

i13 Dialog s buddhismem

Buddhismus nemá k jiným náboženstvím exkluzivistický vztah, neříká jen my máme pravdu. Tolerance buddhistů ovšem má zvláštní kořen v tom, že Buddhovo učení je prostě o něčem jiném: Buddha neřeší otázku zda je či není Bůh a který je ten pravý, ale ukazuje cestu, jak se vlastními silami (mnišským životem) dostat z koloběhu strastných životů do nirvány.

I když nám v besedách jde o dialog křesťanství s jinými náboženstvími, museli jsme úvodem srovnat buddhismus s hinduismem, z něhož vyrostl. „Pro hinduisty bylo Buddhovo učení nebezpečným kacířstvím. Prohlásili sice Buddhu za jednu z deseti [devátou] inkarnací boha Višnu, ale jen s negativní úlohou oklamat démony hlásáním mylné nauky.“¹

Buddhismus odmítá hinduistickou představu, vyjádřenou pojmy brahma a átman. V tomto smyslu je buddhismus náboženstvím bez boha, pravděpodobně je tu i reakce na vzestup bohů osobního charakteru Višnu a Šivy.

Už odmítnutí brahma implikuje odmítnutí pojmu átman, jenž je jeho „krůpěj“. Buddha to zdůraznil učením o „ne-já“, an-attá. Poněvadž však v hinduistické představě je to právě átman, jenž se převtěluje, vzniká problém, co se vlastně převtěluje dle buddhistického učení. Vysvětlení jsme na základě pramenů nepochopili a uklidnilo nás Küngovo konstatování, že „buddhistická scholastika rozvíjela spekulaci o dvanáctičlenném řetězci podmínek vznikání, o němž mluvil Buddha. Z hlediska moderní vědy je to překonáno.“²

Buddhismus z hinduismu přejímá představy, vyjádření pojmy sansára a karmán. Lze ale říci, že důraz přesunuje ze snahy o lepší znovuzrození na ukončení sansáry, tj. na ukončení

procesu převtělování do dalších strastných životů a na dosažení *nirvány*.

Srovnání křesťanství a buddhismu je velmi nesnadné. **Hans Küng**³ konstatuje, že jako historického Ježíše nelze jednoduše ztotožnit s christologickými koncepty pozdějších křesťanských teologií, tak ani historický Gautama není jednoduše identický s představami Buddha pozdějších buddhistických škol. Co je skutečně křesťanské a co je skutečně buddhistické? Na otázku nelze odpovědět ani teoreticky a abstraktně, ani empiricky a experimentálně, nýbrž pouze v kontextu dějinného zpětného pohledu na rané spisy, na původní učení, ba i na postavu zakladatele. Soustředíme se proto na původní učení a život Buddha a budeme je porovnávat s učením a životem Pána Ježíše a jen dle potřeby doplníme.

Nemůže být sporu o tom, že křesťanství a buddhismus mají zcela odlišný základ: křesťané věří v Boha Otce, tedy v Boha, k němuž mají osobní vztah, naopak Buddha ve svém původním učení o Bohu nemluví. Logicky se objevuje otázka: je tedy buddhismus náboženství? Nebo snad ateistické náboženství?

Na tomto místě Küng připomíná, že křesťanům není často jasné, jak velmi je pojem „Bůh“ z buddhistického (a nejen z buddhistického) hlediska zatížen křesťanskými přístupy, kdy je často chápán příliš antropomorfně, nebo je zjevně lidskou projekcí a iluzí, pouhým nejvyšším jsoucnem mezi jinými jsoucnými. Až příliš ukvapeně se křesťané pokoušeli mlčení buddhistů před absolutnem vyplňovat vlastními slovy.⁴

Svou roli asi hrála i nezodpovězená otázka „unde malum?“, neboť buddhistům nedává smysl představa „boha“, který stvořil svět a navzdory své všemohoucnosti připustil vznik utrpení a zla. Buddha v debatě s hinduisty řekl: „Podle toho by

pak byli, učení mužové, lidé následkem božího stvoření i vrahy, zloději, násilníky, lháři, udavači, chtivými...“⁵

