

# THEOLOGIA SYSTEMATICA

Kovács Ábrahám\*

Debrecen

## Erőss Lajos, Karl Barth és az összehasonlító vallásteológia. A buddhizmus és a keresztyénség viszonya\*\*

### 1. A debreceni újortodoxia és a barthi neoortodoxia teológiai intenciója közötti hasonlóság

**E**z a tanulmány Karl Barth és Erőss Lajos (1857–1911) összehasonlító vallásteológiáját kívánja röviden bemutatni. Mindkét teológus az ortodoxia új irányzatához tartozott, s bár térben és időben kicsit eltérő helyzetben voltak, de szemben álltak a liberális teológiával. Míg Barth neve nagyon ismert a debreceni teológián is, Erőss Lajos, noha debreceni dogmatikus volt, szinte teljesen ismeretlen még nálunk, Debrecenben is. Nemcsak a neve, hanem munkássága is teljesen feltáratlan, és feledésbe merült. Párhuzam pedig bőven van a két teológus közt.

Ebben a tanulmányban csak egyetlen témára fogok összpontosítani. Erőss és Barth is foglalkozott összehasonlító vallásteológiával a rendszeres teológia keretén belül. Ennek ellenére munkásságuk ezen vetülete ismeretlen a magyar teológiai és egyházi közéletben. A tanulmányban először Erőss Lajost mint elfelejtett dogmatikust mutatom be, majd röviden kitérek a buddhizmusról alkotott véleményére. Ez után Karl Barth buddhizmusról alkotott véleményét elemzem, azaz a céllal, hogy az mennyire felel(t) meg az összehasonlító vallástudományon vagy éppen a rendszeres teológián belül művelhető összehasonlító vallásteológiai vállalkozásnak. E tanulmány keretében nem volt célom a két teológus hozzáállásának összehasonlító elemzése. Inkább azt elemzem és vizsgálom kritikailag, hogy keresztyéndogmatikai szemszögből miképpen viszonyultak más vallásokhoz.

---

\* Dr. Kovács Ábrahám (Gyula, 1971) a Selye János Egyetem Református Teológia Karának egyetemi tanára és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Dogmatika Tanszékének egyetemi docense rendszeres teológus, történész és vallástörténész.

\*\* Az itt közölt tanulmány annak az előadásnak szerkesztett változata, amely DRHE Barth-konferenciáján, hangzott el 2018. december 12-én.

A magyar református teológiai gondolkozás számára fehér folt a 19. század rendkívül gazdag hazai irodalma. Szembetűnő, hogy a hazai rendszeres teológiai gondolkodás nagyrészt és egyoldalúan német orientációjú volt. Ez egyrészt a német teológia óriási szellemi teljesítményének tudható be, másrészt pedig annak, hogy a hazai teológusok nem igazán tudtak angolul, franciául pedig még kevésbé.<sup>1</sup> Kivétel ez alól Balogh Ferenc (1836–1913) dogma- és egyháztörténész munkássága, aki a latin és német mellett még két nyelvet bírt, és publikált is ezeken.<sup>2</sup> Meg kell említenünk, hogy a német teológiai hatás mellett még a holland is meghatározó volt, amint ezt – hogy csupán két nevet említsek – a Magyarországon alig ismert nagyenyedi dogmatikus és vallástörténész, Kovács Ödön (1844–1895), valamint a jóval ismertebb és Budapesten rendszeres teológiát oktató Sebestyén Jenő (1884–1950) munkássága is tükrözi.

Az emlékeztörténet érdekes észrevételezése, hogy általában két vagy három generációig terjed vissza az emlékezet, s ez a teológiai gondolkodás történetében sincs másként. Németh Pál válogatást szerkesztett össze a 20. század első felének református teológiai irodalmából.<sup>3</sup> Ezzel szemben a hosszú 19. század (1789–1914) magyar nyelvű teológiai irodalma ismeretlen maradt számunkra. Sőt mi több, teológiai irodalmunknak vannak olyan elfelejtett gyémántjai is, amelyek teljesen ismeretlenek sok teológus és kutató számára. Az 1930-as, 1940-es években Koncz Sándor és Márkus Mihály kezdték feltárni a már akkor két-három generációval korábbi teológiai tanárok gondolkodását.<sup>4</sup> Sajnos a második világháború és a kommunizmus ateista világa nagyon rányomta bélyegét teológiai gondolkodásunkra, és a lehetőségek is igen korlátozottá váltak. Ebből is fakadhatott az, hogy a számban és erőben megcsappant teológiát művelni tudó réteg már nem csatolt(hatott) vissza az előzményekhez, és Magyarországon egyfajta egyoldalú Barth-kultusz alakult ki. Ez hitvallási szempontból egyrészt áldásos volt, másrészt

---

<sup>1</sup> Hörcsik Richárd: *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*. New College, Edinburgh 1985, Theses, HOR I, fols. 1–54. és Kovács Ábrahám: Két kálvinista centrum egymásra találása: a skóciai ösztöndíj létrehozása. In: Gaál Sándor (szerk.): *En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2004, 177–186.

<sup>2</sup> Természetesen vannak kivételek, mint az angolul és franciául teológiai irodalmat rendszeresen olvasó Balogh Ferenc és mások, de a német nyelvű orientáció meghatározó volt.

<sup>3</sup> Németh Pál: *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*. Kálvin Kiadó, Budapest 1997.

<sup>4</sup> Koncz Sándor: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai*. Tanulmányok a rendszeres teológia és segédtudományai köréből 6. Debrecen 1942. Márkus Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. (A magyar református liberális teológia)*. Pápai Református Theológiai Akadémia kiadványai, 27. szám. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1939. Újabb kiadása: Márkus Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*. Kálvin Kiadó, Budapest 2005.

viszont ez nagyon egyoldalú szemléletet eredményezett sok teológusnál és a teológiai akadémiákon, és ez a szemlélet a második világháború után is megmaradt az igencsak korlátok közé szorított teológiai közéletünkben, amely szigorú kontroll alatt működött. Meglepő, hogy Barth hatásának feldolgozása a rendszerváltást követő időben is csak részben történt meg teológiai irodalmunkban.<sup>5</sup> Összegezve: a 20. század magyar teológiai irodalmára van relatíve jó rálátásunk.

Itt azonban arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy a magyar református teológiai gondolkodásban egyáltalán nem volt ismert a 19. század igen gazdag teológiai irodalma, vagy ha igen, akkor csak felületesen. Ezt a hiátust most újabb kutatások igyekeznek szisztematikusan feltárni.<sup>6</sup> Az említett század meghatározó hatása nem kérdőjelezhető meg és a 20. század teológiája igazán csak abból érthető meg. Klasszikus példa Barth teológiája, amelyre jogosan tekintenek sokan úgy, mint amely válasz a 19. század liberális teológiájára.<sup>7</sup> A történetkritikai módszerek, az akkor kialakuló liberális, itthon vallástudományinak is nevezett teológia olyan mértékben írta át a teológiai gondolkodást, amelyre csak a patrisztika korában volt példa.<sup>8</sup> Magyarán: a nem ortodox teológiai nézetek újra bekerültek a teológiai diskurzusba. Bár a konzervatív és evangéliumi irányzatok néha a heretikus és tévtanítás vádjával illették őket, a modern teológia polgárjogot nyert.

Ahhoz, hogy megértsük Karl Barthot, igen jól kellene ismerni egyrészt a német liberális teológiát, másrészt pedig illene a saját magyar teológiánkat is ismerni az adott korszakra vonatkozóan. Nagyon igaz az a tétel, amely szerint Barth egész teológiáját csak úgy érthetjük meg, ha ismerjük azt a gondolkodást, amely kivál-

<sup>5</sup> Ferencz Árpád: *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumaniens. Unter Berücksichtigung der Impulse für Eine Osteuropäische Theologie der Befreiung.* Theologischer Verlag, Zürich 2005. Sajnos ma sincsenek komoly fordítások Barth eredeti, német nyelvű műveiből. Ezt a jelenséget összehasonlítva a holland, skót vagy éppen a koreai teológiával nagyon szembetűnő a lemaradásunk. Karl Barth monumentális *Die kirchliche Dogmatik* című munkájáról Geréb Pál (1912–1991), a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet dogmatikaprofesszora készített magyar nyelvű összefoglaló ismertetést, amelyből előbb a *Református Szemle* közölt részleteket (Geréb Pál: Barth Károly Egyházi dogmatika című művének összefoglaló ismertetése. In: *Református Szemle* 91. (1998), 118–127, 193–201, 288–295; 92. (1999). 9–18, 97–104, 195–202, 262–269, 354–359, 437–446; 93. (2000), 24–33, 120–129, 207–215, 243–248; 94. (2001), 47–57, 135–148, 276–292, 357–364; 95. (2002). 192–197, 362–368; 96. (2003). 35–43. A teljes összefoglaló ismertetés posztumusz jelent meg: Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006, 686 old.

<sup>6</sup> Kezdeményezésemre Baráth Béla Levente professzorral indítottunk el 2014-ben egy évenkénti teológiatörténeti műhelykonferenciát, amelynek előadásai a L'Harmattan Kiadó és a Partiumi Keresztény Egyetem által kiadott kötet sorozatban jelennek meg.

<sup>7</sup> Maga Karl Barth jegyzi meg, hogy egész életében Schleiermacherrel vitatkozott.

<sup>8</sup> Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni újortodoxia vitája a liberális teológiával.* Vallástudományi könyvtár 4. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest 2010, 230.

totta reakcióját. A neves teológus maga is írt egy kiváló munkát a 19. századi német teológiai gondolkodás történetéről.<sup>9</sup> De itt e bevezetés keretében nem is Barthról kívánok értekezni, hanem arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az ő neoortodoxiája és a holland hasonló elnevezésű irányzat előtt már jelentkezett egy magyar nyelvű újortodoxia, amelynek éppen a debreceniek adtak szellemi teret id. Révész Imre és Balogh Ferenc vezetésével. Ez az irányzat szinte teljesen ismeretlen volt a kortárs teológiai tanárok előtt. Amit esetleg tudtak róla, az csupán pár sornyi megjegyzés, ha pedig olvastak róla, akkor az csak annyi, amit a nagy egyháztörténeti összefoglaló munkák írtak róla.<sup>10</sup> Azt, hogy valójában miről is szólt a hazai újortodoxia irányzata, többéves kutatómunka során sikerült feltérképezni. Természetesen minden jelenlegi Kárpát-medencei teológiai tanár ismeri Barth *Barmeni Hitvallását*, de igen sokan nem ismerték az 1875-ös debreceni hitvalló nyilatkozatot, a *Debreceni Hitvallást*, amelyet a debreceni teológiai tanári kar fogalmazott meg a szélsőséges hazai liberális teológiával szemben.<sup>11</sup> Pedig nekünk ezt értékelnünk kell, mint a magunk magyar hagyományát. Mind Balogh Ferenc, mind pedig Barth Károly a liberális teológia kihívásaira adtak válaszokat. A debreceni újortodoxia, bár képviselőik nem állítottak fel olyan teológiai rendszert, mint Barth, mégis komoly, közérthető válaszokat adtak a Ballagi Mór-féle liberális teológiára, amely a protestáns unióban tömörült, és ott fejtette ki tevékenységét a legszembetűnőbben. A debreceni újortodoxia hitvédelemben, azaz az apologetikában játszott szerepe rendkívül jelentős. Egy fél évszázaddal később Barth is ehhez hasonlóan fordult szembe a liberális teológiával német

---

<sup>9</sup> Barth, Karl: *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. Translated by Brian Cozens and John Bowden. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, UK 2002. A kötet megjelent angol fordításban is, és érdemes volna lefordítani magyar nyelvre. De a magyar református teológia azzal is adós, hogy nem készítette el a *Kirchliche Dogmatik* fordítását sem. Az pedig olcsó hivatkozás, hogy a köznép olvasson csak eredetiben. A teológiai tanároktól elvárható az idegen nyelvek kiváló ismerete, de ahhoz, hogy ne csak egy pár személy privilégiuma legyen a teológiai diskurzus, nagyon is fontosak a fordítások. (Közvetett haszna pedig az is lehetne, hogy ennek alapján az is világossá válna, hogy egyes „tudós” teológusprofesszorok vajon jól értelmezik-e Barthot.

