazení tehdy, pokud si své snění a myšlení uvědomuje a s jasným záměrem je opouští. Nejsou tolik důležité obsahy myslí, ale způsob, jakým se aktér k těmto obsahům vztahuje a jak s nimi nakládá. A právě i to je možné pojímat jako ritualizaci, kdy meditující provádí tradicí dané postupy, jak soustředit pozornost nebo jak pracovat s myšlenkami nebo emocemi. Předmětem ritualizace se stává samotná mysl (v širším smyslu). Z tohoto úhlu pohledu je zazení zazením do té doby, dokud je tu přítomný záměr meditujícího pokračovat v praxi, dokud probíhá ritualizace. Myšlenky a jejich obsahy nejsou nijak podstatné. Zazení tak představuje rovněž změnu intencionality, s tím rozdílem, že entitou, která jedná bez normálního záměru, není v tomto případě jen tělo, nýbrž také mysl.²⁸⁷ Záměrem meditujícího je upouštět od jakékoli intencionality, propůjčování významu, hodnocení, kladení „já“.

Ritualizace během zazení spočívá v uvědomování si procesů v mysli a rozvíjení meditačního postoje. To je zároveň něco, co je možné provádět během jakékoli činnosti: meditovat je možné v chůzi, kdy středem pozornosti je chůze samotná. Podstatnou je kvalita, která je chůzi nebo jakékoli jiné aktivitě propůjčena. V tomto ohledu by „meditační ritualizace“ mohla být jednou z jejích podob a spočívala by v záměru věnovat plnou pozornost prováděné činnosti, soustředění se na přítomný okamžik a uvědomování si procesů v mysli a jejich pouštění, aniž by zároveň tomuto jednání propůjčovala nějaký smysl.

Tím nás konečně zazení přivádí k tomu, že není velký rozdíl mezi rituálním a nerituálním jednáním. Zkonstruovanost „já“, které z velké míry funguje na základě navyklých, často neuvědomovaných způsobů prožívání a vnímání a které se díky zazení najednou může stát čímsi nesamozřejmým, představuje něco, co předchází vědomí a záměry aktéra a co je i v běžném jednání příčinou toho, že „aktér je i není autorem“ sebe sama. To ostatně dobře koresponduje s tím, čemu Richard Schechner říká „obnovené chování“ (*restored behavior*), chování, jež se

jiného nebo myšlení ve vlastních navyklých obvyklých vzorcích, aniž by byl zakoušen jejich význam; 5. mínění mínit (*meaning to mean*), zakoušení způsobů ztvárnění a propozičních významů jako upřímně a emocionálně zakoušených.“ Viz Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 103.

²⁸⁷ Campbell, *Knowing Body, Moving Mind*, s. 93.

neděje poprvé, nebo také „dvakrát uskutečněného chování“ (*twice-behaved behavior*) a je výsledkem přeuspořádání malých kousků chování do nových forem:

„Věnování pozornosti prostým činnostem prováděným v přítomném okamžiku rozvíjí zenové vědomí ve vztahu ke každodennímu, úctu (*honoring*) k běžnému. Uctění běžného je všímáním si toho, jak podobný rituálu je každodenní život, jak moc každodenní život sestává z opakování.“²⁸⁸

Na druhou stranu bychom chtěli tvrdit, že meditační postoj není jen jednou z možných podob rituálního postoje, nýbrž postojem, který se s rituálním postojem v mnohém prolíná a v mnoha ohledech je mu podobný a zároveň spočívá ve výše uvedené dekonstrukci/rekonstrukci já.

Než se však blížeji zaměříme na toto prolínání, vraťme se k postřehu Humpreyové a Laidlaw, že „zvláštní fascinace rituály spočívá ve skutečnosti, že zde, jako i v několika dalších lidských aktivitách, aktéři jsou i nejsou autory svého jednání“.²⁸⁹ Jejich líčení se zdá být příliš zatížené důrazem na odtělesněnou intencionalitu, v jejímž pojetí zase kladou příliš velký důraz na udělování nebo neudělování významu, kdy vrchol rituálního jednání je určován „míněním mínit“. Místo redukování rituálního postoje jen na změnu intencionality a pohyb v nejasném prostoru toho, v jakém smyslu člověk je a není aktérem rituálu, bychom se mohli podívat na to, kdo aktérem rituálu nemůže nebýt, a sice na tělo. Přičemž tělo by mohlo být i odpovědí na otázku, kdo vlastně v zazení medituje. Šlo by však o tělo, které není jen „hmotou“ uváděnou do pohybu intencionalitou myslí a jehož pohybům mysl propůjčuje smysl, nýbrž o tělo, které se za určitých okolností samo může stát zdrojem smyslu, místem, kde vyvěrá nový smysl,²⁹⁰ který

²⁸⁸ Richard Schechner, *Performance Studies: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2013), s. 29.

²⁸⁹ Humphrey a Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, s. 5.

²⁹⁰ K tomu např. Alice Koubová, „Myslet ze šťastného těla“, *Filosofický časopis*, 59 (2011), s. 91–112. Zajímavé je z hlediska našeho tématu také líčení dialogického jednání v rozhovoru pro časopis Host: „Jsi v prázdném prostoru se skupinou dalších aktérů a jeden vždycky v té veřejné samotě jedná, ostatní na okraji pozorují. Ten, kdo zkouší, nemá žádný zadání, nemá k dispozici žádný předmět, neztvárňuje žádnou roli. Je konfrontován se situací bez určení. Na začátku je to jen frustrace z absence jakéhokoli plánu nebo projektu. Chybění úkolu působí zpočátku extrémní silou, zavaluje, vhání tě do obranných reakcí, odcizuje. Teprve tady je vlastně možný si s plnou silou uvědomit další princip performativity, a to je utváření identity skrze citace. Když ti někdo řekne „buď sám sebou, buď spontánní“, tak vůbec nevíš. Je to nejparadoxnější imperativ, který existuje. Začneš přibližně napodobovat spontánnost. Pochopíš, jak moc jsi složený z opakování gest, postojů druhých, myšlenek, triků, jak zalnat nudu. Tvůj přínos v tom je posun těch citací o malou odchylku jinam, někdy díky všímavosti, někdy náhodou, někdy díky chybě. Když dialogický

předchází jakoukoli konceptualizaci. A zároveň tělo, které nám dává daleko menší možnosti, jak se rituálů ne-účastnit, jelikož většina jeho procesů probíhá na předvědomé úrovni. Tímto směrem se v souvislosti s ritualizací vydává Ronald Grimes.

5.1.5. Ritualizace a ritualizování u Ronalda Grimese

„Záměrnou neintencionalitu“ lze vidět jako spojující článek mezi ritualizací, jak ji představují Humphreyová a Laidlow a jak ji na druhé straně pojímá Ronald Grimes.²⁹¹ Podle Ronalda Grimese představuje ritualizace jeden ze šesti modů rituální vnímavosti, mezi které dále řadí dekórum, ceremonii, liturgii, magii a slavení.²⁹² Nositelem ritualizace je tělo a ritualizace jako taková prostupuje i ostatními mody rituální vnímavosti a zároveň se může objevovat i mimo to, co bychom nazvali „rituály“. Grimes rozlišuje dvě podoby ritualizace, které se od sebe liší mírou uvědomění: ritualizací (*ritualization*) a ritualizování (*ritualizing*). O ritualizaci v užším slova smyslu píše:

„...základy ritualizace jakožto lidské nutnosti jsou ekologické, biogenetické a psychosomatické. Ritualizaci nemůžeme uniknout, aniž bychom unikli svým vlastním tělům a duším, a tedy rytům a strukturám, které se objevují samy od sebe. Plynou s naším vědomým souhlasem nebo bez něj; jsou vysloveny – jsou zvoláním přírody a našich těl. Mezi mody rituální aktivity nám ritualizace dává nejméně na výběr. Není na nás rozhodovat se, jestli se zapojíme do ritualizace. Můžeme se pouze rozhodnout, jestli tváří v tvář jednání, které je od nás vyžadováno a které nás obklopuje, budeme otevřeně vnímat, nebo jestli ho budeme potlačovat.“²⁹³

jednání začne fungovat, funguje to díky tvé uvolněné pozornosti, skoro i lhostejnosti, která umožní líp si všimat. Zjišťuješ, že v prázdně už po nějakou dobu dělá různé věci. Zesílíš je do výrazu, ten přeroste ve figuru a ta už je zachytitelná, má jméno. Nemusíš to být ty, ale jsi o to setkání bohatší, a o to jde.“ Viz Alice Koubová, „Filosofie potřebuje ty, které chce vysvětlit“, *Host* 37, no. 2 (2021), s. 14.

²⁹¹ Srov. např. Martin Pehal, „Rituál a tělesnost: ritologie Ronalda L. Grimese“, *Theatralia* 17, no. 1 (2014), s. 36:

„Koncept, který spojuje tyto dva odlišné pohledy [Humphreyové a Laidlaw na jedné straně a Grimes na straně druhé] na problematiku rituálů, se nazývá ‚záměrná neintencionalita‘. Ačkoliv Grimes sám o sobě tento termín nikdy nepoužil, to, co ve svých pracích popisuje na úrovni těla, velmi dobře odpovídá tomu, co Humphreyová a Laidlaw popisují ve své teorii na úrovni mysli.“

²⁹² Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 37.

²⁹³ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 36.

O ritualizaci také mluví jako o „stylizované kultivaci nebo potlačování biogenetických a psychosomatických rytmů a opakování“.²⁹⁴ Ritualizace se tedy zakládá v psychobiologii a je z velké části předvědomá. Jako dobrý příklad jednoduché stylizace základních biologických procesů, když jednotlivé mody rituální vnímavosti aplikuje na zen, uvádí Grimes dech, který je podle něj na rozdíl od sezení více „pre-intencionální“. Ritualizace však zároveň zahrnuje symboly a významy, jež propůjčujeme vykonávaným pohybům. Symbolickou vrstvu vážící se k dechu Grimes spatřuje ve způsobu dýchání: „V zenu platí, že jak dýchám, tak jsem ve světě.“²⁹⁵ Sledování dechu nebo dokonce počítání nádechů a výdechů v zazenu je podle něj příkladem ritualizování, ke kterému dochází „na prahu mezi pouhou pasivitou a manipulací“²⁹⁶ a které od ritualizace odlišuje míra vědomí a záměru: „Ritualizování je snahou aktivovat a uvědomit si předvědomé procesy ritualizace.“²⁹⁷ V případě zazenu má toto ritualizování podobu „prostě dýchat“, uvědomovat si dech, ale nijak ho dál neupravovat, přestože je těžké to dělat bez manipulace, bez zasahování do, aby dech přirozeně plynul.

Meditační pozice a meditační praxe může být tedy příkladem ritualizování, příkladem vědomé práce a experimentování s ritualizovanými, předávanými formami a postupy.²⁹⁸ Zároveň má však zazen svou povahou velmi blízko k ritualizování, ve kterém Grimes spatřuje určitý tvůrčí, nespoutaný moment, z něhož se posléze mohou odvinout pevnější rituální formy:

„Ritualizující jednání (*ritualizing action*), přestože může mít za cíl vytvoření stabilního rituálu, se zároveň musí vzdát zaměření na cíl, výslovných intencionalit. Nezáměrné, k cíli nezaměřené jednání jako je hraní nebo dovádění, jakož i předvědomé zvyky a svérázné projevy, nesmějí být ze své povahy vyloučeny z rituálu, protože jsou líhni ritualizování.“²⁹⁹

Líheň ritualizování Grimes zkoumá např. v práci Jerzyho Grotowského, při jejímž líčení se často odvolává právě na paralely se zenem. Zen i Grotowski sledují určitou „negativní cestu“, Grotowskému šlo o to, aby herci přestali „hrát“, a místo toho dělali divadlo celou svou bytostí, a tak objevili pravý zdroj kreativity. Ritualizování v podání Grotowského se zenem spojuje také

²⁹⁴ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 37.

²⁹⁵ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 96.

²⁹⁶ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 96.

²⁹⁷ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 53.

²⁹⁸ Srov. Campbell, *Knowing Body, Moving Mind*, s. 95.

²⁹⁹ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 57.

důraz na disciplínu, díky níž je možné se přiblížit spontaneitě a kreativě. Grotowskému v jeho práci nešlo o předávání nějaké pozitivní techniky, nýbrž výhradně o práci negativní, o odstraňování odporů v hercově těle a duši. Šlo o cestu sebepoznávání a bytí s druhými. Práci režiséra a herců Grimes přirovnává k taoistickému *wu wei*, k ne-děláním, k jednání s hlubokou vnitřní pasivitou. Jde o cestu charakterizovanou nevěděním, odnaučováním, neděláním a odstraňováním, v čemž se opět podobá mystické cestě.³⁰⁰ Na této cestě je „záměrem být bez záměru“, ³⁰¹ „dělat bez přemýšlení, bez připravování“. ³⁰² Zdařilé ritualizování, jak se tedy zdá, se nijak neliší od zdařilého zazení, charakterizovaného nemyšlením, o kterém Kódó Sawaki říká: „Co to znamená, být jedno s univerzem? Jedním slovem: „Nemyslet!““³⁰³ Zazen i ritualizování tak spojuje velká míra receptivity a před-diskursivity:

„Ritualizující moment, kdy se začínají formovat ztvárnění, je nediskursivní, tělesný způsob vědění, který by neměl být znevažován, když mu chybí narativní nebo systematické rozpracování.“³⁰⁴

Díky Grimesově rehabilitaci významu tělesnosti v rámci rituálu a zároveň díky paralele mezi ritualizováním a zazením snad vychází jasněji najevo význam tělesnost i pro zazen samotný, který tedy není možné vnímat jen jako určitou techniku práce s myslí. Nezáměrnost, nemyšlení otevírá přístup ke smyslu, který se nejprve rodí v těle a z těla. Zazen se tu opět ukazuje jako praxe, která by mohla dobře sloužit jako nácvik odnaučování, díky němuž by se mohly vyjevovat nové možnosti autentické ritualizace. Zároveň, zůstaneme-li jen u zazení samotného, ukazuje se, že díky své blízkosti k ritualizaci, může být líním nových „vnitřních rituálů“, nových způsobů vztahování se ke světu a k vlastnímu prožívání, které budou ve větším souladu s proudem života. Tento aspekt zazení ostatně často zdůrazňuje již několikrát zmíněný Kódó Sawaki:

„Co je cílem naší praxe? Na základě učení buddhů a patriarchů každý den znovu stvořit sebe sama, v tomto životě, v každém jednotlivém dni, který je vždy tím úplně prvním. V tomto neomezeném životě jde o to, jak sami sebe stvoříme – zcela nově, bez

³⁰⁰ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 150–152.

³⁰¹ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 57.

³⁰² Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 153.

³⁰³ Sawaki, *Zen je ta největší lež všech dob*, s. 168.

³⁰⁴ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 58.

napodobování kohokoli jiného a bez toho, že bychom se odvolávali na něco mechanicky naučeného. Stvoř sám sebe, stvoř svůj vlastní život nově!³⁰⁵

5.1.6. Zazen jako rituální postoj

Zazen, díky systematické praxi odkládání a nenásledování, by mohl být dobrým nácvikem „rituálního postoje“, jak o něm mluví Humphreyová a Laidlaw nebo „ritualizování“, hledání nových výrazů a forem rituálu, jak ho chápe Ronald Grimes, a způsobem, jak rozvíjet rituální vnímavost, větší citlivost k tělesné stránce rituálního jednání a tělesné spontaneitě a konečně také k uvědomování si toho, do jaké míry je běžné jednání a prožívání ritualizované – kdy si aktéři sice myslí, že jsou autory svého jednání, ale vlastně jimi zdaleka nejsou.

Bylo by však možné udělat krok ještě dál a vztah mezi zazenem a rituálním postojem obrátit. Jak se ukázalo, rituální postoj má v řadě ohledů blízko k zazení. V případě ritualizování je to zcela zřejmé. V případě „nezáměrné intencionality“ a toho, čemu Humphreyová a Laidlaw říkají reflexe u rituálů, které jsou předem stanovené, se zazen nabízí minimálně jako jeden z modů této reflexe. Zároveň již však právě díky „nezáměrnosti“ a otevřenému prostoru reflexe, rituální postoj přivádí aktéra k tomu, že se sám pro sebe stává předmětem, že – řečeno s Dógenem – studuje a zapomíná své já. Odrazovým můstkem k této cestě sebepoznávání, a tedy i k zazení, může být ostatně i nuda, která je jednou ze základních zkušeností s rituály.

Pak by bylo možné tvrdit, že rituál a zazen se z významné části překrývají a že smysl zazení je i smyslem rituálu. Ta zvláštní fascinace rituály spočívající ve skutečnosti, že aktéři jsou i nejsou autory svého jednání, by se pak mohla opírat o to, že díky odkládání „já“ a díky receptivitě, se aktéři rituálu dostávají do kontaktu s prázdnotou, vstupují do liminální oblasti neurčitosti, dvojznačnosti a otevřenosti, ze které se mohou díky setkání s prázdnotou/plností znovuzrodit nebo se začít nově sebeutvářet. Vracejí se tak ke své pravé tváři nebo identitě založené ve vztahu s prázdnotou, absolutnem nebo božským, a tak i k pramenům tvořivosti a poznání.

Oslabenost pocitu „já“ jakožto oddělené jednotky, Dógenovo „tvořit s ostatními jeden celek“ upomíná na Turnerovu *communitas*. Ta by by nespočívala v rozpuštění se jednotlivce v celku, nýbrž v uznání jedinečného místa každého jednotlivce v něm. Zkušenost *communitas* by bylo lze pokládat jak za jádro rituálního postoje, tak i zazení. Když Hans-Georg Gadamer mluví

³⁰⁵ Sawaki, *Zen je ta největší lež všech dob*, s. 13.

o slavnosti, charakterizuje ji vedle naplněného času právě pohybem spolu-jití a komunikací s druhými, která má v první řadě podobu bytí, spojení s druhými.³⁰⁶ To opět odpovídá zkušenosti, kterou líčili účastníci workshopů experimentujících s ritualizací:

„...všechny tyto výpovědi zahrnovaly zkušenost maximálního propojení jednotlivce s ostatními. V tomto stavu měl jednatel pocit, že je a zároveň není autorem svého jednání. Byl to stav, ve kterém byl člověk velice citlivý na způsob a intenzitu proudění energie ve skupině. Své jednání na jednu stranu tomuto proudu přizpůsoboval, nicméně si zároveň uvědomoval, že i vlastním jednáním přispívá k celkovému směřování a intenzitě tohoto společného energetického pole.“³⁰⁷

Moderní zájem o meditaci, zejména pak ze strany těch, kdo rituál vnímají jako přežitek nebo vyprázdněnou neautentickou formu, která nepřináší žádnou skutečnou změnu, bychom mohli chápat jako rituální jednání, které díky tomu, že může být zcela individualizované a oproštěné od vyslovené příslušnosti k určité tradici nebo skupině, dobře reaguje na určitou ostýchavost ohledně účasti na skupinových, navenek orientovaných rituálech. Daří-li se meditaci ve skupině, daří se jí právě zejména díky tomu, že jde o společné přebývání v tichu, kterému může každý svobodně propůjčovat nebo nepropůjčovat specifický smysl. Zároveň bychom v něm mohli spatřovat potřebu „ritualizování“, přibližování se k pramenům a zdrojům, a snad i cestu k rehabilitaci rituálů, díky důrazu na kultivaci receptivity, jejíž nedostatek má podle Grimese podíl na moderní „nevstřícnosti“ vůči rituálům:

„Úpadek ve významu rituálu je obvykle signalizován symptomatickou ztrátou receptivity a následnou záměnou ztvárnění s pouhou volní aktivitou odloučenou od kultivované receptivity.“³⁰⁸

³⁰⁶ Srov. Jean Grondin, „Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works“, in: Hans-Georg Gadamer a Lawrence Kennedy Schmidt (vyd.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics* (Lanham: Lexington Books, 2000), s. 46.

³⁰⁷ Pehal, „Rituál a tělesnost: ritologie Ronalda L. Grimese“, s. 40.

³⁰⁸ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 62.

5.2. Křesťanská recepce zazen

Vzhledem k Dógenově pojetí zazen, které je zakotvené v buddhistické filosofii a v linii probuzených mistrů, jejichž probuzení rituálně aktualizuje, představuje „křesťanský zazen“ poněkud rozporuplný a zavádějící termín, jelikož s pravým zazenem vlastně nemá již moc společného s výjimkou vnější formy a techniky, jak pracovat s pozorností. Křesťanský zazen, který by byl skutečnou obdobou zazen, by nejspíše musel vycházet z podobných východisek jako zen, spoléhat se na „Kristovskou přirozenost“ veškerého bytí a jakožto již vzkříšení aktualizovat Kristovo vzkříšení...

Na druhou stranu, jak je zjevné ze srovnání meditace a rituálního postoje, meditaci nelze považovat za „nevinný“ nástroj, který je možné snadno přesazovat mezi různými symbolickými rámci, aniž by to praktikující nevedlo k jejich revizi, relativizaci, metaforizaci nebo k vnitřnímu rozporu. Stručně řečeno, jestliže zazen vede k odložení veškerých představ, dekonstrukci „já“ a zkušenosti jednoty, tradiční křesťanský teismus představující Boha a člověka jako dvě oddělené jednotky začne představovat velký problém. Jak jsme však viděli, zejména v kapitole věnované Lassalovi nebo jeho následovníkům, v křesťanské tradici samotné a zejména v mystice lze najít propracovanější teologické koncepce a způsoby, jak toto ústřední křesťanské téma kreativně reinterpretovat a přiblížit tak zenovou zkušenost křesťanským jazykem.