Filozoficky pojaté úvody o buddhismu občas opomíjejí, že reálně žitý buddhismus velmi dobře „boha“ zná, ba dokonce zná celé množství bohů, přejatých z indického anebo jiného lidového náboženství: personifikované přírodní síly nebo zbožštěné krále a světce, u nichž se hledá ochrana a pomoc. Podle Buddha je zcela konsekventní domáhat se u bohů pomoci ve světských záležitostech (déšť, žehnání dětem), nikoli však v otázkách sansáry a karmy. Na základě řady míst pálijského kánonu je třeba tyto bohy i uctívat. Z tohoto úhlu pohledu by někdo mohl buddhismus vnímat i jako ***polyteistické náboženství***.

Často se tvrdí, že Buddhovo učení je ***vlastně filozofie a nikoli náboženství***. To neodpovídá pravdě. Filozofie je pokus o vysvětlení světa nebo reflexe o jeho vysvětlitelnosti. Buddha však odmítal poskytnout nějaké vysvětlení světa. Stále znovu a jednoznačně určoval smysl svého učení úžeji: Jeho předmětem je jedině to, co vede k vysvobození ze sansáry, k nirváně. Svým žákům řekl: „Je mnohem víc toho, co jsem poznal a co jsem vám nehlásal, než toho, co jsem vám hlásal. A proč jsem vám tamto nehlásal? Protože by vám to nepřineslo žádný užitek.“⁶

Druhý základní rozdíl buddhismu od křesťanství je vyjádřen v jeho první posvátné pravdě. Ta říká, že všechno je strast a to jmenovitě proto, že vše je pomíjivé a příčinou této strasti je dle druhé pravdy touha - „žízeň“. Křesťané vědí, že život přináší i mnoho utrpení a mají problém s odpovědí na otázku „odkud se vzalo zlo“. O pomíječnosti všeho hovoří starozákonní kniha Kazatel, z níž mnozí znají právě jen to úvodní „marnost nad marnost a všechno je marnost...“ Ale Židé i křesťané současně považují život za zázrak, za vzácný

dar, za který jsou vděční a ptají se, jak se dárci odvděčit. Nemohou souhlasit s pohledem, že sám život je chorobou: „Buddhovi jde jediné o překonání strasti, a proto se důsledně omezuje na to, aby učil tomu nejpodstatnějšímu - cestě k vyléčení naší choroby; neboť touto chorobou není nic jiného než samo naše bytí.“⁷

Prof. Balabán k této otázce napsal: „V tomto punktu se křesťanská víra zásadně liší od buddhistického pohledu. Prvním poznáním, jež vyvěralo v mysli Probuzeného, bylo poznání, že celý život (už od početí) je jedno jediné utrpení, jehož důvodem je »žízeň po životě«. Život je v biblické optice něco výsostně kladného, výborného (tón - dobrý, slastný v Genesis 1) a šťastného (Blaze muži – Ž 1,1), i když pomíjivého (Kazatel) a hledícího k času dokonalosti (»věčný život« - poslední slovo Apostolika).“⁸

Třetí a čtvrtá posvátná pravda radí jak z tohoto strastného koloběhu uniknout: uhasit touhu, všechno přijímat lhostejně. Pán Ježíš se naopak nestyděl přiznat: „Velice jsem toužil jísti s vámi tohoto beránka...“ (Lk 22,15) a k překonání zhoubné sebestřednosti spatřoval cestu nikoli v potlačení tužeb a lhostejnosti, ale v orientaci na bližní. Srovnání obou zakladatelských postav bude užitečné.

Lze nalézt mnoho podobného, například: Oba jsou kazatelé bez domova, neužívají sakrálního jazyka, jejich výroky jsou obecně srozumitelné a snadno zapamatovatelné, nedávají podnět ke kodifikaci svého učení. Základní etické příkazy jako nezabíjet, nekrást, nelhat, nesmilnit jsou podobné. Nepouštějí se do hlubokomyslných filozofických spekulací, ani nepodávají žádné tajné učení, dogmata a mystéria. Člověk má slyšet, rozumět a z toho pro sebe vyvozovat důsledky; nikdo není dotazován na pravou víru, na ortodoxní vyznání.