<sup>10</sup> Wurga Lajos: *A keresztyén egyház történelme*. Új kiadás. Átnézte Zoványi Jenő. III. kötet: *A reformáció utáni korszak vagy a protestantizmus fejlődése s az államok független uralma (folytatás, 1814-től 1890—1892 tájáig)*. Nyomtatta Radil Károly a Sárospataki Ref. Főiskola betűivel, Sárospatak 1908.?

Bíró Sándor: A szabadságharctól az első világháborúig 1849–1914. In: Bíró Sándor – Szilágyi István (szerk.): *A Magyar Református Egyház története*. Egyháztörténeti Tanszék, Sárospatak 1949. (Repr. Sárospataki Református Kollégium Theológiai Akadémiája, 1995), 368–373. és 383–402. Szembetűnő, hogy ez a monográfia szinte alig ír valamit az igen jelentős debreceni újortodoxiáról. Az ébredési mozgalmakat Budapest-központúan írja meg. Ezt kezdte korrigálni igen helyesen ifj. Révész Imre után Csohány János, Anne-Marie Kool, és különösen Hörcsik Richárd.

<sup>11</sup> Ezt még a mai debreceni teológiai tanárok sem ismerték. Ld. személyes interjúk. Kéziratok a szerzőnél.

nyelvterületen, és még elnevezésében is a magyar irányzathoz hasonló teológiai vonal kialakulását idézi elő. A *Debreceni Hitvallás* és a *Barmeni Hitvallás*, bár eltérő kontextusban és időben, de mégis a liberális teológiával, illetve annak „továbbfejlődésével” kerültek szembe, és védelmezték a keresztyén hit alapvető igazságait.

## 2. Mindkét dogmatikus evangéliumi talajon művelte a teológiát

Koncz Sándor az egyházas kálvinizmushoz sorolja az újortodoxia második generációját, akiknek nagy többsége Balogh Ferenc tanítványa volt, és az általa elindított Hittanszaki Önképző Egyesületben bontogatták szárnyaikat.<sup>12</sup> Ide tartozik Csíky Lajos, a debreceni teológia gyakorlati teológiai professzora, a kolozsvári Nagy Károly (1868–1926), Molnár Albert (1849–1901) és Kecskeméthy István (1864–1938)<sup>13</sup> teológiai tanárok, és Erőss Lajos tiszántúli püspök. Itt a szintén alig vagy egyáltalán nem ismert, nagyformátumú püspökre és dogmatikusra kívánok rámutatni. A második párhuzam Barth és a magyar hitvalló teológia között Erőss Lajos munkássága volt. Mindkét rendszeres teológus egyházas dogmatikát művelt. Azonban az a mód, ahogyan ezt a teológiai vállalkozást végezték, nagyon eltérő volt. Barth inkább „magas” és magvas teológiát művelt, dogmatikai munkáit pedig inkább csak a magasan képzettek voltak képesek követni. Ezzel szemben Erőss a hétköznapi ember számára igyekezett lefordítani a maga teológiai gondolkodását. Barth egy életen át alkotott, Erőss viszont csak igen rövid ideig. Bár eltérő kontextusban, mindketten az új, illetve a neoortodoxia, azaz a hagyományos hit elkötelezett hívei voltak.<sup>14</sup>

Sajnálatos, hogy Erőss Lajos dogmatikaprofesszornak, 1908 és 1911 között pedig a tiszántúli egyházkerület püspökének neve még a debreceni teológiai tanári karban sem (volt) ismert az elmúlt évekig, ellentétben a 20. századi nagy

---

<sup>12</sup> Kovács Ábrahám: A teológiai oktatás és nevelés a Debreceni Református Kollégiumban 1850–1912. In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*. Kiadványok a Debreceni Református Kollégium fennállásának 475. évfordulója tiszteletére IV. Sorozatszerkesztő Góri L. János. Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2019, 17–100.

<sup>13</sup> Tunyogi Lehel: *Life and Work of István Kecskeméthy Csapó. A Hungarian Theologian and Biblical Scholar in Transylvania*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2008.

<sup>14</sup> Részletesebb elemzésre itt nem vállalkozhatunk, ugyanis jól érzékelhető a különbség is.

nevekkel, mint például Ravasz László, Makkai Sándor,<sup>15</sup> ifj. Révész Imre stb.<sup>16</sup> Pedig olyan kiváló teológusról van itt szó, aki egyrészt úgy művelte a dogmatikát, hogy az mindig az egyházi élet aktuális kérdéseire válaszolt.<sup>17</sup> Magyarán: nem elefántcsonttoronyban művelte a rendszeres teológiát, hanem mindig azt nézte, hogyan fordítható le a dogmatika egyrészt az egyház egyszerű népe számára; másrészt, mivel tudatában volt annak, hogy a társadalom elitjét is el kell érni az érthetővé tett, kontextualizált evangéliummal, megcélozta az értelmiséget is. Munkásságának egyik legkiválóbb, de nem egyetlen példája az *Apologetika* című fő műve.<sup>18</sup> Ilyen könyvet rendszeres teológiai katedráról nemigen adtak ki gyakran a magyar honban, illetve a Kárpát-medencében. Miért is érdekes ez a mű? Azért, mert a kortárs kérdésekre ad református dogmatikai válaszokat. Foglalkozik világnézetekkel (materializmus, idealizmus, teizmus), természettudományokkal (darwinizmus, csillagászat), filozófiával (ontológia, kozmológia, tér és idő), a szociológiával és antropológiával is, igaz, sajátos megközelítésben; és a divatos liberális teológiával (vallásfogalom, kijelentés, krisztológia, feltámadás stb.). Végül – és ez roppant izgalmas számunkra – összehasonlító vallástudománnyal. Könyvének egyik alcíme így hangzik: *A keresztyén vallás viszonya más nevezetesebb vallásokhoz*. A rövid felsorolásból is jól látható, hogy Erőss Lajos hangsúlyozottan pragmatikus szempontok alapján oktatta a dogmatikát teológiai katedrájáról, és ez szimpatikussá is tette őt a református közegyház előtt. Ez a tény is közrejátszott, amikor később püspökké is választották. Hogy pedig még inkább megismerjük szinte teljes feledésbe merült elődünket, feltétlenül meg kell említenünk egy igen lényeges dolgot. A teológiai tanár Erőss Lajos szinte minden évben megjelentetett egy-egy több száz oldalas könyvet, illetve tankönyvet.<sup>19</sup> Ez még ma is igen ritka teljesítmény. Részben sajnálhatjuk, hogy – amiként az több ígéretes, mai rendszeres teológussal is megtörténik, elmozdult egyházpolitikai irányba:<sup>20</sup> kilenc évnvi tanári munka után, 1908-ban püspökké választották. Hitetetlen munkabí-

<sup>15</sup> Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Dissertationes Theologicae 3. Református Kollégium Sokszorosító Irodája, Debrecen 1997. Második kiadása: Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2000.

<sup>16</sup> Révész Imre élete és munkássága még mindig vár egy komoly feldolgozásra.

<sup>17</sup> Petrov Anita: Erőss Lajos (1857–1911) élete és munkássága. In: *Református Szemle* 111. (2018/3), 287–305.

<sup>18</sup> Erőss Lajos: *Apologetika*. Hegedüs és Sándor, előbb László Albert és Társa Könyvkiadó Hivatala, Debrecen 1905.

<sup>19</sup> Petrócziné Petrov Anita: A hitvallások szerepe Erőss Lajos dogmatikájában. In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia*. L'Harmattan – Partiumi Keresztyén Egyetem – Sulyok István Teológiai Tudományok Intézete, Budapest–Nagyvárad 2016, 213–228.

<sup>20</sup> Jó példa erre a 19. századból a debreceni dogmatikus, Tóth Sámuel helyzete, de a 20. és 21. században is bőven van példa erre. Zoványi Jenő: *A Tiszántúli Református Egyházkerület története* 1. kötet. Nagy Károly Grafikai Műintézete, Debrecen 1939.

rása és világos teológiai látásmódja révén kiváló és ismert teológiai tanárrá válhatott volna még az utána következő nemzedékek számára is. Azonban 1911-ben bekövetkezett, igen korai halála után a világháború és a trianoni történések is elhomályosították érdemeit kortársai előtt, nemcsak a dogmatikusét, hanem még püspökét is.<sup>21</sup>

Összegezve: Erőss Lajos úgy művelte a dogmatikát, hogy érthető válaszokat igyekezett adni a kortárs kérdésekre. Nem az volt a célja, hogy felépítse a maga szép és veretes teológiai rendszerét, hanem mindig az egyház valós, hétköznapi élete lebegett a szeme előtt. Írásai pedig jól tükrözik ezt a törekvését.

### 3. A vallásteológiai „kitekintés” a buddhizmusra

Ha összehasonlítjuk a két dogmatikus, Erőss Lajos és Karl Barth irodalmi munkásságának tematikáit, egy nagyon érdekes észrevételre jutunk: az is közös vonásuk, hogy amikor kimerészkedtek a teológia elefántcsonttornyából és mertek hitvalló alapon összehasonlító vallásteológiát művelni, mindketten a buddhizmussal foglalkoztak leginkább. Erőss ezt az *Apologetika* című munkájában teszi, míg Barth meglepő módon ott, ahol legkevésbé várnánk: az igencsak ortodox művében, a *Die kirchliche Dogmatik* első kötetében (KD I), s ezzel olyan lépést tesz, amely igen meglepő vállalkozás egy olyan teológus részéről, aki a liberális teológiával folytat sajátos diskurzust. Mindazonáltal a KD I/2. a *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion* című 17. fejezete igen élvezetes olvasmány.<sup>22</sup>

Mindkét teológus rámutat, hogy a világvallások közül éppen a buddhizmus az, amely leginkább állítható párhuzamba a keresztyénséggel. Elemzésükben nem a vallástörténeti módszert (a történelemtudomány eredményei, mint például szent hely, idő, tér, tárgyak, szokások mikéntje, szertartások menete, résztvevők stb.), és még csak nem is az Max Müller-féle összehasonló nyelvtudomány módszertanát követik, hanem vallásteológiát művelnek. Vagyis a teológiai gondolkodás tartalma kerül összehasonlításra. Erőss Lajost annyira érdekli a buddhizmus, hogy még egy buddhista kátét is fordított németből magyar nyelvre.<sup>23</sup> Karl Barth-tól viszont nagyon kevesen várhatták azt, hogy a liberális teológiára jellemzően

<sup>21</sup> Baltazár Dezső munkája sokkal ismertebb. Ld. Baráth Béla Levente: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...” *A Tiszántúli Református Egyházkerület története Baltazár Dezső püspöki tevékenységének tükrében (1911–1920)*. Nemzet, egyház, művelődés 10. Hernád Kiadó, Sárospatak 2014.

<sup>22</sup> Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. [KD] I/2. Chr. Kaiser Verlag, München – Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon 1938, 304–397.

<sup>23</sup> Subhadra Bhikshu: *Buddhista katekizmus. Bevezetés a Gótamo Buddha tanába*. A német szövegű 6-ik kiadás után magyarra fordította: Erőss Lajos. Hegedüs és Sándor, előbb László Albert és Társa Könyvkiadó Hivatala, Debrecen 1906.

elmerészkedik „vallástudományi” megközelítések valamelyik irányába. Legkevesbé pedig azt, hogy éppen összehasonlításba bocsátkozik, ahogyan azt majd részletesebben be is bemutatom.

#### 4. Mindkét teológus állásfoglalása a keresztyénségen belül nyert megfogalmazást

Mielőtt az elemzésbe kezdenék, illetve bemutatnám Erőss Lajost, néhány fontos megjegyzést szükséges tennem. Először is Erőss Lajos és Karl Barth is az egyházas álláspontból kiindulva vizsgálódik és foglal állást, vagyis a keresztyénségen és annak területén belül végzik az összehasonlítást. A mai modern vallástudomány elvetné ezt a módszert, ugyanis ezt kérdezné: hogyan is hasonlíthatna össze egy „insider”,<sup>24</sup> és így az összehasonlítás tartalma mennyire lehet elfogadható. Más szóval: mind Erőss, mind pedig Barth módszertani szempontból ki-mondottan szubjektív látásmódot jelenítenek meg. Ők viszont tudatosan és nyíltan fel is vállalták ezt. Véleményem szerint az ilyen összehasonlítás is lehet érvényes és minőségi, s a kérdés „csupán” az összehasonlítás hogyanja, milyensége és minősége lehet. Ők nem a pozitivista történettudomány objektivitását hirdető mítosz-szal kívántak fellépni, amelyet szinte minden bölcsészet- és természet-tudomány magának vindikált abban a korszakban. Ugyanilyen igénnyel lépett fel a liberális teológia is. Nagyon érdekes, hogy ez a mítosz igen szívós, ugyanis az abszolút értelemben vett objektív kutatásba vetett hit még ma is sok tudományterületen tartja magát. Mindez annak ellenére történik, hogy a tévhitet már sok olyan kutató cáfolta, aki valamelyes látással rendelkezett az episztemológiát illetően. Sőt igen imponálóak azon tudósok, akik akár saját tudományterületüket is meg merték kritizálni, mint például Polányi Mihály vagy Jáki Szaniszló,<sup>25</sup> hogy csak két világhírű magyar tudóst említsek.<sup>26</sup> Barth és Erőss is tudatosan vállalta fel, hogy objektivitásra törekedve, de saját hitvallási szemléletükön átszűrve elemzik a buddhizmus tanításait.

