

File Péter

## Az üdvösség definíciójának kérdése a vallásközi párbeszédben

### Kivonat

Korunk globális jellegének elengedhetetlen velejárója Nyugaton, Európában a keleti vallások – elsősorban a buddhizmus – egyre gyorsabb terjedése. A velük való párbeszéd egyik legkomolyabb akadálya a közös, semleges fogalomkincs hiánya – vagy éppen a többletjelentést hordozó speciális fogalmak egymásnak való óvatlan megfeleltetése. A tanulmány elsődleges célja, hogy egy olyan átfo-gó üdvösségfogalmat definiáljon, ami a keresztényeknek sem idegen, és meg-vizsgálja annak a lehetőségét, hogy ez missziós terepen milyen nyitási lehetőségeket kínál.

### Abstract

One of the unavoidable attachments of our current, global age in Europe and generally in the West is the accelerated spreading of Eastern religions, especially Buddhism. One of the main obstacles of conducting successful dialogue with them is the lack of a commonly accepted neutral terminology, or the careless conformism of certain special terms that carry specific connotations. The primary objective of this study is to define a neutral salvation concept that is not alien to Christians, and to examine the possibilities such concept could enable in the field of missions.

## Bevezetés

Korunk Európájában egyre nagyobb szükség – és ezzel együtt egyre nagyobb igény is – jelentkezik a vallásközi párbeszédre. A növekvő ateizmus és agnoszticizmus mellett jelentősen megnőtt a más, elsősorban keleti vallások követőinek is a száma. A román állam által közzétett adatokat sajnos nyelvismeret hiányában nem tudtam visszafejteni, de a 2011-es magyar népszámlálási adatok<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> [https://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak\\_vallas](https://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak_vallas)

alapján Magyarországon a buddhizmust követők száma meghaladja a tízezer főt. A 2001-es népszámlálási adatokkal összevetve ez a szám duplázódott, míg a magukat reformátusnak vallók száma közel 30%-kal csökkent. Weboldaluk alapján több közintézményt is üzemeltetnek, köztük iskolákat is, valamint Közép-Európa legnagyobb buddhista kegyhelyei is hazánk területén találhatóak.<sup>2</sup>

A számok alapján nem következtethetünk arra, hogy a jövőben jelentős arányú vallássá válna Közép- vagy Kelet-Európában a buddhizmus bármelyik iránya. Viszont a vallásos piac, globális média és információ-központú társadalom miatt a velük való találkozás gyakorisága szükségszerűen növekedő tendenciát fog mutatni. Emiatt is érdemes felkészülnünk a velük való párbeszédre – a saját, protestáns dogmatikánk konszolidált fogalomrendszere, illetve a világvallásoknak a miénktől olyanannyira különböző kulturális háttere ugyanis olyan akadályokat emel a párbeszéd útjába, amik kellő felkészülés nélkül nem vagy csak nagyon nehezen léphetők át.

Első lépésben tanulmányomban a vallások egyik központi kérdését, az üdvösséget vizsgálom vallástörténeti és vallásfenomenológiai megközelítésből, majd az így levont következtetéseket applikálom a református keresztény és buddhista üdvösségképre. Fontos az elején leszögeznünk, hogy a buddhista irányzatok erős egymásra épülése miatt mindig először a legrégebb és legszéleskörűbben elfogadott theraváda iskola tanait elemzem, majd ahol szükséges, kiegészítem az erre épülő mahájána tanokkal.

## Az üdvösségfogalom

Legelső lépésként tehát az üdvösséggel mint kifejezéssel kell foglalkoznunk. Az effektív vallásközi párbeszéd kialakulásához ugyanis elengedhetetlen, hogy a fogalmi definíciók a lehető legkevésbé legyenek félreérthetők. Ráadásul olyan meghatározásra van szükségünk, ami megállja a helyét bármely vallás esetében – vagy a mostani alkalommal legalább a buddhizmus és a kereszténység összehasonlításában. Hogy ez teljesüljön, az üdvösséget két pont alapján kívánom meghatározni: 1) egyrészt mint a szenttel való kapcsolat helyreállítása, 2) másrészt pedig mint az életellenes hatalmaktól való megszabadulás.

