

Doktori (PhD) értekezés

Markovics Milán Mór

2023

NEMZETI KÖZSZOLGÁLATI EGYETEM

Hadtudományi Doktori Iskola

Markovics Milán Mór:

**A vallások, a vallási közösségek hatása
a fegyveres konfliktusokra, a biztonságra és a hadseregekre**

Doktori (PhD) értekezés

Témavezető:

Dr. habil. Fischl Vilmos, tudományos főmunkatárs

.....

Budapest, 2023

TARTALOMJEGYZÉK

| | |
|--|-----------|
| Tartalomjegyzék | 2 |
| Bevezetés | 4 |
| A témaválasztás aktualitása és indoklása | 4 |
| Hipotézisek..... | 11 |
| Kutatási célkitűzések..... | 11 |
| Kutatási módszerek | 12 |
| A tudományos probléma behatárolása, értekezés felépítése | 15 |
| Idegen szavak átírása..... | 16 |
| 1. A vallás jelentésének leírása és szükséges fogalmi megkülönböztetések..... | 17 |
| 1.1. A vallás definiálása | 20 |
| 1.2. A vallás és az ideológia kapcsolata | 26 |
| 1.3. A hit és vallásosság fogalmai | 31 |
| 1.4. A vallás és a kultúra megkülönböztetése | 37 |
| 1.5. A vallás és az etnikum kapcsolata..... | 45 |
| 1.6. Vallás és biztonság..... | 47 |
| 1.7. Következtetések | 50 |
| 2. A vallás és a védelem kapcsolata: a vallás társadalomra gyakorolt hatása | 52 |
| 2.1. Vallásszociológiai megfontolások | 52 |
| 2.2. Valláskritika, szekularizáció | 55 |
| 2.3. Állam és egyház szétválasztása..... | 64 |
| 2.3.1. Az állam és egyház szétválasztásának történeti és elméleti megfontolásai..... | 64 |
| 2.3.2. Vallás és politika az állam és egyház szétválasztásából eredő koncepciói..... | 70 |
| 2.3.3. Vallásgyakorlás a haderőben, különös tekintettel Magyarországra..... | 80 |
| 2.4. Kitekintés: a vallás „szubjektum” dimenziója. pszichoszociális szempontok a vallási elem figyelembevételéhez biztonsági elemzések esetén..... | 95 |
| 2.5. Következtetések | 101 |

| | |
|---|------------|
| 3. Vallás a biztonsági tanulmányokban | 104 |
| 3.1. A biztonság és a konfliktus fogalma | 104 |
| 3.2. A vallási elem a biztonságpolitikai elméletek mögött. | 107 |
| 3.3. A vallás helye és szerepe a biztonságpolitikai elméletekben..... | 113 |
| 3.4. A biztonság és a nemzetközi politika kapcsolata a vallási elem fókuszában..... | 128 |
| 3.5. Az erőszak eredete és a vallás | 137 |
| 3.6. Vallás és erőszak kapcsolatának kritikája a releváns szakirodalomban..... | 150 |
| 3.7. Valláson belüli és vallásközi konfliktus..... | 166 |
| 3.8. A megoldás felé? Vallási dialógus és vallási béke..... | 171 |
| 3.9. Kitekintés: Katonalelkészlet..... | 176 |
| 3.10. Következtetések | 193 |
| Összegzés, kutatás eredményei, ajánlások | 195 |
| Összegzés | 195 |
| A kutatás eredményei, hipotézisek teljesülései | 202 |
| Új tudományos eredmények..... | 203 |
| A kutatás és tudományos eredmények gyakorlati felhasználása, ajánlások..... | 204 |
| Ábrák jegyzéke | 205 |
| Táblázatok jegyzéke | 206 |
| Felhasznált irodalom | 207 |
| A szerző a témában eddig megjelent publikációi..... | 237 |
| Mellékletek | 239 |

BEVEZETÉS

A TÉMAVÁLASZTÁS AKTUALITÁSA ÉS INDOKLÁSA

A vallás számos tudományos kutatásnak részét képezi. A történelemtudományok mellett a hadtörténeti munkák sem tekinthetnek el az emberiség korai, majd középkori vallási meghatározottságától. A vallási vezetők, illetve isteni tekintélyű uralkodók, a vallás által befolyásolt politika és így a háborúk (például keresztesháborúk) pedig a vallást és a vallásosságot, illetve ezek hatását a konfliktusokra, biztonságra és a haderőre különösen hangsúlyos területté emelték a kezdetektől.