Erőss így ír a buddhizmusról az *Apologetika* című munkájában:

---

<sup>24</sup> McCutcheon, Russell T.: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader (Controversies in the Study of Religion)*. 1<sup>st</sup> edition. Continuum, New York 1999. A teológiai tudományosság számára nagyon fontos, hogy más szorosan kapcsolódó tudományterületek munkáira és alapkérdéseire is rálásson.

<sup>25</sup> Jáki, Stanley L.: *The Absolute Beneath the Relative and Other Essays*. University Press of America, Lanham, MD 1988.

<sup>26</sup> Polanyi, Michael: Stability of Beliefs. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 11. (1952/3), 217–232.



„*A buddhizmus*. Egyike a három világvallásnak (kereszténység, buddhizmus és mohamedanizmus). Követőinek lélekszámát teljes bizonyossággal még ma sem tudjuk meghatározni; aminek fő oka az, hogy Kínában és Japánban meglehetősen össze vannak vegyülve a konfucianizmus, taoizmus és schintoizmus híveivel. Ugyanaz a japán vagy kínai, aki a Buddha templomait látogatja, szorgalmasan eljár a Konfuciuséiba is; míg Tibetben és a mongolok földjén az egész vallásos rendszer főként a »Dalai-Láma«, vagyis azon buddhista »papkirály« személyiségében domborodik ki, akinek birodalma az európaiak szeme elől még ma is meglehetősen el van zárva.»<sup>27</sup>

A debreceni teológus szerint a keleti vallások közül éppen a buddhizmus jelentheti a legnagyobb kihívást a kereszténységre mint vallásra és az akkori, még kereszténynek tartott európai kultúrára. Kissé prófétainak szánt véleményét le is írta említett munkájában:

„Annyi azonban bizonyos, hogy az emberiség történetében ez a vallás igen nagy szerepet játszik, s ha egyáltalán van a »világon« vallás, mely a kereszténységnek a jövőben még sok gondot okozhat, úgy a buddhizmusra nem minden aggodalom nélkül gondolhatunk.»<sup>28</sup>

Mint ortodox teológus ő nem lett olyan liberális teológussá, illetve liberális keresztényné, mint amilyen Cornelius Petrus Tiele vagy éppen Max Müller volt, akik az üdvösség hasonló mértékű kijelentését látnák a buddhizmusban. Erőss Lajos szóhasználata is magáért beszél:

„Különbözik a buddhizmust minden pogány vallások között kétségen kívül a legelső hely illeti, s *Szent Hiláire* amaz ismeretes mondását, hogy a vallásalapítók között a *Krisztuson* kívül egy sincs, aki rokonszenvünkre és szeretetünkre annyira méltó volna, mint *Buddha*.”<sup>29</sup>

Ezekhez pedig a következő megjegyzést fűzi:

„[...] a világon levő összes pogány vallásban (kivéve, a párszizmust!), együttvéve is alig van annyi józan elem, mint *Gotama Buddhának* [...] az egykori királyi hercegifjúnak ama vallásában, melynek alapja és forrása a szenvedő emberiség nyomora felett érzett őszinte, mély érzés vala.»<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Erőss Lajos: *Apologetika*, 343.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Uo.

<sup>30</sup> Uo.

Ezek után igen elismerően nyilatkozik a buddhizmusról. Szinte az az érzésünk, hogy esetleg túlságosan is szimpatizált ezzel a világvallással. Ez azonban nem áll fent az ő esetében, ugyanis a buddhizmus tanításait soha nem helyezte a keresztyénség fölé.

„Olyan igazságokkal s arany szabályokkal, *teljes* ez a vallás, melyek méltó helyet foglalhatnak el a legfelségesebb evangéliumi tanok mellett, s joggal vindikálhatják a maguk számára az emberiség teljes elismerését és tiszteletét.”<sup>31</sup>

Ezek után nem kis tájékozottsággal hivatkozik arra, hogy számos vallástudós és teológus, mint például Max Müller,<sup>32</sup> Arthur Lillie, Karl Robert Eduard von Hartmann és Johan Hendrik Caspar Kern és sokan mások arra a következtetésre jutottak, hogy a keresztyénség és a buddhizmus között

„[...] félreismerhetetlen rokonsági viszony áll fent, és annak, mint az időben különben is később jelentkező világtörténelmi nagy üdvintézménynek a forrásai emebben fakadtak fel.”<sup>33</sup>

Ki is fejt, hogy e kutatók egy igen merész hipotézist állítottak fel. Eszerint a názáreti Jézus 12 éves korától 30 éves koráig, tehát életének arról a szakaszáról, amelyről az evangéliumok nem beszélnek, egy buddhista kolduló barát tanítványa volt, majd tovább ismertette az elméletet, így folytaja:

„Amikor hazájába visszatért a baráttól eltanult tanokat kezdte el hirdetni, összevegyítve ezeket holmi ótestamentomi, tehát sémita jellegű tradíciókkal. És ez a hipotézis némely keresztyén körökben annyira kedvező hitre talált, hogy azóta hol itt, hol ott olvasunk olyan társulatokról és<sup>34</sup> szövetkezetekről Európában is, melyeknek tagjai maguk elé célul a buddhaizmus gyakorlatát és propagálását tűzték ki.”<sup>35</sup>

Erőss Lajos mértékadó nyitottsággal meg is jegyzi, hogy tiszteletben kell tartani mindenki egyéni meggyőződését, sőt „ezeknek az embereknek vallások hitét háborgatni nem akarja”. Azonban kritizálja a grandiózus, tetszetős elméleteket:

---

<sup>31</sup> Erőss Lajos: *Apologetika*, 343.

<sup>32</sup> Érdemes lenne kikutatni, hogy a fenti szerző hol mondott ilyet, vagy pedig Erőss Lajos adja ezeket az érveket az alábbi szerzők szájába.

<sup>33</sup> Erőss Lajos: *Apologetika*, 344.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Uo.

„A tudomány és igazság nevében sietünk kijelenteni, hogy ennek az elméletnek semminemű komoly alapja nincs, s az egész feltevés jól kifundált mese a hiszékeny és nyugtalan kedélyek szórakoztatására.”<sup>36</sup>

Ezek után részletesen össze is hasonlítja a két vallást. Erre azonban most nem térnék ki, mivel Barth vallásteológiai elemzését kívánom inkább górcső alá venni. Annyit azonban el kell mondani: Eröss Lajos elveti annak bármilyen lehetőségét, hogy a buddhizmus direkt vagy akár indirekt módon is hatást gyakorolt volna Jézus tanítására, viszont készségesen elismeri a tanításukban, különösképpen az erkölcsre vonatkozó elmélkedésekben található hasonlóságokat, valamint azt is, hogy valóban vannak hasonlóságok mindkét „vallásalapító, Krisztus és Buddha életkörülményei között”.<sup>37</sup> Viszont mindezek figyelembevételével fenntartja a keresztyénség, illetve a Jézustól származó tanítás egyedülállóságát, akárcsak Barth is, amint ezt a továbbiakban látni fogjuk.<sup>38</sup>

## 5. Az összehasonlító vallásteológia legmeglepőbb helye a *Die kirchliche Dogmatik* (1932)

Mint már utaltam rá, Barth nagyon izgalmas összehasonlító vallásteológiába vág bele ott, ahol legkevésbé várná a kutató. Az eddigi Barth-kutatás figyelmét évtizedekig elkerülte e szakasz vallástudományi és teológiai tartalma és annak vizsgálata.<sup>39</sup> Hogy ez a furcsa helyzet miért alakult ki, az további kutatásokat igényelne. Ahhoz, hogy megérthessük Barthot a vallásteológiája művelését illetően, a következőket kell leszögeznünk. Elsősorban azt kell látnunk, hogy a svájci teológus gondolkodása folyamatos változást mutat a vallás értelmezésében, illetve kontextustól függően eltérő jelentéstartalommal használja azt. Másodsorban megállapíthatjuk, hogy a vallásdefinícióját illetően bizonyos alapvonásokat lehet kitapintani. Módszertanilag úgy vélem, rendkívül fontos megkísérelnünk annak meghatározását, hogy mikor és milyen értelemben használja a vallás kifejezést. Harmadsorban meg kell értenünk Barth teológiai terminusainak sajátos fogalmi tartalmát és keretét. Vagyis: mikor beszél a vallásról mint vallásosságról; mikor tekinti a vallást emberi képződménynek; mikor tekinti a keresztyénséget is vallásnak

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Eröss Lajos: *Apologetika*, 346.

<sup>38</sup> Kovács Ábrahám: Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz. In: Nagy Antal Mihály (szerk.): *Napkeletől napnyugtáig. Vallástörténeti tanulmányok* I. Református Zsinati Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest 1999, 34–51.

<sup>39</sup> Waldrop, Charles T.: Karl Barth and the Pure Land Buddhism. In: *Journal of Ecumenical Studies* 24. (1987/4), 574–594. Ez az egyik legalaposabb tanulmány e területen, és megjelenése óta nem sok ilyen munka született angol nyelven.

vagy pedig egyenlőnek a Kijelentéssel (Jézus Krisztussal); mikor érvel filozófiai-teológiai alapon, és mikor érvel olyan rendszeres teológusként, aki határozottan ortodox álláspontot képvisel. Ugyanis ezeknek fényében válhat érhetővé, hogy mely esetekben sorolja a keresztyénséget a vallások közé, és miért, hogy e lépésével – akárcsak a liberális teológusok – bizonyos értelemben elfogadja az összehasonlíthatóság tényét. Máskor pedig a Szentírásban és Jézusban megjelenő kijelentés egyenlővé lesz az igazi keresztyénség tartalmával, és így Barth ismét sajátos értelemben használja a vallás kifejezést. Ilyenkor viszont kiemeli azt az összehasonlíthatóság rendszeréből, és elkülönítve magasabb platformra helyezi azt. A neves svájci teológus gondolatainak megfejtése a fenti megállapítások miatt is igencsak nehéz feladat, de érdemes próbálkozni gondolatainak értelmezésével.

Karl Barth dogmatikája öt kötetből áll. Az első az Isten ígéről szóló tanítás, a második az Istenről szóló tanítás, a harmadik a teremtéstan, a negyedik a megbékélésről szóló tanítás, míg az ötödik a megváltástan. Halála miatt nem tudta befejezni az utolsó, azaz a megváltásról szóló kötetét, így a *Die kirchliche Dogmatik* mint Barth életműve nem teljes.

Főművében, a *Die kirchliche Dogmatik*ban nem fejt ki egészen részletes vallásteológiát, akárcsak a *Römerbriefen*ben. Mindkét műben csak érinti a kérdést, illetve az Isten-ember kapcsolat kérdéskörében tárgyalja a vallás problematikáját. A témában megfogalmazott gondolatai itt is inkább a vallásról, mint emberi mechanizmusról, szokásról, vallási rendszerről szólnak, s csak közvetetten szól arról, hogy milyen kapcsolata van a keresztyénségnek a világvallásokkal.<sup>40</sup> Azonban Barth, amint erre már utaltunk, egy igazán nem várt lépésre, az összehasonlító vallásteológiai elemzésre szánja rá magát.<sup>41</sup> Először bemutatja saját vallásfogalmát, majd a liberális teológia vallásfogalmát, végül pedig zseniális módon rámutat, hogy éppen az utóbbi lényegét támadja alapvetően két világszemlélet: a misztika és az ateizmus. Rendkívül igényesen fejt ki, hogy emiatt is elégtelen azok vallásfogalma. Végül a bibliai, Jézus Krisztusban megjelent kijelentést mint igaz vallást tárgyalja (bár ennek explicit kimondását igyekszik elkerülni és inkább körülírja azt, amit gondol), de annak sajátosságait összeveti egy ázsiai világvallás, a buddhizmus egyik japán reformációs irányzatával, a tiszta föld buddhizmussal és Barth vallásfogalmát ennek a tudatában is kell vizsgálni. Wolf Krötkevel egyetértve elmondhatjuk, hogy vallásteológiai gondolkodásában komoly potencia lelhető fel.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ld. *KD I/2*.