Navíc, i kdybychom odhlédli od zen buddhistického pojetí zazen a zazen chápali jen jako ryzí příklad rituálního postoje ve výše uvedeném smyslu, předkládá zazen pro křesťanské myšlení podobnou výzvu, jak se vyrovnat se zkušeností „prázdnoty já“, která oslabuje tradičně křesťanskou představu nesmrtelné duše, důraz na personalitu a vztah, pro jejichž uchopení, jak jsme se pokusili ukázat na příkladu Seitlingerovy kritiky křesťanských mistrů zenu, lze i v samotné tradici křesťanské teologie nalézt přílehavější ekvivalenty, které umožní lépe uchopit zenovou zkušenost. Proto je možná na místě jistá obava z meditace přítomná v tradičnějších křesťanských farnostech nebo nepochopení některých teologů, pro které ticho a prázdno meditace představuje nebezpečný prostor, kam okamžitě přijde zlý duch, jejíž poměrně klasické vyjádření plné zcela základního neporozumění lze v Čechách najít například u veřejně známého karmelitána a kněze Vojtěcha Kodeta:

„Praktikováním orientálních forem modlitby může člověk dospět k nějakému vnitřnímu tichu, ale nenajde živého Boha Ježíše Krista. Jestliže prázdno, které hlásá zen, je posledním slovem, buď že je chápáno jako absolutní prázdno, nebo jako jiný nevýslovný

způsob bytí sám sebou a pro sebe (či nebytí), pak je velmi pravděpodobně naopak tím nejsilnějším pokušením, s jakým se může křesťan setkat. Pro křesťana též není možné užívat praktiky východních náboženství, kterými se člověk v důsledku otevírá temným silám. Mantry, které se v zenu používají jako prostředek modlitby, jsou modlitbou, která se však neobrací k Bohu, ale k jiným božstvům, která jsou modlami.³⁰⁹

Soustavnější praxe zenu vede ke zkušenosti, kterou tradiční křesťanství příliš nekultivuje, nemá pro ni porozumění ani náležitý konceptuální rámec, který by pomohl podržet jak zkušenost meditace, tak křesťanskou vizi. Benediktin Laurenc Freeman, zakladatel Světového společenství pro křesťanskou meditaci, v rozhovoru příznačně nazvaném „Věřící lidé se učí medитovat obtížněji než ostatní“ říká:

„Proto se věřící lidé učí medитovat obtížněji než ostatní. Protože se bojí ztratit Boha, nechat ho odejít. Vzpomeňte si ale na sv. Řehoře z Nyssy, který napsal, že každý obraz Boha je modlou. Samozřejmě že potřebujeme nějaké představy a obrazy Boha. Jsou součástí naší náboženské přirozenosti, nesmíme se k nim však připoutat. A právě meditace vyzývá k tomu, abychom se všech obrazů a představ, včetně těch o Bohu, zbavili. To je velký objev! Mnozí náboženská lidé se ale s Bohem setkat nechtějí a mnoho náboženských institucí staví obranné valy, aby se s Bohem co nejvíce neselekávaly. Podívejte se na naše instituce. Podívejte se na to, co říká papež František zaměstnancům Vatikánu a kurie, co si v tuto chvíli, v posledních letech svého života velmi uvědomuje.“³¹⁰

Svět zenu a svět křesťanství může dobře koexistovat v hluboké zkušenosti zazenu, kde se již jakékoli koncepty vytrácejí. Na úrovni výpovědí a reflexe však jejich vzájemný rozpor a neslučitelnost nejsou vyřešeny. Hluboká zkušenost neduality dává praktikujícím určitou míru vnitřní důvěry a schopnosti setrávat s tajemstvím, nevědění a rozpory, jakmile je však třeba tuto zkušenost uchopit, upřednostňují křesťanství praktikující jednu nebo druhou tradici. Buď

³⁰⁹ „Zen buddhismus a křesťanství (odpověď na otázku)“, navštíveno 24. srpna 2024, <https://vojtechkodet.cz/otazky/zen-buddhismus-a-krestanstvi-odpoved-na-otazku>.

³¹⁰ „Věřící lidé se učí medитovat obtížněji než ostatní. Rozhovor s Laurencem Freemanem OSB“, *Salve* 34, no. 1 (2024), s. 57.

v rámci křesťanské mystiky hledají odpovídají výrazy své zkušenosti, nebo vytvářejí vlastní svébytnou teologii vnitřního života,³¹¹ nebo se více uchylují k zen buddhistickému slovníku.

³¹¹ Ukázkovým příkladem je např. John Maine, který poněkud novátorsky mluví o „okanižiku Krista“, viz John Maine, *Okanižik Krista – cestou meditace*, přel. Zita Hrabovská (Brno: Cesta 2000).

6. KÓANOVÁ PRAXE, PROBUZENÍ JAKO PERFORMANCE

Ptal se jeden mnich mistra Yunmena, co je Buddha.

A mistr Yunmen opáčil: „Stěrka na vytírání zadku.“ (Brána bez dveří, 21. případ)

Ptali se mistra Dongshana: „Co je to Buddha?“

A mistr Dongshan řekl: „Tři trochy konopí.“ (Brána bez dveří, 18. případ)

Zeptal se jeden mnich Zhaozhou: „Jaký byl smysl Bódhidharmova příchodu ze Západu?“

„V tom dubu na předním dvoře,“ opáčil Zhaozhou. (Brána bez dveří, 37. případ)

Kóany³¹² velmi jednoduchým a strohým způsobem zachycují jednání nebo promluvy učitelů, dialogy, pedagogické situace setkání zenových mistrů s žáky, historky nebo anekdoty, na jejichž konci žák zpravidla dojde probuzení. Kóany jsou většinou neuchopitelné, plné paradoxů a zdánlivě nesmyslných replik nebo jednání. Jako takové mají kóany v zen buddhismu dlouhou literární tradici – navzdory obecné představě, že zen se jakémukoli jazykovému uchopení brání – kóany byly sestavovány do sbírek, vykládány a komentovány.

Výcvik adepta zenu pak vedle zazenu, ceremonií a recitování sůter, práce a komunitního života v klášteře spočíval právě v postupném procházení jednotlivými kóany, resp. v tzv. „dělání kóanů“,³¹³ které se odehrávalo ve vztahu mezi učitelem a žákem, soukromě během *dokusamu* nebo také veřejně během tzv. *sanzenu*, kdy odpovědním na dané kóany přihlíželi další žáci.

Kóan vlastně představuje umělý problém, který učitel přiděluje žákovi, aby v něm vyvolal opravdovou krizi, která bude vyžadovat jeho plné nasazení.³¹⁴ Žák přichází s odpovědí, návrhem řešení, učitel řešení přijímá, odmítá, vyzývá nebo provokuje k dalšímu hledání. Smyslem kóanové praxe je prověřování a prohlubování zenového náhledu: z prázdnoty vycházející jednoty

³¹² Kóan je sinojaponská verze čínského gong'an (公案), které původně znamenalo případ, kauzu, úřední záznam, dokument nebo veřejné oznámení. Srov. Wumen, *Wumenguan. Brána bez dveří*, přel. O. Král (Lásenice, Maxima 2007), s. 29.

³¹³ Např. americký zenový mistr John Daido Looi: „*Děláme kóany, nemluvíme o nich.*“ Viz. John Daido Looi, *Two Arrows Meeting in Mid Air: The Zen kōan* (Boston: Charles E. Tuttle Co., 1994).

³¹⁴ Victor Sōgen Hori, *Zen Sand. The Book of Capping Phrases for Zen Koan Practice* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), s. 6.

všeho nebo naopak z jednoty vyvěrající rozmanitosti a postupná transformace adepta zenu, realizace jeho vzhledu a osvícení, aby prostupovalo každý jeho pohyb.³¹⁵

Existují klasické sbírky kóanů, jimiž žáci postupně procházejí. Mezi ty patří *Mumonkan* (Brána bez dveří), sbírka 48 kóanů ze 13. století, jejímž autorem je čínský mnich Wumen (1183–1260), *Hekiganroku* (Záznam z modrého útesu), sbírka 100 kóanů, které uspořádal Jüan-wu K'e-čchin (1063–1135) z 12. století a *Šójóroku* (Kniha vyrovnanosti), sbírka 100 kóanů od Hongzhi Zhengjue (1091–1157), které uspořádal a okomentoval Wang-sung Šing-siou (1166–1246) z 12. století.

Skutečnost, že žák projde jednotlivými sbírkami kóanů, je nakonec často také předpokladem toho, že se může stát učitelem zenu. Tak například v Bódhi zendu Ama Samy rozlišuje tři úrovně: učitele zenu (*sensei*), mistr asistent (*associate master*) a konečně nezávislý mistr. Učitelé zenu na prvním stupni by měli projít sbírkou rozličných kóanů (jedná se o sbírku, kterou vytvořila škola Sanbó Kjódan), *Bránou bez dveří* a *Hekiganroku*. Mistři asistenti by měli projít všemi kóany, aby nakonec mohli být shledáni dostatečně kompetentními, aby se stali autorizovanými nezávislými mistry.³¹⁶

Vedle klasických sbírek, existují také nově vytvořené kóany, například korejský zenový mistr Seung Sahn ve své knize *The world is a single flower* nabízí mj. křesťanské kóany, u kterých se později ještě zastavíme. Kóany se adaptují nové kultuře, prostředí a výzvam, kterým zen čelí v moderní době. Kóany jsou rovněž populární v kultuře a v literatuře. Například režisér Alejandro Jodorowsky meditoval s kóany a studoval je u mnicha Eja Takaty (1928–1997). Po natočení Svaté hory Jodorowsky na Univerzitě v Mexiku o kóanech přednášel a Takata mu také věnoval *kjósa* jako výraz toho, že Jodorowsky mistrně práci s kóany ovládl.³¹⁷ V kultuře hackerů

³¹⁵ Srov. typologie kóanů Sōgen Hori, *Zen Sand*, s. 19–27. V první kategorie kóanů, *hosshin* „vyjevuje *dharmakāju*, tělo Dharmy nebo Fundamentální“. Tyto kóany „jsou kóany, skrze něž mnich zažije prvotní probuzení, *kenshō* nebo *satori*. První překážka, zvuk jedné dlaně nebo Jošuovo Mu jsou kóany, které spadají do této první skupiny... oblast *hosshin* je oblastí nerozlišeného a nepodmíněného“. (s. 20) Naproti tomu druhá skupina kóanů *kikan* „otevřít oblast rozlišeného a dynamického v zenu. [...] Obecně implikují akci spíše než zastavení a zapojení spíše než odpoutání, jako například v pojmu *zenki*, který odkazuje k dynamické aktivitě probuzené osoby v konkrétních situacích všedního života“. (s. 21)

³¹⁶ Viz příspěvek „Teachers, masters and senseis“ na Bódhi sangha fóru ze dne 15. února 2023, <https://bodhisangha.org/?p=6847>, neveřejný materiál.

³¹⁷ Alejandro Jodorowsky, *The Spiritual Journey of Alejandro Jodorowsky: The Creator of El Topo* (Rochester: Park Street Press 2005).

se zase objevili sbírky hackerských kóanů *AI Koans*³¹⁸ nebo *The Codeless Code*.³¹⁹ Kóan jako žánr se tak v moderní době těší zájmu a popularitě.

6.1. Dva předsudky vůči kóanům

V rámci akademické bádání byla často věnována pozornost právě literární stránce kóanů, jejich rozborům a výkladům. Rovněž zenoví mistři často vydávali komentáře k jednotlivým sbírkám, protože právě komentování kóanů je tradičním obsahem promluv (*teišō*) během seššínů.³²⁰ Zároveň byly kóany často chápány z psychologického hlediska jako nástroj, který svou neuchopitelností, paradoxností a iracionalitou směřuje zcela proti konceptuálnímu myšlení, a tedy předkládá myslí určitou hranici, před níž musí kapitulovat, a tím se otevřít nemyšlení a zkušenosti probuzení.³²¹

Pojetí zenu odmítající racionální uvažování a fixující jazykový výraz však zastiňuje skutečnost, že tradice práce s kóany představuje svébytnou literární činnost a že text se v zenu těšil své hodnotě a významu. Viktor Sógén Hori to velmi dobře dokládá svou prací *Zen Sand* – kromě vyřešení kóanu museli v některých školách zenu žáci složit nebo dohledat odpovídající *jakugo*, „uzavírající frázi“, která obrazným jazykem vyjádří vhled dosažený prostřednictvím práce na kóanu. Jeho kniha tak předkládá překlad seznamu stovek a stovek poetických veršů, a dokládá tak, že hledání adekvátního jazykového výrazu je nedílnou součástí dělání kóanů. Přestože praxe kóanů v Bódhi zendu je výrazně jednodušší, v průběhu dělání kóanů jde často také právě o to seznámit se základní zenovými obrazy, větami z klasických sůter, a tak si osvojit buddhistickou filosofii a zenový jazyk.

V literatuře věnované kóanům bylo rovněž málo pozornosti věnováno samotné praxi kóanů, která, jak uvidíme, má jednak inter-personální povahu – smysl práce s kóany se dovršuje

³¹⁸ „Some AI Koans“, navštíveno 24. srpna 2024, <http://www.catb.org/jargon/html/koans.html>.

³¹⁹ „The Codeless Code“, navštíveno 24. srpna 2024, <http://thecodelesscode.com/contents>.

³²⁰ Viz například v této práci citovanou knihu Kóuna Jamady, *The Gateless Gate*.

³²¹ Viz např. Steven Heine a Dale Wright, kteří si v předmluvě ke sborníku věnovanému kóanům, kladou otázku: „Co je podstatou a funkcí kóanu? Je to psychologický prostředek, který poráží jazyk, nebo literární nástroj, který podporuje textualitu.“ Steven Heine and Dale Wright (vyd.), *The kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2000), s. 4.

právě v rámci vztahu a setkání učitele a žáka, zároveň se zaměříme na to, že jejich dělání má povahu představení, performance nebo hry, ve kterých velmi důležitou roli zastává tělesnost.³²²

Cílem kóanové praxe je pak prostřednictvím ztělesňování kóanů, ztělesňovat zenové probuzení. Z této perspektivy, jak se rovněž pokusíme ukázat, kóany již tolik nepůsobí jako nahodilé texty bez významu nebo jako absurdní paradoxy, ale jako texty, které mají svou dobrou logiku, která se však vyjevuje právě v jejich dělání. Ostatně pokládat kóany za nahodilé nebo nelogické, je vzhledem k dlouhé tradici jejich praxe a také dlouhé literární praxe, která je doprovází, poněkud ukvapené.³²³ Naopak, kóany představují staletími osvědčené studijní kurikulum, jež má žáka dovést k probuzení a pomoci mu toto probuzení vtělit do života.

Za tímto účelem představíme na základě vlastní zkušenosti autora této práce v první části kapitoly průběh kóanové praxe tak, jak se s ní setkal v indickém meditačním centru Bódhi zendó a jak ji předává zenový mistr Ama Samy. V druhé části článku se zaměříme na teoretické uchopení kóanové praxe s důrazem na interpersonální vztah, dialog a performance. Konečně ve třetí části se budeme věnovat křesťanské recepci kóanů, specifikům křesťanských kóanů a inspiraci, kterou mohou být pro křesťanskou teologii a duchovní praxi.

6.2. Kóanová praxe v Bódhi zendu

Denní řád v Bódhi zendu kromě časů na jídlo, společnou práci nebo osobní volno, tvoří časy pro zazen prokládané meditací v chůzi a doprovázené recitací súter. Poslední důležitý prvek pak tvoří *dokusan*, krátký rozhovor s učitelem trvající minutu, maximálně tři, jenž lze absolvovat během času na zazen. Na dokusan je možné zajít víceméně každý den, v případě intenzivnějších několikadenních seššínů, které bývají dvakrát do měsíce, dokonce dvakrát denně. Během seššínů je v Bódhi zendu zpravidla také přítomno více zenových mistrů, a tak je možné během seššínu chodit souběžně k více učitelům. Procházení kóanů tedy nemusí být vázáno jen na jednoho z mistrů. Během rozhovorů je možné mluvit o své praxi, klást otázky nebo se právě věnovat kóanům, resp. dělat kóany.

Kóanová praxe v Bódhizendu začíná sbírkou tzv. *Rozličných kóanů* vybraných z různých tradičních kóanových sbírek nebo utvořených školou Sanbó kjódan. Tato sbírka začíná dvěma

³²² Viz Barry Stephenson, „The Koan as Ritual Performance“, *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 2 (2005), s. 475–496.

³²³ Srov: „Zen je *svobodný* v jazyce, ne *svobodný od* jazyka.“ Viz Sōgen Hori, *Zen Sand*, s. 89.

tradičními kóany „Mu“ a „Zvuk jedné dlaně“, po nichž následuje dalších 38 kóanů. Zpravidla jsou velmi krátké a stručné a na rozdíl od klasických sbírek jako je *Brána bez dveří* nejsou tyto kóany doprovázeny dalšími komentáři nebo verši. Pro představu uvádíme pár příkladů:

- * Zastav oheň vzdálený tisíc mil.
- * Jak starý je Amida Buddha?
- * Přiměj horu Fudži, aby udělala tři kroky.
- * Spočítej hvězdy na nebi!
- * Kráva sežrala trávu, ale kůň má plné břicho.
- * Jakou barvu má vítr?

Doporučený postup je zpravidla vybrat si jakýkoli kóan a tím začít, k prvním dvěma kóanům („Mu“ a „Zvuk jedné dlaně“) přistoupit až později, po úspěšném projití předchozích.

6.2.1. Má zkušenost s kóany

Než jsem začal dělat kóany, znal jsem je jako literární žánr. Bavila mě snaha zenových příběhů překonat jazyk jazykem, vyjádřit něco, co vlastně vyjádřit nejde, prostřednictvím paradoxu, absurdity, nesmyslu. Spolu s tím mě fascinovala svoboda a spontaneita plynoucí z důrazu na vlastní autentickou zkušenost probuzení, která zase zůstává někde před jazykem nebo za jazykem – člověk nedokáže říct, co uviděl, ale viděl to.

Když jsem však měl sám kóan „vyřešit“, byla to najednou úplně nová situace, ve které jsem se cítil velmi bezradně. Několik dní jsem trávil se svým prvním kóanem „Jakou barvu má vítr?“ Když jsem se po pár dnech odvážil se svou odpovědí přijít, řekl jsem: „Žádnou!“ Na to se mi dostalo odpovědi, jako mnohokrát potom: „Příliš přemýšlení, buď prostší, buď konkrétní! Přijď zítra!“ Rozhovor trval snad minutu. Tato pobídka mi nijak zvlášť nepomohla, a tak jsem to druhý den zkusil jinak, po dlouhém přemýšlení mě napadlo, že vítr je průhledný: „Ne, ne, odpovědi na kóany jsou zpravidla velmi jednoduché. Přijď zítra!“ Další dny se ve mně střídaly nejrůznější pocity, od bezmoci pramenící z toho, že vůbec nechápu, co se po mě chce, přes vztek, že tahle praxe nemá vůbec žádná pravidla, až po úplnou odevzdanost, kdy jsem na dokusan chodil s čímkoli, co mě napadlo, jako třeba, že: „Vítr neexistuje.“

Mezitím jsem zkoušel i různé jiné přístupy, přemýšlel nad větrem z hlediska meteorologie, přemýšlel nad tím, čeho by vítr mohl být metaforou, fenomenologicky sledoval vítr, jak vlastně poznám vítr? Že se ohýbají stromy, že slyším určité zvuky, vnímám dotek na kůži,

ale jakou to má barvu? Po nějaké době jsem se přestal snažit. Časem jsme se nakonec i k nějaké, ne příliš uspokojivé odpovědi dopracoval – Ama Samy pohyboval rukou, jako kdyby to byl procházející vítr, a pojmenoval barvy, které mýjel: „Tato šedivá meditačního polštářku, tato bílá zdi...“

Když jsme s ostatními občas diskutovali o tom, jestli kóany mají nějaký smysl, protože jsem jimi nebyl zmaten sám – většina návštěvníků Bódhi zenda se kónaům nevěnovala, ostatní to s nimi vzdávali po dvou dokusanech – došel jsem nakonec k tomu, že mi to sice smysl moc nedává, ale že tam chodím rád, protože mi to připadá jako zábavná hra – na minutu a půl se setkat s mistrem, odvážit se něco říct a dozvědět se, že je to zase špatně...

Na jedné straně to pro mě jako pro intelektuála byla naprosto neuchopitelná výzva, která vedla k úplnému strnutí: „Moc přemýšlení! Ukaž mi to!“ „Jak mám asi tak ukázat odpověď na kóan?“, táhlo mi většinou hlavou. Na druhou stranu jsem vnímal, že den za dnem se v těch krátkých, avšak intenzivních setkáních mezi námi vytváří určitý vztah, ve kterém se mimo slova předává něco ze zenového postoje. Aniž bych to dokázal jasně pojmenovat, odcházel jsem z dokusanů trochu jiný, než jaký jsem přicházel.

Konečně jsem si také uvědomil, že dokusan slouží k tomu, aby se člověk trochu hlouběji ponořil do jazyka zenu, do tradice, a aby se trochu prověřilo jeho uchopení zenu. Něčím se to podobalo zkoušce na univerzitě, dokud věci nevyslovím a dokud nejsou vystaveny tázání druhých, mohu se mylně domnívat, že jim přece rozumím a že jsou jasné.

V kóanech jsem pokračoval a zkušenost s nimi byla různá. Ne náhodou se v souvislosti s kóany a zenem obecně uvádí trojice: velká víra, velká pochybnost a velká odvaha.³²⁴ Někdy jsem nedostal možnost se k odpovědi dopracovat, Ama Samy mi ji po pár setkáních sdělil. Jindy jsem na odpověď přišel sám. Párkrát přišel „aha moment“, kdy se mi odpověď sama od sebe vyjevila a bylo to najednou jasné, zřejmé. Často se však nedělo nic dramatického – oproti dramatickým prožitkům probuzení jednotlivých aktérů v tradičních kóanech.

Postupem času jsem nasbíral řadu pokynů, jak s kóany pracovat:

* „Nemluv takhle!“ (V reakci na jakékoli sebemenší pokusy o úvahu na kóanem.)

* „Buď konkrétní!“ (Při použití jakýchkoli abstraktních slov, třeba i „list“.)

³²⁴ Ama Samy, *Zen Heart, Zen Mind. The Teachings of Zen Master Ama Samy* (Chennai: Cre-A, 2011), s. 48–49, uvádí trojici: „great faith, great doubt, great questioning/seeking/struggle“. Jap. *daishinkon*, *daigida* a *daifunshi*. Rovněž Victor Sōgen Hori, *Zen Sand*, s. 5–7.

- * „Nemluv ve třetí osobě!“ (Když jsem mluvil ve třetí osobě.)
- * „Ukaž!“ (Vybral jsem si kóan, mám odpověď.)
- * „Ty jsi kóan! Představ sám sebe jako kóan.“³²⁵ (Reakce, když už opravdu nevím, jak dál.)
- * „Sed' s tím kóanem!“ (Jak na to.)
- * „Bud' prostý!“ (Obecný pokyn.)
- * „Řekni něco! Udělej něco!“ (Ve chvíli, kdy jsem se nad novým kóanem úplně zasekl.)
- * „Ne, ne, ne...“ (Pronesné s vlídným úsměvem, asi jako když dítě prezentuje své naivní představy o světě dospělým.)

Nakonec jsem se dostal k tomu, že odpověď na kóan je třeba ukázat, předvést, zahrát, ztělesnit. To byl velký pokrok, teď už jen stačilo přijít na to, jak má odpověď vypadat. Odpověď na řadu kóanů v podstatě spočívala v tom stát se tím, o čem je v kóanu řeč. Když jsem měl přimět horu Fudži, aby udělala tři kroky, vstal jsem a udělal tři kroky... Odpovědi najednou začaly být jasné, občas až mechanické. Zároveň však bylo třeba v sobě překonat ostych a vystavit se, předvést se, což bylo něco úplně jiného než mluvit o tom, co jsem si přečetl v komentářích k danému kóanu. A tak jsem se příležitosti jít na dokusan často prostě vyhnul a vnitřně si to ospravedlňoval tím, že dneska mám všeho už opravdu dost. Byla za tím však spíše obava z odmítnutí, obava z toho, že budu působit trapně, hloupě, neprobuzeně...