Később, részben a politikai átalakulások miatt, vagyis a vallással másfajta, kevésbé összefonódó kapcsolatot ápoló, állam és vallás szétválasztásában működő nemzetállamok világában és a közöttük kialakuló konfliktusokban csökkenni kezdett a vallás és a vallásosság hangsúlyos szerepe. Ez a hatás aztán néhány évszázadon keresztül, napjainkig ható módon (igaz, különböző mértékben) a tudományos kutatások területén is változást hozott. Ekkor már elégségesnek tűnt például a kultúra vagy az etnikum címszó alatt tárgyalni a vallást és vallásosságot; úgy tűnt, hogy a vallás nélkül is teljeskörű elemzést, leírást lehetett nyújtani egy adott konfliktusról, fegyveres erőről vagy biztonságot érintő területről adott tanulmányban, elemzésben.

Ezt a megváltozott hozzáállást, jelenséget a szakirodalom általában (a később említett szekularizmus mellett) a posztvesztfáliai jelzővel illeti, utalva egy korszakváltásra és annak hatásaira. A harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke (1648) utáni időszakban ugyanis az egyház és állam viszonyának nagymértékű átrendeződése valósult meg. A „nyugati” szakirodalom ezen megállapítása első ránézésre figyelmen kívül hagyja, hogy mindettől függetlenül fejlődött tovább például az Oszmán Birodalom vagy éppen a kínai Csing (Qing)-dinasztia, és így az államhoz és a valláshoz való viszonyulásuk is. A különbségek kutatása fontos, azonban globálissá vált a posztvesztfáliai jelleg.

Így, ha a vallási elemmel, az értekezésem témája kapcsán annak hatásával átfogóan, globálisan és a valósággal összhangban modellt, tézist szeretnénk alkotni, nem hagyhatjuk

figyelman kívül annak vizsgálatát, hogy a veszfáiai békéhez köthetően az állam és a vallás viszonya milyen minőségben alakult át.

A vallás fogalma is tisztázást igényel, hiszen a teológia területén használt definíciók a teológia sajátosságának megfelelően egy adott valláshoz kötődnek. A vallástudományok definíciói hasznosak, de jellemzően távolságtartóak, nagyon általánosítók. A jogi definíciók szükségszerűen politikai céllal és társadalmi igények mentén íródnak, így látni lehet, hogy a vallás mai általánosan bevett (ám többféle megfogalmazású) használata utólagos interpretáció. Bár egyik oldalról erre szükség lehet, hogy vizsgálni lehessen a vallással összefüggő jelenségeket adott (például jogi) területen, azonban másik oldalról ennek az interpretációnak objektív megkonstruálása kizárja a szubjektív vallásosságot, amely nélkül számos esetben nem lehetséges elemezni egy biztonsági eseményt, legyen az egy terrorcselekmény vagy éppen egy csoport identitása.

Az új típusú biztonsági kihívások mint a nemzetközi terrorizmus, a migráció, az instabil politikai helyzetben lévő államok, a tömegpusztító fegyverek elterjedése, az újfajta (aszimmetrikus, hibrid, negyedik generációs stb. jelzőkkel illetett) háborúk, a globális környezeti problémák megjelenése és felerősödése a biztonság fogalmának bővülését eredményezték. Ezzel összefüggésben a honvédelem új típusú kihívásokkal szembesül, amelyek eredményes és hatékony kezelése érdekében szükségessé vált az eddig alkalmazott honvédelmi képességek fejlesztése. Ezek a képességek nemcsak technikai jellegűek, hanem például közigazgatásiak, eljárásbeliek és többek között tudományosak is, beleértve a bölcsészet- vagy társadalomtudományokat is.