<sup>41</sup> Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniël: *Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye*. 4., vollständig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Alfred Bertholet und Edvard Lehmann. J. c. B. Mohr, Tübingen 1925.

<sup>42</sup> Krötke, Wolf: Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barth. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104. (2007/3), 320–335.

Barth először az Isten Igéjéről szóló tanításban foglalkozik a vallás kérdésével. Sajátosan és teológiai szempontból teszi ezt, hiszen a 17. fejezet fő témaköre „Isten kinyilatkoztatása, mint a vallás eltörlése”.<sup>43</sup> Már ez is előrevetíti, hogy a keresztyén kinyilatkoztatás nála abszolút fogalomként jelenik meg, amely a vallás fogalmát, bármilyen is legyen az, elveti, és így a vallást is helyteleníti. Az adott szakaszban három fő témakört bont ki: a) a keresztyén vallás teológiában jelentkező problémája; b) a vallás mint hitetlenség; c) az igaz vallás.

*a) A keresztyén vallásteológiában jelentkező problémája*

Barth így mutatja be a vallásteológiában jelentkező problémáját:

„A mi alapvető feladatunk az, hogy rendezzük, értelmezzük a kinyilatkoztatás és a vallás fogalmát, amely szerint a kettő közti kapcsolat ismét úgy legyen nyilvánvaló, hogy azt az Isten és ember közötti eseményt azonosítja, amelyben Isten Isten, azaz az ember Ura és Mestere, aki önmaga ítél, és egyedül ő igazít és szentel meg; az ember pedig Isten embere, vagyis az az ember, akit Isten magáévá fogadott és elfogadott az ő komolyságában és jóságában. Mivel emlékezünk és alkalmazzuk az *assumptio carnis* krisztológiai doktrínáját, úgy beszélhetünk a kinyilatkoztatásról, mint amely a vallás eltörlését jelenti.”<sup>44</sup>

Ebben a szakaszban a Rómabeliekhez írott levél magyarázatában kifejtett gondolatokat ismétli meg.

*b) A vallás mint hitetlenség*

A vallást mint hitetlenség tárgyalásánál az alapprobléma három témakört érint: a vallás mint bálvány, a miszticizmus és az ateizmus. Barth a következő alapállításra építi vallásteológiáját:

„A vallás hitetlenség; [...] a vallás az istentelen ember ügye”.<sup>45</sup>

Ez igencsak mehökkentően hangzik azok számára, akik sosem olvassák el Barth művének vonatkozó részeit, és kontextusból kiragadva lobogtatják ezt a mondatot. Munkáját elolvasva még mindig el lehet utasítani álláspontját, de ezt a komoly teológus csak azután teheti, hogy előbb elemezte, megértette a teológiai fejtegetését, és figyelembe vette a kontextust.

Barth a kérdést először a teológiai antropológia szempontjából közelíti meg. Kijelenti, hogy a vallást és vallásokat értékelő teológiai vizsgálódásnak teljesen komolyan kell vennie az embert mint a vallás alanyát. Azonban a keresztyén teoló-

<sup>43</sup> Itt az „Aufhebung“ fordítása körül nagy vita folyik az angolszász világban.

<sup>44</sup> Barth, Karl: *Church Dogmatics*. [ChD] I/2. 1<sup>st</sup> edition. T & T Clark, Edinburgh 1963, 297.

<sup>45</sup> KD I/2, 327. „Religion ist Unglaube; [...] die Angelegenheit des gottlosen Menschen“.

gus mint tudós és egyházat szolgáló ember nem teheti, hogy az embert Isten nélkül vizsgálja. Jézus Krisztus ezért az emberért született meg, halt meg és támadott fel. Isten Igéje az emberhez szól, és ennek az embernek Krisztusban Ura van.

„A kinyilatkoztatás kiválasztja az egyházat, mint az igaz vallás *locus*át.”<sup>46</sup>

Ebből az állításból két dolog következik. Először is az, hogy ez

„[...] nem jelenti, hogy a keresztyén vallás, mint olyan, az emberi vallás természetének beteljesítője”<sup>47</sup>.

Ezzel Barth egyrészt nyílt kritikával illeti a liberális teológia kedvenc tételét, amely szerint a Jézus-vallás (itt nincs szó a feltámadott Krisztusról) a vallási piramis csúcán helyezkedik el.<sup>48</sup> Másrészt – érvel tovább Barth –

„[...] nem jelenti azt, hogy a keresztyén vallás az igaz vallás, amely alapvetően fellette áll minden más vallásnak”<sup>49</sup>.

Itt azt próbálja hangsúlyozni, hogy a társadalmi, kulturális formában megjelenő, szervezetté váló egyház (római katolikus, református stb.) sem kerülheti el azt, hogy torzítsa a Kijelentés megjelenését e világban. De ez nemcsak a külső kérdésekre nézve igaz, hanem a tartalmi teológiaiakra is, hiszen a mindig véges emberi elme igyekszik megfogalmazni a keresztyén kinyilatkozás tartalmát, azaz a helyes és jó vallást. Bár ez a próbálkozás elkerülhetetlen, sosem elégséges. Ezért is mondja Barth alázatosan, hogy a Kinyilatkoztatás kegyelem; és zseniálisan jó s eredeti meglátása az, amikor akként érvel, hogy emiatt önmagában a keresztyén vallás<sup>50</sup> sem igaz, mert csak a kinyilatkoztatáshoz való viszonyában igaz: csak azért lehet igaz, mert önmagán kívüli kegyelemből él. Ezért a keresztyénségnek sem szabad dicsekednie más vallásokkal szemben. Sőt éppen ebből kiindulva állítja Barth, hogy a *Bölcs Nátán* problémája érdektelen teológiai szempontból, mivel a keresztyénnek, a zsidónak és a mohamedánnak nincs mivel dicsekednie egymással szemben, és nincs mit a másik szemére vetnie.<sup>51</sup> Ez a gondolat is nagyon eredeti, és teljesen más szemszögből mutatja be az egész kérdéskört. Barth érveléséből

<sup>46</sup> *CbDI*/2, 298.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Kovács Ödön: A vallástudomány története és részei. I. In: *Protestáns Tudományos Szemle* 1. (1869/14), 209–213. Ld. Révész kritikáját: Révész Imre, id.: A Protestáns Egyletről. In: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő* 4. (1873/7), (297–345) 313.

<sup>49</sup> *CbDI*/2, 298.

<sup>50</sup> Barth itt nem általános, hanem sajátosan alkalmazott vallásfogalomról beszél.

<sup>51</sup> *CbDI*/2, 298.

logikusan következnek, hogy ezért minden vita hiábavaló, mert az csak fanatizmusra vezet, ebből pedig nem misszió, hanem propaganda származik.

Az isteni kinyilatkoztatás ítéletet mond minden vallás felett.<sup>52</sup> Itt Barth egyaránt gondolhatott a világvallásokra (hinduizmus, judaizmus, iszlám, konfucianizmus, taoizmust stb.), illetve – egy esetleges tág vallásértelmezéssel, amely nála feltehető – az új vallási mozgalmakra, a vallásként megjelenő ideológiákra (például ateizmus) és spirituális irányzatokra (például miszticizmus). Ahhoz, hogy Barth egy kategóriaként kezelje a fentebb felsoroltakat, azon sajátos látásmód szükséges, amely szerint az ember alkotja a vallást, bármilyen formát is öltson az. Ebből természetesen kiemelendő az általa sajátosan értelmezett keresztyén vallás/keresztyénség (itt a Kijelentés értelmében), amelyet azonban a kettő viszonyában mindig Kijelentésnek nevez, hogy értelmezhetővé tegye mondandóját. A kinyilatkoztatás jelentése Isten önmegmutatása és önátadása. A kinyilatkoztatás ezzel az előfeltétellel és megerősített ténnyel szembesíti az embert:

„[...] az ember kísérlete Isten megismerésére saját szempontjából teljesen és egészen hiábavaló”.<sup>53</sup>

Az ember nem tudja önmaga erejéből megismerni Istent, csak Isten ismertetheti meg önmagát az emberrel. A vallás ezzel szemben arra törekszik, hogy önerőből ismerje meg Istent, s így a kinyilatkoztatás egyben a vallással való szembenállás is.<sup>54</sup> A vallásban az ember mellőzi a kinyilatkoztatást és elhatárolja magát attól, mivel egy helyettesítőre támaszkodik, és már előbbre helyezi azt a dolgot, amelyet Istennek kell megadnia.<sup>55</sup> Barth saját teológiai nyelvén itt lényegében a Feuerbach és Marx gondolatához hasonló valláselméletet mutat, de más következtetéseket von le abból.<sup>56</sup> Erre a tendenciára Glen A. Chestnutt is rámutat.<sup>57</sup> Barth szerint a vallásban

„[...] az ember elképzeli és feltételez valami egyedülállót, végső valóságot és meghatározót, amely saját egzisztenciája mögött vagy éppen abban van”.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> *ChD* I/2, 300.

<sup>53</sup> *Uo.*, 301.

<sup>54</sup> Liptay, Lothar: *A keresztyénség viszonya más vallásokhoz*. Második, javított kiadás. Kalligram Kiadó, Pozsony 2005, 89.

<sup>55</sup> *ChD* I/2, 303.

<sup>56</sup> McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Ford. Zsellengér József. Osiris Tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 2002, 399.

<sup>57</sup> Chestnutt, Glenn A.: *Challenging the Stereotype. The Theology of Karl Barth as a Resource for Inter-religious Encounter in a European Context*. Religions and Discourse, 48. Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Oxford–New York 2010, 18.

<sup>58</sup> *ChD* I/2, 302.

Erre példákat hoz fel többek közt az Ószövetségből (Jer 10,1–16; Ézs 44,9–20), ahol nyilvánvaló

„[...] hogy minden pogány vallásban eredetileg maga az ember alkotja meg saját isteneit”.<sup>59</sup>

Ez az idézet is azt emeli ki, hogy Barth állásfoglalása leginkább az exkluzivista inkluzivizmussal írható le.<sup>60</sup> Így jut el Barth arra a következtetésre, hogy ilyen módon a vallás a bálvány fogalmával azonosítható. Isten azonban soha nem tett különbséget a bálványok között. Nem mondta, hogy némely bálvány kevésbé, más viszont jobban hasonlít őhozzá, ugyanis mindegyik csak bálvány. Ezért sem lehet a vallások között különbséget tenni, ugyanis mindegyik bálvány. Ilyen bálványok még a filozófiai rendszerek végső elvei, a misztikus vallások világképei, az iszlám isteneszméje, az ó- és újkor szellemi áramlatai.<sup>61</sup> Itt Barth, ahogy azt korábban már jeleztük, a sajátosan tág kategóriába emel be minden világvallást, ideológiát, világnézetet és vallásosságot, illetve vallásinak nevezhető vagy tartott jelenséget. Ezzel a sajátos lépéssel Barth radikálisan a Jézus Krisztusban megjelent kinyilatkoztatáshoz, azaz a keresztyénséghez, mégpedig – ahogy látni fogjuk – annak reformátori teológiájához köti gondolatait. Úgy érvel, hogy az igaz hit, azaz az igazság csak az igazság útján, azaz saját teológiai nyelvezete szerint, a kinyilatkoztatás által jöhet az emberhez. Ha az ember maga próbálja megragadni az igazságot, melléfog. Az ember a vallásról beszél ahelyett, hogy Isten Igéjére figyelne, és ő maga vesz, ahelyett, hogy elfogadná a felé nyújtott ajándékot. Ilyen formában a vallás megelőzni, kikerülni akarja Istent: hitetlenség, amely ellentéte a hitnek. Amit az ember így ér el, az nem Isten megismerése, hanem csak elképzelés.

Gondolatmenetét továbbfűzve Barth újból amellet érvel, hogy a kinyilatkoztatás Isten önátadása és önmegmutatása.