Moje první pokusy o neintelektuální odpověď byla neurčitá, nenápadná drobná gesta. Až jednou, v odpověď na kóan, který jsem dostal během dokusanu, v němž vystupoval jakýsi mnich, který něco hledal, jsem začal sám hledat v místnosti, rozhlížet se po všech koutech, převracet věci... Stal jsem se sám hledáním a přišlo malé „probuzení“ – takhle nějak to má asi vypadat. A dostal jsem další kóan.

Od té doby se můj pohled na kóany výrazně proměnil. Už jsem je nevnímal jako paradoxní, absurdní nebo nesmyslné literární útvary, které odkazují někam jinam, někam za, nebo před. Najednou dávaly dobrý smysl, ale bylo třeba se na ně dívat nikoli jako na problém, ale spíše jako na scénář. A bylo třeba předvést nedualitu v praxi: „Ty jsi kóan!“ Stát se kóanem, ztělesnit ho, ztvárnit ho. V takovém odpovídání je člověk daleko více zapojen, fyzicky, emočně, mentálně. Už to nebyly záhady nebo hádanky, které je třeba rozlousknout, i když na odpověď

³²⁵ „Existuje nějaká ‚technika‘, jak pracovat na *kóanech*? V *kóanové* praxi, ‚staň se kóanem‘ – objev, že ty *jsi* kóanem.“ (Samy, *Zen Heart, Zen Mind*, s. 50.)

bylo třeba občas čekat. Když se ukázala, bylo to jasné. A díky tomu, díky plnému nasazení, jsem se během těch pár minut něco naučil, něco nově zahlédl, poznal.

A zřejmě někde v tomto místě se pak děje ono předání mimo slova a texty, které je pro zen charakteristické a které se děje mezi učitelem a žákem.³²⁶ Správné odpovědi na kóany se dají dohledat,³²⁷ ostatně v průběhu mého výzkumu v Bódhi zendu Ama Samy sám vydal knihu svých komentářů k rozličným kóanům,³²⁸ z nichž jsou správné odpovědi často jasně patrné (je z nich však patrné i to, že správné odpovědi se vyvíjejí – co bylo správnou odpovědí před třemi lety, nyní už neplatí).

Během dokusanu je možné předvádět naučené odpovědi nebo prázdná gesta nebo být v odpovědi jaksi cele přítomný. Nakonec však vlastně zase o tolik nejde – po jednom kóanu následuje další, je jich mnoho. Aby člověk prošel všemi sbírkami, znamená to projít stovky a stovky kóanů, což by prakticky znamenalo strávit v Bódhi zendu půl života. S trochou štěstí je možné čtyřicet kóanů ve sbírce rozličných kóanů projít zhruba za tři měsíce. A možná že správnost odpovědí, jejich opravdovost, skutečnost, jestli je člověk v odpovídání plně přítomný, resp. jestli zde, alespoň pro tento okamžik není ego, se dá sledovat asi podobně, jako když člověk sleduje divadlo nebo tanec – občas je to prázdné, upachtěné, nepřírozené, nedůvěryhodné... jindy podařené.

Ama Samy říká, že jde o otevření mysli a srdce, otevření schopnosti vidět, volně se pohybovat, říká také, že kóany jsou jednoduché, odpovědi se dají najít, na většinu z nich je odpověď „prázdnota“, to podstatné je však tuto odpověď realizovat.³²⁹

³²⁶ Srov. Wumenův šestý případ: „Nejctihodnější Buddha kdysi dávno při jednom z běžných shromáždění na hoře Grdhrakúta pozvedl květinu a takto ji ukázal zástupu. Všichni oněměli. Jediný ctihodný Kášjapa roztáhl tvář a usmál se.

Nejctihodnější Buddha pravil: „Maje hluboké oko pravé dharmy, maje tajemné srdce nirvány, mám pravou podobu v nepodobě, mám k dharmě tajné dveře, nic z toho nestojí ni v písmu ni slovech, všechno se mimo jakékoli předávání předává. A já to vše nyní odevzdávám a svěřuji Mahákášjapovi.“ (Wumen, *Wumenguan. Brána bez dveří*, s. 59.)

³²⁷ Viz. Yoel Hoffman (vyd.), *The Sound of the One Hand. 281 Zen Koans with Answers*, přel. Yoel Hoffman (New York, NYRB Classics 2016). Jedná se o překlad japonského originálu z roku 1916, který uveřejněním do té doby více méně tajné praxe, vyvolal velký skandál.

³²⁸ Ama Samy, *Zen: of Words and No-words. Miscellaneous koans* (Perumalmalai: Bodhi Zendó, 2020).

³²⁹ Srov. Ama Samy, Teišó z 6. dubna 2019, k dispozici v knihovně v Bódhi zendu.

6.2.2. Základní obrysy kóanové praxe

Jak jsem měl během let možnost praxi kóanů blíže poznat, shrnul bych různé úrovně, na kterých působí, do následujících tří kategorií: vztah, jazyk a tázání.

6.2.2.1. Vztah

Při procházení kóany jde v první řadě o pravidelné setkávání, vystavování se zenovému mistrovi, se vším studem, zmatkem, pochybností, které k tomu mohou patřit. Člověk se ukazuje ve svém momentálním stavu a naladění. „Dokusan a praxe kóanů není nějakým druhem diskuse nebo sporu. Jde o tělesné vyjádření ve vztahovém poli mezi mistrem a žákem,“³³⁰ píše Ama Samy. Soustředěnost a usebrání, nebo naopak roztěkanost a zmatenost toto pole zásadním způsobem utvářejí. Dokusan je také určitou příležitostí k tomu uvidět, zda klid a jasnost zazenu zůstávají jen na polštářku nebo jsou přenositelné i do mezilidské interakce. Tělesná performance, kdy se člověk má jednou představit jako zvon, jednou jako kráva, pes močící na chrám, jindy jako chodící hora nebo jako socha Buddhy, na jehož hlavu kálejí ptáci, již vyžaduje určitou ochotu vykročit z bezpečí vlastního já, bezpečí slov a teorií, ukázat se:

„Člověk se během dokusanu představuje skrze psa, horu... Mistr se ptá: ‚Kdo jsi?‘ Člověk se ptá: ‚Jsem?‘ Mistr by neměl moc oceňovat, pomáhat, dávat rady. Být našťvaný (jako žák) je součástí procesu. Jde o to nechat žáka, aby stál na svých vlastních nohách. Zároveň zůstat v nejistotě (jistota znamená smrt). Hranice, dvojznačnosti tady mají své místo. Člověk by neměl fixovat sám sebe ani svého mistra. Ten vztah by neměl být příliš blízký. Trénink v kóanech otevírá dveře k zenové řeči, žít s učitelem a skupinou je důležité. Jde o to přijmout život se vším všudy.“³³¹

Díky takovému odhalování velmi rychle vyvstanou nejrozličnější osobnostní rysy, které v bezpečí řeči mohou zůstat stranou pozornosti déle. Těmto různým rysům pak zenový mistr může předkládat výzvy, podobně jako divadelní režisér: „Udělej to větší, hlasitější, opravdovější...“

Vztah s mistrem může být zároveň do jisté míry „terapeutický“. Díky tomu, že mistr předkládá výzvy, posouvá žáka za jeho hranice nebo naopak poskytuje někdy potřebnou oporu,

³³⁰ Samy, *The Journey of an Indian Zen Master*, s. 145.

³³¹ Ama Samy, přednáška z květnového semináře v Bódhi zendu v roce 2022.

přijetí nebo povzbuzení. Někteří to s kóany vzdávají příliš rychle, nebo aniž by se pokusili o odpověď, zůstanou u rezignovaného „nevím“. Prostor dokusanu je také školou zvládání frustrace z toho, že člověk neví nebo že odpověď, se kterou přichází, není dostatečná – jak zkrátka být tak, jak člověk je. Vztah s mistrem může být jistou korektivní zkušeností, vztahem, ve kterém se žák může plně projevit.

Kóany se však také mohou týkat běžných životních situací, nemusejí se nutně vztahovat jen k nejzazší skutečnosti. Tak lze nalézt kóany, ve kterých jde o to učit se říkat ne nebo o například o přijetí vlastní sexuality a citů. Jindy jde o probouzení hravosti, o vystavování se trapnosti. Jindy v sobě zase kóany obsahují to, čemu psychologie říká „dvojná vazba“, tj. komunikaci, která předkládá dvě vzájemně neslučitelné informace, ať už jde o rozpor verbální s neverbální rovinou nebo logický rozpor. Příkladem takových kóanů je např. kóan č. 15 ze sbírky *Rozličných kóanů*: „Aniž bys zvedl víko krabičky na oběd, řekni, co je uvnitř.“ Odpovědí je otevřít pomyslnou krabičku a vyjmenovat její obsah. Jde tedy o řadu kóanů, která má napomáhat rozvíjení svobodného jednání a přijetí života v jeho celistvosti:

„Zenová výměna mezi mistrem a žákem je dialogická a nejčastěji rétorická a performativní [...] Student často přichází k mistrovi, aby byl dostal potvrzení nebo aby se osvědčil, a mistr mu musí pomoci upustit od takových marných snah, překročit takové požadavky, kontroly, manipulace, očekávání a podobně. A především je mistrovým *raison d'être* vést vás k probuzení do já oproštěného od formy. To vám mistr nemůže dát; žádné vaše úsilí, žádná vaše práce vám to nemůže přinést. Vaše úsilí ani mistrovo čekání však nejsou marné. Když se to ‚stane‘, přichází to, jak říká Tillich, jako ‚milost‘, v odevzdání a sjednocení (*at-one-ment*): je to osvobození od sebe sama a svoboda být sám sebou, otevřenost, prostá já, doprovázená soucítěním.“³⁹²

V rámci intenzivnějších seššinů může také toto krátké setkání představovat žádoucí přerušení mentálního proudu, ve kterém člověk v tichu může ustrnout, a tak trochu zamíchat s vnitřním prožíváním, nastavit mu zrcadlo, nebo zase naopak motivovat, inspirovat.

Důležitým aspektem práce s kóany je také jistá hravost, spontaneita, odlehčenost nebo humor, které jsou dobrou protivahou tendencí brát zen příliš vážně, k čemuž dlouhá sezení

³⁹² „Koan work“, Bodhi Sangha, navštíveno 24. srpna 2024, <http://www.bodhisangha.net/index.php/en/zen/koan-work>.

během seššinu, ticho, formalizovanost nebo ambivalence a neuchopitelnost života mohou snadno vést. Díky kóanům je možné brát s větší lehkostí a hravostí vlastní já i zenovou praxi.

6.2.2.2. Jazyk

Během teišó, které jsou každodenní součástí seššinů, zenový mistr komentuje právě vybrané kóany. Většina Ama Samyho textů vychází právě také z jeho promluv a představuje tedy komentáře ke kóanům. Skrze tyto promluvy a komentáře se praktikující noří hlouběji do světa a jazyka zenu. Praxe kóanů tedy nepředstavuje jen jakousi intuitivní performanci, ale zároveň představuje pohyb z řeči do řeči, k němuž Šizuteru Ueda poznamenává:

„Tyto otázky [kóanové] jsou předkládány ve formě řeči a odpovědi jsou také vyjadřovány ve formě řeči (včetně řeči těla a mlčení). Trajektorie, která spojuje tyto dva řečové konce, však sama o sobě není postupným sledem slov. Během hlubokého samádhi zazenu dochází ke skoku, který odděluje a zároveň spojuje řeč otázky s řečí odpovědi. Tento proces lze charakterizovat jako proces ‚z jazyka do jazyka‘, kdy otázka vychází ze slov a odpověď se rodí do slov. V této dynamice ‚z řeči do řeči‘ spočívá skutečný význam ‚textu‘ v zenové praxi. Text zároveň představuje formu pozvání a vedení při prožívání tohoto pohybu ‚z řeči do řeči‘.“³³³

Po předvedení „správné“ odpovědi na kóan, nezřídka během dokusanu, zazněla otázka: „Ano, a co to znamená?“ Praxe kóanů tedy zve k aktivnímu užívání zenového jazyka, spojování zkušeností zazenu s pasážemi z recitovaných sůter, s příběhy tradice a s komentáři významných mistrů. „Projítí kóany nevede automaticky k probuzení. Připravuje však srdce a mysl, nabízí zenovou řeč a idiom; zenová řeč je metaforická a symbolická.“³³⁴

Jak jsme již zmínili, k užívání zenové řeči v tradici korejského zenu sloužili tzv. uzavírací fráze, jež měly často podobu verše, který shrnoval dosažené poznání z praxe daného kóanu. Praxe kóanů se tedy nakonec může stávat určitou literární hrou, která podněcuje vlastní představivost a schopnost vnímání a spojování obrazů, užívání metafor pro zenové probuzení.

³³³ Ueda Shizuteru v předmluvě ke knize, *Entangling Vines. A Classic Collection of Zen Koans*, přel. Thomas Yūhō Kirchner (Somerville: Wisdom Publications 2004), s. xx.

³³⁴ Samy, *Zen: of Words and No-words*, s. 25.

Ama Samy zdůrazňuje roli jazyka: „Osvícení nebo probuzení se tak děje v jazyce; osvícení je metaforický proces.“³³⁵ Zkušenost probuzení nakonec potřebuje také být uchopena a komunikována, má-li se stát transformativní silou v životě. Starý jazyk je třeba nahradit novým, otevřenějším, metaforičtějším, jazykem, který bude mít smysl pro gesta, ticho a pro neuchopitelné. A tento jazyk je třeba znovu a znovu zpochybňovat, aby se nestal stavbou, která nahradí živou zkušenost.

6.2.2.3. *Tázání, pochybnost, změna pohledu a vykračování za známé hranice*

Zen je mezi náboženskými tradicemi velmi specifický svou sympatií k pochybnosti, provokaci, tázání a opouštění čehokoli dosaženého. V tomto aspektu má daleko blíže k filosofii než k náboženským tradicím přikládajícím důležitost víře nebo přesvědčení. Úkolem zenového mistra není žáka utěšit nebo uchlácholit, nebo provádět katechezi, nýbrž dovést ho k probuzení, znovu a znovu, pomocí kóanů ho vyvádět z míst, kde ustrnul, kde se pohodlně usadil, z bezpečí do neznáma, z naučených schémat a připravených scénářů k jedinečnosti přítomného okamžiku.

Práce s kóany je práce s otázkami, stáváním se otázkou. Zen je cestou hledání naší vlastní cesty, která nebude nápodobou nebo opakováním. „Zenový mistr zaujímá na této cestě kóany ústřední místo. Mistr tu není ani tak proto, aby vám dával ujištění nebo odpovědi: je tu především proto, aby vám pomohl vyvolat, vyprovokovat, zničit a restrukturalizovat vaše otázky,“³³⁶ píše Ama Samy. Žádná odpověď nakonec není konečná, a daleko důležitější je tázání, pochybnost, nevědění. V tom je zen velmi citlivý k povaze života samotného, ke kterému jistá problematičnost, nevyřešitelnost nebo naopak překvapivost a nečekanost patří. Život je třeba žít. Zeptá-li se mistr, „co to je?“ a ukáže při tom na šálek čaje, odpovědí je se napít, nebo mu nabídnout, ať se napije. Odpovědi vycházejí z vědomí konkrétní situace a vztahů. Zenová spiritualita je spiritualita neduality hluboce zakotvené v konkrétních souřadnicích přítomného okamžiku, a tak velmi častou odpovědí je ukázat prstem a říct „toto“. „Toto zde“ je přijetí skutečnosti, přítakání skutečnosti, nehledání jinde než tady. Namísto duchovních ideálů a povznášejících zkušeností zen ukazuje „nic jiného než tohle“. Praxe kóanů tak vede k větší vnímavosti vůči proměňujícím se životním situacím, se kterými je možné zacházet jako s kóanem.

³³⁵ Samy, „Zen and Christians“, s. 93.

³³⁶ Samy, *Zen Heart, Zen Mind*, s. 51.

V zenu a při práci na kóanech jde o vlastní proměnu, o smrt perspektivy, jejímž středem je já, a o probuzení k perspektivě, jejímž středem je celek – jde tedy o přechod od duality k nedualitě, k jednotě. Děláním kóanů dovoluje si tuto novou perspektivu alespoň na chvíli osahat, žák sám sebe představuje jako jednotu, hraje si na ni... Jednota již není jen nějakou nedostižnou filosofickou představou, ale něčím, co se vyjevuje teď a tady, co je možné realizovat teď a tady, znovu a znovu v každém okamžiku. A to tak, že žák hraje probuzení, nebo probuzení vyrůstá ze síly okamžiku.

Kóany také nabízejí určitou cestu, kterou je třeba projít, dávají praxi zazenu směr a motivaci, aby praktikující neustrnul v klidném usebrání nebo v sebeuspokojení vlastní praxí. Na jedné straně jsou kóany vyjádřením tradice a při práci na nich jde o osvojení si této tradice, na druhé straně kóany samy často bourají, provokují. Kóany zbavují toho, čemu člověk uvěřil, na co se spoléhal, aniž by prázdné místo nahradily něčím jiným. Zenová spiritualita je dialektická, a jako taková má strukturu teze – antiteze – syntéza. Klasický kóan v podání Ama Samyho zní: „Když potkáš Buddhu, tak ho zabij, ale pak se před ním ukloň.“

Tělesnost spojená s performativitou, spontaneita jednání, k nimž vyzývá zenový mistr, spojených s odmítnutím intelektuálních odpovědí, postupně proměňuje návyk reagovat konceptuální myslí, na jejíž místo nastupuje více přítomnost, tělo, nevědění a intuice. Tento rozdíl ve vnímání, změna místa, odkud odpověď přichází, je něco, co se člověk v procesu děláním kóanů učí vnímat, a tak se stává celistvějším.

Schopnost setrvávat v živé přítomnosti bez upínání se k myšlenkám, slovům a představám, nakonec vytváří důležitou protiváhu ke lpění nebo ustrnutí na představách, skýtá nový druh opory v bytí s nejistotou a ambivalencí. Připoutanost k uchopující mysli slábne. Poznání a jazyk, ke kterým tato zkušenost vede, je otevřenější, oproštěnější od předsudků, vstřícnější k nevyjádřitelnosti a neuchopitelnosti.

6.3. Performativní aspekt kóanů

Praxi kóanů, jak ji provádí Ama Samy, a samozřejmě nejenom on, lze vlastně najít v tradičních zenových příbězích, v nichž jejich protagonisté neodpovídají jen slovně (často enigmaticky), ale často jednají, jak to ukazuje např. Wumenův 14. případ:

„Mnich Nanquan přistihl mnichy z východní a západní síně, jak se perou o kočku.

Popadl kočku, zvedl ji vysoko nad hlavu a zakřičel: „Buď všichni, jak jste tady, řeknete

něco pořádného, a já ji ušetřím, anebo ne, a já jí useknu hlavu.³³⁷

Nikdo z mnichů ani nemuk.

A Nanquan rozťal kočku ve dvě.

K večeru se odněkud z venku vrátil mnich Zhaozhou a Nanquan mu hned hlásil, co se mezitím stalo.

Zhaozhou si sundal střevíce, položil si je na hlavu a takto vystrojen vycházel ven.

Nanquan za ním volal: „Kdybys tu býval byl, kočku bys zachránil.“³³⁷

Dát si boty na hlavu a odejít, to je odpověď na tento kóan, která překračuje ano i ne. A první kóan ve sbírce *Brána bez dveří*. „Na otázku jednoho z mnichů, zda má to psisko tady přirozenost Buddhy, či ne, Mistr Zhaozhou opáčil: „Mu!“ Wumen komentuje:

„Kdo chce být chan/zen, musí projít bránou patriarchů. Celé tajemství probuzení je v radikálním přestřižení cesty myšlení. [...] A na otázku, co je to ta brána patriarchů, se nedá taky odpovědět jinak nežli: „Mu!“ [...] Takže seberte svých tři sta šedesát kostí a osmdesát čtyři tisíc vlasových cibulek, z celého svého těla udělejte jednu jedinou otázku a bádejte nad jedním jediným slovem: *Mu*! Podržte je před sebou, držte je dnem i nocí, ale nesměšujte je ani s prázdnotou ani nicotou, ani s bytím ani s nebytím! A bude vám, jako kdybyste polykali do ruda rozpálenou kovovou piluli. Chcete ji vyplivnout a ona nejde vyplivnout. Zato je všečen ten starý balast učení, celý ten zvětšely balast zkušeností ten tam. A postupně všechno dozraje, všechno zevnitř i zvenčí se docela přirozeně spojí v jedno. [...] Co s tím? Prostě seberte všechnu svou energii, pozvednete a podržíte v dlani to slovo *Mu*. A dokud je nepustíte, bude vám, jako byste zase jednou zapálili lampu dharmy!“³³⁸

Z Wumenova jeho komentáře je patrný důraz na tělo a tělesnost, intenzivní fyzickou zkušenost, která si žádá celého člověka, teprve pak je možné přetnout cestu myšlení.

Kóany je možné chápat jako scénáře, které je třeba provést za přítomnosti a v interakci s učitelem. V tom jde zenová praxe za teoretické uchopení slovy, náhled, vhled nebo probuzení je třeba předvést, vtělit do pohybu gesta, bezprostřední odpovědi. Nedualitu je třeba stále znovu a

³³⁷ Wumen, *Wumengun. Brána bez dveří*, s. 82.

³³⁸ Wumen, *Wumenguan. Brána bez dveří*, s. 39–40.

znovu realizovat,³³⁹ v konkrétní situaci, na konkrétním kóanu, v konkrétním čase setkání. Performativní odpověď nebo reakce na kóan není symbolická, nenese v sobě nějaký skrytý význam, který by bylo možné vyjádřit jinak, neodkazuje k něčemu jinému, ale spíše ztělesňuje, ztvárňuje. Pozoruhodné na praxi kóanů je právě propojení formálnosti se spontaneitou, která je příznačná pro zen obecně.³⁴⁰

V omezeném čase, který je věnován setkání žáka s učitelem, je třeba eliminovat rozmyšlení a připravování, ale bezprostředně reagovat.³⁴¹ Reakce však zároveň musí vyjadřovat vhled a zároveň svou formou odpovídat ustáleným odpovědím. Postupem praxe se na jedné straně tříbí porozumění zenu a kultivuje jeho praxe, na druhé straně, vzhledem k povaze práce na kóanech žák odkládá nejrůznější bariéry, překonává bloky a stává se transparentnějším a jednodušším.³⁴²

6.3.1. Performativní přístup ke kóanům: mimo experimentalismus a textualismus

Barry Stephenson se při zkoumání kóanů snaží rozvinout jejich performativní pojetí. Takové pojetí nabízí třetí cestu vedle dvou obvyklých přístupů, které rozlišuje na experimentalistické a textualistické.

Typickým představitelem experimentalistického přístupu ke kóanům je D. T. Suzuki a další, kteří kladou důraz jen na ryzí čistou zkušenost, která nemůže být ničím zprostředkována ani vyjádřena, a která je v protikladu vůči rituálu. Experimentalisté tedy ze svého zkoumání vylučují

³³⁹ „Kóan za kóanem prozkoumávají téma neduality.“ Viz Victor Sōgen Hori, „Kōan and Kensho in the Rinzai Zen Curriculum“, in: S. Heine a D. S. Wright, *The kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, s. 289.