A cél egy olyan interdiszciplináris rendszer megalkotása, amely hatékony és alkalmazható eredményeket tud felmutatni az új típusú kihívások hatékony kezelése érdekében. Ilyen például a kibervédelem vagy a vallás és biztonság, amelyek új szemléletet és interdiszciplináris megközelítést kívánnak a hadtudománytól. A 21. századi megváltozott biztonsági környezetben a vallás szerepe újra felértékelődött, és ez tükröződik a tudományos vizsgálatokban is. Akár a szociológiát, akár a nemzetközi, biztonságpolitikai vagy hadtudományi tanulmányokat nézzük, a vallás legalább részleges vizsgálata számos publikációban megtalálható, és az utóbbi két évtizedben hangsúlyosabb is lett, aminek az oka a vallással összefüggő konfliktusok számának

növekedése.¹ Ennek (egyik meghatározó) kiindulópontja a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások voltak. Az esemény mögött lévő vallási indíttatás átformálta a kutatások tartalmát is. Ez az eseménysorozat, és annak vallási háttere így hatással volt többek között a biztonsági tanulmányokra, de az intézményes katonai szervezetekre és általában a politikára is.

Az érdeklődés és a kutatás fókuszja nagyobb mértékben került a vallási jegyeket hordozó konfliktusokra. Ezekről korábban is készültek tanulmányok, viszont számos esetben a vallási tényezőt nem kellő mértékben, vagy nem megfelelő módon vették figyelembe. Amennyiben az elemzés részévé vált a vallás, azt jellemzően más aspektus, például a kultúra részeként kezelték, ami elnagyolt következtetésekre adott csak lehetőséget, mintegy ezzel is igazolva a vallási tényező (külön) figyelembevételének nélkülözhetőségét.

A 2001-es események, majd kibontakozó konfliktusok, különösen az Iszlám Állam² létrejötte és a szíriai polgárháború, illetve a tömeges migráció a vallás vizsgálatát egyoldalúan az iszlám és annak szélsőséges megnyilvánulásai felé irányította. Ezenkívül is számos esemény az iszlám vagy általában a vallás felé való elmozdulást indukált. Ilyen például az Iszlám Testvériség aktivitása, az 1979-es iráni forradalom, az afganisztáni háború, illetve 2002-ben Törökország szekuláris politikai irányítása utáni iszlám irányultságú párt és Recep Tayyip Erdoğan győzelme, vagy ilyen a posztszovjet Oroszország szoros együttműködése az orosz ortodoxiával, valamint India esetében a hinduizmus által átjárt politika, illetve más kisebb országok, például Srí Lanka esetében a buddhizmus politikailag is meghatározó jellege.

Bár a felsorolásból is látszik, hogy az iszlám valóban hangsúlyosan mutatja a vallás és a politika összefonódásának új és erőteljes feltörését, a többi vallás is jelentős tényezőként jelenik meg a 20. században, ami a 21. századra mintha erősödni is látszana. Ilyen jelenségnek

¹ PEARCE, Susanna (2005): *Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts*. in *Terrorism and Political Violence*, 17/3., 333–352.; SVENSSON, Isak – NILSSON, Desirée (2018): *Disputes over the Divine: Introducing the Religion and Armed Conflict (RELAC) Data, 1975 to 2015*. in *Journal of Conflict Resolution*, 62/5., 1127–1148.