Denis Saurat francia irodalomtörténész vallástörténeti munkájának bevezetőjében<sup>3</sup> szemléletesen így fogalmazza meg ezt a kettősséget: „A vallások története főként a két legnagyobb emberi vágy, az istenvágynak és a halhatatlanság vágyának

<sup>2</sup> <https://www.tkbe.hu/bemutakozas/tortenet>

<sup>3</sup> Saurat, Denis: *A History of Religions*. Johnatan Cape Ltd., London 1934, 11.

fejlődése.” Noha talán a teljes vallástörténet magja nem foglalható össze ennek a két vágnak a fejlődésével, mindenképpen szemléletes, hogy mennyire központi helyet foglal el a vallásokban ez a két vágy és a hozzájuk kötődő gondolatkör. Mint-hogy a kettő nem választható el egymástól teljesen, és következnek is egymásból, célszerű sorban foglalkoznunk velük.

Mit érthetünk tehát a „szenttel való kapcsolat helyreállításán”?

A vallástörténet kutatásának korai fázisaiban, a 19. század közepétől a 20. század közepéig, számos kísérlet történt a vallás pontos tárgyának meghatározására. A vallás tárgyát, amivel az ember kapcsolatba szeretne lépni, ami az „istenvágy” tárgyát képezi, a vallásközi párbeszéd semlegességére tekintettel „szent” néven fogjuk említeni.

Mircea Eliade *Vallástörténeti értekezések* című munkájának előszavában<sup>4</sup> Georges Dumézil francia vallástörténész rámutat, hogy a kezdetleges kísérletek a szent jelenségének dekonstrukciójára és redukálására gyümölcstelennek bizonyultak – gondolva itt a „mana” fogalmára. A korábban idézett Denis Saurat maga is úgy írja, hogy a mana, mint egyfajta személytelen erőfogalom, lehetett a szent legprimitívebb formája.<sup>5</sup> Ez azonban nem állja meg a helyét, anélkül sem, hogy kitekintենék a kereszténység rendkívül személyes és akarattal rendelkező istenképére. Gerardus van der Leeuw kiemeli, hogy a sziú „wakanda” fogalom ugyan csak egy hatalomfogalom, de rendelkezik személyes, konkretizált aspektussal is.<sup>6</sup>

Mindezek figyelembevételével csatlakoznunk kell Dumézilhez abban, hogy a szent egy rendkívül nehezen körülhatárolható fogalom, és lassan másfél évszázad vallástörténeti vitája áll ennek hátterében. Jelenleg tehát abból az aspektusból vizsgáljuk a Szentet, mint a vallások központjában lévő, a hétköznapitól elkülönülő hatalmat, amihez az embert valamilyen viszony fűzi. A szent tehát valami, ami – Eliade szavaival – elkülönül a „profán”-tól.<sup>7</sup> Rudolf Otto is megjegyzi, hogy a numinózum, a szent, irracionális jelenség, így elsősorban az emberek rá adott reakciójából, vele kapcsolatos viselkedéséből ismerhetjük meg jellegzetességeit.<sup>8</sup>

Miért van szükség a „szenttel való kapcsolat helyreállításra”? Ha pusztán nyelvi alapon közelítjük meg az üdvösséget, és maradunk a bibliai szóhasználat

<sup>4</sup> Eliade, Mircea: *Vallástörténeti értekezés*. Helikon, Budapest 2014, 9.

<sup>5</sup> Saurat: i. m. 20–21.

<sup>6</sup> Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 21.

<sup>7</sup> Eliade: *Vallástörténeti értekezés*, 29.

<sup>8</sup> Otto, Rudolf: *A szent*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 22.

keretein belül, mind a héber jod-sin-ayin gyök,<sup>9</sup> mind pedig a görög „szózdó”<sup>10</sup> szó, amiket „üdvösségként” fordítunk, „szabadulást, megmenekülést” jelentenek. Ez előfeltételezi, hogy az ember egyik alapvető adottsága, hogy megmentésre, szabadításra szorul. A keresztény teológia, így a mi református gondolkodásunk is, azt az állapotot, amelyből szabadításra szorul az ember, bűnnek nevezi.

Amennyiben teológiai nézőpontból szeretnénk megvizsgálni a bűn fogalmát, Tavasz Sándor *Református keresztényen dogmatika* c. művének tömör összefoglalására támaszkodhatunk annak eredetét és jelenségét illetően. Eszerint a tökéletesnek teremtett ember a bűneset miatt „elpártolt Istentől”, és emiatt mind a saját természete, mind pedig a világ állapota „megromlott”.<sup>11</sup> Leeuw pedig kiterjeszti ezt a szenttől való általános elszakítottság érzetre. Sőt, minthogy ő a szentet egyetemes létalapként is értelmezi, mondhatjuk, hogy a bűn valójában az ember belső ösztöne arra, hogy szembeszegüljön magával a felsőbb valósággal.<sup>12</sup>