³⁴⁰ Srov. např. Jiří Holba: „Překvapivé čchanové výukové metody jako výkřiky, rány atd. mohou být pochopeny pouze v kontextu čchanové praxe, která je výjimečně ritualizovaná, rigidní a disciplinovaná. Tento disciplinovaný aspekt čchanu se nám často ztrácí zvláště kvůli obrazoborecké a exotické představě čchanu/zenu, jak je nám obvykle presentována v západní literatuře a překladech. Nicméně toto dynamické napětí mezi institucionalizovanou rigiditou a osobní svobodou je jedním z nejpozoruhodnějších čchanových kóanů.“ Jiří Holba, „Potkáš-li na cestě buddhu, zabij ho!“, in: Šu-La-Ce, *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-Ťiho*, přel. Robert Svoboda (Praha: Malvern, 2005).

³⁴¹ „Celým smyslem zenové praxe je odstranit rozdělení mezi praxí a hrou, přípravu a provedením, symbolem a odkazem.“ Viz Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, 104.

³⁴² „V dialogu s mistrem však není tolik významné to, co je představováno, jako to, jak je to představováno. Učíte se ‚zapomenout‘ na sebe a necháte se jít, do akce, do ‚stávání‘ se kóanem. Můžete se zcela odevzdat svému bytí tady a teď a představit sami sebe v takovosti?“ Viz Samy, *Zen Heart, Zen Mind*, s. 51.

tělesnost, vztahovost a procesualitu dělání kóanů, které hrají důležitou roli v přivádění žáka k probuzení a k jeho tříbení.

Textualistický přístup naproti tomu bere textové vyjádření vážně, snaží se z něj však vyvodit význam, chápe ho tedy jako reprezentaci nebo symbolické vyjádření. Jakkoli tento přístup ke kóanům je důležitý a pro práci s nimi je někdy potřebný, pomíjí na jedné straně skutečnost, že s kóanem se v praxi zachází jako se scénářem, a na druhé straně povahu zenového jazyka samotného. Ten často neodkazuje k ničemu jiného než k sobě samotnému. Stephenson v této souvislosti cituje Grimese, který o zenových gestech a formách říká, že „nemíní, neodkazují ani neukazují k ničemu“, ³⁴³ nebo jak píše Oldřich Král v komentáři k *Bráně bez dveří*:

„Zenová zkušenost je radikálně poetická, poetická nikoli svou rétorikou, ale tím, jak zakouší život: slyším, vidím, cítím, nic víc, ale také nic míň. Slova nevyjadřují věci. Slova vyjadřují zas jen slova. Věci vyjadřují zas jen věci. Věci a slova jsou jen dva aspekty jednoho a téhož. Prst ukazuje na měsíc. Skutečnější, opravdu skutečný je prst. Měsíc je jen záminka ukázání, kterým se prst děje.“ ³⁴⁴

Performativní přístup ke kóanům by se tedy měl místo na text soustředit na „provádění textu“ charakterické pro praxi zenových kóanů a zároveň se nesoustředit na význam obsažený v textu, nýbrž na význam, který je performován nebo ztvárňován.

Stephenson se na kóanovou praxi, v níž text slouží jako scénář pro ritualizovanou performanci, dívá perspektivou „obnoveného“ nebo „dvakrát uskutečněného chování“. Těmito termíny Richard Schechner v případě divadla i rituálů podtrhuje skutečnost, že jde o chování, které se opakuje a nacvičuje. Touto perspektivou je možné se dívat i na kóany, které vlastně představují zvláštní případ práce se scénářem. Nejde totiž jen o to scénář patřičně nacvičit – jako se tomu může dít v případě svateb, kdy je třeba nacvičit to, kdo kdy kam a jak přijde a co udělá nebo řekne – nebo zahrát danou roli podle předem daných režisérovyh představ. V praxi kóanů je často ještě třeba vůbec v první řadě přijít na to, jak má performance vypadat. V praxi kóanů jde tedy mnohem více než u jiných rituálů o experimentování, upravování nebo přizpůsobování chování. V tomto procesu je fyzické nebo verbální jednání dekonstruováno, aby bylo přeuspořádáno a rekonstruováno novým způsobem.

³⁴³ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, s. 103.

³⁴⁴ Wumen, *Wumenguan. Brána bez dveří*, s. 149

Pro rituály, které zdůrazňují obnovené chování, je důležitá reflexe, určitý odstup účinkujících mezi sebou a také tím, co dělají. Schechner rovněž o rituálu mluví jako o „ukazování dělání“, aktéři nejenže něco dělají, ale zároveň to také ukazují. Tento aspekt je v případě kóanů velmi důležitý, protože to, o co jde, je právě ukázat, prokázat probuzení před tváří zenové mistra nebo dalších žáků.

K uchopení propojení tradice a zároveň spontaneity, které jsou charakteristické pro performativitu kóanů, si Stephenson vypůjčuje Rappaportovo rozlišení mezi kanonickými (*canonical*) a autoreferenčními zprávami (*self-referential messaging*), které aktéři během rituálního jednání podávají a které se vzájemně proplétají. Zatímco kanonické zprávy představují univerzální nebo nadčasové rysy dané tradice, autoreferenční zprávy jsou omezené na dané místo a čas, a vyjadřují fyzický, psychologický, duchovní nebo sociální stav aktéra rituálu:

„Žák v praxi kóanů neustále ukazuje subjektivní stav – růsimu, dalším žákům a sobě – zatímco zároveň ukazuje, předává a nastoluje kanonické vlastnosti zen buddhismu.“³⁴⁵

A jestliže podle Rappaporta na vrcholu náboženského diskurzu stojí základní posvátné postuláty (*ultimate sacred postulates*), za které by v zen buddhismu bylo možné považovat nedualitu, pak:

„... nejde ani tak o to, že by performance kóanu odrážela nebo zrcadlila tuto již vytvořenou představu, ale o to, že opakovaně a účinně vytváří a demonstruje ideu, zkušenost, podstatu neduality. Jedna věc je pochopit nebo umět vysvětlit nedualitu, jiná je ztělesnit a nastolit tuto ideu.“³⁴⁶

Rozlišení mezi kanonickými zprávami a zprávami autoreferenčními Stephenson doplňuje reflexí japonského dramatika Motokiya Zeamiho (asi 1363–1443), který v případě tance v rámci japonského divadla Nó mluví o internalizaci jako o stavu, „v němž plynutí pohybu bylo tak dobře asimilováno, že si herec ani neuvědomuje, že by jej kontroloval“.³⁴⁷ Praxe kóanů pak představuje pokus o tuto internalizaci, o splynutí obou druhů zpráv, o sjednocení se s kóanem.

Rappaportovu koncepci, která klade důraz na formální a konzervativní stránky rituálu, které přispívají k nastolování liturgického řádu, se Stephenson v případě kóanů snaží „uvolnit“,

³⁴⁵ Stephenson, *The Koan as Ritual Performance*, s. 488.

³⁴⁶ Stephenson, *The Koan as Ritual Performance*, s. 488.

³⁴⁷ Zeami, *On the Art of the No Drama: The Major Treatises of Zeami*, přel. J. Thomas Rimer and Masakazu Yamazaki (Princeton: Princeton University Press, 1984) s. xli.

aby performativní pojetí kóanů nevyloučilo aspekt hravosti, který je zen buddhismu a kóanům vlastní, a zároveň rozšiřuje Rappaportovo pojetí autoreferenčních zpráv, aby zahrnovaly jedinečná, rozmanitá, individualizovaná provedení rituálu:

„ ... pojem performance lze chápat doslovněji a blížeji ho spojit s jeho divadelním významem. Kóanová praxe není pouhou funkční prací, je to hra, estetická, dramatická činnost.“³⁴⁸

Dobrá performance pak není jen pouhým předváděním nebo ukazováním, ale také něčím, co zasahuje a proměňuje aktéra samotného, jak to vyjadřuje například Alice Koubová: „Tanec je aktivita, která je aktérovi darem. On sám dostává něco nečekaného, co ho dojíká a mění.“³⁴⁹

Samozřejmě tato představa, čehož si je Stephenson dobře vědom, je poněkud idealistická. Vzhledem k tomu, že odpovědi na kóany jsou standardizované, je možné odpověď získat i bez patřičného vhledu – ať tím, že se člověk náhodou dozví od ostatních, narazí na ně mimoděk ve studiích věnovaných kóanům nebo po nich vědomě pátrá. Z praxe se tak stát může prázdné přehrávání gest, které nikam nevede. Na druhé straně může být obtížné i při patřičném pochopení kóanu a nalezení odpovídající odpovědi, tuto odpověď autenticky předvést. Tuto skutečnost, která neodmyslitelně patří k povaze performance, koriguje vztah učitele se žákem, prostředí, interakce s ostatními a zazen.³⁵⁰ V tomto prostoru a rámci delšího časového období je možné sledovat plody praxe:

³⁴⁸ Stephenson, *The Koan as Ritual Performance*, s. 491.

³⁴⁹ Alice Koubová, „Filosofie, těla, z těla a na tělo“ *Řečišř* no. 26 (2009), 29–33. Nebo v rozhovoru pro časopis *Nomádva*, no. 10 (2010): „Ve chvíli, kdy se improvizující tanečník začne pohybovat, navazuje vztah s vlastním okolím. Někdy se zdá, že jde až o fúzi, mluvila jsem o tom, že se hranice těla rozpouštějí. Ale tak to není úplně docela. Jde jen o to, že tanečník jako jakýsi uzavřený vnitřek se protrhává směrem k vnějšku svého okolí a onou trhlinou začne proudit energie. Tento děj unikání, kde vnějšek i vnitřek existují, ale už mezi nimi není pevná hranice, je sám smyslem a tento děj lze nazvat nereprezentativním, neznacícím tělem. Já a ne-já nejsou ani ve vztahu splynutí, ani ve vztahu oddělení. Jako když se řeka vlévá do jezera. Nelze udělat jasnou hraniční čáru, kde je ještě řeka a kde už je jezero. Důležitý je ten tok mezi. To je živé tělo, ten děj. Tělo není hmota uzavřená v prostoru, ale naopak takové místo, kudy srší smysl mezi vnitřkem a vnějškem. Toto tělo dává smysl, aniž by cokoli vyjadřovalo. Není za ním žádná idea.“

³⁵⁰ „...existuje však nebezpečí stereotypního jednání a odpovědí. To může redukovat zen a zenový dialog na taktiku, figle, techniky a triky. Správné odpovědi nemusejí znamenat autentickou realizaci. Existují úrovně a stupně

„Kóanové kurikulum je však dlouhé. Vždy je tu další kóan a další kóan a člověk nemůže při procházení celého kurikula pořád předstírat... róši bude často požadovat, aby mnich opakoval a opakoval svou odpověď na kóan, dokud ji nebude schopen provést s opravdovostí, skutečným přesvědčením a osobním stylem.“³⁵¹

Známé odpovědi tak pro samotnou praxi nemusejí představovat problém: „Jestliže zen je skutečně předáním bez spoléhání se na slova a písmena“, neměl by být problém s publikováním kóanových odpovědí.“³⁵²

Podobně jako zazen, vede také praxe kóanů k probuzení a zároveň toto probuzení tříbí, prověřuje a integruje do každodenního života. Mimo jiné také tím, že v jejich praxi jde o komunikaci, o vyjádření probuzení, o výraz prázdnoty, neduality teď a tady, v této situaci, v tomto vztahu. Cílem této praxe je transformace. Cílem je způsobit něco, co nelze způsobit jinak. Podle Stephensonova lze o kóanech uvažovat také jako o „protáhlé sérii ritů přechodu“.³⁵³ Na rozdíl od jiných přechodových rituálů však tento není nikdy zcela završen, nemá konec.

6.4. Křesťanské kóany

Řada rovin, na kterých praxe kóanů působí, může být stejně dobře přenositelná do křesťanství. Ať už jde interpersonální rovinu, tělesnost nebo dokonce tázání – „Řekni, kdo je Ježíš... ne, znovu...“ – to vše může být dobře slučitelné s křesťanstvím. Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že kóany nejsou neutrální nástroje, které slouží jen k tomu dosáhnout průlomu a probuzení, díky vypětí sil a překonání racionální úrovně myšlení, jak jsou často prezentovány. Naopak, lze se na ně dívat jako na pedagogické nástroje, jejichž cílem je vedle utváření charakteru, také právě osvojení určitého druhu jednání, myšlení nebo vidění, k jehož dosažení mohou být právě kóany dobrou cestou. Užívat zenové kóany v rámci křesťanské cesty, a to i případné křesťanské kóany, které zenový obraz překládají do řeči křesťanských obrazů, by znamenalo razit určitou specifickou, nedualistickou teologií, typu: „Ty jsi Ježíš, ty jsi Bůh... ty jsi prase řítící se ze skály...“,

probuzení a osvícení. A vaše odpovědi budou, nebo musí být, v souladu s danou úrovní. Odpověď musí být vhodná a přiměřená.“ Viz Samy, *Zen Heart, Zen Mind*, s. 52.

³⁵¹ Sōgen Hori, „Kōan and Kensho in the Rinzai Zen Curriculum“, s. 294.

³⁵² Ama Samy, přednáška z květnového semináře v Bódhi zendu v roce 2022.

³⁵³ Stephenson, „The Koan as Ritual Performance“, s. 492.

kteřá rozhodně není nijak samozřejmá, byť už by bylo možné i mezi některými současnými katolickými teology, jako je Richard Rohr, pro ni najít podporu.

Také je však možné se ptát, zda žánr kóanu nebo alespoň způsob jejich řešení, nemůže být inspirací pro četbu a interpretaci Bible nebo pro porozumění katolickému učení. Přece jen, nejroznějších paradoxů najdeme v evangeliích dost a dost: „Jak se může člověk narodit znovu, když už je starý? – Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus. Kdo to říká? – První budou poslední, poslední budou první.“ Stejně tak trojiční dogmata: „...zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož všechno je stvořeno... – Bůh z Boha, světlo ze světla... stal se člověkem.“ Ze zkušeností křesťanů praktikujících zazen je zjevné, že hlubší vnímání nebo hlubší zkušenost, kterou zazen může přinášet, přispívá k porozumění křesťanské teologii a jejím symbolům. Dokonce i u teologů lze najít zmínky o tom, že to byl právě zazen, který jim umožnil si křesťanskou víru udržet nebo ji prohloubit.³⁵⁴ Řadu dalších zase zazen přivedl zpátky ke křesťanským kořenům nebo zájmu o ně. Ticho, usebrání a soustředění na krátké pasáže textu v rámci intenzivnějšího zenového ústraní může, jak jsme viděli, přinášet své plody. Můžeme se dokonce ptát, zda zenový smysl pro paradox není nakonec povaze evangelijních textů bližší než v dějinách převládnuvší latinská teologie.

V této kapitole představíme několik příkladů užití a práce s křesťanskými kóany. Nejprve se krátce zastavíme u křesťanských kóanů japonských a korejských zenových mistrů, následně představíme dílo jezuita a zenového mistra Kakičiho Kadowakiho a nakonec práci s křesťanskými kóany, jak ji lze nalézt v asociaci Via Integralis spoluzaložené jezuitou, žákame Jamady a zenovým mistrem Niklausem Brantchenem.

6.4.1. Křesťanské kóany buddhistických zenových mistrů

Kóan Jamada svým křesťanským žákům předkládal křesťanské kóany. Reis Habito líčí svou zkušenost, když Jamada upravil tradiční otázku ke kóanu MU „Co je původem mu?“ na „Co je původem Boha?“, což Habito přivedlo k hlubší křesťanské duchovní zkušenosti.³⁵⁵ Křesťansky formulované kóany tak mohou provokovat, rozbíjet nebo proměňovat pohled křesťanských

³⁵⁴ Viz. Např. Johannes Baptist Lotz, *Vědění a láska*, přel. Karel Šprunk (Praha: Vyšehrad, 1999).

³⁵⁵ Více viz Rose Drew, *Buddhist and Christian? An exploration of dual belonging* (London, New York: Routledge, 2014), s. 64.

praktikantů zenu. Rovněž Ama Samy někdy jako odpověď na tradiční zenový kóan nabízel odpověď křesťanskou, a tak pracoval s určitým kreativním napětím mezi oběma diskursy.³⁵⁶

Křesťanské metafory však lze u buddhistických zenových mistrů nalézt i v běžných výkladech dharmy, kdy často slouží coby užitečný překlad pro západního člověka. Tímto způsobem třeba populární vietnamský zenový mistr Thich Nhat Hanh mluví o energii plného vědomí jako o buddhovi, Duchu svatém nebo Bohu v nás.³⁵⁷ Nebo na trojjedinosti Boží ilustruje prázdnotu vzájemně propojeného bytí, nirvánu.³⁵⁸ Boží království je teď a tady, pokud člověk realizuje vhléd do ne-já a spolu-bytí.³⁵⁹ Ostatně určitému nacházení synonym věnoval i celou knihu *Živý Buddha, živý Kristus*.³⁶⁰

Aniž bychom se pouštěli do dalších podrobností, uveďme tento příklad užívání křesťanského jazyka jako dovedného prostředku, který má přiblížit podstatu buddhismu západnímu člověku navyklejšímu na křesťanské obrazy a teistické formulace. Podobné důvody možná vedly také korejského, zejména ve Spojených státech proslulého, zenového mistra Seung Sahna k vytváření a práci s křesťanskými kóany.

Seung Sahn (1927–2004) do své knihy *Celý svět je jedna květina*, která poprvé vyšla v roce 1992 a která se běžně užívá pro praxi v jím založené mezinárodní škole korejského zenového buddhismu Kwan Um, shrnul výběr kóanů (v korejštině *konganů*) od známých zenových mistrů, zařadil do ní také své kóany vlastní, vybral do ní pár kóanů taoistických a mimo jiné také jednu kapitolu věnoval kóanům křesťanským.

Dvacet křesťanských kóanů v Seung Sahnově podání představuje verše německého mystika a básníka Angela Silesia (1624–1677), které Seung Sahn doplnil několika „prověřujícími“ otázkami a kratičkým komentářem. Ve výběru se převážně objevují verše, které mají blízko k zenu: Boha představují jako prázdnotu, mluví o smrti já, o jednotě s Bohem, o ničem, které je vším, nebo kritizují duchovní praxi jako např. kóan 81 „Vykoupení“:

³⁵⁶ Tak například jeho odpověď na otázku, kdo je osoba z kóanu: „Ve studni, která není vyhloubená, zurčí voda z pramene, který neteče; tam někdo bez stínu podoby čerpá vodu,“ byla jednoduše Ježíš.

³⁵⁷ Thich Nhat Hanh, *Cesta osvobození. Dvacet jedna dní v plné přítomnosti*, přel. Iva Prokopová (Praha: Alferia, 2019), s. 83.

³⁵⁸ Thich Nhat Hanh, *Cesta osvobození*, s. 221.

³⁵⁹ Thich Nhat Hanh, *Cesta osvobození*, s. 223.

³⁶⁰ Thich Nhat Hanh, *Živý Buddha, živý Kristus*, přel. Zuzana Hulvová (Praha: Pragma, 1996).

„Křesťané zvráceným způsobem věří,
že mohou dosáhnout vykoupení,
zatímco jejich těla a duše
lpí na světských cílech.“³⁶¹

A pokud již Seung Sahn zvolí nějaký výslovněji křesťanský obsah jako je například koán 73 „Kristovo narození a smrt“, interpretuje Ježíše v kosmickém smyslu:

„Kristus se narodil kvůli mně
a kvůli mně šel na smrt.
Nebudu-li jako Bůh,
bude jeho zrození i smrt pro smích.“³⁶²

K těmto veršům Seung Sahn doplňuje otázky a krátký komentář:

- „1. Existuje pro Krista život a smrt?
2. Než se Kristus narodil, kdo se tu o tebe staral?“

Komentář: „Modré nebe je tvář Krista. Modrá hora je jeho tělo.“³⁶³

Seung Sahnovy křesťanské kóany lze tedy vnímat jako vstřícný krok ke křesťanským praktikujícím zenu nebo k těm, kterým je křesťanský jazyk bližší. Zároveň však ve svém přístupu opět představuje příklad buddhistického modernismu, pro který jsou různé tradice jen různými výrazy téže absolutní zkušenosti. K významně hlubšímu dialogu a setkání obou tradic vede přístup japonského jezuita a zenového mistra Kakičiho Kadowakiho.

6.4.2. Kakiči Kadowaki

Kakiči Kadowaki (1926–2017) byl japonský teolog, jezuita a zenový mistr, jehož cesta byla na rozdíl od jiných zmiňovaných autorů křesťanského zenu obrácená. Pokřtít se nechal až jako dospělý, a to známým buddhistickým badatelem, teologem a jezuitou Heinrichem Dumoulinem.

³⁶¹ Seung Sahn, *Die ganze Welt ist eine einzige Blume: 365 Zen-Koans für jeden Tag. Mit Fragen und Kommentaren von Zen-Meister Seung Sahn* (Gießen: Johannes Herrmann Verlag, 2008), s. 65.

³⁶² Seung Sahn, *Die ganze Welt ist eine einzige Blume*, s. 62.

³⁶³ Seung Sahn, *Die ganze Welt ist eine einzige Blume*, s. 62.

Jezuitou se stal jako Japonec pevně zakotvený v japonské kultuře a díky povaze vzdělávacího systému, kterým prošel, také dobře obeznámený se zenem a prostředím zenových klášterů. Zatímco ostatní nacházeli paralely ke křesťanské mystice v zenu, Kadowaki nacházel paralely s uspořádáním zenových seššínů u zakladatele jezuitského řádu a autora měsíčních intenzivních jezuitských duchovních cvičení Ignáce z Loyoly.

Ve svém díle *Zen and the Bible, a Priest's Experience*, které poprvé vyšlo japonsky v roce 1977, popisuje zkušenost hledání své vlastní duchovní cesty, na které praxe zenu vyplnila důležitá místa, jež v jeho křesťanské jezuitské formaci zůstávala prázdná. Tato praxe mu následně umožnila číst Bibli novým způsobem. V podstatě mu nabídla novou hermeneutickou metodu, ve které významnou roli hrají kóany, zazen a tělesnost. Kadowaki v průběhu svého teologického vzdělání vnímal značný rozpor mezi hloubkou intelektuálního uchopení, na kterou křesťanská teologie klade důraz, a na druhé straně nijak zvlášť hlubokou vlastní náboženskou praxí. Praxe zazen se tak pro něj stala cestou, jak tuto nerovnováhu zmírnit. Přitom si všiml důležitosti těla a tělesnosti v duchovní praxi. Východní tradice, podle něj, na rozdíl od té západní nabízí cesty, jak se učit s pomocí těla, jak učení vtělit, ať už je touto cestou jóga nebo právě zazen. Svou zkušenost prolínání obou tradice Kadowaki líčí následovně:

„Díky zenu jsem se změnil v člověka, který osobně žije nauku, a tato existenciální změna se promítla i do mého křesťanského života. Díky tomu jsem se postupně změnil z člověka, jehož hlava byla neúměrně nabobtnalá teologií, v člověka, který křesťanské učení žije tělesně. Neaplikoval jsem záměrně metody, které jsem se naučil ze zenu, na křesťanský život. Spíše jak jsem se věnoval zenové cestě, můj křesťanský život se postupně měnil sám od sebe. Katolická teologie a křesťanská zkušenost se v mém životě spojily, takže můj problém sám od sebe zmizel. Zde bych měl zmínit, že jsem zjistil, že moje dlouhá a náročná léta studia teologie nebyla zbytečná. Člověku, který tuto zkušenost nikdy nezažil, to může znít podivně, ale díky praktikování zenu jsem nejen poznal buddhismus, ale také jsem mnohem lépe než dříve pochopil křesťanství.“³⁶⁴

A trochu dále tuto svou, ostatně nijak neobvyklou zkušenost u křesťanských praktikujících zenu, komentuje:

³⁶⁴ Kakichi Kadowaki, *Zen and the Bible. A Priest's Experience*, přel. Joan Rieck (London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), s. 42.