² Miután fegyveres tevékenysége nyomán területén megszűnt a meglévő államok alapvető funkciói és az Iszlám Állam működtette a közigazgatást, az igazságszolgáltatást és egészségügyi, oktatási közszolgáltatásokat, ezért a különböző elnevezések (ISIS [Islamic State of Iraq and Syria – Iraki és Szíriai Iszlám Állam], ISIL [Islamic State of Iraq and Levant – Iraki és Levantei Iszlám Állam] valamint a Da'esh vagy Da'ish [ad-Da'ulah al-Iszlámijja fi al-Iráq va-as-Sam]) helyett Iszlám Államként utalok rá. Bár az Iszlám Állam sosem vált legitim állammá, az elnevezés arra jelzi, hogy a kalifátus révén ilyen jellegű céljaik voltak, ami ezen értekezés szempontjából is lényeges szempont. Az elnevezés ilyen megközelítésű használatához lásd továbbá: ARANY Anett – N. RÓZSA Erzsébet – SZALAI Máté (2015): *Az Iszlám Állam Kalifátusa. Az átalakuló Közel-Kelet*. Budapest: Osiris. 137.; N. RÓZSA Erzsébet (2019): *Az államiság modelljei a Közel-Keleten. A vahhábita királyságtól az iszlám köztársasáig*. Budapest: Dialóg Campus.

tekinthető például, hogy négy évtized után 1990-ben a szekuláris indiai vezetést egy hindu-nacionalista váltotta fel. A katolikus tanítás és megújulás nagy hatással volt Lengyelország, Brazília vagy a Fülöp-szigetek politikai átalakulására. Srí Lankán a buddhizmus fonódott össze erőteljesen a politikával, ami számos muszlim-buddhista konfliktus alapja lett, míg a buddhizmus hatása Tajvan és Dél-Korea esetében a társadalmi béke sajátos kiindulópontja volt. Az ellentétek – mint például a mianmari vagy a fülöp-szigeteki muszlimokkal szembeni fellépés is – valláspolitikai dominanciát mutatnak.

Mi a válasz arra, hogy a vallás miért válik erőszakossá vagy a béke alapjává, illetve eszközévé? A vallások alapjait jelentő rítusok, doktrínák, vagy a vallásokkal kapcsolatba kerülő nemzeti és etnikai identitás, gazdaság, politika, illetve olyan jelenségek, mint a gyarmatosítás, a vallások versengése, ökológiai tényezők? Ahogyan látjuk majd az értekezésben, a kérdés megválaszolására megannyi kutató vállalkozott és hatalmas szellemi anyag született vele kapcsolatban. Bizonyos mintázatok, koncepciók és stabilnak tűnő elméleti irányok, amelyek segítenek a választ megtalálni.

Párhuzamosan az előzőekkel azonban a tudományos kutatásokban megjelenik egy folyamat, amely a vallást (igaz ambivalens módon) fókuszba helyezi. Ez a folyamat a szekularizmus, a modernitás, illetve az ennek folytatásaként létrejövő posztmodern, mely utóbbi nem a vallásnélküli szempontot szilárdította meg, de nem is a korábbi helyzetét, megközelítését hozza vissza a vallásnak, hanem egészen új, korábban nem vagy nem egészében ismert formáját. Ilyenek például Bonyár Magdolna és Sonkoly Gábor által néhány pontban megfogalmazottak:

1. A világvallások elítélése azok történelmi és jelenkori szerepe miatt.
2. A vallás ideológiaként való megjelenése.
3. Az újvallásosság, amely a fogyasztói piachoz igazodva, annak egy termékévé lesz.
4. A természettudomány technicizálódása és a vallás transzcendenciájának leválása által létrehozott sajátos integráció, amely áltudományokat hozott létre és a vallásokat ősi, misztikus a természettudományok eredményeit más megközelítéssel meglátottakként látó jelenséggé alakult.³

Mindemellett, (de ezekből következően) a vallás szerepe a haderőben is átértékelődött. Az egyes katonák vallási kötődése immáron nem marginális kulturális elem, hanem a

³ Ehhez lásd: BANYÁR Magdolna – SONKOLY Gábor (2011): *Vallásháborúk és vallásbékék problémafelvetés*. In

vallásszabadság biztosítása mellett nemzetbiztonsági kérdésként is felmerül. Az emberi jogok fejlődése és az új helyzet a történelem során egyedülálló kihívás elé állítja azokat, akik a vallásgyakorlás szabadságának és a biztonság igényének is meg szeretnék felelni.