Ennek a bűnézésnek pedig mély nyoma van az emberben. A korai vallásfenomenológiai és vallástörténeti tanulmányok is megjegyzik, hogy kultúrától függetlenül az ember elsődleges magatartása Istennel, istenségekkel, szentnek tartott dolgokkal és személyekkel kapcsolatban a félelem. Gerardus van der Leeuw vallásfenomenológiai művében ezt a félelmet mintegy ambivalens rettegés–vonzalom érzést írja le az isteni irányában.<sup>13</sup> Ehhez azonban hozzátartozik az a képzet is, hogy az ember a félelem mellett a vonzalmat a szenttel való egység, kibékülés reményében érzi.<sup>14</sup> Az istenitől való elszakítottság a legmélyebb elhagyatottság élménye és gyakorlatilag egyben a pokoltól való félelem is.<sup>15</sup> Kierkegaard szorongásként jegyzi ezt a félelmet, ami megfogalmazása szerint „nem büntudat, hanem inkább a büntudat feltétele”.<sup>16</sup> Ezzel a gondolattal közvetlenül rokon Rudolf Otto „tremendum” élménye, ami a numinózum, a szent tiszteletet parancsoló, félelemkeltő valóságát jellemzi.<sup>17</sup> Ennek a felvázolt félelemélménynek az eredete az a fajta haragképzet, amit a szenthez ösztönösen társít az ember.

<sup>9</sup> <https://www.ancient-hebrew.org/definition/salvation.htm>

<sup>10</sup> [https://www.preceptaustin.org/save\\_sozo\\_greek\\_word\\_study](https://www.preceptaustin.org/save_sozo_greek_word_study)

<sup>11</sup> Tavasz Sándor: *Református Keresztényen Dogmatika*. Minerva, Kolozsvár 1932, 138.

<sup>12</sup> Leeuw: i. m. 449.

<sup>13</sup> Leeuw: i. m. 402.

<sup>14</sup> Otto: i. m. 49.

<sup>15</sup> Leeuw: i. m. 454.

<sup>16</sup> Leeuw: i. m. 403.

<sup>17</sup> Otto: i. m. 23.

A keresztény gondolatvilághoz nagyon közel áll Isten haragjának a gondolata. Tavaszy maga is úgy fogalmazza meg, hogy a bűn miatt az embert és az egész világot Isten „az ő haragjának terhe alá helyezte”.<sup>18</sup> Jézus mint üdvözítő váltságművének egyik kulcsfontosságú eleme is pont ebben áll: egész életén át magán hordozza ezt a haragot, és halálával mintegy kiengeszteli az Atyát. A bűnös ember helyett hal meg, így eltávolítja a harag akadályát Isten és az ember között. Gyakorlatilag ezzel helyreállítja az ember és a szent közötti kapcsolatot, és rajta keresztül részesülhetnek ebből a hívek is.

Hogyan érvényesül a szenttel való kapcsolat helyreállítása a buddhizmusban? Legelőször is meg kell határoznunk, hogy létezik-e a szent kategóriája a buddhizmus gondolatkörében. A buddhizmus három, széleskörűen elfogadott alapvető filozófiai tétele, hogy „minden dolog függésben van egymással”, „minden mulandó”, és „minden alapja az üresség”.<sup>19</sup> Masao Abe buddista filozófus felhívja a figyelmünket azonban, hogy a mulandóság és függés tételének hangsúlyozása Buddha részéről a hindu brahmanisztikus politeizmus tagadása,<sup>20</sup> ti. annak a tagadása, hogy a világon minden létező pusztán az „abszolút” valóság, egy elemi őslétező egy megjelenési formája. A buddhizmus felfogásában minden üresség. Ez az üresség azonban – figyelmeztet ugyancsak Abe, aki járatos volt a nyugati filozófiában is – önmagában nem egyenlő a mi gondolatunkban lévő „semmivel”, hanem úgy kapjuk meg, ha mindent tagadunk, amivel kitölthetnénk a semmit, és minden fogalmi elemet is tagadunk, amivel körülírnánk. Egy csak tagadással körülírható kategória tehát, amiből az egymással függésben lévő dolgok formálják ki a tapasztalati valóságot – ami épp ezért, mivel folyamatosan függésben van, változik és mulandó, éppen ezért csak látszat, és legbelül üres.<sup>21</sup>

A buddhizmus szerint az ember célja a nirvána elérése és ezzel a dolgok mulandósága miatt őt érő szenvedés megszüntetése. A szó jelentése „kialvás”, abban az értelemben, ahogy a tűz alszik ki.<sup>22</sup> Lényegileg arról szól, hogy az ember felismeri, hogy a függésben lévő dolgok hozzák létre a látszatvalóságot, hogy a függések láncolatát gerjesztő erő az emberi vágy – ha pedig kioltja ezeket a vágyakat, ezzel ő maga is megszabadul a függő lét körforgásától (a szamszárától), és visszatér az ürességbe.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Tavaszy: i. m. 143.