„Jako křesťan žiji stále křesťanským životem. A přesto to, čemu se v buddhismu říká pravé Já, nežije ve mně odděleně od křesťanského života. Proto když se věnuji zenové praxi a probouzím se do svého pravého Já, je pro mě přirozené, že se probouzím i do křesťanského života, s nímž jsem zajedno. Když to takto zvážíme, uvidíme, že není tak zvláštní, že mě praxe zenu přivedla k pochopení pravého křesťanství.“³⁶⁵

6.4.2.1. Kadowakiho čtení Bible

Kadowaki si v první řadě všímá, že řada biblických pasáží líčících Ježíšovo jednání má v podstatě velmi blízko k chování zenových mistrů ve známých kóanech, jako názorný příklad uvádí příběh o Ježíšovi a cizoložnici z Janova evangelia:

„Na úsvitě přišel opět do chrámu a všechen lid se k němu shromažďoval. On se posadil a učil je. Tu k němu zákoníci a farizeové přivedou ženu, přistiženou při cizoložství; postaví ji doprostřed a řeknou mu: ‚Mistře, tato žena byla přistižena při činu jako cizoložnice. V zákoně nám Mojžíš přikázal takové kamenovat. Co říkáš ty?‘ Tou otázkou ho zkoušeli, aby ho mohli obžalovat. Ježíš se sklonil a psal prstem po zemi. Když však na něj nepřestávali naléhat, zvedl se a řekl: ‚Kdo z vás je bez hříchu, první hod’ na ni kamenem!‘ A opět se sklonil a psal po zemi. Když to uslyšeli, vytráceli se jeden po druhém, starší nejprve, až zůstal sám s tou ženou, která stála před ním. Ježíš se zvedl a řekl jí: ‚Ženo, kde jsou ti, kdo na tebe žalovali? Nikdo tě neodsoudil?‘ Ona řekla: ‚Nikdo, Pane.‘ Ježíš řekl: ‚Ani já tě neodsuzuji. Jdi a už nehřeš!‘“³⁶⁶

Kadowaki si v této pasáži všímá několika kóanových rysů. Ježíš tu podobně jako protagonisté v kóanech čelí intelektuálně neřešitelnému problému, který je však připraven důmyslně vyřešit tím, že zaujme hledisko, jež překračuje dualitu (vinná/nevinná). A to tím, že na tento problém místo slovy nečekaně odpoví svým jednáním, resp. mlčením (mlčky píše do písku) a svými slovy vede tážající k introspekci („Kdo z vás je bez viny...“).³⁶⁷

Bible a zenové kóany se však podle Kadowakiho nepodobají jen svou formou, žánrem nebo gesty. Kadowaki v nich nachází řadu podobností, pokud jde o jejich účel a smysl:

³⁶⁵ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 43.

³⁶⁶ Jan 8:2-11, *Bible: Český ekumenický překlad*.

³⁶⁷ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 48.

„Písmo a kóany vykazují strukturální podobnosti v několika ohledech. Především Bible (Nový zákon) je poselství, kterým Kristus jako učitel přivedl své posluchače k tomu, aby se stali jeho učedníky a šli stejnou cestou jako on. To je podobné problému, který zenový mistr předkládá svému žákovi prostřednictvím kóanu. Za druhé, Kristova slova ‚Přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání,‘ (Mk 1,15) vyžadují existenciální obrácení. To odpovídá úloze kóanu jako otázky obratu (tj. takové, která obrací zaslepenost člověka v osvětlení). Za třetí, stejně jako kóan manifestuje úroveň ‚nemyslitelného myšlení‘, je i poselství, které nám Bible podává o Bohu, vždy jen ‚poukazem na neuchopitelné tajemství‘. Za čtvrté, což odpovídá Bultmanovu postřehu, že poselství Bible vede člověka k sebezpočopení, kóany slouží k nahlédnutí do vlastního já a vedou k realizaci původního Já. A konečně, stejně jako kóany nelze oddělit od zazen a dokusanu, katolická církev od počátku trvala na tom, že pro správný výklad Bible je nezbytná meditace, duchovní vedení a vedení církvi.“

Z toho je patrné, že Kadowaki Biblický text čte méně jako zprávu nebo nauku, nýbrž především jako existenciální výzvu, která směřuje k proměně čtenáře. Úloha Biblického textu je tedy podobná úloze kóanům a ve směřování k nemyslitelnému či neuchopitelnému nakonec volí i podobné prostředky. Na základě těchto podobností se Kadowaki domnívá, že je možné metodu práce s kóany aplikovat tradičním způsobem na Biblický text:

„Když dělám zazen, sedím v jednobodovém soustředění myslí. Když si udržím tento stav samádhi a přečtu si řádek nebo úryvek z Písma a pak se tiše zastavím a nechám se ponořit do hlubokého rozjímání, vyvstane ve mně hluboký význam posvátných slov. Vyvolává to skutečné nadšení. Dalo by se to přirovnat k zážitku člověka, který řve smíchy, když náhle prohlédne zenový kóan.“³⁶⁸

Kadowaki jde však ještě dál a domnívá se, že se nejedná jen o jednu z mnoha metod Biblické hermeneutiky, nýbrž že ji lze dokonce nazvat nejlepší metodou.³⁶⁹ Kadowaki si je dobře vědom, že v křesťanské praxi lze nalézt tradiční způsoby benediktinské nebo ignaciánské meditace nad veršem nebo úryvkem Bible, domnívá se však, že zazen jakožto modlitba „těla“ tyto způsoby

³⁶⁸ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 121.

³⁶⁹ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 120.

meditace překračuje a dává vzniknout lepší hermeneutice Písma,³⁷⁰ která je charakteristická právě vtělováním, ztělesňováním, stáváním se, podobně jako v případě dělání kóanů, které však předpokládá vykonávat zazen s odhodláním odumřít perspektivě malého já:

„Jeho život [Ježíšův] by se dal nazvat cestou utrpení, zalitou potem a krví. Číst Bibli znamená následovat tento Ježíšův život, ale ‚následovat‘ neznamena představovat si postavu Krista před dvěma tisíci lety, přemýšlet o smyslu jeho slov a činů a snažit se upravit svůj vlastní život podle jeho příkladu. Chcete-li následovat Kristův život, musíte vložit své tělo a duši do chůze s Kristem a nechat na sebe působit ‚živé tělo-duši‘ trpícího Krista, která bude celé vaše ‚tělo‘ nabádat ke stejné cestě utrpení. Až si nakonec uvědomíte, že ‚živé tělo-duše‘ Krista žije ve vašem ‚těle‘. Pak budete moci poprvé říct jako Pavel: ‚Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.‘ Tak jsem se naučil číst Bibli celým svým ‚tělem‘.“³⁷¹

To ho nakonec vede k načrtnutí určité „tělesné teologii“:

„Když je ‚tělo‘ očištěno prostřednictvím zklidnění těla, dechu a mysli, aktivuje se živý ‚chrám Ducha svatého‘. Duch svatý se začne pohybovat sám od sebe, utišuje ohně vášní, odstraňuje kořen prvotního hříchu a dělá si z ‚těla‘ pro sebe vhodný domov. ‚Chrám Ducha svatého‘ se probudil z hlubokého spánku; *sapientia* se dává do pohybu a člověk si uvědomuje, že je ‚chrámem Ducha svatého‘. Toto uvědomění je druhem duchovního probuzení, nikoli reflektivního fungování rozumu. Mohlo by se spíše nazývat ‚aktivní intuicí‘, abychom si vypůjčili termín z Nišidovy filozofie, která je vykonávána celým ‚tělem‘. Tím, že se sjednotíme s Duchem svatým a jeho působením v ‚těle‘, intuitivně nahlédneme přímo do centra této činnosti.“³⁷²

6.4.2.2. Shrnutí

Kadowakiho kniha *Zen and the Bible* zcela jistě představuje velmi významný příspěvek k Biblické hermeneutice, a to nejen tím, že předkládá novou hlubší metodu čtení, v níž

³⁷⁰ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 120.

³⁷¹ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 113.

³⁷² Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 123.

významnou roli hraje tělo, pohrouženost a soustředění, a tak oproti čistě rozumovému uchopení textu klade důraz na intuitivní poznání, jež může vést k celistvé a hluboké křesťanské duchovní praxi. Přispívá také tím, že konkrétní Biblické pasáže a verše porovnává s tradičními kóany, a tak dospívá k novým a svěžím vhledům do Biblického textu. Nakolik je však možné mluvit o nejlepší metodě Biblické hermeneutiky,³⁷³ je otázka, kterou v rámci této práce ponecháme stranou, ale zmíníme jen Lassallův komentář, který se dotýká důležité otázky povahy Biblického textu samotného:

„Bez znalosti historicko-kritické metody není exegeta schopen zvládnout situaci a mnoho aspektů interpretace Nového zákona. – Zazen však vytváří zkušenostní schopnost, která postihuje zkušenostní obsah Nového zákona bezprostředněji než logické zpracování textu. Proti tomu stojí názor, že právě Nový zákon ani tak nepopisuje zkušenosti, ale podává spíše teologické úvahy. Existuje nebezpečí příliš rychlého přenášení meditační zkušenosti na text Nového zákona, zvláště když křesťan svůj osobní přístup např. k paradoxům „život skrze smrt“, „získávat skrze ztrácení“ ztotožňuje s objektivně pravdivým pochopením textu. Pro buddhistu jsou sútry především výrazem evidentní zkušenosti. (Posvátné spisy se v buddhismu také pokládají za rozvinutí osvícení. Že se teologie v křesťanství může také pokládat za rozvinutí mystické zkušenosti, nelze vždy tvrdit.)“³⁷⁴

Lassalle na jedné straně vnímá přínosy zazen pro pochopení Biblického textu, zároveň však upozorňuje na to, že Bible není jen zachycením náboženské zkušenosti, a tak se kóanová hermeneutika může se smyslem textu míjet. Zatímco kóany byly vytvářeny, komentovány a předávány tradicí jako pomyslné kurikulum, které má vést k probuzení a postupně ho prohlubovat, charakter Biblického textu je mnohvrstevnatější. Zároveň však najdeme pokusy z Biblického textu takové zenem inspirované kurikulum vytvořit, a na to se zaměříme v další kapitole.

³⁷³ Kadowaki, *Zen and the Bible*, s. 120.

³⁷⁴ Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, s. 141.

6.4.3. Via integralis

Asociaci Via integralis založila v roce 2003 Pia Gygerová a jezuita Niklaus Brantchen, kteří se jako křesťanští řeholníci dostali do kontaktu se zenem prostřednictvím Hugo Lassalla a prošli výcvikem u Kóuna Jamady. Via integralis také určuje směřování významného duchovního centra Lassalle Haus v Bad Schönbrunnu ve Švýcarsku, v jehož programu opět výsadní pozici zaujímá na jedné straně zen a na druhé kontemplace. Jak říká podtitul webových stránek, Via integralis je cesta, „kde se setkávají zen a křesťanská mystika“.³⁷⁵ Jako taková nabízí také kreativní a „integrativní“ práci, když vytváří křesťanské kóany.

Na základě práce s kóany vznikla vlastní křesťanská varianta, která vychází ze zkušenosti těch, kdo díky zazení a kóanům získali nový vhled do pokladu vlastní křesťanské tradice a zejména hlubší porozumění Biblickým textům. V návaznosti na Kadowakiho práci stavějí paralelu své vlastní metody a kóanů na několika předpokladech, které již známe právě od Kadowakiho: 1) Ježíš v Novém Zákoně čelí podobné otázce jako zenoví mistři v kóanových příbězích – jak předat svou zkušenost a uvést své učedníky na cestu, po které sám kráčet; 2) podobnosti lze hledat i v určité naléhavosti k obrácení, jejíž obdobou je snaha kóanů osvobodit člověka ze zajetí iluzí; 3) zprávy o Bohu, které nacházíme v Bibli, jsou poukazem na neuchopitelné tajemství, podobně jako kóany spějí k rovině za/před myšlením; 4) Bible vede člověka ke správnému porozumění sobě samému, obdobně kóany vedou ke zkušenosti původního Já; 5) konečně církev vždy přisuzovala významnou roli moudrosti v porozumění biblické zvěsti.

Oproti Kadowakimově metodě ve Via integralis, o níž je možné si udělat obrázek z knihy Hildegard Schmittfullnové *Ehe Abraham wurde, bin ich. Mystik entdecken mit Zen und biblischen Schlüsselwörten (Dříve než Abrahám, byl jsem já. Objevování mystiky prostřednictvím zenu a biblických klíčových slov)*, přejímají celou metodu, jejíž zásadním dílem je ověření porozumění, vhledu nebo probuzení, které se děje v setkání s učitelem a která má nezřídka performativní podobu. Forma je tedy velmi obdobná formě práce s kóany v zenu. Zároveň však oproti pouhému čtení Bible, jako kdyby to byl paradox volající po hlubším uchopení, tato zenová metoda „razí“ určité čtení, je vedena zenovou pedagogikou vycházející se Sútry srdce: „Forma je prázdnota, prázdnota je forma.“ Kóany mají prověřit uchopení prázdnoty/plnosti/jednoty a prokázat i její uchopení ve světě konkrétních forem. Řešení kóanů je

³⁷⁵ „Via integralis, wo Zen und christliche Mystik sich begegnen“, navštíveno 24. srpna 2024, <https://viaintegralis.ch/>.

také něčím, co pohání meditační praxi, co brání ustrnutí. V návaznosti na zenovou pedagogiku tak Via integralis hledá vhodné texty z tradice, které by mohly k tomuto účelu posloužit, ať už se jedná u úryvky z Bible nebo mystiků. Neříká jim kóany, nýbrž *Schlüsselworte* nebo *Schlüsselsätze*, klíčová slova, klíčové věty.

Často se jedná o převod zenových kóanů do jazyka křesťanského světa. Tak první křesťanský kóan zní: Mu, nýbrž Nada. I nada je popření, i nada je v obrazu svatého Jana od Kříže cesta i cíl křesťanské cesty. Verš z Janova evangelia: „Dříve než Abrahám, já jsem“ (Jan 8,58) upomíná na kóan: „Jaká byla tvá tvář, než se narodili tví rodiče?“ atd.

Editorka knihy, Hildegard Schmittfull o praxi klíčových vět píše:

„Klíčové věty jsou uchem jehly, úzkou branou, kterou žáci kontemplace procházejí, aby dosáhli nového vědomí. Klíčové věty, stejně jako buddhistické kóany, nelze vyřešit v každodenním vědomí. Žáci nad nimi sedí a nechávají si odpověď darovat z nad- či transpersonálního vědomí. V klíčové větě vrcholí celek a zároveň osvětluje určitý konkrétní aspekt života. Očkem této jehly vstupujeme do širokého prostoru, kde už nejsou žádné meze.“³⁷⁶

Žáci nejsou vyzváni k tomu, aby o klíčových větách přemýšleli, nýbrž aby se s nimi sjednotili tím, že je spojí s nádechem a výdechem. Praktikující sedí nad tímto „nada“ tak dlouho, než dokáží odpovědět na otázky: „Co je nada?“, „Ukaž mi nada!“³⁷⁷ V setkání se ověřuje zkušenost jednoty, kterou je zpravidla třeba ukázat. Následný rozhovor se, čímž se podle Schmittfullnové křesťanská práce s kóany liší, věnuje zkoumání vztahování ke skutečnosti (*In-Beziehung-Seins*) a tomu, co tato zkušenost jednoty znamená pro každodenní život. Konečně je možné se i věnovat konkrétním tématům, které se s jednotlivými větami pojí. Ve své knize Schmittfull rozlišuje několik tematických skupin těchto vět, které prohlubují různé aspekty života:

- Prohlubování zkušenosti jednoty, již zmiňovaný Jn 8,58 nebo také 1Kor 11,24 („Toto jest mé tělo.“)

³⁷⁶ Hildegard Schmittfull, *Ehe Abraham wurde, bin ich. Mystik entdecken mit Zen und biblischen Schlüsselworten* (Freiburg, Basel, Wien: Herder 2022), kap. 8 „Schlüsselworte als Einweihungsweg“.

ta kniha, co vyjde v Herderu, kap. 8.

³⁷⁷ Schmittfull, *Ehe Abraham wurde, bin ich*, kap. 8.

- Zintenzivňování procesu očisty (ztracená drachma, Lk 15,8nn: „Nebo má-li nějaká žena deset stříbrných mincí a ztratí jednu z nich, což nerozsvítí lampu, nevymete dům a nehledá pečlivě, dokud ji nenajde? A když ji nalezne, svolá své přítelkyně a sousedky a řekne: ‚Radujte se se mnou, poněvadž jsem našla peníz, který jsem ztratila.‘ Pravím vám, právě tak je radost před anděly Božími nad jedním hříšníkem, který činí pokání.“)
- Zkušenost prázdnoty (Angelus Silesius: „Bůh je zhola nic, nedotkne se ho žádné tady ani teď, čím víc se ho snažíš uchopit, tím víc se ti vzdaluje.“³⁷⁸)
- Zpřítomnění zkušenosti, že vše je ve vztahu, že existuje „mezi“, „které se může v našich vztazích manifestovat jako síla ducha, tedy trinitární zkušenost“³⁷⁹ („Ježíš hned poznal, že z něho vyšla síla, otočil se v zástupu a řekl: „Kdo se to dotkl mého šatu?“ Mk 5,30)
- Uvědomění naší jedinečnosti ve vztahu k našemu poslání (např. hlas z hořícího keře, Ex 3,4: „I zavolal na něho Bůh zprostředku keře: ‚Mojžíši, Mojžíši!‘ Odpověděl: ‚Tu jsem.‘“)
- Rozpoznání procesu transformace (Taulerův příběh o koňském hnoji, který slouží jako hnojivo na poli).
- Povzbuzení k personalizaci naší zkušenosti v každodennosti (např. Jan 20,17: „Jdi k mým bratřím“)

Podle Hildegard Schmittfull se křesťanská tradice od buddhistické liší v odlišném pohledu na personalitu a v zacházení s hmotou (vtělení, vykoupení i vzkříšení se děje skrze tělo a v těle), tyto odlišnosti vstupují do hry během ověřování práce s větami. Rozdílnosti mezi tradicemi tedy podle ní přicházejí na řadu v okamžiku, kdy je „porozumění“ ověřováno v rozhovoru.

³⁷⁸ Original: „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch hier, je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwind er dir.“

³⁷⁹ Schmittfull, *Ehe Abraham wurde, bin ich*, kap. 8.

6.4.4. Závěr

Vedle zazenu, který u křesťanů podnítl mimojiné zájem o kontemplaci, o tichou modlitbu nebo o prostší liturgii, jsou to právě kóany, které přinesly nové podněty – zejména, pokud jde o porozumění, interpretaci a práci s Biblickými texty, pokud jde o důraz na paradox v křesťanské teologii nebo také pokud jde o vztah učitele a žáka a o vlastní hledání a tázání.

7. TERÉNNÍ VÝZKUM V BÓDHI ZENDU

7.1. Role a místo křesťanského zenu

Jak je patrné z historické části této práce, křesťané k zenu nejčastěji přivádí hledání hlubší, zkušenostně zakotvené, „vtělené“ (*embodied*) spirituality. Tu v praxi zenu nacházejí, začleňují ji do křesťanského symbolického rámce a skrze ni objevují praxi a teologii analogickou k zenu v tradici křesťanské mystiky. Za více než padesát let křesťanského zenu v Evropě, která uběhla od Lassalova prvního vystoupení na konferenci v Elmau v roce 1967, prošla oficiální katolická teologie řadou významných posunů ve vztahu k jiným náboženstvím a právě také v objevování a rehabilitaci křesťanské mystiky. Od sedmdesátých let hrál zen prostředkovaný křesťanskými učiteli výraznou roli v prostředkování zenu v Evropě. Jak ve své knize uvádí jezuita a učitel zenu Robert Kennedy, velká část zenových center v Evropě byla založena právě katolíky.³⁸⁰ Jedním z výrazných plodů křesťanských zenových mistrů jsou různé školy kontemplace, které svým důrazem na praxi sezení v tichu a důrazem na nevyslovitelnou zkušenost absolutna přitahují nejen křesťany, ale i zájemce o meditaci z řad nekřesťanů, kteří díky kontemplaci někdy objeví nebo nově nahlédnou křesťanskou tradici. Praxe křesťanského zenu či kontemplace se také stala významným prostorem mezináboženského dialogu a prostorem otevřeným pro hledající. Křesťanský zen se svým způsobem stal formou euro-americké inkulturace zen buddhismu nebo jednou z forem nepřímé náboženské spirituality.

To opět ilustruje Kennedy, který když ve svém katolickém společenství začal učit zen:

„[Téměř okamžitě toto katolické společenství] přitáhlo exkatolíky, které již nezajímalo dialog s církví, chtěli však dojít větší duchovní hloubky, kterou hledali v zenu. Pak přišli

³⁸⁰ Robert Kennedy, *Zen Gifts to Christians* (New York, London: Continuum, 2004), s. 2.

protestanti, které zajímal dialog křesťanství a zenu, ne však dialog zenu a katolictví. Po nich přišli židé, které především zajímala slučitelnost zenu a judaismu. Krátce po nich přišli zen-buddhisté...“³⁸¹

Nabízí se tedy otázka: potřebuje křesťanství zen? Potřebuje křesťanství zen, jestliže se dnes křesťanským praktikujícím nabízí celá řada různých škol křesťanské meditace, které vycházejí i z jiných než zenových inspirací, naplňují tutéž duchovní potřebu a tak jako kolem Kennedyho zenové skupinky se kolem nich utváří otevřené prostředí, do kterého je – slovy, kterými Lassalle zval účastníky svých kurzů k bohoslužbě – „každý pozván, ale nikdo není nucen“? K tomu je rovněž třeba připojit, že za posledních padesát let došlo k významnému rozšíření nejrozličnějších psychologických a psychotherapeutických škol, přičemž těžištěm řady z nich je práce s tělem. Povědomí o významu těla, tělesného prožívání nebo traumatu pro zdravý psychický vývoj, který je nakonec i předpokladem zdravé spirituality, je dnes poměrně zjevné. A tedy možností, kde dnes prohlubovat vlastní křesťanskou duchovní praxi, je celá řada a nenesou s sebou nutně zátěž, otázky a nároky spojené s praxí tradice, která vychází z jiného náboženství a kulturního okruhu a jejíž vidění je na první pohled ve značném rozporu s křesťanským viděním světa.