A 2001-es merényleteken túl a modern társadalmakban már megszilárdult humanitárius szervezetek, vallási fenntartású iskolák, kórházak, és általában a szervezett segítségnyújtás nem tekinthet el a vallási tényezőktől. Ez különösen a konfliktuszónákban mutatkozik meg, ahol a beavatkozás a konfliktus egészére hatással van, és ott a vallási és vallásosság tényezői döntő módon tudják befolyásolni a beavatkozás kimenetelét és eredményességét.

A nemzeti- és nemzetbiztonságra és a biztonság egyéb területeire ható tényezők közül nemcsak a haderők és a fegyveres konfliktusok, hanem az ezekkel általában szorosan összefüggő, de tőlük függetlenül zajló események is hangsúlyos szerepet játszanak. Számos esetben ezek nem is vallási jellegűek, hanem vallási jelenségekre való reakciók. Erre példa az iszlamizmus által kiváltott politikai (jobboldali) extrémizmus erősödése. A kiváltó események a migráció, ideológiai alapú merényletek, amelyek legalább részben a szélsőséges vallási, vagy vallásellenes ideológiákra reagálnak (lásd Charlie Hebdo elleni merénylet vagy Anders Breivik merénylete Norvégiában). Ide tartozik továbbá a politika és a vallás kapcsolata is, amelynek hatására például a Putyin elnök által vezetett Oroszországban hangsúlyosabbá vált a keresztény orosz ortodox egyház helyzete, vagy korábban ilyen volt az iráni forradalom, az indiai hindutva ideológia, de még a lengyel „szolidaritás” is.

A célom, hogy a vallási elem jelentőségére rámutassak, ennek a nemzetbiztonsági és biztonságpolitikai elemzések eredményességéhez hozzájáruljak. Ehhez először multidiszciplináris megközelítésben bemutatom a vallás szerepének jelentőségét a hadtudomány (és általa más például nemzetközi tanulmányok, biztonságpolitika stb.) számára (1.1. alfejezet), ehhez pedig a vallás fogalmát ezen diszciplínák számára is használható fogalomként és értelmezési keretükbe ágyazható módon leírom, megfelelő fogalmi disztinkciókra teszek javaslatot. A hadtudomány és biztonságpolitika rendszerének sajátosságait és igényeit figyelembe véve közelítem meg és mutatok be olyan elméleteket, tipológiákat és megkülönböztetéseket, amelyeket majd az említett diszciplínák használni

tudnak elemzéseik során, a vallási elem figyelembevételével a jövőben. Eközben nem hagyom figyelmen kívül ezek gyengeségeit, a velük szemben felmerült kritikákat sem. (1.2-1.6. alfejezetek) A vallás és vallásosság társadalmi és politikai jelenségeknek is tekinthetők, amelyek vizsgálata nélkül azokat absztrakt, akár elhanyagolható jelenségként értelmezhetnénk. Igazolom és bizonyítom ezért, hogy a vallási elem vizsgálata egy szervesen változó és jelentős elem, amelyet a szakirodalom által feltárható módon koronként, kultúraként, a vallástudomány által igazolt és bemutatott szempontok alapján és biztonságpolitikai elemzés céljainak megfelelő módon kell értelmezni. (3.1. alfejezet) Az előzőek alapján a biztonságpolitikai (valamint hadtudományi, nemzetbiztonsági) elemzések számára bizonyítom a vallási elem jelentőségét, annak vizsgálati módjaira, rendszerezésére és felmerülő tévedésekre mutatok rá, valamint igazolom, hogy az ilyen vizsgálatok pontosabb elemzéseket és előrejelzéseket képesek adni például egy fegyveres konfliktus esetén.