<sup>19</sup> McNabb, Tyler Dalton, Baldwin, Erik: *Classical Theism and Buddhism: Connecting Metaphysical and Ethical Systems*. Bloomsbury, London 2022, 14.

<sup>20</sup> Uo. 26.

<sup>21</sup> Uo. 27.

<sup>22</sup> Tokarev, Szergej Alexandrovics (szerk.): *Mitológiai enciklopédia I.* Gondolat, Budapest 1988, 402.

<sup>23</sup> Uo. 406.

A zen iskola még egy lépéssel tovább is megy ennél: ott már a nirvánát is azonosítják az ürességgel magával.<sup>24</sup> Ezek alapján mondhatjuk, hogy a buddhizmus elsődleges célja az, hogy az ember visszaállítsa a kapcsolatát a valódi, illúziómentes ürességtermészetével. Maga Buddha is egy nirvánáról szóló szútrájában<sup>25</sup> beszél arról, hogy a „kiutat” – ti. a szenvedésből – a „nem született, nem létesült, nem készített, nem képződött” léte jelenti. Lin-csi Lu zen pátriárka a megvilágosodott nirvánaállapothoz különleges képességek birtoklását is köti, ehhez pedig a dolgok valódi ürességtermészetének éber tudata kapcsolódik.<sup>26</sup> A különleges adottságok és képességek jelenléte pedig egyértelmű jelei a profántól, hétköznapiától eltérő szent megjelenésének.<sup>27</sup>

Mindemellett az éberség birtoklása szorosán kötődik a buddhizmusban az élet megőrzéséhez is. Buddha erről egy neki tulajdonított versben így fogalmaz: „Éberség az örök élet lakóhelye, hiánya a halálé. Aki éber, nem hal meg.”<sup>28</sup> Ezzel a gondolattal pedig átléphetünk az üdvösséggel kapcsolatos második kategóriánkra, „az életellenes hatalmaktól való szabadulásra”.

Mit értünk „életellenes hatalom” alatt?

Miért van szükség az ennyire specifikus megnevezésre, és miért nem nevezhetjük egyszerűen halálnak? Pál apostol a Rómabeliekhez írt levelében egyértelműen kapcsolja össze a bűnt, az Istentől, a szenttől való elszakítotttságot a halállal: „Mert a bűn zsoldja a halál.”<sup>29</sup> A teremtéstörténet bünesetet leíró része is egyértelműen köti a bűnhöz a halált: „azon a napon, amelyn eszel róla, halállal lakolsz.”<sup>30</sup> A halál tehát következménye, egyfajta aspektusa csupán a bűnnek. Tavaszgy megfogalmazásában a bűn miatt a világ „rothadandóság” és „hiábavalóság” alatt szenved, olyannyira, hogy a világ negatív aspektusa maga az életellenes hatalmak összességévé kulminálódott. E hatalmak együttese maga a „gonosz”, ami pusztulásba taszítja a világot.<sup>31</sup>

Tavaszgy továbbá felhívja a figyelmet, hogy a bűn első megjelenési formája a „kísértés”, egy külső erő, ami végül Istennel, a szenttel szembeni cselekedetekre

<sup>24</sup> Suzuki, Daisetz Teitaro: *Mysticism: Christian and Buddhist*. Taylor & Francis Ltd., London 2002, 22–23.

<sup>25</sup> Khuddaka Nikāya, Udāna, Tatiya-nibbāna Sutta.

<sup>26</sup> Miklós Pál (ford.): *Kapujanincs átjáró*. Helikon, Budapest 1987, 12.

<sup>27</sup> Leeuw: i. m. 19–20.

<sup>28</sup> Fórizs László (ford.): *Dhammapada, Az Erény Útja*. Aruna Publications, Harnham 2012, 21.

<sup>29</sup> Rm 6,23.

<sup>30</sup> 1Móz 2,17.

<sup>31</sup> Tavaszgy: i. m. 144.

sarkallja az embert.<sup>32</sup> Így egyértelmű, hogy Jézus imádságában, a Miatyánkban is a záró kérés a kísértés és a gonosz elkerülésére vonatkozik.<sup>33</sup> Krisztus mint megváltó kiszabadítja az embert a bűn hatalma alól, és így megszabadítja a haláltól is.<sup>34</sup> A keresztény üdvösségfelfogásban tehát egyértelműen kirajzolódik az életellenes hatalmaktól való szabadulás igénye.