„A kinyilatkoztatás az a cselekedet, amely által az ő kegyelme megbékélteti az embert önmagával kegyelemből.”<sup>62</sup>

Az ember nem igazíthatja meg magát. Itt is egy klasszikus keresztyén teológiai premisszát húz alá. Az ember bűnös, megromlott, megváltásra szorult, de Isten által. Ez a gondolatiság áll Barth érvelése mögött. Az ember azonban mégis maga akarja megigazítani és megszentelni magát, holott éppen ez a bűn gyökere, az emberi autonómia, az függetlenség Istentől. Ez hitetlenség, illetve az önmagában

<sup>59</sup> Uo. 303.

<sup>60</sup> Kovács Ábrahám: *Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz*, 34–51. Ld. ebben a Bartheta vonatkozó elemzést.

<sup>61</sup> *KD I/2*, 329.

<sup>62</sup> *ChD I/2*, 307.



való hit. Ez a hit pedig maga a vallás. Másként fogalmazva Barth ezt így mondja: „A hitetlenség mindig az ember hite önmagában”.<sup>63</sup>

Barth roppant találóan összegzi a saját maga által felépített értelmezési keretrendszerben az amúgy zseniális meglátást, amelyet már Pál, Ágoston és Kálvin is megfogalmazott. Így teremti meg az ember a vallást, a hitetlenség hitét. Ezt az ítéletet azonban nem mondhatjuk ki magunktól. Csak a Szentírás, a Kinyilatkoztatás mondhatja ki ezt. Tehát ebben az értelemben Barth teológiai kiindulópontja nem az antropológia, még kevésbé a liberális teológia optimista emberképe. Ő ugyanis Isten felől közelít.<sup>64</sup> Barth inkább egy olyan reális antropológiát ír le. Ez az antropológia a krisztológiából és istentanból indul ki, és nagyon komolyan veszi az ember felelősségét, amely ijesztő módon mutatkozott meg a világháborúban, illetve abban, ahogyan a liberális vagy éppen tradicionális teológiák nemzeti istent faragtak az egy igaz Istenből.<sup>65</sup>

Barth rámutat, hogy a vallás az ember tükörképe. Itt a kortárs tudományok felismeréseit fogalmazza meg saját fogalomrendszerébe illesztve azokat. A vallást meghatározzák a környezeti hatások (éghajlat, gazdaság, kultúra, politika stb.).<sup>66</sup> Az ember azonban változik, a környezete is, s a vallásnak is változnia kell, különben elavul. Így azonban örök állandóságát veszíti el, és ez a vallások gyengesége. A végkifejlet az, hogy az ember csalódik a vallásban. Visszavonul, nem külsőleg, hanem belsőleg, és kifejeződést nem nyerve él tovább, viszont tovább hordozza önmagában az önmegvalósítást, az önigazolást. Ezzel a tétellel Barth a liberális teológiát is kritizálja, és szembefordul annak immanens vallásfogalmával. Szerinte annak használata a teológia művelésében nem elfogadható, mivel az valójában inkább egyfajta vallásfilozófia vagy ’vallástudományi teológia’, ahogy azt sokan, a liberális teológia hívei hirdették. Itt azonban nem ezen a vonalon viszi tovább az érvelését. Roppant izgalmas Barth azon tétele, amely szerint a vallást

„[...] két mozgalom kérdőjelezi meg, amely gyökerét tekintve végeredményben csak egy: egyrészt a miszticizmus, másrészt pedig az ateizmus.”<sup>67</sup>

A miszticizmus tagadja a külső dolgokat, és mindent a belsőre helyez. Ezzel a dogmatikát és etikát, a külső dolgokat kérdőjelezi meg. Mi lenne ezek nélkül

<sup>63</sup> *ChD* I/2, 314.

<sup>64</sup> Módszertanilag azonban ez a kérdés merülhet fel a szakemberben: honnan tudhatja biztosan a teológus, hogy Isten mit gondol? Itt egyértelműen egy túlzott magabiztosságról van szó.

<sup>65</sup> Itt nagyon érdekesek azon a két világháború között született írások, amelyeket Czeglédi Sándor, Török István, Bodoky Richárd és sokan mások közöltek.

<sup>66</sup> Ez Barthenál természeti, társadalmi és szociológiai alapról kiinduló következtetés, amelynek teológiai kicsengése lesz.

<sup>67</sup> *ChD* I/2, 314–315.

a misztikával? – kérdezi Barth.<sup>68</sup> A miszticizmushoz hasonlóan az ateizmus is az ember Isten nélküli, a kinyilatkoztatást mellőző önmegvalósítását jelenti. Ez már nem áll olyan békés viszonyban a vallással, mint a miszticizmus. Itt a belső, elfojtott vallásosság egy új dolgot hozott elő: a modern ember vallásossága ugyanis a vallás kiirtása, a vallás külső megnyilvánulásainak eltörlése, és ez az ateizmus. Barth arra a következtetésre jut rendkívül egyedi és eredeti eszmefuttatása révén, hogy ilyen értelemben az ateizmus is vallás.<sup>69</sup> Az ateizmus megpróbálja eltörölni a vallást, de soha nem sikerülhet neki, legfeljebb előkészítheti egy másik vallás előretörését, amely az előző helyébe lép, és eltörli azt. A vallást azonban mégsem tudja eltörölni, ugyanis nem tud választ adni két kérdésre:<sup>70</sup> Hova vezet a vallás transzcendens voltának tagadása? Hogyan lehet hathatósan megakadályozni az új és a hamis (álcázott) vallások megjelenését. Barth találóan rámutat, hogy mind a miszticizmus, mind az ateizmus léte nagyon szorosan kötődik a valláshoz.<sup>71</sup> Meggyőződése szerint a vallás mindig jelen lesz az emberi létben, és a vallás valódi krízise akkor köszönthet be, amikor Isten kinyilatkoztatja önmagát.<sup>72</sup> Ehhez hozzá lehet tennünk még azt is, hogy miközben az ateizmus populáris változata, a kommunizmus a vallással küzdött, maga is intézményes vallássá vált.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> *CbD* I/2, 320.

<sup>69</sup> Geoghegan, Vincent: Religion and Communism: Bloch, Marx Feuerbach. In: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 9. (2004/5), (585–595) 589. Barth itt meglepő módon Marx érveléséhez hasonlóan mond. Marx szerint az ateizmus is a vallás létezésének elismerése, ahogy erre Geoghegan is rámutatott. Ehhez hasonló érvrendszere van John E. Smithnek is, aki viszont tovább lép Paul Tillich érvelése alapján mint volt tanítványa, és kijelenti, hogy a marxizmus is kvázivallás. Smith, E. John: *Quasi-religions. Humanism, Marxism and Nationalism*. Themes in Comparative Religion. PalgraveMacMillan, London 1994. Ezt a gondolkodási struktúráját érdemes még összevetni Hamvas Béla (*A bor filozófiája*) igen sajátos puritán fogalmával, ahol is a kvázivallás két eltérő „arcát”/megjelenítését, a pictistáét és az ateistáét tekinti azonosnak, ami első hallásra meglepőnek tűnhet. Mivel mind a kettő mögött ugyan az a „vallásos” pszichológiai és fenomenológiai struktúra rejlik, és sajátos értelemben a kettő nagyon is hasonló.

<sup>70</sup> Barth zsenialitása itt jól érezhető, de mint zseni hajlamos jegecesíteni, abszolutizálni a maga kiválónak vagy rendkívülinek tartott gondolatait, így abból jéghideg és megdönthetetlen barthi és nem bibliai axiómák keletkeznek, és ezáltal majdnem egy újfajta barthi vallás, keresztyénség születik itt.

<sup>71</sup> *CbD* I/2, 323.

<sup>72</sup> *CbD* I/2, 324–325.

<sup>73</sup> Kovács Ábrahám: A Remedy of the World: An Eschatological Dimension of a quasi-religion, Communism and its Application in Central Europe. In: *Korean Journal of Religious Studies* 74. (2014/2), 121–148. Ebben a tanulmányban tág vallásfogalmat használva érvelek amellett, hogy a marxizmus gyakorlatba átültetett kommunista ideológiája megfeleltethető a Ninian Smart-féle kritériumoknak. Vagyis a marxizmus „majdnem olyanná” vált, mint a tradicionális értelemben vett vallás.

Barth ebben a részben magát a keresztyénséget is kritikával illette, és ugyanazt a kritikát alkalmazta rá, mint bármelyik más vallásra. Ezzel sajátosat alkotott, és ez a lépése még vallástudományi szempontból is nagyon szimpatikusnak tűnik. Azonban a kegyelemre történő utalással itt a klasszikus teológiát alkalmazza, s így mégiscsak kiemelte a keresztyénséget a kritikából fakadó következtetések egyikéből, amely szerint minden vallás képes a bálvány alkotására és imadására, vagyis a helytelen vallásosság, a hitetlenség még a keresztyénségben is jelen van.<sup>74</sup> A kinyilatkoztatás Isten kegyelméből jelenik meg a keresztyénségben, és ebből fakadóan azt mégis igaz vallásnak tekinthetjük a többi hamis vallással szemben, legyen az görög-római, kánaáni vagy a kortárs világé.

Láthattuk, hogy Barth az ó- és újszövetségi kor vallásait, majd a miszticizmust és az ateizmust is bírálja, és föléjük helyezi a keresztyénséget, noha mint vallást ezt is a kritika tárgyává teszi. E tekintetben Barth megoldási kísérlete nagyon is hasonlít a liberális teológia állásfoglalásához. Itt az Ige, a Kijelentés áll minden fölött, a liberális teológiában pedig a Jézus vallása áll a vallási piramis csúcsán. Vagyis egyfajta exkluzivizmus ott rejlik mindkét teológiai rendszerben. Természetesen óriási a különbség a liberális teológiák Isten-képe és a hagyományos teológia között. Ez tűnik ki Barth érvelési rendszeréből is, amikor a „vallásos” fogalom kérdésével foglalkozik. A Kijelentés és annak keresztyén nevet nyert vallása mégiscsak felette áll a vallás bármely elégtelen formájának, legyen az ókori vagy modernkori vallás, illetve miszticizmus és ateizmus, sőt bármely olyan formának, amely az úgynevezett világvallásokban vagy új vallási mozgalmakban jelenik meg. Ezt a radikális exkluzivista álláspontját a következő, *Az igaz vallás* című részben fejt ki legvilágosabban.

### c) *Az igaz vallás*

Az Isten Igéjéről szóló nagyobb rész 17. fejezetének harmadik témája az igaz vallás. Itt Barth amellet érvel, hogy a vallás önmagában sose lehet igaz: „nincs igaz vallás”.<sup>75</sup>

„Isten kinyilatkoztatása tagadja, hogy bármely vallás igaz lenne. [...] Csak abban az értelemben beszélhetünk »igaz« vallásról, mint ahogyan »a megigazult bűnösőrök«.”<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> A szöveget így is lehetne fordítani: „A kegyelemre utalás okán a keresztyénséget kevésbé illeti az a bírálat, hogy bálványimádó. Persze részben, a keresztyénség is ismeri a bálványozást és a hitetlenséget.” *ChD* I/2, 327.

Barth bizonyos értelemben műfajok közt mozgott tudatosan. Más a vallástudomány módszertana és már a tradicionális teológiáé.

<sup>75</sup> *ChD* I/2, 325.

<sup>76</sup> Uo. 325–326.

Isten a kinyilatkoztatás által teremt kapcsolatot az emberiséggel, amely független minden vallástól. A kinyilatkoztatás nem kapcsolódik az emberiség vallásaihoz, hanem tőlük függetlenül jelenik meg a világban. A kinyilatkoztatás Jézus Krisztusban jelenik meg.

Karl Barth „nem a többi vallást kritizálja, hanem a vallást általában” – írja McGrath.<sup>77</sup> Szerintem a szöveg kontextusát és érvelési technikáit tanulmányozva itt a már említett, igen tágran értelmezett barthi vallásfogalom jelenik meg, amely azért több, mint amit az oxfordi teológus állít. Meglátása részben igaz, mert miután Barth jól körüljárta és elítélte a vallás mint törvény, illetve a vallás mint vallásosság témakörét, a vallás fogalmát, mint olyant, mégiscsak áttemeli saját logikai fejtegetése alapján, alkalmazza a keresztyénség és világvallások viszonyára is, és így más vallások viszonyát minősítő megállapításokra is eljut, ahogy azt látni fogjuk.