A vallás az előzőekben ismertetett irányú vizsgálata a nemzetközi tudományos dimenziókban még nem szilárd, de rendkívül gazdag. Magyar nyelven is találni ilyen tartalmú írásokat, azonban a Nemzeti Közszerológati Egyetem *vallás és biztonságként* megnevezett kutatási vonal mentén zajló kutatások lettek alapjai az olyan intézményeknek, mint a Vallás és Biztonság Kutatóműhely, a radikalizmus és vallási szélsőségesség szakirányú továbbképzési szak, illetve az említett egyetem keretein belül működő Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézete. Ezek azok, amelyek bázisai és mindmáig az egyetlen intézményesen is ezt a területet felkaroló és oktató-kutatócentrumai Magyarországon.

A nemzetközi kutatások eredményeit felhasználó, fent említett intézményekben kutatók számos publikációt, beleértve monográfiákat, szakkikket, konferenciát tartottak már a témában. Jellemzően alapkutatásoknak nevezhető, illetve a terület alapjait vizsgáló elméleti vizsgálódások jellemzően nem jelentek meg magyar nyelven, vagy csupán egy-egy monográfia, gyűjteményes mű részeként, illetve a konferenciákon és a szakképzésen elhangzó előadások formájában.⁴ Ezen értekezés célja ezen kutatási terület alapjaihoz hozzájárulni, a fogalmak

⁴ Számos ilyet találni, például a *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről 2017-2021 között* kiadott kötetei (ORBÁN Balázs szerk. (2017): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.; UJHÁZI Lóránd – KALÓ József szerk. (2018): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.; UJHÁZI Lóránd – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2019): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.; UJHÁZI Lóránd – BOÉR Zoltán – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2020): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.; UJHÁZI Lóránd – BOÉR Zoltán – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2021): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.), vagy ilyen a RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd szerk. (2019):

tisztázása, a részterületek feltárása, lehetséges kutatási irányok és vitás kérdések megoldási lehetőségeire mutatni.⁵

Kutatásom háttérében korábbi tanulmányaim állnak, így a katolikus teológián és kánonjogon túl – amelyek által a vallással kapcsolatos szisztematikus tudásra tettem szert – a klinikai lelkipásztori posztgraduális szakon a katonák lelkipásztorásával foglalkoztam, ebből írtam szakdolgozatot is. A Nemzeti Közszerződési Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézetének tudományos segédmunkatársaként a magyarországi vallás és biztonság-kutatás bázisának számító intézmény által is számos forráshoz juthattam. A Honvédelmi Minisztérium Tábort Lelekesi Szolgálatára keretén belül 14 éven át katonai környezetben – ez idő alatt négy alkalommal külszerződésen is – nyertem betekintést a hazai és nemzetközi katonai környezetbe, valamint a különböző kultúrák vallási manifesztációiba, beleértve a fegyveres konfliktusokat, valamint a migrációt és a pandémiás krízist is. Számos alkalommal hazai és külföldi konferenciákon, tanulmányutakon vettem részt, amelyeken saját kutatásommal kapcsolatban tudtam egyeztetni az ott résztvevőkkel. Találkozhattam vallási és katonai vezetőkkel, diplomátákkal, helyi, regionális politikusokkal, biztonságpolitikai és nemzetbiztonsági szakterületek képviselőivel és kutatókkal, akikkel való beszélgetéseimről fényképes és saját írásos feljegyzéseim nagyban segítettek, hogy az ebben az értekezésben megjelenő teoretikus megállapításokat a gyakorlattal összevehessem, és ezek alapján azokat az elméleti irányvonalakat részesítsem előnyben, amelyek a tapasztalataimmal összhangban álltak.

A témám tárgyalása széleskörű vizsgálódást igényel, de fókuszára a vallási elem és a biztonság szisztematikus összekapcsolása. A doktori dolgozatom így különféle (nemzeti biztonsági, védelemtudomány és nemzetbiztonsági stb.) területeket számára lehet releváns, a világ különböző régióinak konfliktusaiból – a teljesség igénye nélkül – merítve példákat, amelyekben a vallási elemet vizsgálom az értekezés megállapításai és iránymutatása alapján vagy között.