A buddhizmus esetében is hasonló képpel találkozhatunk a halált illetően. Ott a biológiai élet ellentéte a halál, és nem más, mint a szenvedés egy végső formája – egyben egyik legerősebb megnyilvánulása is. A buddhizmusban a szenvedést, az elsődleges életellenes hatalmat „dukkha” néven említik, ami nem csak a fizikai vagy mentális, jelenbeli szenvedést jelenti, hanem egy erősen filozofikus többlettartalommal is rendelkezik. Amikor a buddhisták azt mondják, hogy „minden dukkha”, akkor elsősorban a mulandóság miatti keserűségekre gondolnak, ami előbb-utóbb mindent a pusztulásba taszít.<sup>35</sup> A halál így tehát velejárója a lét körforgásának, amiben minden szenvedés, de önmagában nem a végső rossz, pusztán egyik manifestációja a szenvedésnek.

Maga Buddha üdvözítő szerepe a theraváda buddhizmusban semmiképpen sem úgy értendő, mint Krisztusé – nem egy olyan karakter, aki maga hordozza a szenvedést mások helyett. Sokkal inkább arra mutat rá, hogy mi a helyes út, és ezzel lehetőséget ad az embernek, hogy maga vegye fel a küzdelmet az életében jelen lévő szenvedés ellen, és érjen a nirvána állapotába, ami a „kimondhatatlan boldogság” maga.<sup>36</sup> Sőt, egy szútrájában úgy beszél róla, mint aki maga is „rátalált” erre az útra.<sup>37</sup>

Kissé más a helyzet a mahájána buddhizmusban, ahol a történelmi Buddha archetipikus alakjának esküjében már szerepel az, hogy „a szenvedő lények számtalanok, fogadom, hogy mindnek segítségére leszek”<sup>38</sup> – utalva ezzel arra, hogy a lét körforgásában marad, amíg mindenki nem üdvözülni. Azzal tehát, hogy mind a szenttel való kapcsolat helyreállításában, mind pedig az életellenes hatalmakkal való küzdelemben az emberek segítségére vannak, mind Buddha,

<sup>32</sup> Tavaszy: i. m. 145.

<sup>33</sup> Mt 6,13.

<sup>34</sup> Tavaszy: i. m. 205.

<sup>35</sup> Maier, Rudi: *Salvation in Buddhism. Journal of Adventist Mission Studies* Vol. 10 (2014), No. 1, Andrews University, 9–42.

<sup>36</sup> Otto: i. m. 57.

<sup>37</sup> Vekerdí József: *Buddha beszédei*. Helikon, Budapest 1989, 45.

<sup>38</sup> Bodhizattva fogadalom a Tan Kapuja Zen Közösség weboldalán ([http://www.zen.hu/bodhizattva\\_fogadalom.html](http://www.zen.hu/bodhizattva_fogadalom.html)).

mind pedig Krisztus a szó legszorosabb értelmében üdvözítő karakterként jelennek meg.

Hogy meglássuk, mennyire alapvető karakter az üdvözítő személye a vallásokban, érdemes összehasonlító szempontból megvizsgálni őket. A korai vallástörténet, de különösen is Leeuw kiemel néhány visszatérő elemet az ilyen üdvözítő-karakter-típusok történetéből. Ilyen a kötődés a természethez, azon belül különösen is a famotívumokhoz;<sup>39</sup> csodás születéstörténet;<sup>40</sup> halálmotívum az üdvhozó cselekedettel kapcsolatban;<sup>41</sup> küzdelem a tenger mint az életellenes káoszhatalmak ellen;<sup>42</sup> valamint az újbóli eljövétel, a parúzia<sup>43</sup> – ami Buddha esetében egy másik buddhában, Maitreya Buddhában teljesül be egy következő világciklusban.<sup>44</sup>

A fák mind Krisztus, mind pedig Buddha történetében központi szerepet játszanak. Krisztus esetében a legfontosabb fa nem szó szerint értendő, hanem szimbolikusan. Ez a keresztfá, amin meghalt. A keresztre feszítés, de tágabb értelemben véve bármilyen halál, ami fán történt, átkozottnak számított a hagyományos zsidó gondolkodásban. A kereszten történő halála azt jelentette, hogy magára vette a bűn átkát az emberiségről.<sup>45</sup> Pál apostol a Rómaiakhoz írott levelében<sup>46</sup> Krisztust Ádám, az első bűnös ellentétéként mutatja be. Ezzel a kereszttel, ami megújulást hoz az embereknek, a „jó és rossz tudásának fája” ellentétévé lesz, ami bűnt és pusztulást hozott. A Jelenések könyvében megjelenik egy másik fa, az „Élet fája”, ami Krisztus uralma alatt nő, és az örök életet szimbolizálja.<sup>47</sup> Jézus magát is „szőlőtőnek” hívja, amibe a hívek „beoltatnak”.<sup>48</sup> Buddha élettörténetét ugyancsak különféle fák kísérik. Egy szútra alapján anyja, Mája egy szálafa ligetben hozta világra, egy ilyen fa virágzó ágába kapaszkodva, ami magától hajlott le számára.<sup>49</sup> Később egy szent fügefá (ashvatta) vagy bodhi-fa alatt ülve világosodott meg.<sup>50</sup> Az a szútra arról is beszámol, hogy a korábbi világkorok buddhái is egy-egy különleges fa alatt meditálva világosodtak meg. Ahogy szálafa ligetben született, szálafa ligetben is