Splnil tedy křesťanský zen svou historickou roli, když umožnil křesťanům objevit hlubiny jejich vlastní tradice? Nebo se naplnila vize Kóuna Jamady rozšířit zen, a dosáhnout tak cíle buddhismu zachránit všechny bytosti? Předběžná odpověď na obě otázky je pozitivní, zen již pro křesťany není výhradním partnerem dialogu, pokud jde o meditační praxi, o kterou šlo od počátku především. Zen se skrze Jamadovy křesťanské žáky nesmírně rozšířil a v Japonsku jinak poměrně nevýrazná škola Sanbó kjódan se stala významnou inspirací učitelů zenu ve světě. Zároveň se však zdá, že nelze mluvit o svébytné tradici křesťanského zenu – podobně jako je možné mluvit o zenu japonském nebo korejském –, která by sdílela určité podobné prvky a k níž by přináležel větší počet praktikujících.

Chápání křesťanského zenu jako svébytné tradice komplikuje také skutečnost, že zen, tak jak byl prezentován v rámci buddhistického modernismu nebo školy Sanbó kjódan, představuje ryzí praxi oproštěnou od „zátěže“ náboženské přináležitosti, přesvědčení a institucí. V tomto ohledu historicky zen dobře odpovídal na západní poptávku po individualizované praxi oproštěné od identity, vyjadřované často hesly „spiritual but not religious“ nebo „believing without belonging“ v sekulárním prostoru Západu.

³⁸¹ Kennedy, *Zen Gifts to Christians*, s. 3.

Zen, často shrnovaný pod radikální pobídku „potkáš-li Buddhu, zabij ho“ nebo jako Buddhova upomínka, že buddhismus je jen vor, který má člověka pouze dopravit na druhý břeh, a pak je dobré ho odložit, sebeidentifikaci nedělá snazší. V západním prostředí tak například není snadné najít „buddhistu“, který by sám sebe ochotně prohlásil za buddhistu, a o to těžší je najít „křesťana-buddhistu“, který by se hlásil k oběma tradicím. Setkávání těchto tradic tak nejčastěji vede k různým syntézám, teologiím inspirovaným buddhistickou perspektivou, které subjektivně dovolují zůstat velmi volně křesťanem nebo se z tíživě vnímané identity a tradice vymanit. Odlišnosti obou tradic tak mohou být zahlazovány ve prospěch univerzalistické perspektivy, podle níž je jádro všech náboženství totožné. Setkávání s buddhismem tak nakonec mnohdy vede k rozvolnění obou identit a k tomu, že se člověk subjektivně nehlásí k žádné tradici, přestože z obou významným způsobem čerpá a v jeho duchovní cestě lze sledovat přítomnost motivů z obou tradic.

Navíc, uvažujeme-li o křesťanském zenu, ve většině případů jde o praktikující, kteří vyrostli s křesťanskou vírou, nebo alespoň v prostředí formovaném křesťanskými hodnotami a teistickým viděním světa, zatímco zen pro ně představuje druhou tradici, se kterou se setkali v dospělosti a která pro ně tak či onak na intelektuální úrovni představovala nemalou výzvu. Bližší jim tedy byla zpravidla identita křesťanská, z jejíhož ohrožení pro křesťanské praktikující zenu vyplývaly obtíže a krize, jak jsme viděli u Lassalla a dalších.

Zen však do křesťanství přináší ještě jeden významný prvek, který ovlivňuje pojetí vlastní identity a příslušnosti, a to je vztah s učitelem. Vztah učitel–žák má v zenu centrální místo právě kvůli předání, které se děje mimo slova. Přinášení zenových praktikujících je tak často utvářeno primárně vztahem k učiteli, místu nebo společenství, nikoli ke konkrétní tradici.

Pro zkoumání těchto hypotéz a forem křesťanského zenu, které jsme doposud v této práci zkoumali zejména u významných křesťanských představitelů a učitelů, kteří nezřídka vztah křesťanství a buddhismu hluboce promýšleli a publikovali o něm, jsme si zvolili zenové centrum Bódhi zendó v jižní Indii, založené a provozované jezuitou. A to zejména ze čtyř důvodů. Zaprvé proto, že zakladatel centra, jezuita a zenový mistr Ama Samy zastává v setkání obou tradic zajímavou pozici, ve které se snaží o respekt k oběma tradicím a o opravdový dialog. Zadruhé proto, že praxe v Bódhi zendu nabízí hluboký ponor do zenu, což vyplývá z postoje Ama Samyho, a má tu podobu, že vedle praxe zazenu, který je doprovázen recitací tradičních zen-buddhistických sůter a textů, je důraz kladen na kóany, ať už ve formě promluv během seššínů, nebo individuálního provázení kóanovou praxí. Zatřetí, nakolik je mi známo, představuje Bódhi

zendó jediné křesťanské zenové centrum, jehož provoz je nepřetržitý. Nejedná se tedy o centrum, které čas od času organizuje křesťanská zenová ústraní, ale nad rámec kurzů nabízí určité prostředí, v němž se může rozvíjet komunitní život a prostor, který je charakterizován právě křesťanskými a zenovými prvky. Konečně začtvrté, dobrý důvod pro volbu tohoto centra bylo jeho propojení s Kolínským klášterem, duchovním centrem v Kolíně. Přes Kolín se do indického centra dostalo již немало návštěvníků a stejně tak návštěvníci Bódhi zenda tu a tam zavítají do Kolína.

7.2. Charakteristika zenového centra

Cesta autem do Bódhi zenda z Maduraie, jednoho z nejstarších měst jižní Indie, v jehož centru stojí chrám Šrí Mináksí, který je velkolepou ukázkou drávidské architektury 16. století, trvá asi tři hodiny. Zelené úrodné pláně postupně přechází ve vyprahlejší krajinu, na jejímž obzoru začíná rychle vystupovat pohoří východních ghátů. Poslední hodina cesty už jsou jen klikatící se serpentiny. Podél cesty jsou buď srázy, nebo hustá džungle. Kolem posedávají opice. Cesta pokračuje strmě vzhůru. Z plání je třeba vystoupat patnáct set metrů. Perumalmai, poslední, poměrně malá (počet obyvatel se odhaduje někde mezi dvěma a třemi tisíci), nenápadná vesnice před Bódhi zendem, mě zaujala už na mapě: dva kostely, tři hinduistické chrámy, jedna mešita a na kopci nad ní zen-buddhistické centrum.

Bódhi zendó se nalézá ve výšce šestnácti set metrů, uprostřed bujné svěží džungle, kde se teplota celoročně pohybuje kolem 20 stupňů, a tak oproti horkým pláním jižní Indie nabízí velmi přívětivé podnebí pro Evropany. Centrum stojí na pozemcích farmy svatého Josefa, na pozemcích jezuitů, kde jsou háje banánovníků, kávové plantáže, rostou tu ale také avokáda, mandarinky nebo žacie. Samotné centrum, které obklopuje několik budov pro zaměstnance nebo k ubytování, má dvě patra, čtvercový půdorys, se zahradou uprostřed. Chodby nejsou nijak uzavřené, a tak když člověk přechází z místnosti do místnosti, je neustále v kontaktu s vnějším prostředím. K centru patří zenová zahrada, kde nechybí jezírko s lekníny a koi kapry, velké kameny a upravený písek kolem nich. Dále se na pozemku nachází řada zeleninových zahrádek a pěstuje se tu marakuja.

Kapacita centra je mezi třiceti až čtyřiceti návštěvníky. Místo dotvářejí, zejména za rozbřesku, hluky a skřeky z džungle, zpěvy neznámých ptáků, výhledy do údolí a na úbočí hor,

mezi kterými se nezřídka válejí mlhy, a ticho, jehož častou součástí jsou ozvěny reprodukované hudby, která doprovází hinduistické slavnosti na tom či onom kopci.

Pamětní deska u hlavního vchodu upomíná, že zenové meditační centrum bylo otevřeno na slavnost Zjevení Páně, 6. ledna 1996, a dostalo se mu požehání od provinciála jezuitů. Následuje poděkování všem Ama Samyho žákům, kteří na stavbu přispěli, a text završuje zenový kóan: „Abide where there is no abiding.“ Ten jako kdyby se vzpíral všemu předešlému, přihlášení se ke křesťanskému původu, jakož i vůbec existenci nějakého místa, kde by bylo možné přebývat, a tak před návštěvníka staví otázku, nebo možná návštěvníka staví do otázky: Kde jsi? A kde je vůbec možné být?

Po vstupu se pohledu nabídne socha Buddhy sedícího na květu lotosu. Jeho levá ruka spočívá v klíně, zatímco pravá se opírá o pravé koleno v gestu dotyku země (*bhūmispārśa-mudra*), jež upomíná na okamžik probuzení historického Buddhy pod stromem Bódhi, kdy si jeho místo začal nárokovat Mára, který se budoucího Buddha snažil zastrašit svou armádou démonů, svést ho prostřednictvím svých dcer a činil si nárok na místo, kde Buddha seděl. Země, již se Buddha dotkl, mu byla svědkem.

Místo koruny stromu Bódhi nad Buddhovou sochou visí tušová kaligrafie, kruh, v jehož středu se nachází čtverec. Ten na světových stranách obklopují čtyři čínské znaky, které vždy se čtvercem uprostřed dávají plný význam. Kaligrafie reprezentuje kamenné umyvadlo v zahradě zenového chrámu Rjóandži v Kjótu, kde se čtverec uprostřed plnil vodou. Význam čínských znaků podle vysvětlujícího komentáře vedle kaligrafie dohromady dává: „Znám jen dostatek.“ Nebo jinými slovy: „Spočívám v plnosti.“

Cesta do zenda v prvním patře vede z přízemí po schodišti, které lemují obrazy shánění krávy. Deset tradičních obrazů, které znázorňují mapu zenové cesty, od bloudění v houštích, nalezení stop, spatření, chycení a zkrocení krávy po cestu domů na jejím hřbetu, až se kráva vytratí, až se i člověk vytratí a na osmém obraze je prázdno, na devátém krajina. Desátý obraz zachycuje člověka, který se vrátil, uprostřed tržiště.

Zendó má čtvercový půdorys, po jehož obvodu jsou rozmístěné podložky na meditaci. Ve středu místnosti se na malém stolku vyjímá socha meditujícího Buddhy a nad ním kříž, květina, svíčka, vonná tyčinka a také zenová hůl *kjósa*. Během zazenu se nesedí čelem ke zdi, nýbrž čelem do místnosti. Někteří sedí na polštářcích, někteří klečí na stoličkách, jiní sedí na židlích.

Instrukce pro nově příchozí jsou spíše volnější. Týkají se toho, jak do místnosti vejít, jak přijít ke svému místu, jak provádět úklony. Instrukce k sezení jsou poměrně volné: „Praktikujte určitou míru soustředění a uvědomování.“ Zazen, který trvá dvacet pět minut, střídá *kin hin*, meditace v chůzi, která rovněž není pevně formalizovaná. Někteří zůstávají na *kin hin* v zendu, jiní vyjdou na chvíli ven na terasu a chodí sem a tam nejrůznějším tempem. Někdy je zazen jeden, někdy dva, někdy tři. Praxi zazen doprovází recitace textů, sůter, etických předsevzetí, slibu bódhisattvy, úklony a prostrace. Během zazen je možné jít na dokusan.

V denním řádu centra se střídají periody zazen s časem na jídlo, časem na společnou práci (*samu*), kterou je třeba udělat, aby centrum mohlo dál fungovat, a s volným časem. V denním řádu se střídají také fáze mlčení s fázemi, kdy je možné s ostatními meditujícími mluvit. Čtvrtek je volný den. V neděli je příležitost zúčastnit se mše. Mše probíhá v prostoru, který během dne slouží především ke čtení novin, během dokusanu k setkání s mistrem, a tak na místě, kde seděl zenový mistr během rychlého setkání při dokusanu, teď sedí kněz. Výzdoba nad ním zůstává totožná. Mše jsou jednoduché. Kolem nízkého stolku, u něhož kněz sedí na zemi, sedí ostatní na plastových židlích nebo na stoličkách. Kněz nečastěji používá liturgii dětských mší a jako jeden ze zpěvů zaznívá například Gayatrí mantra. Na mši chodí minimum návštěvníků Bódhi zenda, ale účastní se jich zaměstnanci centra a jejich rodiny, které se zase zpravidla neúčastní praxe zazen. Někdy během mše všichni celebrují, Bůh je osločován jako Otec a Matka – „God, holy Mother and Father“. V kázáních se mnohdy objevují paralely mezi křesťanstvím a zenem.

Pravidelný týdenní řád co dva týdny přeruší tří-, čtyř-, pětidenní či týdenní seššin, intenzivní období praxe. Mlčení trvá po celou dobu, času vyhrazeného zazen je více, příležitost k dokusanu je dvakrát denně a v denním rozvrhu se objevuje také *teišo*, promluva, nejčastěji komentář k některému z kóanů. Instrukce k seššinu na nástěnce jako důležité aspekty seššinu uvádějí na jedné straně soustředění (*samádhi*), bytí / nechávání být / být s a konečně uvědomování (*mindfulness*) a již známé „Abide where there is no abiding“ („přebývej v nepřebývání“). Vedle toho však předkládají i řadu otázek, které je dobré v sobě během seššinu nechávat zaznít a které jsou přístupnější verzí kóanů. Mezi tyto otázky patří například:

„Jaký je smysl tvého života?“

„Odkud přicházíš a kam odejdeš po smrti?“

„Kdo jsi? Co je nejzazší základ tvého života/světa?“

„Kde je v tvém životě Krása? Kde je Pravdivost a Odvaha?“

„Co je v životě tvým voláním? Pro co nebo pro koho žiješ?“

Otázky končí upraveným citátem z Mt 7,7: „Proste, a bude vám dáno, tlučte, a bude vám otevřeno, hledejte, a naleznete – nebo spíše budete nalezeni.“³⁸²

Celková atmosféra centra je velmi svobodná, otevřená a volná, s minimem pravidel a povinností, zároveň však s určitou strukturou, která napomáhá zenové praxi.

7.3. Hledání křesťanských praktikujících zenu

Rozhovory s praktikujícími jsem podnikl během výzkumných pobytů v Bódhi zendu uskutečněných v prosinci 2017, v červenci 2019 a v dubnu a květnu 2021. Můj záměr studovat formy křesťanského zenu, motivace praktikujících a způsoby vyrovnávání se s odlišnostmi obou tradic narážel od počátku na určité překážky, z nichž některé plynou z povahy centra samotného, jiné souvisí spíše s „duchem doby“. Jednalo se o překážky z pohledu mého výzkumného záměru utvořeného „od stolu“ v Praze, o překážky, na které je jinak možné se dívat právě jako na formy interakce křesťanství a zenu.

Před prvním pobytem jsem vycházel z představy, která se posléze ukázala jako značně mylná. Domníval jsem se, že návštěvníky Bódhi zenda budou z povahy centra především křesťané, kteří se buď identifikují jako buddhisté, nebo se intenzivně zajímají o zen, případně obecně lidé, kteří nějakým způsobem tyto dvě tradice v rámci svého duchovního života reflektují. Ukázalo se však, že většina návštěvníků centra do těchto kategorií nespadá. Z letných rozhovorů jsem velmi rychle zjistil, že křesťané (ti, co se takto sami identifikují) mezi návštěvníky tvoří jen malou skupinku. Ještě menší skupinku pak v rámci celého centra překvapivě tvořili ti, kdo se identifikovali jako buddhisté. Pokud jde o skupinu křesťanů, část z nich jsou rodiny zaměstnanců centra, které zpravidla nijak nezajímá zenová praxe a účastní se jen křesťanského programu centra (pravidelných nedělních bohoslužeb, významných slavností liturgického roku). Případně návštěvníci, pro které je důležité ticho, místo a osobní důvěra k jezuitům provozujícím centrum, zatímco zen je pro ně spíše trpěnou přítěží a vědomě ho ignorují. Tak mi například jeden katolický kněz z Váránasí, který do Bódhi zenda jezdí opakovaně a zpravidla na dobu několika

³⁸² Mt 7,7–8: „Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno. Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, tomu bude otevřeno.“

týdnů, na otázku, jak vnímá recitace zenových textů během času zazenu, který chápal jako tichou modlitbu, odpověděl zcela jednoduše: „Já tam prostě mlčím.“

Pokud jde o přináležitost a identitu, většinu návštěvníků by bylo možné – slovy jednoho z respondentů, který v Bódhi zendu po dvě desítky let trávil několik měsíců v roce a který se vzpíral jakémukoli zařazení – označit jako „lifeist“. Do této skupiny spadají zahraniční i indiští „duchovní hledající“, kteří v Indii cestují po různých posvátných místech a ášramech a jejich vlastní praxe se odvíjí od místa, kde zrovna jsou, nebo se skládá z různých prvků. Nemalou část návštěvníků z Indie pak tvoří ti, kteří do centra přijíždějí primárně za klidem a tichem, místo jim někdo doporučil a oni až tam zjišťují, o co vlastně jde. O buddhismu zpravidla vědí málo a křesťanského rozměru centra si také nevšimnou. Konečně část návštěvníků, ať už z Indie, nebo ze Západu, do Bódhi zenda přijíždí proto, že to tam mají rádi a cítí se v místním společenství doma.

Přináležitost k místu a ke společenství se nakonec ukázala jako důležitější než zen, křesťanství i učitelé. Určitá láska k místu je nakonec tím, co většinu pravidelných návštěvníků spojuje. Přičemž „místo“ představuje kombinaci nejrozličnějších prvků jako klima, kvalita a cena ubytování, kuchyně, okolí; a „společenství“ představuje komunitu návštěvníků, která i přes to, že není stálá a den za dnem se její skladba proměňuje, vykazuje určité obecné rysy, jako je velká otevřenost a svoboda. Navíc díky poměrně volnému dennímu rozvrhu mají návštěvníci centra dostatek času na to se potkávat, vést společně dlouhé rozhovory, a tak se často to nejdůležitější – ať už jde o sdílení životních příběhů a zkušeností, nebo o sdílení zkušeností s meditační praxí – děje právě ve společenství samotném. Jeden z návštěvníků, který již měl předchozí zkušenosti s buddhistickými meditačními retreaty, mi řekl: „Až tady mi došlo, co to je sangha jako jeden ze tří klenotů a jak může být důležitá.“

Vedle běžných náhodných nebo i pravidelných návštěvníků centra existuje užší skupina členů sanghy (*sangha members*), kteří prošli formální ceremonií, během níž jako budoucí členové sanghy učitelé slibují: „Mistře, zavazují se, že spolu s vámi budu kráčet cestou dharmy, že skutečným pravé já ne-já (*true self of no-self*), že skutečným rozsáhlé přísahy pro všechny. Zavazují se, že vás budu následovat a odevzdám se sangze. Přijměte mě, prosím.“³⁸³ Tento krátký slib v rámci Bódhi zenda není vnímán jako náboženská konverze, přestože by v něm bylo možné hledat ozvuky přijetí útočiště ve třech klenotech: v mistrovi jako přímém následovníkovi linie

³⁸³ Interní materiál v Bódhi zendu.

mistrů počínajících Buddhou, v dharmě shrnuté do formulky „uskutečnění pravého já ne-já“ a v sangze. A součástí tohoto slibu jsou právě také *Čtyři rozsáhlé přísahy*, které se v centru každý den recitují a které vyjadřují podstatu mahajánového buddhismu:

Všeho živého je nekonečně, přísahám je převést [na druhou stranu],
utrpení jsou neutichající, přísahám jim zabránit,
nauky jsou nesčetné, přísahám se je naučit,
cesta buddhů je nepřekonatelná, přísahám jí dosáhnout.³⁸⁴

Členové sanghy tento slib obvykle chápou jako vyjádření užší příslušnosti k místu, sangze a učiteli a tato příslušnost jim nijak nebrání v tom, chápat sami sebe jako „lifeist“. V určitém smyslu bychom mohli obrátit pojem Grace Davie „believing without belonging“ v „belonging without believing“, které je pro atmosféru Bódhi zenda příznačné.

Ukázalo se tedy, že ve volbě vlastní duchovní cesty nakonec mnohem důležitější roli než náboženství a filosofie hrají místo a lidé. Zároveň se ukázalo, že spojení dvou tradic spolu s důrazem na tichou meditační praxi může významně přispívat k otevřenosti místa, v rámci kterého vedle sebe mohou koexistovat různé pohledy a různé formy praxe. Jako kdyby oslabení identifikace s jednou tradicí vedlo k dalšímu oslabování důležitosti přesvědčení nebo meditačních forem ve prospěch vzájemného spolubytí. K tomu zcela jistě přispívá i indické prostředí. Jeden z návštěvníků se o zenu praktikovaném v Bódhi zendu vyjádřil jako o „zenu s lidskou tváří“, přičemž měl na mysli skutečnost, že oproti striktní formalizovanosti japonského zenu je zen v Bódhi zendu velmi uvolněný. Indie je navíc oproti třeba Evropě velmi pluralitní, pokud jde o různé formy náboženské praxe.

Během svého prvního pobytu jsem jednou zavítal do prosté vesničky poblíž Bódhi zenda. Potkal jsem tam dvě stařenky, sousedky, jedna držela v náruči kočku, druhá měla na provázku kozu a s úsměvem mi vyprávěla: „I’m hindu, she’s christian.“ Znělo to úplně stejně, jako kdyby řikala: já mám kozu, ona má kočku. Soužití různých náboženských tradic minimálně v Tamilnádu nepředstavuje problém, přestože politika vládnoucí strany BJP a indického premiéra Naréndry Módího razí hinduistický nacionalismus, komplikuje život muslimským diasporám, a dokonce i v Bódhi zendu jsou si jezuité vědomi poměrně křehké situace, pokud

³⁸⁴ http://www.zazen.cz/media/pdf/Shingyo_Jirka_Borsky_Petr_Zemla_2019.pdf

jde o vstřícnost k jiným než hinduistickým náboženským skupinám, zejména pokud mají mezinárodní přesah.