Amikor Barth éppen *Az igaz vallás* című fejezet keretében tárgyalja a „vallást, mint hitetlenséget”, és amellett érvel, hogy ő nem a keresztyénség és a világvallások témakörét kívánta kifejteni, mégis megteszi ezt (is). Egy példán keresztül éppen ő maga mond ellent korábbi állításának, amikor a mahajána buddhizmus Japánban kialakult formáját a dzsódó-sin-sút veszi összehasonlító vallásteológiai elemzés alá, és veti össze a keresztyénség európai formájával. A kelet-ázsiai buddhizmus egyik legnépszerűbb hagyománya ez, amely az Amitábha Buddha kultuszára épül.<sup>78</sup> Ez az összehasonlító mozzanat fölöttébb meglepő, de rendkívül értékes lépés Barth-tól, aki tőle egészen szokatlan módon idegen területre kalandozik.<sup>79</sup>

A két buddhista reformer Genku és Sinran „japán protestantizmusa” komoly vizsgálódásra szólít fel – mondja Bart –, és e vallás létét a „gondviselés rendelkezésének” tartja:

„[...] nem szabad még csak egy pillanatra se meglepődnünk annak párhuzamoságával a keresztyénség igazságát illetően, hanem hálásnak kell lennünk azért a leckéért, amit az oly bőségesen és nyilvánvalóan tanít”.<sup>80</sup>

Pontosabban szólva azért a tanulságért, hogy a keresztyén vallás még a reformátorok által megfogalmazott formájában sem egyedüli birtokosa az igazságnak. Vajon milyen módon tárgyalja Barth az összehasonlításra kiválasztott buddhista irányzatot? Mit is ért a fenti állításon?

<sup>77</sup> McGrath, Alister E.: *i. m.* 399.

<sup>78</sup> Küng, Hans – Bechert, Heinz: *Párbeszéd a buddhizmusról*. Fordította: Szabóné Révész Magda. Palatinus Kiadó, Budapest 1997.

<sup>79</sup> Green, Garrett: Challenging the Religious Studies Canon. Karl Barth's Theory of Religion. In: *The Journal of Religion* 75. (1995/4), 473–486.

<sup>80</sup> *ChD* I/2, 342.

Barth először Karl Adolf Florenz német származású japánológus tanulmányára<sup>81</sup> támaszkodva ismerteti részletesen a két japán buddhista reformmozgalmat. Genku „reformátorként” jelent meg Japán vallási térképén, hogy a zen-buddhizmus korábbi formáit megújítsa. Elemzése szerint a kortárs japán vallási irányzatok

„[...] tiszteletre méltóak és igazak, de túlságosan szigorúak voltak az embertömegek számára, és ennél fogva elérhetetlenek”.<sup>82</sup>

Azt kívánták, hogy az ember önmagát váltsa meg saját erőfeszítéseivel, azaz vágyakoztak egy magasabb moralításra, misztikus feloldódásra, és elmélkedéssel megszerzett tudásra a „szentség ösvényén”. Genku ehelyett egy alapvetően sokkal könnyebb üdvösségre vezető utat kívánt látni.

E célból az Amida Buddha központi helyett foglalt el nála. Ő egy Kínában és Japánban is prédikált istenről beszél (nesztoriánus kapcsolatokat is feltételeznek), akit „végtelen világosságnak” vagy „végtelen életnek” neveztek. A hétköznapi ember számára ő a Legfőbb, és személyes Isten volt.

„Ez az Amida volt, ahogy tanították, a Teremtő és a Paradicsom Ura, azon helyé, amely tiszta ország (dzsódó) Nyugaton.”<sup>83</sup>

Az ember életének kérdése az ottani újraszületés a halál után az, hogy onnan eljusson a Nirvánába.

Hogyan is érkezett meg az ember ezen újraszületésbe? Genku válasza szerint nem a saját erejéből, és ebben a tekintetben élesen szemben áll más buddhista irányzatokkal. Egy kínai szövegre hivatkozva elmondja: Amida Buddha esküt tett arra, hogy addig nem kíván eljutni a teljes megvilágosodásra (buddha-állapot) amíg minden élőlény, aki őszintén hisz benne és tízszeresen kívánja az ő újraszületését az ő országában, és részesül e kívánság beteljesülésében.

Genku a következőket tanította:

„1. minden bizodalmunkat nem a saját erőnkbe kell helyeznünk, hanem ebbe a másikba, Amidába. 2. Csak azt az egy feltételt kell teljesítenünk, amelyet ő hoztatott az üdvösség elnyeréséhez. 3. Benne kell hinnünk, és ahogy ezt tesszük, minden ő jótémenye és érdemszerző cselekedete beáramlik a mi ajkunkon és sajátunkká válik úgy, hogy a mi érdemünk Amida érdeme, és nincs különbség ő és mi közöttünk. 4. Ezt a »fohászkodást« olyan gyakran kell megtennünk, amilyen gyakran csak tudjuk. 5. Különösen halálunk meghatározó órájában kell megbizo-

<sup>81</sup> Florenz, Karl A.: Die Japaner. In: Bertholet, Alfred – Lehmann, Edward (Hrsg.): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Band 2. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1925, 382–400. Idézi Barth: *ChD* I/2, 340.

<sup>82</sup> *ChD* I/2, 340.

<sup>83</sup> Uo.

nyosodnunk afelől, hogy Amida nevét hívjuk segítségül, aki még a legnagyobb (elvetemültebb) bűnösöket sem veti el, hanem a paradicsom, amely a Nirvana előcsarnoka, egyik szegletében ad helyet nekik.”<sup>84</sup>

Barth megjegyzi, Genku teológiájának az az érdekessége, hogy a kétkedőknek is helyet biztosít az üdvösségre. Ezt mondja:

„Azok, akik segítségül hívják őt, de titokban kételkednek, ötszáz évig a lótuszvirág kelyhébe lesznek bezárva a paradicsom valamelyik sarkában.”<sup>85</sup>

Különösen jelentős, hogy azoknak, akik nem hagytak teljesen a hitre, mert az érdemszerző cselekedeteket gyakorolták, és vallási gyakorlatokat is végeztek, ez a vallási elképzelés mégis lehetőséget biztosít az üdvösségre és „találni fognak egy előzetes hajlékot a messze távoli Nyugaton”.<sup>86</sup> Így világos, hogy Genku hitrendszerében nemcsak a hit által lehet üdvözülni, hanem a cselekedeteknek is van szerepe.

„A paradicsom bőségesen tele van mennyei élvezetekkel, énekléssel, tánccal és játékkal. A purgatórium nyilvánvalóan az oktatásnak a helye, mert innen fognak eljutni a legfőbb áldások mezeire.”<sup>87</sup>

A tisztaföld-buddhizmus Genku-féle értelmezésének bemutatása után Barth így összegzi élményét az általa „japán protestantizmusnak” elnevezett irányzatról:

„Minden a könnyörületes megváltó Amida elsődleges ígéletén nyugszik és az őbelé vetett hiten.”<sup>88</sup>

Ez az állítás így, elsőként rátekintve önmagában egyértelműen hasonlít a keresztyénség egyik teológiai gondolatához, amelyet Barth is jól ismert.

A következőkben Barth a japán vallási fejlődést mutatja be és magyarázza. Az új vallási irányzat reformátora, Genku még nem vetette el az érdemszerző cselekedeteket, de utóda Sinran teljesen tagadta azok érvényességét.

„Sinran úgy vélte, hogy minden a szív hitén nyugszik. Túlságosan is benne vagyunk a test szerinti vágyakozásban ahhoz, hogy ki tudjuk szabadítani magukat az élet és a halál romlott körforgásából bármilyen saját magunk által végzett cselekedettel.”<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> *ChD* I/2, 340.

<sup>85</sup> Uo.

<sup>86</sup> Uo.

<sup>87</sup> Uo.

<sup>88</sup> Uo.

<sup>89</sup> Uo.

Itt a buddhista reformáció radikalizálódása érhető tetten.

Barth így folytatja:

„Az Amidába vetett hit megváltó jelentőségének nincs semmi köze a szív öröméhez vagy érzésekhez, még az üdvösség után való vágyakozás erejéhez sincs. Természetesen van útja a hitre ébredésnek és a hitbeli megerősödésnek. Például nekünk ki kell használnunk azt a lehetőséget, hogy a szent dogmára (tanításra) oktassanak. Elmélkednünk kell annak jelentése felől. Rendszeresen beszélgetéseket kell tartanunk a vallásosan gondolkodó barátainkkal. Csendes hangon kell ismételnünk az Amida-imádságot. Teljes bűnösségünk tudatában meg kell erősítenünk magunkat azzal a csodálatos gondolattal, hogy az eredeti ígéret szerint, mi nem vagyunk elvetve. Azonban azt is tudnunk kell, hogy ezen eredeti ígéretbe vetett hit is végeredményben Isten ajándéka. Sőt a hit mindenkié, még a nőké is – a buddhizmusban eleddig ismeretlen újítás ez.”<sup>90</sup>

Ezzel valóban meglepő párhuzam áll fenn a buddhizmus eme ágának vallásfilozófiai reflexiója és a reformátori tanítás között. Barth pedig ezt írja:

„Azonban nem szabad meglepődnünk, hogy a dzsódó-sin-sú nem ismeri a könnyörgő imákat, a mágikus formulákat és cselekedeteket, amuletteket, zarándoklatokat, a vezekléseket, a böjtöt és másféle aszketizmusokat, szerzetességet.”<sup>91</sup>

Barth egész listát sorol fel a buddhista vallási élet gyakorlásához szükséges külső kultikus tárgyakkól, cselekményekből és szertartásokból, amelyek nagyon hasonlítanak a középkori katolicizmusra. Ezzel is arra kívánt utalni, hogy milyen sok a hasonlóság a latin keresztyénségben létrejött reformátori tanítás és a mahajána buddhizmus tisztaföld-irányzatának japán reformációja közt. Azt pedig, hogy a „japán protestantizmus” mennyire elveti az olyan elemeket, mint amilyeneket a középkori katolikus egyházban látunk, Barth a következő felsorolással szemlélteti:

„A kultikus tárgy a gazdag templomokban egy egyszerű Amida-kép vagy -szobor.

A papoknak nincs közbenjáró szerepük.

Szertartási ruhákat csak a templomban hordanak.

Étkezési törvényeknek vagy cölibátusnak nincsenek alávetve.

Az oktatásbeli, prédikátori és népszerű irodalmat teremtő szerepük nagy hangsúlyt kap.

Az Amidába vetett hit hatása, amelyet a laikusokba beleoltanak: az élet moralitása a család, az állam és a hivatás keretén belül.

<sup>90</sup> *CbD* I/2, 340.

<sup>91</sup> Uo.

A papoknak és a követőiknek „önfegyelmet kellett tartaniuk, békességben élni másokkal, a törvény betartani, a nemzeti törvényeknek engedelmeskedni, és mint jó állampolgároknak az állam jólétét elősegíteni.”<sup>92</sup>

Itt Barth még csak egy felsorolást közöl, a párhuzamok egyértelműen szembe-  
tűnnek. Florenz nyomán még rávilágít további hasonlóságokra is, például arra is, hogy más buddhista irányzatokkal ellentétben a dzsódó-sin-sú mozgalom az állam és egyház szétválasztását szorgalmazta. Ez is olyan párhuzam, amely a reformációs irányzatokban is megjelenik. És megjegyzi: nem is olyan meglepő, hogy Xavier Ferenc, Japán első misszionáriusa „lutheránus eretnkséget” vélt felfedezni benne.

Az összehasonlítás végett kiemelt vallási témák bemutatása rendjén Barth több olyan rokon vonást emel ki, amely felfedezhető az evangéliumi protestantizmusban is. Először a teológiai, vallásfilozófiai tartalmat, az úgynevezett belső dolgokat, azaz a tanításbeli hasonlóságokat láttatja, és kiemeli az egyedül hit általi üdvösség közös vonását, hogy tudniillik ezt csupán a megváltóba, Istenbe, Krisztusba/Amida Buddhába mint legfőbb üdvözítőbe vetett bizalom által lehet elnyerni. Ebből egy másik szembe-tűnő párhuzam következik: az érdemszerző cselekedetek teljes elvetése. Az összehasonlításának érdekes vonása, hogy Barth sehol nem mondja ki explicite, hogy Krisztust mint megváltót és Amida Buddhát párhuzamba lehet állítani. Inkább a hozzájuk kapcsolódó teológiai tartalmat, a két „vallásban” fellelhető szoteriológiai párhuzamot írja le.