<sup>39</sup> Leeuw: i. m. 89.

<sup>40</sup> Uo. 93.

<sup>41</sup> Uo. 5.

<sup>42</sup> Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Helikon zsebkönyvek, Budapest 2019, 113–114.

<sup>43</sup> Leeuw: i. m. 96.

<sup>44</sup> Dīgha Nikāya, Cakkavattisutta.

<sup>45</sup> Heidelbergi Káté, 39. kérdés.

<sup>46</sup> Rm 5,12–21.

<sup>47</sup> Leeuw: i. m. 92.

<sup>48</sup> Jn 15,1–8.

<sup>49</sup> Vekerdí: i. m. 8.

<sup>50</sup> Dīgha Nikāya, Mahāpadānasutta.



halt meg, két ilyen fa között ülve. Halotti máglyáját ugyancsak szálafából készítették.<sup>51</sup> Érdeemes még itt megemlítenünk, hogy a klasszikus indiai világképben magát a világot is egy fejjel lefelé fordított ashvatta-fa formájában ábrázolták – ez ugyancsak erősíti a világon uralkodó Buddha és a fák kapcsolatát.

Jézus és Buddha születéstörténete is sok ponton találkozik. Mindketten királyi vérvonal tagjai, és az uralkodói sors mindkettőjük történetének szerves része. Krisztus Dávid király családjából származik,<sup>52</sup> az emberek pedig egy világi, királyi szabadítót láttak benne: amikor megszületett, bölcsek érkeztek keletről, hogy köszöntsék a „zsidók királyát”.<sup>53</sup> Amikor halála előtt nem sokkal bevonul Jeruzsálembe, az emberek királyként éltetik: „Hozsánna Dávid Fiának! Áldott, aki jön az Úr nevében! Hozsánna a magasságban!”<sup>54</sup> Végül pedig megfeszítésekor Poncius Pilátus „Názáreti Jézus, a Zsidók Királya” felirattal látta el a keresztyét.<sup>55</sup> Mindezzel némiképp párhuzamos, hogy Buddha Szuddhodána Rádzsa fiaként született, aki a Sákja nemzetség királya volt.<sup>56</sup> Amikor megszületett, az apja bölcseket hívatott, akik megjósolták, hogy Gótama vagy Buddha lesz, vagy pedig csakravartin, egész Indiát egyesítő misztikus király.<sup>57</sup> Halálakor temetése az indiai királyok szokásos szertartásrendje szerint történt.

Jézusnak mindemellett természetesen isteni eredetű a származása. Mária szüzen foganta őt Isten Lelkének közbenjárásával.<sup>58</sup> Születését különleges történelem kísérték (csillagászati jelenség,<sup>59</sup> angyali jelenések<sup>60</sup>). Amikor megkeresztelkedett, Isten maga jelenti ki teofániában a viszonyát Jézushoz: „És íme, hang hallatszott a mennyből: »Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm.«”<sup>61</sup> Buddha esetében az isteni eredet nem annyira szembeűnő, bár találunk rá utaló jeleket. Anyja, Mája álmában a bódhiszattva (Buddha korábbi manifesztációja) fehér elefánt formájában ereszkedett le a mennyből, és behatolt az oldalába – az elefántok isteni jelképek Indiában. Ugyan nem szüzen fogant, mint Krisztus, de egy külső

<sup>51</sup> Téchy Olivér: *Buddha*. Gondolat, Budapest 1986, 360–362.

<sup>52</sup> Mt 1,1–17.

<sup>53</sup> Mt 2,2.

<sup>54</sup> Mt 21,9.

<sup>55</sup> Jn 19,19.

<sup>56</sup> Téchy: i. m. 26.

<sup>57</sup> Téchy: i. m. 35.

<sup>58</sup> Lk 1,38.

<sup>59</sup> Mt 2,2 és 2,9.