A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban. Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer, valamint a radikalizmus és vallási szélsőségesség szakirányú továbbképzési szak tanyagái.

⁵ Nemzetközi szinten is elismert kutatóktól néhány példa erre: FOX, Jonathan – SANDLER, Shmuel (2004): *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.; MARSDEN, Lee (2019): *Religion and International Security*. Cambridge: Polity Press.; valamint kutatóintézetek jelenléte, létrejötte, például a római Religion & Security Council (RSC) vagy a Washington D.C.-beli Georgetown Egyetem, Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs.

HIPOTÉZISEK

H1: A vallás jelentése, valamint a vallás azon fogalmakkal való összevetése, amelyek azzal redundáns módon vagy átfedésben jelennek meg, nem adekvátan használtak a biztonsági tanulmányok területén megvalósuló elemzésekben.

H2: A vallás és az állam kapcsolata, szétválasztása, valamint az individuum és a közösség egymásra hatása a vallás sajátos helyzetét jelöli ki a társadalomban, amely meghatározza azt is, hogy milyen hatása van a vallásnak a biztonságot érintő jelenségekre.

H3: A vallás és az erőszak kapcsolata (és az ebből adódó konfliktus) ellentmondásos: a vallás egyszerre oka és okozata utóbbinak. Az erőszak a vallással kapcsolatba lépve átalakul.

H4: A biztonsági tanulmányok és a nemzetbiztonság területén végzett elemzések számára a vallási elem megfelelő használata pontosabb eredményeket és előrejelzéseket ad.

KUTATÁSI CÉLKITŰZÉSEK

A disszertáció keretében megvalósuló kutatás célkitűzései:

- A védelemtudományok és a társadalomtudományok, valamint a vallástudomány általalm használt kulcsfogalmi közötti definíciós hídépítés, elsősorban a fogalmak pontosítása által.
- A biztonság önálló referens objektumaival (például állam, régiók, intézmények) szembeni kihívások feltárása a vallás vonatkozásában, a vallás és a vallási közösségek biztonságpolitikai relevanciájának igazolása.
- A vallás erőszakkal való kapcsolatának feltárása, és ebből a védelemtudományok számára hasznosítható következtetések levonása.
- A vallás és biztonság területét kutatók tudományos munkái által a vallási elem vizsgálatának relevanciáját és eljárásait (tipológiáit, szóhasználatát, elméleti konstrukcióit) bemutatni. Ennek az elemzések során való jelentőségére rámutatni, valamint ezt összekötni a nemzetközi konfliktusokra való hatásával és a nemzetközi békével való kapcsolatával.

KUTATÁSI MÓDSZEREK

Az átfogó és a téma okán interdiszciplináris jelleg miatt nem egy diszciplína adott módszerét alkalmazom. Módszereim alapja a forrás- és szakirodalomkutatás, majd annak feldolgozása. A szakirodalomból felhasznált elméleteket deduktív, az ezekben található elméletek, tézisek alapján induktív módszerrel tárom fel a témám szempontjából releváns információkat. Heurisztikus módszerrel feltárom a vallás és biztonság legfontosabb elemét – a vallási elemet – az általam vizsgált spektrumból merített mintákon (témákon) keresztül. Az így vizsgált információk mentén integrált értelmezés alapján tárom fel azokat a következtetéseket, amelyeket az egyes elemek esetében induktív módszerrel, szabályszerűségek, illetve meglévő elméletek alapján deduktív módszerrel igazoltam. A megszerzett ismereteket rendszerezem, válogatom, osztályozom, összehasonlítom majd a vizsgált eredményeket összegzem (ehhez alkalmazom az absztrahálást, szintézis megalkotását és a hipotéziseim alkalmazását). Következtetéseket vonok le az összegzések alapján, javaslatokat teszek a kutatási irányok és lehetőségek kapcsán. Induktív módszerrel keresek igazolást hipotéziseimre a szakirodalmi forrásokon túl is, például sajtóelemzés útján, azaz újságcikkek, közösségi médiában megjelenő információk, interjúk (a világhálón vagy saját kapcsolatok által megvalósított mozgóképi, hang és írott sajtóanyagok, esetleírások) alapján elkészített egyedi esetekből, amelyeket bedolgozok a korábban már rendszerezett eredményeimbe, valamint saját szakmai tapasztalataimmal összevetve azokat.