Ezek után Barth megvizsgálja az új japán vallási irányzat külső megjelenési formáit is. Nem véletlen, hogy a hasonlóságokat leíró módon mutatja be. Az új japán vallási reformirányzat abban volt hasonló a keresztyén kultúrkörben be-következett reformációhoz, hogy a korábbi vallási eszmerendszer elemei, vagyis a középkori katolicizmusra jellemző vonások mind elmaradnak. Ezek mellett a párhuzam a papságról, valamint az állam és egyház kapcsolatáról elmondott észrevételek alapján is nyilvánvaló. Ezt így, ahogy mi tettük, Barth nem írja le, hanem például értékeli a progresszív, a vallásba nőket is bevonó felfogást, és csak néha enged meg magának egy-egy olyan megjegyzést:

„Az Amidába vetett hit megváltó jelentőségének nincs semmi köze a szív öröme-hez vagy érzésekhez, sem pedig az üdvösség utáni vágyakozás erejéhez.”<sup>93</sup>

Barth csupán Genku és Shinran „japán protestantizmusát” tartja érdekesnek összehasonlító vallásteológiailag, és így érvel:

<sup>92</sup> Florenz, Karl A.: *i. m.* 397. idézi Barth: *ChD* I/2, 341.

<sup>93</sup> Uo.



„Amikor azt állítottam, hogy annak [ti. a dzsódó-sin-sú] léte a gondviselés rendelese, ezen az értettem, hogy nem szabad még csak egy pillanatra se meglepődnünk annak a keresztyén igazsággal való szembetűnő hasonlóságán, hanem hálásnak kell lennünk azért a tanításért, amelyet gazdagon és nyilvánvalóan tanít.”<sup>94</sup>

Végül pedig ilyen következtetést von le:

„Abban a történelemben megjelenő formában, ahogyan az élet és a törvény a dogma értelemezési keretében jelenik meg, a keresztyén vallás nem lehet az egyetlen, amelyhez az igazság *per se* [önmagában] tartozik, még annak református formája sem.”<sup>95</sup>

Ezzel arra hívja fel a figyelmet roppant önkritikusan, hogy a keresztyénségnek még a kálvini formája sem bizonyul vitathatatlanul eredetinek. Ezek után azonban amellet érvel, hogy értelmetlen lenne bárkinek is arról álmodozni, hogy a keresztyén és a japán „protestantizmus azonos”, mert mint érvel: „a gyakorlatban két természeti vagy történeti forma sose ugyanaz”.<sup>96</sup> Ezt a következőképpen indokolja: rámutat a tanításbeli különbségekre, valamint más tényezőkre.

Először ekképpen érvel:

„A dzsódó mozgalom azért jött létre, hogy a tömegek számára könnyebb és egyszerűbb út nyíljen az üdvösségre.”<sup>97</sup>

Sajnos ezt a gondolatot itt nem boncolgatja tovább, s így összehasonlító vallástéológiai vállalkozása eléggé befejezetlen maradt e tekintetben.<sup>98</sup>

Második lépésben azt állapítja meg, hogy meglátása szerint a dzsódó vallás

„[...] abban tér el reformátori eszméktől, hogy nincs semmiféle tanítása Amida törvényéről, szentségéről vagy haragjáról: úgy tűnik, hogy ennek az istenségnek a jósága és könyörületessége valami kiemelkedő magasztosságot nélkülöz, és így

<sup>94</sup> *ChD* I/2, 342.

<sup>95</sup> Uo.

<sup>96</sup> Itt nem teljesen világos, hogy Barth milyen értelemben használja a „természeti” és a „történeti” szavakat.

<sup>97</sup> *ChD* I/2, 342.

<sup>98</sup> Egyes vallástörténésekben és teológusokban felmerült a kérdés: ha valaki külső szemlélőként írta a reformáció korának keresztyénségéről, vajon nem ugyanezt mondaná el róluk? Ezzel szemben maga Barth mondja, hogy sem Lutherre sem Kálvinra nem érvényes, hogy az üdvösség egyszerűbb útját keresve jutottak el az egyház reformjának eszméjéhez. (Ha eszünkbe vesszük Luther szerzetesi-aszkéta múltját és Kálvin genfi rigorizmusát, akkor ez igaz is.)

az ő embert megváltó tettéből is hiányzik valami drámaiság, a felmerülő gondok tényleges megoldására irányuló karakteresség”.<sup>99</sup>

Barth állásfoglalása úgy válik érthetővé és értelmezhetővé, hogy Amidát helyezzük a keresztyén istenkép általa felállított és rá vonatkoztatott képének helyébe. Itt megjegyezhetjük, hogy Barth a maga reformátori igazságon alapuló teológiai rendszerét akarja normatív mérceként használni és annak a gondolkodási referenciarendszerének megfeleltetni.<sup>100</sup> Ez a nézete elfogadható a teológiai módszertan szempontjából, azonban a vallástudomány vitatathatja állásfoglalását, ugyanis a keresztyén vallás a judaizmusból indul ki, ezért a törvény kérdése körül forog, és ezt hogyan is lehetne elvárni buddhizmustól. Magyarán: Barth ezen lépése módszertanilag nemcsak hogy megkérdőjelezhető, hanem elégtelen is, mert az alábbi különbségre neki fel kellett volna hívni az olvasó figyelmét. Itt azt a tendenciát érhetjük tetten, hogy Barth úgy interpretálja a „nyersanyagot”, hogy az céljainak megfeleljen.

Harmadik lépésben ezt írja:

„A dzsódó-vallásban mint antitézisben a kultikus-etikai igazságosság elnyerésének érdemével szemben hiányzik annak a küzdelemnek a hangsúlyozása, hogy Isten dicsősége szemben áll az ember önkényességével és dicsekvésével, amelyet Pál helyesen hangsúlyoz, később pedig a reformátorok és különösen Kálvin. Ebben az esetben teljesen a pasztorális figyelmen alapszik, amely, mint olyan, nyilvánvalóan vitathatatlan.”<sup>101</sup>

Végül pedig ezt írja:

„A dzsódóizmus és a buddhizmus az ember viharos vágyakozása egy olyan megváltásra, amely belső erejének és érvényesülésének megsemmisülése által valósul meg, hogy beléphessen a Nirvánába, amelyhez az egyedül hit által elérhető »tiszta föld« még csak az előcsarnok a Buddha-állapothoz, azon tökéletességhez, amelyet még Amida Isten se ért el.”<sup>102</sup>

A hasonlóságok kimutatása mellett álljon most előttünk Barth legtalálhatóbb teológiai érvelése a két vallás eltérő teológiai gondolkodását illetően:

---

<sup>99</sup> *KD* I/2, 375. (Köszönöm Juhász Tamás kollégámnak a német szöveg alapján készült fordítás pontosítását.)

<sup>100</sup> Barth nem a saját rendszerét, hanem a reformátori igazságot teszi mércevé, amely szerint Isten szentsége és jósága, igazságossága és kegyelme nem zárja ki egymást.

<sup>101</sup> *ChD* I/2, 342.

<sup>102</sup> Uo.

„A dzsódó-vallásban nem Amida vagy a belé vetett hit, hanem maga az emberi vágyakozás mint cél az, amelynek valóban ellenőrző és meghatározó ereje van. Amida és a belé vetett hit és a »tisza föld«, amelyhez a hit a belépő, ehhez a célhoz kapcsolódnak a cél elérésének eszközeiként. [...] Egy alaposabb vizsgálódás elvégzése után, emiatt van jelentős immanens különbség a japán és a keresztyén »protestantizmus« között.”<sup>103</sup>

Ezek után a következő meggyőződésének ad hangot: egy még közelebbi vizsgálat nyilvánvalóvá tenné, hogy „a különbségek még nagyobbak és mélyebbre hatóak, mint ahogyan azt bemutattuk”.<sup>104</sup> De sajnos éppen ez az igazán izgalmasnak ígérkező vizsgálat marad el a neves teológus részéről, és összehasonlító vallásteológiai vállalkozása így mintha torzó maradna e tekintetben. Ő viszont azzal a megjegyzéssel védi le magát, hogy „nem ezen különbségek kimutatása a meghatározó elem”.<sup>105</sup> Vajon mire is gondolhatott itt? A különbségekben rejlő „tünetek” azok, „amelyek az igaz és hamis vallást” megmutatják.

„A keresztyén-protestáns kegyelem vallása nem azért az igaz vallás, mert a kegyelem vallása. [...] Egyetlen egy dolog igazán meghatározó az igazság és tévedés közti megkülönböztetésre.”<sup>106</sup>

A dzsódóizmus isteni gondviselés, mert éppen arra világít rá, hogy csak egyetlen egy dolog számít, és „ez az egy dolog Jézus Krisztus neve”.<sup>107</sup>

Karl Barth *Egyházi dogmatikájának* vonatkozó részét olvasva kissé csalódott az ember, mert amikor összehasonlít, megállapításai eredetiek és helyénvalóak, viszont a vállalkozás kidolgozottsága messze elmarad attól, amit elvárnánk.

## Összegző gondolatok

Összegezve elmondhatjuk, hogy az összehasonlító vallásteológiát művelő Barth először is rácsodálkozott, hogy milyen sok a hasonlóság az európai keresztyénség és a japán buddhizmus reformációja között mind a tartalom, mind a vallási szertartások megléte, illetve eltörölni kívánása között. Ez a „rácsodálkozás” minden korszak teológusának sajátja. Így volt ez Eröss Lajos esetében is, aki jóval Barth előtt élt. A dogma és az etika terén Barth külön tárgyalta a két vallási irányzat, az evangéliumi protestantizmus és a dzsódóizmus közötti hasonlósá-

---

<sup>103</sup> *CbD* I/2, 342.

<sup>104</sup> Uo.

<sup>105</sup> Uo.

<sup>106</sup> *CbD* I/2, 343.

<sup>107</sup> Uo.

gokat, azonban rögtön utána alá is húzta a különbségeket és azok jelentőségét. Elismerte, hogy nagyon közeli a párhuzam a két vallás fő teológiai tanításai között, különös tekintettel a megváltástanra. Azonban következtetéseiben többször is aláhúzza: két vallás sohasem ugyanaz, különböznek egymástól, sőt végeredményben ragaszkodik a keresztyénség, pontosabban a Jézus Krisztusban kijelentett igaz vallás egyedülállóságához.<sup>108</sup> Természetesen ennek külső megjelenési formája a keresztyénség, és nem a buddhizmus, és ezt némelykor rejtetten máskor pedig explicit fogalmazza meg. Ez utóbbit az példázza, amikor kijelenti, hogy a keresztyénség az evangéliumi kálvinizmus legtisztább formája. A különbségek akkor válnak igazán láthatókká, amikor a Jézus Krisztusba vetett hit világít rá azokra.<sup>109</sup> Azonban Barth éppen e teológiai állásfoglalás mögötti gondolati tartalom alapos bemutatását mellőzi. Emiatt lóg kissé a levegőben az a konklúziója is, amely szó szerint így hangzik:

„Ezért a keresztyén vallás mint igaz vallás valós és lényegi különbözőségét az a jellegzetessége mutatja meg más vallásokkal szemben, amelyet a Szentírás tanít, hogy tudniillik az egyház senki másra, hanem csak Jézus Krisztusra hallgat, aki kegyelmet és igazságot szolgáltat. Az egyház pedig soha meg nem lankadva mindig örömmel hirdeti ezt, hisz őbenne, és örömét leli abban, hogy önmagát neki szentelheti [...]»<sup>110</sup>

Itt Barth a maga körkörös érvelési rendszerét használta, amely szép és tetszetős. Azonban amikor külső normatívákat, kritériumokat is kezdett használni az összehasonlításra, akkor el kellett volna magyaráznia, hogy egy-egy szakaszon belül miért is váltott az érvelési technikák, valamint a módszertani megközelítés közt. Ezzel Barth adós maradt, s mivel elmúlasztotta ezt, elmozdult az összehasonlító vallásteológia és vallásfilozófia területéről, és átlépett a sajátosan keresztyén, azaz egy protestáns teológiai gondolkodás és nyelvezet területére, ahol csak

---

<sup>108</sup> A speciális kijelentés ilyen vallási formában történt megjelenése miatt mégiscsak a keresztyénség az, amelyben kiteljesedhet az igaz vallás. Barth folyamatosan a forma és a tartalom teljes szétválasztásával küszködik. Ez azonban csak elméleti síkon kísérlelhető meg, és jogosultsága is csak bizonyos mértékben fogadható el. Formai, azaz a vallás külső jelensége, megjelenése (vallásfenomenológia) szempontjából Barth lát hasonlóságot a japán buddhizmus fent említett formája és a keresztyén vallás között. Sőt még tartalmi vonatkozásokban (teológiai gondolatok, vallási képzetek pl. megváltás mikéntje, hogyanja és formája) vél felfedezni hasonlóságokat, azonban mindig arra a következtetésre jut egy viszonylag pártatlan összehasonlító vallásteológiai reflexió során, hogy végül is az egyik vallás teológiai/vallási meglátását, még pontosabban az arról alkotott sajátos felfogását teszi meg kritériumnak. Így mindent összevetve a végén a keresztyén, egyedülállónak tekintett kijelentésfogalom lesz a normatív mérce.