<sup>60</sup> Lk 2,9–10.

<sup>61</sup> Mt 3,17.

erő, aki gyakorlatilag saját maga, jelen volt fogantatásakor.<sup>62</sup> Buddha születését ugyancsak különös jelenségek kísérték: a Méru-hegy megremegett, a természet körülötte pedig kivirult. Az újszülött Buddha saját lábán hét lépést tett, amit asztrológiai jelenségek kísérték, és saját szavaival kihirdette hatalmát a négy égtáj felé.<sup>63</sup>

A halál és újjászületés motívuma az üdvösséggel kapcsolatban rendkívül tiszta Krisztus esetében. Halálával megváltott minden embert a bűn (elszakíttottság) állapotából, aki hisz benne, és utat nyitott a szent, Isten felé.<sup>64</sup> Buddha esetében az üdvhozó cselekedet a „Tan Kerekének megforgatása” volt,<sup>65</sup> amennyiben üdvhozó cselekedetnek azt tekintjük, amit az üdvözítő azért tett, hogy helyreállítsa a kapcsolatot a szenttel, és diadalmaskodjon a gonosz felett. Buddha ezen tette a Szamszárából való kiút bemutatása volt szerzetestársai számára. A megvilágosodása, ami ennek az előzménye volt, azonban értelmezhető egyfajta szimbolikus halálként. Egyrészt megvilágosodása előtt majdnem ténylegesen meghalt a különböző aszketikus gyakorlatok miatt,<sup>66</sup> másrészt pedig olyan spirituális technikákat is igénybe vett, ami által egy halálszerű, öntudatlan elmeállapotot ért el.<sup>67</sup> Ezt úgy is érthetjük, hogy szimbolikus halála által Buddha megtalálta az utat a nirvánába, amit tanítványai elé is tárt a „Tan Kerekének megforgatása” során.

Továbbá Krisztus harcol a gonosz és életellenes hatalmak manifesztációja ellen, akit „ördögnek” vagy „Sátánnak” neveznek. Ennek egy példája, amikor Jézus visszavonul a sivatagba böjtölni, ahol a Sátán különböző módokon kísérti meg őt.<sup>68</sup> A gonosz három alkalommal próbálja meg elérni, hogy Jézus visszaéljen a hatalmával, azonban ő minden alkalommal ellenáll neki. Ez a küzdelem kozmikus méreteket ölt az apokaliptikában. Ott a Sátán sárkány formát vesz fel, ami egy tipikus ellensége az üdvözítő típuszavartaknak. Ez a sárkány képes irányítani a vizet, és szolgál is a tengerből emelkednek ki.<sup>69</sup> Buddha harca a gonosz ellen nagyon hasonlít Krisztuséhoz. Sok szútrában olvashatunk Mára elleni küzdelméről, aki a keresztény felfogás Sátánjának feleltethető meg.<sup>70</sup> A legtipikusabb ilyen küzdelmeket a Tripitaka Szamjutta Nikája, Szagátha Vaggájában találhatjuk. Ezekben

<sup>62</sup> Téchy: i. m. 30.

<sup>63</sup> Téchy: i. m. 33–34.

<sup>64</sup> Jn 3,16.

<sup>65</sup> Vekerdi: i. m. 22.

<sup>66</sup> Vekerdi: i. m. 16.

<sup>67</sup> Vekerdi: i. m. 179.

<sup>68</sup> Mt 4,1–11.

<sup>69</sup> Jel 12,15; 13.

<sup>70</sup> Vekerdi: i. m. 181.

Mára külsejét elváltoztatva közelíti meg Buddhát vagy valamelyik tanítványát, és megkísérli félrevezetni őket a Dharmával kapcsolatban. Ahogyan Jézus helyesen kifejtett tanítással felelt a Sátán kísérleteire, ugyanúgy Buddha is helyesen magyarázza a Dharmát, és erre Mára eltávozik – ahogyan a Sátán is tette Jézus esetében.<sup>71</sup> Mahájána tradíciók továbbá beszámolnak nekünk Mára azon kísérletéről, hogy legyőzze Buddhát közvetlenül megvilágosodása után – azonban Mára minden kísérlete hatástalannak bizonyul. Végül Buddha földre tett kezével az egész világot tanúként idézi megvilágosodásához – ezzel a tettevel pedig legyőzi a gonoszt és démoni seregét.<sup>72</sup> Buddha sárkányokhoz – de leginkább a sárkányok keleti előképéhez, a kígyókhoz – való kapcsolatát a nágákról szóló mahájána szútrákban láthatjuk. Az egyik ilyenben Buddhát Szagára nágarádzsa palotájában látjuk.<sup>73</sup> A nágák kígyószerű félisteni lények, akiket szoros kapcsolat fűz a vizekhez. Ebben a szútrában Buddha Szagárát a Dharmára tanítja. Gyakorlatilag a tanítással uralma alá hajtja a nágakirályt. Egy másik hasonló legenda Mukkalinda nágáról szól, aki Buddhát, miközben az a bódhi-fa alatt meditált, saját testével védte az időjárás viszontagságaitól.<sup>74</sup>