Neposlední zdánlivou překážkou mého výzkumu byla skutečnost, že v terénu neexistuje křesťanství ani zen-buddhismus, nýbrž lidé, kteří se k tomu, co vnímají jako křesťanství nebo křesťanské, jakož i k tomu, co vnímají jako zen a buddhismus, vztahují velmi různě, velmi odlišně tomu rozumí a jsou pro ně důležité velmi různé prvky z těchto tradic. Přičemž to, s čím se v životě setkali nebo že se třeba jako křesťané setkali se zenem, je výsledkem vždy zcela jedinečného životního příběhu, který je těžké převést na nějaký všeobecný vzorec. Nejjednodušší a možná i nejpravdivější by bylo říct: „Každý to prostě má nějak jinak.“ Respondentka U. se k meditaci dostala během životní krize kolem šedesátky, kdy hledala nějakou pomoc. Nejprve se v Německu pár let věnovala tiché meditaci pod vedením studentky Ama Samyho, pak se v roce 2008 sama vydala do Bódhi zenda a od té doby tu tráví každý rok několik měsíců. „Zen není žádné náboženství, je to v podstatě náboženství nenáboženství, ale je náboženský a terapeutický,³⁸⁵“ cituje Ama Samyho. To, že zen je náboženský, chápe tak, že je spirituální, že nejde o něco, co se děje jen v hlavě, ale co se dotýká skutečnosti; zen také zahrnuje základní etické hodnoty, které sdílí s ostatními náboženstvími. Jako protestantka nechtěla novou náboženskou tradici, což se stalo, ale spojení protestantismu s buddhismem jí připadá jednodušší, protože protestantismus nestojí tolik na dogmatech jako katolictví.

Pro řadu návštěvníků centra je primární etická rovina a rovina praxe, nikoli rovina víry a přesvědčení. A pokud jde o dialog křesťanství a buddhismu, přestože jsou jejich východiska v mnohém odlišná, nikdy jsem během rozhovorů nebo studia historie křesťansko-buddhistického dialogu nenarazil na zásadní napětí v rovině etického jednání. Jak jsme viděli v předchozích částech, je relativně snadné zazen jako formu tiché meditace integrovat do křesťanského rámce. Rovina filosofie, teologie či náboženského přesvědčení, ve které mohou vyvstávat problémy, je pro řadu návštěvníků a praktikujících vlastně poměrně lhostejná nebo si vystačí s nějakým univerzalistickým pohledem, například s tím, který zaznívá i během recitace doprovázející zazen: „Všechna tato předsevzetí [recitace deseti etických předsevzetí, která právě proběhla] se sbíhají v jednom: miluj bližního svého jako sebe sama, miluj všechny bytosti, láska

³⁸⁵ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

je tvou pravou přirozeností.“³⁸⁶ Ten v sobě ve formě nedualistické vize spojuje polovinu dvojího prikázání lásky (lásku k Bohu nechává stranou) a buddhistický soucit ke všem bytostem.

V rámci této křesťanské skupiny, kterou jsem identifikoval převážně tak, že se účastnila nedělní bohoslužby, jsem narazil ještě na problém toho, koho považovat za „křesťanského buddhistu“, protože sami praktikující se tak označovat zpravidla zdráhali. Jedinou, velice řídkou výjimkou byli ti, kdo se ztotožňovali s Ama Samyho pojetím mezi oběma tradicemi, které také spojoval skutečný hlubší zájem o zen nebo o buddhismus. Ochotě identifikovat se jako „něco“ nebo „někdo“ samozřejmě zen, případně buddhismus, svým důrazem na osvobození od jakýchkoli představ a připoutaností úplně nenahrává. To se jasně ukazovalo u nekřesťanských praktikujících zenu v Bódhi zendu, mezi nimiž je téměř nemožné najít někoho, kdo by i po letech praxe a i po rozhodnutí vstoupit do Bódhi sanghy sám sebe označoval za „zen-buddhistu“.

Jak je již patrné z předchozí kapitoly, samotná křesťanská praxe je v Bódhi zendu poněkud upozaděná. Nedělní bohoslužba, která je jediným explicitně křesťanským bodem týdenního programu a která probíhá paralelně s blokem zazenu, nemusí uspokojovat duchovní potřeby křesťanských praktikujících. Od roku 2023, kdy Ama Samy uvedl do provozu své nové centrum Little Flower zendó, vzdálené od Bódhi zenda asi půl hodiny chůze, určené primárně vážným zájemcům o jeho zenovou vizi a praxi, se křesťanský rozměr obou center poměrně jasně vyprofiloval. Ama Samy v centru na vlastních pozemcích, bez návaznosti na provincii jezuitů, z programu bohoslužbu vypustil. A v podstatě tak potvrdil domněnky mnohých pravidelných křesťanských návštěvníků Bódhi zenda, že bohoslužba je v programu jen takovou úlitbou jezuitům, aby se neřeklo. Na druhou stranu v původním centru, které převzal jeho žák Cyril Mathew, je patrnější větší prostor věnovaný křesťanské praxi, ke které se někdy zájemci scházejí pravidelně po obědě, a také četnější návštěvy skupin z různých křesťanských kongregací a noviciátu jezuitů.

Zdráhavost identifikovat se s jiným náboženstvím lze však u křesťanů někdy přičíst na vrub také potřebě zůstat věrný svému náboženství. Pro mnohé z nich praxe zazenu, přestože se jí věnovali již řadu let, nebyla něčím, co by jim nepůsobilo pochybnosti ohledně jejich křesťanské víry, respektive nevěry. Několikrát se mi přihodilo, že chtěl-li jsem s nimi o spojení křesťanství a zenu mluvit, v podstatě přede mnou utekli.

³⁸⁶ Recitované sůtry v Bódhi zendu.

Terén křesťanského zenu konečně ještě utváří, jak jsme viděli například u Huga Enomiya-Lassalla, rozdělování toho, co je buddhismus a co je zen, respektive co je náboženství a co náboženství překračuje, a tedy představuje jen metodu, techniku nebo jádro náboženství a lidské zkušenosti. Křesťan praktikující zen si tak pouze půjčuje určitou univerzální metodu, která nevyžaduje konfrontaci s odlišnou tradicí, nebo si části této tradice přeloží do svého vlastního jazyka.

Respondenty mého výzkumu se nakonec stali ti, kdo se účastnili bohoslužby, identifikovali se jako křesťané nebo za sebou měli křesťanskou historii (byli pokřtění, vyrostli v křesťanské rodině, měli zkušenost s církevním provozem ve své farnosti) a zároveň se účastnili zenové praxe v centru. Účast na zenu přitom dovoluje různou míru, někteří se do zenu ponoří naplno, někteří se účastní jen toho, co si zvolí (např. nerecitují sútry, neprovádějí úklony směrem k oltáři s Buddhou a křížem, nevěnují se kóanům ani studiu buddhismu a zůstávají jen u meditace).

K nelehkému vymezení zkoumané skupiny, jakož i křesťanského zenu obecně, je třeba přidat ještě faktor času. Chápání přináležitosti ke dvěma tradicím se v čase proměňuje, vyvíjí a důrazy se přesouvají. I samotný pobyt v Bódhi zendu v řádu dnů nebo měsíců pro řadu praktikujících představuje určitou periodu (často opakující se v rámci roku), kdy se do zenové praxe ponoří hlouběji. Jakmile se vrátí domů, tento ponor slábne, pokračují třeba již jen tichou meditací nebo ani tím ne a své spirituální či náboženské potřeby mohou naplňovat zase jiným způsobem. A tak v průběhu roku v závislosti na místě mohou být tu více zen (buddhistou), tu více křesťanem, tu více sekulární osobou atd. V podstatě by bylo možné mluvit o kontextem podmíněné identitě, která je dotvářena právě místem, kde se nacházejí, a společenstvím, kterým jsou obklopeni.

7.4. Pomyslná škála křesťanského zenu

Pomineme-li křesťany, které zen nijak nezajímá nebo k němu mají negativní vztah, a přeskočíme-li skupinu „sympatizantů“, kteří nacházejí zálibení v kultuře zenu – oslovuje je zenová estetika, poezie a zenové příběhy –, mohli bychom na základě dosavadního zkoumání historie křesťanského zenu, ale také na základě rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu rozlišit následující stupně prolínání křesťanství a zenu, které představují škálu vycházející od identifikace a přináležení ke křesťanství, na které nabývá na významnosti „zenová složka“.

Jednotlivé stupně od sebe samozřejmě nelze zcela oddělit, jedná se o škálu, na které se člověk v průběhu času může pohybovat oběma směry nebo různě přeskakovat, přičemž za těmito pohyby mohou stát nejrozličnější motivy – hledání „techniky“, jak se zklidnit a zastavit, hledání odpovědi na pochybnosti, touha po hlubší náboženské zkušenosti nebo porozumění životu, touha po svobodě, aktuální nabídka v novém místě bydliště nebo také potřeba vymanit se z příliš svazujících či zraňujících tradic.

Navíc u křesťanských zenových mistrů někdy také není úplně snadné rozhodnout, kam je na škále situovat, protože skutečnost jejich praxe a toho, jak o ní mluví nebo co vyučují, může být do značné míry ovlivněna nejrozličnějšími náladami a tlaky v církevním prostředí, které nechtějí opustit.

1. Křesťanská zenová meditace

Jde o osvojení určité praxe a určité vnější formy (užívání tibetských mís, sezení čelem ke zdi, strukturování sezení nebo rozvrhu dne). Přestože určitý dialog, nebo dokonce srovnávací teologie (zejména ve formě pochyb a otázek) mohou být přítomné, jde primárně pouze o osvojení praxe, která je podřazena křesťanským cílům (spojení s Bohem) a vedena v křesťanském kontextu (interpretována prostřednictvím křesťanské mystiky). Zazen je chápán jako neutrální nástroj, který je možné použít nezávisle na tradici. Vzhledem k tomu, že jde primárně o metodu, mohlo by se tomu říkat i jakkoli jinak. Mají-li praktikující doma Buddhu, pak jako dekoraci. Jde o zdaleka nejčastější formu setkání křesťanství a zenu. A jelikož jde o formu s nejnižší přidanou složkou zenu, je také velice snadné ji převrátit do křesťanských forem meditace nebo kontemplanace. Sem by patřil například způsob, jak křesťanskou zenovou meditaci učí Jakobus Kaffanke, prosté sezení s důvěrou.

2. Křesťanský zen

Vedle zájmu o praxi se na této úrovni objevuje otevřenost a upřímný zájem o zen jakožto tradici (studium sůter a buddhistické filosofie, práce s kóany), které často doprovází pochybnosti, nejistota a vážnější konfrontace s vlastní křesťanskou tradicí a praxí. Identita praktikujících zůstává primárně křesťanská, ale již překračuje dál. Sem by zřejmě patřil například Lassalle a jeho křesťanské zenové seššiny.

3. Zen-křesťanství

Křesťanství s neodmyslitelnou významnou složkou zenu, člověk stojící rovnoměrně v obou tradicích. Zde lze mluvit o dvojí náboženské příslušnosti. Sem by bylo možné zařadit například Kakiči Kadowakiho.

4. Zen s příměsí křesťanství

Na této úrovni už zenová zkušenost převládá – může jít o životní stadium nebo také o kratší období, kdy člověk například vyrazí na nějaký čas do zenového centra a jeho náboženskost se plně sytí zenovou zkušeností. Může narážet na obtíže spojené s vědomím, že křesťanství nepotřebuje. Jedná se o variantu oslabování identifikace s určitou tradicí nebo o variantu mimo- nebo nad-přináležení. Sem by patřili křesťanští učitelé, kteří trávili měsíce a roky praxí zenu u Jamady. Touto fází by měl projít poctivý křesťanský praktikující v očích Ama Samyho, praktikující, který odumírá své křesťanské tradici, od základů ji reviduje a případně se proměněn vrací zpět.

5. Zen se stínem křesťanství

Zen nabývá takové významnosti, že spiritualita je zenová. Praktikující zůstávají v kontaktu s křesťanstvím, ale už ho nepotřebují. Sem by nejspíše spadal například Ama Samy.

6. Konverze od křesťanství k zen-buddhismu

Zde jde o vědomé opuštění nebo odmítnutí původní tradice. Často se to týká zejména dvou skupin praktikujících. Těch, kdo sice v křesťanském prostředí vyrostli, ale nikdy si k němu úplně nenašli cestu. Když se v pozdějším věku setkali s buddhismem, byl pro ně mnohem přesvědčivější. Druhou skupinu tvoří ti, kteří se křesťanství vzdali proto, že v křesťanském prostředí zažili zklamání nebo trauma.

7. Překonání obou tradic

Do této kategorie by spadali ti, které dialog křesťanství a zenu dovedl k vykročení za obě tyto tradice, k zaujetí univerzalistického hlediska „nad“ tradicemi. Sem by patřil Willigis Jäger.

7.5. Motivace křesťanských praktikujících

Na základě rozhovorů s křesťanskými praktikujícími zenu v Bódhi zendu, kteří spadají do všech výše uvedených skupin, je možné rozlišit pět skupin, které spojují podobné rysy, motivace nebo

potřeby. První skupinou jsou křesťané, kteří ve svém duchovním životě hledají cestu dál. Ve druhé skupině bychom našli ty, kdo se přes setkání se zenem rozpomněli na své křesťanské kořeny nebo našli novou cestu ke křesťanství. Do třetí skupiny patří ti, kdo se z nějakého důvodu potřebovali od křesťanství „bezpečně“ vzdálit nebo odejít a našli přechodné či trvalé útočiště v křesťanském zenu. Čtvrtou skupinu tvoří křesťané spokojení se svým křesťanstvím, které však zvědavost vede k poznávání, objevování a k dialogu s dalšími tradicemi. V páté skupině bychom našli ty, kteří zen nejprve vnímali jako psychologický nebo terapeutický prostředek ke snižování stresu a až později objevili další jeho roviny.

1. Zen jako cesta hlouběji, k vlastní zkušenosti a za představy

Možná nejčastějším motivem, který najdeme zejména u křesťanských kněží, řeholníků a řeholnic, kteří dnes nezdávka působí právě jako křesťanští učitelé zenu, je touha po hlubší spiritualitě nebo zkušenosti Boha. Křesťanská praxe je v tomto neuspokojovala, křesťanské formy modlitby jim nepostačovaly, procházeli krizí víry nebo jim křesťanská nauka připadala svazující či nedostatečně přesvědčivá. Zen často objevili uprostřed vleklé krize a zenová cesta odkládání představ jim umožnila dospět k hlubší náboženské zkušenosti. Navzdory tomu, že v zenu pro sebe našli cestu, praxe zenu se neobešla bez prožívání krizí spojených s otřásající se nebo oslabující se křesťanskou identitou. Velkým tématem křesťanských praktikujících je proto otázka, jak si uchovat křesťanskou víru, zejména víru v osobního Boha. Zenová praxe pro ně často může být spojena s pocitem viny nebo strachu, spojenými s vykračováním ze své původní náboženské tradice. Vzorovým příkladem takové cesty je jezuita Cyril Mathew, zenový mistr a nástupce Ama Samyho v Bódhi zenu:

Cyril se narodil do tradiční křesťanské rodiny. Ve čtyřadvaceti letech se stal jezuitou, pokračoval dál studiem filosofie a připravoval se na kněžství, avšak začal pociťovat určitou nespokojenost a hledal něco víc. Začal číst knihy o józe, hinduismu, spiritualitě a meditaci. Nakonec od jezuitů dostal doporučení na Ama Samyho s poznámkou, že on byl také takový, tedy nespokojený a hledající. Ve třiceti letech se tak v roce 2000 dostal do Bódhi zenda a v zenové meditaci našel to, co hledal. Prosté sezení v tichu, bytí tady a teď bylo to, co mu v ignaciánské spiritualitě postavené na imaginaci biblických scén, reflexi, opakování Ježíšova jména nebo mluvených modliteb scházelo: „V čase modlitby jsme dělali spoustu věcí. Tady, v zenu, to však pro mě bylo překvapivé, jen sedět, jen sedět. Byt sám se sebou, být v přítomnosti, být se svým tělem. Byt se svým dechem. Byt

se svým okolím. Což znamená bezvýhradně přijímat sám sebe, své okolí. Je v pořádku jen být sám se sebou a se svým okolím. Už to samo je zcela v pořádku [...] Je to téměř jako říct: Přestaň hledat, přestaň hledat, jen se dívej, dívej se kolem. Najdeš to, na co jsi připraven. To byl obrat.“³⁸⁷

Po první návštěvě Bódhi zenda, přestože jen třídní, mu bylo zřejmé, že ho zajímá podobný způsob duchovního života. Jeho představení souhlasili s tím, že přeruší svá studia a začne studovat zen. Po tříměsíčním pobytu mu Ama Samy řekl, že možná bude lepší, když dokončí své studium a přípravu na kněžství a pak uvidí, jestli ho zen ještě bude zajímat. Cyril tak další čtyři roky strávil studiem teologie, v létě jezdil do Bódhi zenda. Po kněžském svěcení svým představeným řekl, že by se rád věnoval zenové meditaci. Od roku 2004 do roku 2007 tak strávil tři roky v Bódhi zendu. V této době ho Ama Samy poslal na šest měsíců do Japonska, aby poznal také japonskou formu praxe a zejména zenové kláštery.

Když se vrátil zpět, začal pociťovat nenápadný vnitřní konflikt mezi křesťanstvím a buddhismem, který postupem času narůstal: „Co tady dělám? Jsem mladý kněz, jezuita, a sedím tady a dělám buddhistickou meditaci [...] A řada lidí, také křesťané, kteří přišli navštívit centrum, se mě ptali: ‚Otče, co tady děláte? Jste katolický kněz, co tady děláte? Vždyť je to buddhistická praxe, jak se tomu můžete věnovat? Jste katolický kněz, měli byste být ve farnosti a slavit mše s lidmi.‘“ Narůstající pochyby, jestli je správné praktikovat zenovou meditaci, jestli to není zrada Krista, jestli nelže církvi, u kterých mu nebylo jasné, zda jde pouze o povrchovou mentální aktivitu, nebo je třeba je brát opravdu vážně, ho přivedly do stavu úzkosti a nespavosti. Ama Samy se ho snažil všemožně podpořit, Cyril však s odstupem let říká: „Nebyl jsem tehdy dost otevřený.“ A uvádí, že Ama Samy si sám podobnou cestou prošel, jeho vize přechodu a návratu zpět však Cyrilovi nepomohla: „Například z křesťanství přejdeme k buddhistické praxi, tam objevíme spoustu pokladů, praxi, a s touto bohatou zkušeností se vracíme zpátky. A když se vracíme zpátky, už nejsme těmi stejnými křesťany, kterými jsme byli dříve. Jsme obohaceni obojím,

³⁸⁷ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

křesťanstvím i novou tradicí. Stojíme tam a vytváříme rovnováhu. To je ten přístup. Je to úžasný přístup. Snažil se mi to vysvětlit, já to však nechápal, nebyl jsem dost otevřený.“³⁸⁸

Kvůli vnitřnímu neklidu se nakonec rozhodl Bódhi zendó opustit. Další tři roky strávil jako asistent novicmistr jezuitů, a přestože mu tato práce přinášela radost a pocit svobody, protože ho zbavila vnitřního zmatku, někde za tím opět pociťoval velikou touhu vrátit se zpět, sedět v tichu a praktikovat tímto způsobem. Zároveň si však nebyl jistý, jestli má v zenu pokračovat, nebo se ho vzdát úplně. Jistotu nezískal ani po měsíčním ignaciánském duchovním cvičení. Srdce ho táhlo do Bódhi zenda, bylo mu jasné, že na zen těžko může zapomenout, zároveň nadále vnímal rozpor s křesťanstvím. Představení ho následně poslali, aby pomáhal na misi v Myanmaru. Díky tomu se najednou ocitl ve zcela buddhistické zemi: „Náš dům byl obklopen buddhistickými kláštery. Kláštery a chrámy byly všude, každých deset dvacet stop byla nějaká malá svatyně. Když jsem se díval na buddhistické mnichy, jak každé ráno chodí pro almužnu, byli nádherní, měli velmi jasné a klidné tváře, žádné známky rozrušení. Inspirovali mě a zároveň mě zneklidňovali.“³⁸⁹

V Myanmaru strávil dva roky, už po prvním roce však začal sledovat změny, stal se otevřenějším, přizpůsobivějším. Rozpor mezi křesťanstvím a buddhismem už pro něj byl jen na úrovni mysli, srdce bylo otevřené. S jezuitskými novici navštěvoval buddhistické kláštery a vedli rozpravy s buddhistickými mnichy: „Ke konci druhého roku v Myanmaru jsem byl už někým úplně jiným... Rozpor byl pryč. Byl jsem šťastný. Když jsem slavil mši, naprosto jsem slavil mši. Nebyly v tom žádné otázky, pochybnosti nebo rozpory, nic. A když jsem seděl v meditaci, mohl jsem být úplně v klidu, v meditaci. Žádný pocit viny, žádná touha, rozpor, nic. Došlo k určité integraci, ale nedokážu říct, jak k tomu došlo, nevím. Ale jsem si velmi jistý, že to byla milost.“³⁹⁰ Rozpor, který trval téměř šest let, se vytratil, namísto něj přišla harmonie a Cyril v sobě dokázal obejmout obě tradice a v roce 2014 se mohl vrátit do Bódhi zenda.

³⁸⁸ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁸⁹ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁹⁰ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

Díky zenu se jeho křesťanství velmi prohloubilo a obohatilo zenovou zkušeností, zároveň cítí, že je „hluboce katolíkem, hluboce křesťanem, oddaným jezuitou“.³⁹¹ Základem křesťanství je pro něj láska a víra, ve smyslu hluboké důvěry v božské, ve skutečnost, která veškerou skutečnost překračuje, která je tajemstvím: „Nevíme, kdo je Bůh, Bůh je tajemství. Tajemství, které neznáme. Naši vírou však je, že nás toto tajemství nese a objímá.“³⁹² Nevědění je pro něj nakonec důležitý postoj k duchovní cestě: „Když jsem tehdy odešel, nevěděl jsem, kam půjdu. Po sedmi letech jsem se vrátil. A ani teď nevím, ale jsem v klidu, to je ten rozdíl, který teď cítím. Nevěděl jsem, ale byla v tom určitá úzkost. Ted' také nevím, ale je v tom velký klid.“³⁹³

Cesta od úzkostného nevědění k pokojnému nevědění je možná nakonec charakteristická pro cestu zenového křesťanství, jejíž nezbytnou součástí je rozvinutí větší otevřenosti a bytí s vnitřními rozpory, které se pojí s pocitem ohrožení nebo zrady vlastní křesťanské identity, jejíž důraz na výlučnost je tím, s čím se křesťanští meditující musí vyrovnávat. Na příběhu Cyrila Mathewa je zajímavé, že rozpor, který prožíval, nevycházel ani tolik z roviny odlišné teologie nebo filosofie obou tradic, nýbrž z roviny praktické: jak se k sobě mají kněz, který by měl šířit evangelium a udílet svátosti, s knězem, který sedí v tichu a prostě jen je. A tak kromě otevřenosti k jiné tradici, kterou mu mohl prohloubit jeho pobyt v Myanmaru, bylo třeba se také vyvázat z příliš úzké představy toho, co by měl jako kněz dělat a k čemu byl také roky připravován. Přestože „práce“, kterou v Bódhi zendu vykonává, je většinu týdne zenová, mši slaví jednou týdně v neděli. Nezřídka centrum navštěvují sestry a kněží z okolních komunit, kteří přicházejí na zpověď nebo na mši uspořádanou pro ně.