<sup>109</sup> *ChD* I/2, 344.

<sup>110</sup> Uo.

az önmagába visszatérő érveléssel és igazolással tudta fenntartani állásfoglalásait. Egy ilyen felvezetés, majd pedig az ettől eltérő következtetésből jól érzékelhetjük, hogy itt eltérő tudományos vállalkozások keveredésével van dolgunk.

A barthi „tanulást” azaz a következtetését teológiai szempontból így fogalmazhatjuk meg szavainkkal: Jézus Krisztus neve az, amely teljesen elválasztja az igaz és a hamis vallást.<sup>111</sup> Noha Barth arra a következtetésre jut a keresztyénség protestáns formájának és a japán „tisza föld” buddhizmusának összehasonlító vallásteológiai elemzése során, hogy a kettő vallásbölcseleti (teológiai) tanításában, illetve a vallás külső formáiban és jelenségeiben (vallásfenomenológia) igen sok a hasonlóság, mégis a keresztyénségben megjelent, s az evangéliumi protestáns keresztyénségben megfogalmazott hitet tartja egyedül igaz vallásnak.<sup>112</sup> Az, amit Barth Jézus Krisztus nevével jelez, csupán a Jézus Krisztus mint közbenjáró egyedüliségét és kizárólagosságát fogalmazza meg. Ebből fakadóan sem a legprotestánsabb tanítételekben megjelenő hit, sem pedig a kálvinista protestantizmus nem tekinthető az egyedüli igaz vallásnak. Ki is mondja, hogy amit mi elértünk ezekben (kegyelemtan, eredendő bűn, elégtétel, megigazítás, lelki ajándékok, hálaadó élet stb.), felismertünk, vagy fel tudunk mutatni, arra a jodizmus, a bhaktizmus vagy más pogány vallás is eljuthat, sőt meg is előzhet ezekben minket vallásról szóló reflexiójában. Azonban a megváltó személyéhez való kötöttséget axiómaként kezeli, és ezzel normatívát is vezet be. Barth konzervatív és tradicionális alapon álló teológiájából érthető, hogy Jézus Krisztus kizárólagosságát feladni egyetlen hitvalló keresztyén sem akarhatja. Barth sem kívánta azt feladni. Sőt!

A klasszikus összehasonlító vallásfilozófia vagy a vallási jelenségeket vizsgáló vallástudomány ugyanolyan módszerrel, eszközökkel és kritériumokkal vizsgálja a tanulmányozott vallásokat, és jó esetben módszertani felvezetést is ír a tárgyalandó témához. Ezzel szemben Barth egyszerre művelt összehasonlító vallásfilozófiát, vallástörténetet és vallásfenomenológiát is, amelyet mi sajátos formájú összehasonlító vallásteológiának nevezünk. A hitvalló Barth saját vallásfogalmi (teológiai) szótárát, gondolatiságát, teológiai rendszerének egészét tette normatívvá egy másik vallással szemben. Képes volt pártatlanul elemezni a vallásfilozófiai hatásokat, párhuzamokat; éles szemmel látta meg és szépen vázolta fel a vallástörténeti és vallásfenomenológiai párhuzamokat, illetve eltéréseket. Azonban a keresztyén teológiai axiómájából következően, amely Jézus Krisztus személyéhez és a kijelentés teológiai gondolatához kapcsolódik, egyértelműen csak egyféle konklúzióra juthatott. Az összehasonlításának közepén a vallásfenomenológiai és vallásbölcseleti módszer mellé új szempontot, az ő hitvallásos

<sup>111</sup> Waldrop, Charles T.: *i. m.* 575. és 578.

<sup>112</sup> *CbD* I/2, 343.

konzervatív teológiai szemléletét vitte bele az elemzésébe, vagyis a hit normatív igazsággá emelését, annak szép, de sajátosan leszűkített, egyedi református, de még egyénibb barthi formájában. E módszertani váltásnak nem meglepő következménye, hogy Barth akár a „tisztá föld”-buddhizmus összehasonlító vallástörténeti és teológiai elemzésénél, vagy más archaikus (görög-római vagy épp kánaáni vallások) tárgyalásakor bizony mindig csak oda jut, hogy az egyház, a keresztyénség a Jézus Krisztus nevében hirdetett kijelentés *kezírólagos* hordozója.

### Felhasznált irodalom

- Baráth Béla Levente: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...” *A Tiszántúli Református Egyházkerület története Baltazár Dezső püspöki tevékenységének tükrében (1911–1920)*. Nemzet, egyház, művelődés 10. Hernád Kiadó, Sárospatak 2014.
- Barth, Karl: *Church Dogmatics*. I/2. 1<sup>st</sup> edition. T & T Clark, Edinburgh 1963, 297.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. I/2. Chr. Kaiser Verlag, München – Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon 1938.
- Barth, Karl: *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. Translated by Brian Cozens and John Bowden. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK 2002.
- Bíró Sándor: A szabadságharcról az első világháborúig 1849–1914. In: Bíró Sándor – Szilágyi István (szerk.): *A Magyar Református Egyház története*. Egyháztörténeti Tanszék kiadványa, Sárospatak 1949. (Repr. Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1995), 368–373. és 383–402.
- Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniël: *Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye*. 4., vollständig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Alfred Bertholet und Edvard Lehmann. J. c. B. Mohr, Tübingen 1925.
- Chestnutt, Glenn A.: *Challenging the Stereotype. The Theology of Karl Barth as a Resource for Inter-religious Encounter in a European Context*. Religions and Discourse, 48. Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Oxford–New York 2010.
- Erőss Lajos: *Apologetika*. Hegedüs és Sándor, előbb László Albert és Társa Könyvkiadó Hivatala, Debrecen 1905.
- Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Dissertationes Theologicae 3. Református Kollégium Sokszorosító Irodája, Debrecen 1997. (Második kiadása: Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2000.)
- Ferencz Árpád: *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumaniens. Unter Berücksichtigung der Impulse für Eine Osteuropäische Theologie der Befreiung*. Theologischer Verlag, Zürich 2005.
- Geoghegan, Vincent: Religion and Communism: Bloch, Marx Feuerbach. In: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 9. (2004/5), (585–595) 589.

- Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006.
- Green, Garrett: Challenging the Religious Studies Canon. Karl Barth's Theory of Religion. In: *The Journal of Religion* 75. (1995/4), 473–486.
- Hörcsik Richárd: *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*. New College, Edinburgh 1985, Theses, HOR I, fols. 1–54.
- Jaki, Stanley L.: *The Absolute Beneath the Relative and Other Essays*. University Press of America, Lanham, MD 1988.
- Koncz Sándor: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai*. Tanulmányok a rendszeres teológia és segédtudományai köréből 6. Debrecen 1942.
- Kovács Ábrahám: A Remedy of the World: An Eschatological Dimension of a quasi-religion, Communism and its Application in Central Europe. In: *Korean Journal of Religious Studies* 74. (2014/2), 121–148.
- Kovács Ábrahám: A teológiai oktatás és nevelés a Debreceni Református Kollégiumban 1850–1912. In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Órállóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*. Kiadványok a Debreceni Református Kollégium fennállásának 475. évfordulója tiszteletére IV. Sorozatszerkesztő Gőri L. János. Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2019, 17–100.
- Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*. Vallástudományi könyvtár 4. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest 2010.
- Kovács Ábrahám: Két kálvinista centrum egymásra találása: a skóciai ösztöndíj létrehozása. In: Gaál Sándor (szerk.): *En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2004, 177–186.
- Kovács Ábrahám: Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz. In: Nagy Antal Mihály (szerk.): *Napkeletől napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok* I. Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest 1999, 34–51.
- Kovács Ödön: A vallástudomány története és részei. I. In: *Protestáns Tudományos Szemle* 1. (1869/14), 209–213.
- Krötke, Wolf: Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barth. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104. (2007/3), 320–335.
- Küng, Hans – Bechert, Heinz: *Párbeszéd a buddhizmusról*. Fordította: Szabóné Révész Magda. Palatinus Kiadó, Budapest 1997.
- Liptay Lothar: *A kereszténység viszonya más vallásokhoz*. Második, javított kiadás. Kalligram Kiadó, Pozsony 2005, 89.

- Márkus Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. (A magyar református liberális teológia).* Pápai Református Theológiai Akadémia kiadványai, 27. szám. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1939. (Második kiadása: Márkus Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia.* Kálvin Kiadó, Budapest 2005.)
- McCutcheon, Russell T.: *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader (Controversies in the Study of Religion).* 1<sup>st</sup> edition. Continuum, New York 1999.
- McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába.* Ford. Zsellengér József. Osiris Tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 2002.
- Németh Pál: *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából.* Kálvin Kiadó, Budapest 1997.
- Petrov Anita: Erőss Lajos (1857–1911) élete és munkássága. In: *Református Szemle* 111. (2018/3), 287–305.
- Petrócziné Petrov Anita: A hitvallások szerepe Erőss Lajos dogmatikájában. In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világnezetek kihívásai és a protestáns teológia.* L'Harmattan – Partiumi Keresztyén Egyetem – Sulyok István Teológiai Tudományok Intézete, Budapest–Nagyvárad 2016, 213–228.
- Polanyi, Michael: Stability of Beliefs. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 11. (1952/3), 217–232.
- Révész Imre, id.: A Protestáns Egyletről. In: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő* 4. (1873/7), 297–345.
- Smith, E. John: *Quasi-religions. Humanism, Marxism and Nationalism.* Themes in Comparative Religion. PalgraveMacMillan, London 1994.
- Subhadra Bhikschu: *Buddhista katekizmus. Bevezetés a Gótamo Buddha tanába.* A német szövegű 6-ik kiadás után magyarra fordította: Erőss Lajos. Hegedüs és Sándor, előbb László Albert és Társa Könyvkiadó Hivatala, Debrecen 1906.
- Tunyogi Lehel: *Life and Work of István Kecskeméthy Csapó. A Hungarian Theologian and Biblical Scholar in Transylvania.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2008.
- Waldrop, Charles T.: Karl Barth and the Pure Land Buddhism. In: *Journal of Ecumenical Studies* 24. (1987/4), 574–594. Ez az egyik legalaposabb tanulmány e területen, és megjelenése óta nem sok ilyen munka született angol nyelven.
- Warga Lajos: *A keresztény egyház történelme.* Új kiadás. Átnézte Zoványi Jenő. III. kötet: *A reformáció utáni korszak vagy a protestantizmus fejlődése s az államok független uralma (folytatás, 1814-től 1890–1892 tájáig).* Nyomtatta Radil Károly a Sárospataki Ref. Főiskola betűivel, Sárospatak 1908.
- Zoványi Jenő: *A Tiszántúli Református Egyházkerület története* 1. kötet. Nagy Károly Grafikai Műintézete, Debrecen 1939.



This work presents concisely the theological statements of a Swiss and a Hungarian theologian, Karl Barth and Lajos Erőss, regarding Buddhism. Both theologians belonged to the trend of orthodoxy in their respective countries. While they lived and worked in different contexts of space and time, nonetheless both strongly opposed the view of liberal theology that Christianity was merely one of the many world religions. Erőss and Barth dealt with comparative theology of religions within the framework of systematic theology, but they never accepted the conclusions of liberal theology. In this study, first I introduce Erőss' life and work and briefly examine his opinion about Buddhism. Then I analyse Barth' view about Japanese Zen Buddhism, especially with regard to the objectivity of his standards of comparative religion. The study critically reflects on how Christian dogmatic approach was applied by the theologians while they investigated other religions' relation to Christianity, especially when the tenants about salvation was studied in those respective religions. The paper argues that Barth was able to transcend his theological mind up to a certain point yet bent his conclusion always towards his strong theological predetermined opinion which made him famous.

*Keywords:* Karl Barth, Lajos Erőss, Buddhism, Christianity, comparative theology of religions.