Nejzákladnější rozdíl spočívá v tom, že k podobnému cíli, tj. překonání sebestřednosti, sobectví, ulpívání na majetku atd. nabízejí naprosto rozdílné cesty. ⁹

U **Ježíše** je to velmi prosté „nemiluj jen sám sebe, ale miluj bližního svého jako sebe samého!“, přikázání zakotvené ovšem v onom předcházejícím „miluj Boha!“ Je to příkaz účinné lásky, mytí nohou, příklad milosrdného Samařana, význam sklenky vody podané žíznivému. **Buddha** nezná zásadní zakotvení v Bohu a pro překonání sebestřednosti doporučuje ve své třetí a čtvrté pravdě skoro paradoxně cestu tvrdě soustředěnou na sebe sama: potlačit všechna přání, uhasit touhy, naučit se vše přijímat lhostejně, vzdát se svého já, tedy cestu sebezřeknutí se. V etice je to spíše pasivní - neublížovat, soucit, lhostejnost.

Je možno formulovat jasné protiklady, například: Buddha učí vzdát se vůle k životu, Ježíš podřizovat se Boží vůli. Buddha učí, jak ze života (jeho opakování) uniknout, naopak Ježíš učí jak v životě splnit úkol, daný Boží vůlí. Při srovnávání s buddhismem jsem si uvědomil prostou krásu Ježíšova přístupu a utvrdil se v důvěře v něho. Nikoli askeze a sebezřeknutí se, ale obětavá služba! Určitě je to cesta společensky užitečnější.

V Ježíšově životě nacházím nezměrnou obětavost (= opak sebestřednosti), žije pro druhé. Tu nenacházíme v původním učení Gautamy, ale lze ji nalézt v buddhismu „Čisté země“. Amitábha je příklad probuzeného, jenž z lásky k bližním odložil vlastní stup do nirvány. To je jistě oběť, projev obětavosti, lásky k bližním! Styčným bodem mezi Ježíšem a Amitábhou je obětavost, láska k bližním.

Zde pomímám fakt, že v „pravé škole Čisté země“ nacházíme až analogie s nesynoptickou tradicí, s luterským „sola fide“. Podle učení původního buddhismu je však představa

zástupného vysvobození principiálně nepřijatelná. Pouhá víra v Buddhu a jeho učení nevede k vysvobození. Modlitby a naděje na milost, které předpokládají určitou představu božstva, nemají v původním učení místo.

Hovořili jsme o překonání sebestřednosti jako o cíli, k němuž křesťanství a buddhismus ukazují odlišné cesty, je to ovšem i prostředek, cesta k dalšímu, konečnému cíli. Křesťanská kréda hovoří o *životě věčném*, Ježíš častěji o *Božím království*, tedy společenství s Bohem a všemi, kdo jsou u Boha. Pro Buddhu je tím posledním cílem *nirvána*.

Heinz Bechert¹⁰ píše, že nirvána znamená původně „vyhasnutí“ a je definována v podstatě negativními výpověďmi: „... vyhasnutí volního puzení, vyjadřujícího se chtivostí, nenávisí a zaslepeností, přitakávajícího životu a křečovité na něm lpícího, a tím konečné, naprosté osvobození od jakéhokoli příštího znovuzrození, stárnutí a smrti, utrpení a bídy“. Dodává, že je třeba se přitom vyvarovat dvou omylů - představy, že nirvána je prostě zánik, avšak i představy, že nirvána je cosi jako věčný život. Nirvána je spíše jakýsi stav, který máme zažít, ale který nedokážeme svými myšlenkovými a popisnými kategoriemi postihnout. Buddha neodpověděl na otázku další existence vysvobozeného v nirváně, takové otázky vedou do houštin mínění, do zmatků, pryč od toho, co je jedině potřebné a smysluplné, totiž od cesty vysvobození.

Hans Küng¹¹ ve svém komentáři upozorňuje, že otázky o věčnosti a existenci či neexistenci vysvobozeného v nirváně, jsou však tak obecně lidské, že byly v průběhu dějin buddhismu kladeny v nových podobách stále znovu. Ani nekonečné diskuse na Východě, ani nesčetná zkoumání na Západě dosud nedospěly k souhlasu v tom, jaký je skutečný význam nirvány... je sporné, zda spolu s koncem utrpení vyhasne i sám člověk, řečeno vyhoceně: zda tento konečný

stav je třeba chápat negativně jako naprostý *zánik individua* anebo pozitivně jako *zachování individua* (ať už je konkrétně chápeme jakkoli)...