Zen křesťanským praktikujícím, kteří v něm našli to, co hledali, v některých případech dovolil navrátit se ke svým křesťanským kořenům a novým, prohloubeným porozuměním. Jak píše například Lassalle, zen probouzí určitou náboženskou vnímavost. Vlastní náboženská zkušenost jim pak také dovolila například nově číst Bibli nebo rozumět křesťanské nauce, chápat ji jako jeden z kulturně podmíněných výrazů právě této zkušenosti. Setkání se zenem nebo jinými formami východní meditace také často vedlo k obnovenému zájmu o křesťanskou mystiku, která má blíže ke zkušenosti a nabízí také pestřejší paletu pojetí Boha a božství, a k hledání obdob

³⁹¹ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁹² Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁹³ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

východní meditace v dějinách křesťanské spirituality. Respondent R. například uvedl, že díky praxi meditace nově objevil hloubku zejména v katolických liturgických textech. Díky setkání s jinými formami vyjádření si lépe uvědomil, co se skrývá v křesťanské tradici a jejích textech.

2. Zen jako cesta zpátky ke křesťanství

K podobným zkušenostem znovuobjevování skrze zen často docházejí také ti, kdo sice vyrostli v křesťanské tradici, ale v dospívání či dospělosti v této tradici nedokázali najít smysl nebo je prostě život zavedl jinam. Zkušenost zazen jim najednou pomohla hlouběji nahlédnout některé aspekty křesťanství a oni se po letech rozhodli přistoupit ke křesťanství s novým pohledem a nezaujatě ho prozkoumat. Případně si začali všimnout analogií mezi oběma tradicemi. To byla zkušenost respondenta T.: „Cestou na první zenový seššín jsem ‚náhodou‘ koupil knížku o křesťanské meditaci od Laurence Freemana. Během seššínu jsem si v ní listoval a říkal jsem si, vždyť to je úplně stejné. Od té doby jsem si začal o křesťanství víc číst.“

Motivem k obnovenému zájmu o křesťanství může být i určitá nostalgie a dětské vzpomínky, jindy zase to, že jim v zenu a v buddhismu některé prvky schází, typicky představa osobního Boha nebo pestřejší liturgie.

Setkání se zenem nebo nadšení z Východu mohou být také impulzem k tomu, ptát se po „naší“, západní tradici a kořenech. Zen se tak u některých praktikujících křesťanského zenu může stát cestou, která je přivede ke konverzi ke křesťanství.

3. Zen jako cesta osvobození od křesťanství

Specifickou skupinou, která se může částečně překrývat se skupinou hledajících, jsou ti, pro něž se zen stal cestou osvobození od křesťanství. Typicky jde o ty, jimž křesťanská praxe nedává smysl nebo v rámci křesťanské výchovy či života farnosti zažili nejrůznější zatěžující zkušenosti, případně traumata (přílišný důraz na pocit viny, nedostatek víry, hříšnost, sexuální obtěžování, zneužívání atd.). Zároveň je však pro ně těžké udělat za minulostí tlustou čáru a křesťanský svět opustit, buď kvůli pocitu viny, strachu z Božího trestu, nebo i kvůli tomu, co naopak v křesťanství, jak ho zažili, bylo pozitivní. Křesťanský zen se tak může stát bezpečným přístavem, kde lze být dost daleko od příliš ortodoxního nebo jinak svazujícího prostředí a současně zůstat v prostoru zaštitěném křesťanskou autoritou v podobě křesťanského zenového mistra. Ta na této cestě osvobození hrála podstatnou roli pro respondentku U.: „Jak to propojujím [zen a

křesťanství]? Když to jezuita, jako je otec Ama Samy, dokáže propojit, tak se já se svým skromným teologickým a teoretickým věděním raději zdržím a řeknu, že to mohu dělat také.“

Někteří tak v křesťanském zenu mohou najít svůj domov, uzdravit svá zranění, najít nový, svobodnější vztah ke křesťanství nebo se pro ně křesťanský zen může stát přestupní stanicí, kdy se v bezpečném prostředí uvolní ze své původní tradice, otevřou se něčemu novému a jinému a časem se třeba vydají dál za křesťanský zen do buddhismu nebo jiných tradic. To byla zkušenost respondenta S.: „Jako křesťana mě buddhismus dlouhé roky zajímal, současně jsem pocíťoval určitý vnitřní rozpor. Vždyť křesťanství jsou moje kořeny, měl bych tomu být věrný [...] Kdybych si mohl vybrat, asi bych byl spíše buddhistou [...] Díky Ama Samymu a Bódhi zendu se tento rozpor vyřešil. Dalších pár let jsem tak nějak čerpal z obou tradic, teď cítím, že jsem pořád více a více buddhistou, ale už je v tom klid, když se do buddhismu nořím víc a víc.“

4. *Zen jako cesta terapie*

Zen nebo buddhismus nepředstavuje jen duchovní cestu, ale velmi často je možné se s ním setkat jako s terapeutickou technikou, která může pomáhat lépe zvládat úzkosti a depresivní náladu, zlepšovat spánek, prohlubovat soustředění nebo přispívat k rozvoji určitých kvalit, jako je soucit, vyrovnanost a laskavost k sobě (*mettā*). To, k čemu křesťanství meditující na počátku bez velkých očekávání přistupovali jako k určité metodě, která by jim měla pomáhat lépe zvládat každodenní obtíže, se mohlo nečekaně proměnit v důležitý zdroj duchovní inspirace a probudit tak hlubší zájem o meditaci nebo o zen. Případně je ryze sekulární meditační cvičení, které se naučili na klinice a které jim mělo pomáhat snižovat krevní tlak, přivedlo k prožitkům hlubokého klidu a spojení s veškerým životem. Někteří tak v metodách buddhistické meditace našli vynikající nástroj k sledování křesťanských cílů, které v křesťanství nenalezli.

Dobrým příkladem je například meditace milující laskavosti (*mettā*), kterou řada křesťanských praktikujících uváděla jako důležitý spojovací prvek mezi oběma tradicemi. Respondent G. to vyjádřil takto: „Bůh je láska a miluj bližního svého, jasně, ale jak to mám udělat? Jak mám milovat druhé? V křesťanství mi chyběly nástroje [...] A pak se objevila meditace milující laskavosti a já věděl, že to je ono [...] Je to paradox, člověk v buddhismu najde nástroj, který mu pomůže být lepším křesťanem.“ K tomu, aby se stal lepším křesťanem, pomohl zen i respondentovi I.: „Zdá se mi, že křesťanství jsou především představy, hodně představ, hodně teorií, ne moc zkušenosti. Zen tě přivede na rovinu zkušenosti. Takže pro mě skutečně přinesl hloubku do náboženství a tu rovinu zkušenosti, jinak jsou to všechno jen teorie a ty uvnitř

nevidíš žádnou změnu, nevnímáš žádnou transformaci, necítíš nic.“³⁹⁴ V zenu našel dobrý nástroj, jak prohlubovat vnitřní klid a jasnost a jak pracovat s myšlenkami a emocemi.³⁹⁵

Psychologickou nebo terapeutickou potřebu, kterou zen na Západě naplňoval, dnes mnohem častěji naplňují sekulární formy meditace všímavosti (*mindfulness*).

5. Zen jako rozšíření obzorů

Do této skupiny spadají ti, kdo se k zenu dostali díky náhodnému setkání nebo ze zvědavosti. Respondentka P. vyrostla v katolickém prostředí v Irsku, kde byla v kontaktu s velmi progresivními jezuity, které zajímalo všechno nové. Díky nim se setkala s buddhistickou meditací, *mindfulness* a zenem. V pohybování se mezi různými tradicemi nikdy neviděla problém, nepředstavovalo to pro ni žádný konflikt: „Stále zůstávám křesťankou, ale zajímají mě i jiné tradice a náboženství, které praktikuji... nějakým způsobem je sama propojuji, ne nutně na rovině intelektu, prostě na rovině zkušenosti, to je způsob, ke kterému tíhnu.“³⁹⁶ Otevřenost a zvědavost v Bódhi zendu otevírají cestu oběma směry. Návštěvníci, kteří přicházejí za meditací nebo za zenem, se začnou zajímat o křesťanství v okamžiku, kdy se setkají s pro ně důvěryhodnými a zájmově blízkými osobami.

7.6. Závěr

Jak je patrné z výzkumu v Bódhi zendu, křesťanský zen netvoří ani v tomto centru nějaký výrazný ucelený proud, který by se vyznačoval společnými rysy. Ukázali jsme však, že v rámci skupiny křesťanů praktikujících zen lze rozlišit určité úrovně odlišující se mírou ponoření do zen-buddhismu, a také jsme identifikovali podskupiny, které spojují podobné motivace a potřeby, na něž zen odpovídá.

³⁹⁴ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁹⁵ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

³⁹⁶ Z rozhovorů s praktikujícími v Bódhi zendu.

8. Závěr

Z hlediska osobních příběhů osobností, které stojí za šířením zenu v křesťanství (např. Willigis Jäger nebo Ama Samy a další), stojí za povšimnutí, že zen se na scéně začíná objevovat v momentech, kdy dosavadní praxe nebo víra začala ztrácet smysl. Z čehož by se mohlo zdát, že zen může představovat určitý „přechodový rituál“ k hlubšímu nebo jinak pojatému křesťanství a zároveň určitou proměnu chápání významů, symbolů a jazyka a jejich spojení se zkušeností a skutečností. Přičemž tento přechod zpravidla není hladký a nese s sebou, často velmi palčivě vnímané, rozpory a napětí mezi zen buddhismem a křesťanstvím.

Jinak řečeno, na jedné straně stojí zkušenost zenu a meditace, která se zdá jako přesvědčivá a která se ukazuje jako určitá cesta dál, na druhé straně se jako určitá „brzda“ objevuje původní křesťanský svět významů a symbolů, který se zdá být s novou zkušeností v rozporu. Praxe zenu v křesťanství pak s sebou může nést tento konflikt mezi dvěma světy, mezi dvěma kulturními tradicemi, a otázku, co s ním. Otevírá téma identity, vztahu jazyka a zkušenosti, synkretismu, relativismu nebo spirituality v prostoru mezi dvěma náboženskými tradicemi.

Zároveň je možné křesťanský zen také nahlížet jako určitou formu inkulturace zenu na Západě. Vedle ryze sekulárních forem buddhismu, které dnes zažívají boom zejména v podobě „mindfulness“, může křesťanský zen představovat dobrý způsob, jak propojit „západní duši“ s buddhistickým viděním světa. Křesťanský zen se netýká jen křesťanů, kterým zen činí přístupnější, ale jak ve své knize *Erleuchtung trifft Auferstehung* připomíná Ursula Baatz, většina z těch, kdo dnes na západě hledají spiritualitu, mají tak či onak křesťanské pozadí.³⁹⁷

³⁹⁷ Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung*, s. 8.

Použitá literatura

- Aitken, Robert. „Remembering Yamada Kōun Rōshi“. *Eastern Buddhist* 23, no. 1 (1990), s. 152–154.
- Albrecht, Carl. *Das mystische Erkennen*. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1958.
- Albrecht, Carl. *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1951.
- Baatz, Ursula. *Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung*. Stuttgart: Theseus Verlag, 2009.
- Baatz, Ursula. *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum*. Kevelaer: Topos, 2017.
- Bible: Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2021.
- Bielefeldt, Carl. *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley: University of California Press, 1990).
- Brandt, Laura, Prohl, Inken. „Japanese Buddhism in Germany“. *Journal of Religion in Japan* 10, no. 1 (2021), s. 1–27.
- Buddha. *Buddhovy rozpravy I*. Přeložil Miroslav Rozehnal. Praha: DharmaGaia, 1994.
- Campbell, Patricia Q. *Knowing Body, Moving Mind. Ritualizing and Learning at Two Buddhist Centers*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 96.
- Carus, Paul. *The Gospel of Buddha*. Chicago, The Open Court Publishing Company, 1984.
- David Steindl-Rast. *Christ in der Gegenwart* 55, no. 39 (2003), s. 326.
- Dicastery for Interreligious Dialogue. „Dialogio e annuncio“. Navštíveno 23. srpna 2024. <https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/1991-Dialogo-e-annuncio.pdf>.
- Drew, Rose. *Buddhist and Christian? An exploration of dual belonging*. London, New York: Routledge, 2014.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Kam se ubírá člověk*. Přeložil Vratislav Slezák. Brno: Cesta, 1998.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*. Ostfildern: Patmos, 2012.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Mein Weg zum Zen*. München: Kösel, 2018.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1987.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Zen und christliche Spiritualität*. München: Kösel, 1987.

- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Zen-Meditation für Christen*. Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1995.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Zen-Unterweisung*. München, Kösel 1987.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Zenová meditace*. Přeložila Eva Richter. Brno: Cesta, 1999.
- Foult, T. Griffith. „Ritual in Japanese Zen Buddhism“. In: Steven Heine a Dale S. Wright (vyd.), *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Freeman, Laurence. „Věřící lidé se učí meditovat obtížněji než ostatní. Rozhovor s Laurencem Freemanem OSB“. *Salve* 34, no. 1 (2024), s. 53–59.
- Fuchs, Gotthard. *Christ in der Gegenwart* 52, no. 30 (2000), s. 245.
- Griffith, Bede. „Monk's Response to Document on Christian Prayer from the Congregation Doctrine of Faith“. *DIM Bulletin* 38 (1990).
- Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies*. Waterloo: Ritual Studies International, 2013.
- Grondin, Jean. „Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works“. In: Hans-Georg Gadamer a Lawrence Kennedy Schmidt (vyd.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham: Lexington Books, 2000.
- „Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft“, *DER SPIEGEL* 42 (1971). Dostupné online: Spiegel.de. „Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft“. Navštíveno 24. srpna 2024. <https://www.spiegel.de/kultur/ha-ha-ha-da-gibt-es-keine-vernunft-a-fd208cd6-0002-0001-0000-000043279011>.
- Habito, Ruben L. F. „Foreword to the Wisdom Edition“. In: Koun Yamada, *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans*. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Habito, Ruben L. F. „In memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907–1989)“. *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), s. 231–237.
- Habito, Ruben L. F. „Total liberation. Zen Spirituality and the Social Dimension“. In: Ruben L. F. Habito a Elaine MacInnes, *The Zen Experience in a Philippine Context*, s. 190–191. Angeles City: Pima Press, 1990.
- Hanh, Thich Nhat. *Cesta osvobození. Dvacet jedna dní v plné přítomnosti*. Přeložila Iva Prokopová, Praha: Alferia, 2019.
- Hanh, Thich Nhat. *Živý Buddha, živý Kristus*. Přeložila Zuzana Hulvová. Praha: Pragma, 1996.
- Heiler, Friedrich. *Die Buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. München: Ernst Reinhardt, 1918.

- Heine, Steve. *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhist Please Stand Up?* Oxford: Oxford University Press 2008.
- Heine, Steven, a Wright, Dále S. (vyd.). *The kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Hoffman, Yoel (vyd.). *The Sound of the One Hand. 281 Zen Koans with Answers*. Přeložil Yoel Hoffman. New York: NYRB Classics 2016.
- Holba, Jiří, „Potkáš-li na cestě buddhu, zabij ho!“. In: Šu-La-Ce, *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-Ťiho*. Přeložil Robert Svoboda. Praha: Malvern, 2005.
- Hori, Victor Sōgen. *Zen Sand. The Book of Capping Phrases for Zen Koan Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Humphrey, Caroline, a Laidlaw, James. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Calendon Press, 1994.
- Irizzary, Joshua A. „Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption“. *Journal of Global Buddhism* 16 (2015), s. 51-69.
- Jodorowsky, Alejandro. *The Spiritual Journey of Alejandro Jodorowsky: The Creator of El Topo*. Rochester: Park Street Press, 2005.
- Kadowaki, Kakichi. *Zen and the Bible. A Priest's Experience*. Přeložil Joan Rieck. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Kapleau, Philip. *The Three Pillars of Zen*. New York: Achor Books 2000, s. 211–298.
- Kennedy, Robert. *Zen Gifts to Christians*. New York, London: Continuum, 2004.
- Ketelaar, James Edward. *Of Heretics and Martyrs: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Kirchner, Thomas Yūhō. *Entangling Vines. A Classic Collection of Zen Koans*. Přeložil Thomas Yūhō Kirchner. Somerville: Wisdom Publications, 2004.
- Kolektiv autorů. *Rok s jezuitskými svatými*. Olomouc: Refugium, 2002.
- Kopp, Johanness, a Rheinbay, Paul. „Zen ist ein wunderbares Geschenk an die Kultur“. *Geist und Leben* 79, no. 5 (2006).
- Koubová, Alice. „Filosofie potřebuje ty, které chce vysvětlit“. *Host* 37, no. 2 (2021), s. 10–17.
- Koubová, Alice. „Filosofie, těla, z těla a na tělo“. *Řečiště* no. 26 (2009), 29–33.
- Koubová, Alice. „Myslet ze šťastného těla“. *Filosofický časopis*, 59 (2011), s. 91–112.
- Krieger, David J. „Communication Theory and Interreligious Dialogue“. *Journal of Ecumenical Studies* 30, no. 3–4 (1993), s. 331–353.

„List biskupům katolické církve o některých aspektem křesťanské meditace“. Navštíveno 24. srpna 2024. <https://www.frantiskanstvi.cz/lud/List.pdf>.

Liščák, Vladimír. „Počátky jezuitské mise v Číně“. *Anthropologia Integra* 7, no. 2 (2006), s. 57–65.

Loori, John Daido. *Two Arrows Meeting in Mid Air: The Zen kōan*. Boston: Charles E. Tuttle Co., 1994.

Lotz, Johannes Baptist. *Vědění a láska*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: Vyšehrad, 1999.

Loveland.org. „Interview with Ama Samy“. Navštíveno 24. srpna 2024. <https://www.lovelandzen.org/zen>.

Loy, David R. *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution*. Boston: Wisdom Publications, 2008.

Maine, John. *Okamžik Krista – cestou meditace*, přel. Zita Hrabovská (Brno: Cesta 2000).

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

McMahan, David L. „Repackaging Zen For the West“. In: Charles S. Prebish and Martin Baumann (vyd.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, s. 218–229. Berkeley: University of California Press, 2002.

McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Otto, Rudolf. *Aufsätze das Numinose betreffend*. Stuttgart: F. A. Perthes, 1923.

Pehal, Martin. „Rituál a tělesnost: ritologie Ronalda L. Grimese“, *Theatralia* 17, no. 1 (2014), s. 25–51.

„Pravidla zenového dódžó“. Navštíveno 24. srpna 2024. <https://adoc.pub/soto-zen-eska-republika-pravidla-zenoveho-dodo.html>.

Sahn, Seung. *Die ganze Welt ist eine einzige Blume: 365 Zen-Koans für jeden Tag. Mit Fragen und Kommentaren von Zen-Meister Seung Sahn*. Gießen: Johannes Herrmann Verlag, 2008.

Samy, Ama. „Christliche Zen-Übung – Zen-Meditation ‚als Zen‘. Antwort auf Ana Maria Schlüter und Johannes Kopp“. *Geist und Leben* 81 (2008).

Samy, Ama. „Zen and Christians“. *The Way* 46, no. 2 (2007), 89–102.

Samy, Ama. *Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Praxis*. München, Kösel 1991.

Samy, Ama. *The Journey of an Indian Zen Master*. Perumalmalai: Bodhi Zendo, 2021.

- Samy, Ama. *Warum Bodhidharma in den Westen kam oder kann es ein europäisches Zen geben*. Seeon: Ch. Falk Verlag, 1995.
- Samy, Ama. *Zen Heart, Zen Mind. The Teachings of Zen Master Ama Samy*. Chennai: Cre-A, 2011.
- Samy, Ama. *Zen und Erleuchtung: Zwölf Meditationen eines Zen-Meisters*. Zürich: Theseus, 2005, s. 38–39.
- Samy, Ama. *Zen: of Words and No-words. Miscellaneous koans*. Perumalmalai: Bodhi Zendo, 2020.
- Sawaki, Kódó Sawaki. *Zen je ta největší lež všech dob*. Přeložili Vítězslav Štembera a Šimon Grimmich. Praha: Alferia, 2020
- Seitlinger, Michael, a Höcht-Stöhr, Jutta (vyd.). *Wie Zen-Meditation mein Christsein verändert: Erfahrungen von Zen-Lehrern u.a. von Michael von Brück, Willigis Jäger, Niklaus Brantschen*. Kevelaer: Topos, 2016.
- Sharf, Robert H. „Losing Our Religion“. *Tricycle* 16, no. 4 (2007), s. 44–49.
- Sharf, Robert H. „Ritual“. In: Donal S. Lopez Jr. (vyd.). *Critical Terms for the Study of Buddhism*.
- Sharf, Robert H. „Sanbokyodan“. *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3–4 (1995), s. 417–458.
- Sharf, Robert H. „The Zen of Japanese Nationalism“. *History of Religions* 33, no. 1 (1993), s. 1–43.
- Schechner, Richard. *Performance Studies: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2013.
- Schlüter Rodés, Ana Mária. „Religious Bilingualism?“. *Voies de l'orient* 96 (2005), s. 23–33.
- Schmittfull, Hildegard. *Ehe Abraham wurde, bin ich. Mystik entdecken mit Zen und biblischen Schlüsselworten*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2022.
- Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- „Some AI Koans“. Navštíveno 24. srpna 2024. <http://www.catb.org/jargon/html/koans.html>.
- Stephenson, Barry. „The Koan as Ritual Performance“. *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 2 (2005), s. 475–496.
- Suzuki, Daisetsu T. *Zen and Japanese Culture*. New York: MJF Books, 1959.
- Suzuki, Daisetz T. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964.
- „The Codeless Code“. navštíveno 24. srpna 2024. <http://thecodelesscode.com/contents>.

- van der Braak, Andre. „The Practice of Zazen as Ritual Performance“, in: M. Moyaert, J. Geldhof (vyd.), *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations* (Londen: Bloomsbury, 2015), s. 156–165.
- Vatican. „Ad Gentes“. Navštíveno 24. srpna 2024.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_cs.html.
- Vatican. „Lumen Gentium“. Navštíveno 22.8.2024,
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_cs.html.
- Vatican. „Nostra Aetate“. Navštíveno 22.8.2024.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html.
- Wumen, *Wumenguan. Brána bez dveří*. Přeložil Oldřich Král. Lásenice: Maxima, 2007.
- Yamada, Kōun. „Die buddhistische Taufe“. In: Günter Stachel (vyd.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation*, s. 110–126. Mainz: Grünewald, 1986.
- Yamada, Koun. „Christian Practioners of Zen“. *Kyosho* 356 (2012), s. 33.
- Yamada, Koun. „The Stature of Yasutani Hakuun Rōshi“. *The Eastern Buddhist* 7, no. 2 (1974), s. 108–120.
- Yamada, Kōun. *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans*. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Yamada, Kōun. *Zen. The Authentic Gate*. Somerville: Wisdom Publications, 2015.
- Yamada, Shoji. *Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- „Zen buddhismus a křesťanství (odpověď na otázku)“. Navštíveno 24. srpna 2024.
<https://vojtechkodet.cz/otazky/zen-buddhismus-a-krestanstvi-odpoved-na-otazku>.