Kiemelkedő pontja Jézus történetének parúziája, második eljövetele. A Jelenések könyvében részletesen olvashatunk arról, hogy miként fog ismét eljönni Krisztus, és hogy hogyan viszi az egész világmindenséget üdvösségre. Itt láthatjuk, hogy a mostani világ pusztulása után új teremtés következik.<sup>75</sup> Itt már Krisztus uralkodik teljes hatalommal, és az emberek, akik üdvösségre jutottak, szabadon élhetnek a feltámadásuk után, megszabadítva a gonosz minden formájától. Ez az üdvösség korábbi, kettős megközelítését kozmikus skálára terjeszti ki. Buddha parúziája azonban nem értelmezhető klasszikus módon, ahogy korábban utaltunk rá. Sákjamúni Buddha halála után párinirvánába, a teljes nemlétezés állapotába került, ahonnan visszatérni lehetetlen.<sup>76</sup> Azonban már a korai hinájána kánonban is olvashatunk Maitreya Buddháról, aki a következő világekorszak Buddhája.<sup>77</sup> Ő a tusita mennyben várakozik az eljövetelének idejére, hogy majd üdvösségre ve-

<sup>71</sup> Pl. Saṃyutta Nikāya 4.9, Paṭhamaāyusutta 1.

<sup>72</sup> Anandajoti, Bikkhu: *The Life of the Victorious Buddha*, 2010, <https://www.ancient-buddhist-texts.net/English-Texts/Victorious-Buddha/index.htm> 38.

<sup>73</sup> Sāgaranāgarājaparipṛcchā szútra (<https://read.84000.co/translation/UT22084-058-002.html>)

<sup>74</sup> Thanissaro, Bikkhu: Muccalinda Sutta: About Muccalinda (<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/ud/ud.2.01.than.html>)

<sup>75</sup> Jel 21,1.

<sup>76</sup> Téchy: i. m. 361.

<sup>77</sup> Dīgha Nikāya, Cakkavattisutta.

zethesse az embereket. Ez akkor fog megtörténni, ha majd az egész világ egy igaz buddhista uralkodó (csakravartin) uralma alatt áll.<sup>78</sup>

## A párbeszéd lehetőségei

Mindezekből kirajzolódik, hogy a két vallás közötti tanokat tekintve kevés egyértelmű azonosság található, ám az üdvözítő típusjegyeiben vannak hasonlóságok. Az emberi lét adottságai pedig – ahogy a szabadításra szoruló állapotnál láthattuk – gyakorlatilag egyetemesek. Ezekben a kondíciókban pedig megtalálhatjuk vallási jelenségeinknek azokat a közös gyökereit, amelyek alapján – saját hittételeink és vallási identitásunk elvesztése nélkül is – eredményes párbeszédet tudunk folytatni.

Ha mi fel tudjuk ismerni saját magunkban, hogy Krisztus milyen mélyről jövő igényünket töltötte be, amikor mi átadtuk neki az életünket, akkor visszakövethejtük, hogy a buddhista – vagy épp bármilyen vallású – beszédpartnerünk életében ezekre az igényekre hogyan kapott választ saját hitében. Ha feltételezzük, hogy minden ember lelkében ott vannak az ige magvai, akkor feltételeznünk kell azt is, hogy eddigi vallásos tapasztalatainknak is köze volt ahhoz a szenthez, akit mi is megismertünk saját tapasztalatainkon keresztül. Tavaszy Sándor is rávilágít arra, Kálvinnal együtt,<sup>79</sup> hogy Isten önmagát kijelentő Isten, és kijelenti magát a természetben is, még ha mi keveset fogunk is fel belőle a bűn miatt. Ennek ellenére nem meddő vállalkozás más hitek ilyen módú értelmet kereső vizsgálata – ugyanis nem csak missziói eszközt kaphatunk ezzel a kezünkbe, hanem az Istenről alkotott képünk is pozitívan gyarapodhat azzal, ha más vallások – számunkra homályos – tükrébe tekintünk.

---

<sup>78</sup>Tokarev: i. m. 398–399.

<sup>79</sup>Tavaszy: i. m. 74–75.