Křesťané vědí, že ani „věčný život“ nelze zachytit našimi kategoriemi myšlení a vyjadřování a připomínají si slova apoštola Pavla. „Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo...“ (1Kor 2,9).

Küng¹² komentuje předcházející výklad Heinze Becherta mj. takto: I když křesťané sami zdůrazňují, že představa „věčného života“ zahrnuje pokračování lidské osoby, dobře si uvědomují, že jejich výpovědi o „věčném životě“ jsou jen obrazem toho, co si nelze představit, a že konečná existence osoby ztrácí v dimenzi nekonečného mimo prostor a čas všechnu ohraničenost konečného. Obraz rozplynutí kapky v oceánu není zcela výstižný. Přílehavější je spíše obraz housenky, která je zbavena omezení, vysvobozena z kokonu, aby se z ní stal motýl, nespoutaný již „pozemskými“ dimenzemi, ale propuštěný do „nebeských“ sfér.

Mnoho buddhistických škol učí, že místo utrpení = *dukha* nastoupí blaženost = *sukha*. Mezi *křesťanským* pojetím pozitivního konečného stavu („věčného života“) a mezi pojetím pozitivního konečného stavu (nirvány), zastávaným *většinou buddhistických škol*, tak nemusí nutně panovat rozpor, v obou případech se jedná o - vposledku nepopsatelný - „druhý břeh“, o jinou dimenzi, o transcendentno.

Osobně přiznám, že více než tyto přece jen dost složité úvahy, mne oslovuje prostá naděje Petra Pokorného: „Za hranicí života není nicota, ale setkání.“¹³ Více než metafora „věčný život“ mne oslovuje Ježíšova metafora „Boží království“.

Zenového buddhismu si všimla i moderní psychologie a psychiatrie a na základě zkušeností zenu byly dokonce vypracovány některé léčebné metody. **Martine Batchelor** píše

o zenu: „Pobídl mnoho lidí, aby zjednodušili svůj život či aby na něj začali nahlížet pozitivněji... Začal se používat v obchodu a dokonce ve sportu, kde závodníkům dovolil lepší soustředění...“ a v závěru knihy se proto táže: „Nabízí se otázka, kde končí zen a kde začíná něco jiného. Je zen pouze tradičním souborem forem a rituálů, nebo je založen pouze na praxi? Je určité buddhistické prostředí nezbytnou podmínkou zenu? Je to stále zen, když zachováte praxi, ale přidáváte k ní jiný náboženský kontext, jakým je křesťanství nebo judaismus? Právě takové otázky si nyní kladou mnozí učitelé i studenti zenu na Západě.“¹⁴



¹ Küng+Bechert: Křesťanství a buddhismus na cestě k dialogu, str. 169

² Küng:+Bechert, cit.dílo, str. 136

³ Küng+Bechert, cit.dílo, str. 51-55

⁴ Küng+Bechert, cit.dílo, str. 149

⁵ Küng+Bechert, cit.dílo, str. 40 s odkazem na spis Anguttaranikája III.174

⁶ Heinz Bechert v Küng+Bechert, cit.dílo, str. 27

⁷ Bechert v Küng+Bechert, cit.dílo, str.28

⁸ Balabán Milan: Jeho utrpení bylo vstřícné našemu utrpení, ČB 12/06, str.18

⁹ Viz k tomu v *Hledám slova* v části 4.4.2.

¹⁰ Výklad se opírá o Bechert v Küng+Bechert, cit.dílo, str.35-37; citaci v uvozovkách odkazuje Bechert na autora jménem Nánatilóka.

¹¹ Küng:+Bechert, cit.dílo, str. 67

¹² Küng:+Bechert, cit.dílo, str. 68-69, 96 a 150

¹³ Petr Pokorný: Vrchol Božího zjevení, ČB 4/07

¹⁴ Batchelor, citované dílo, str.19 a 119