Ebben az értekezésben felhasználok a négykvadráns szemléletet, amely segít feloldani olyan nehézségeket, mint például a fogalmak meghatározásai és használatának folyamán lépnek fel. Ennek a módszernek a szemléltetése az *1. számú táblázatban* található.⁶ A szemléletet nem értelmezési keretként, csupán a látókör szélesítéseként használom fel. Maga a szemlélet önmagában is inkább ismeretelméleti kategorizálásnak és tudományfilozófiai kérdésnek tekinthető.⁷

Bár maga az elmélet korábbra visszanyúl, a négykvadráns szemlélet kidolgozója Ken Wilber amerikai filozófus, pszichológus, az integrál elmélet megalkotója. Szerinte legalább négy,

⁶ A négykvadráns elméletet az integrálszemlélet terjesztette el, azonban a módszer alapja sokkal régebbi. Korábban például már E. F. Schumacher is említ egy nagyon hasonló rendszert 1977-ban kiadott könyvében a *Tévelygők útikalauzában*. Legkorábban (ahonnan az integrál szemlélet alapítója Ken Wilber is átvehette az alapelgondolást) egy 2-3. századi filozófusnál Nágárdzsunánál találhatjuk meg.

⁷ BRYS Zoltán (2018): *Kritikai felvetések Ken Wilber Integrál Pszichológia című kötete kapcsán*. Psychologia

tovább már tovább nem redukálható (szubjektív, interszubjektív, objektív és interobjektív) perspektíva létezik, amelyeket mindenképpen számításba kell vennünk, amikor a valóság bármely aspektusát meg akarjuk érteni.⁸ Ezért az összes kvadráns azt az egyszerű felismerést fejezi ki, hogy mindent legalább két alapvető oldalról közelíthetünk meg: belső és külső szemszögből és egyes vagy többes számú perspektívából.

| | |
|---|--|
| <p>SZUBJEKTUM (INTENCIONÁLIS)</p> <p>az individuum, 'én' átélem, ahogy látom, gondolom. (psziché) saját hit, érzés, identitás</p> | <p>OBJEKTUM (TÁRGY, ORGANIZMUS)</p> <p>ahogy a kívülálló látja. (például egyén drive-jai, tévképzetei, az egyén fizikai, biológiai vizsgálata)</p> |
| <p>INTERSZUBJEKTUM (KULTURÁLIS)</p> <p>amit és ahogy 'mi' gondolunk. (kultúrantropológia, mi ebben hiszünk, mi úgy gondoljuk, mi ezért vállaljuk a felelősséget) vallás, család, erkölcs</p> | <p>INTEROBJEKTUM (SZOCIÁLIS)</p> <p>ami 'ti' belőletek látszik. (szociológiai vizsgálat, politika, törvény, gazdaság)</p> |

1. táblázat: A négykvadráns elmélet Ken Wilber szerint (saját szerk.)⁹

Az ábrán látszik, hogy ha szeretnénk valamiről ismereteket szerezni, akkor azt több szempontból is célszerű megközelíteni. Vannak például egyedi – a csoporttól eltérő – pszichés jellemzők, csoportjellemzők is, és mindezekre hatnak olyan külső tényezők, mint például a gazdaság, de adott esetben az a környezet is, ahol az egyén tartózkodik, divat stb. Az

Hungarica Caroliensis, 6/2., 34-43.

⁸ Bár lényeges részlet, hogy minden kvadráns (AQAL, All Quadrants, All Levels, Minden kvadráns, minden szint) nemcsak önálló monolit egység, hanem azon belül egy vertikális sávon fejlődési fokokat is megkülönböztet Wilber („Integral Operating System”, „IOS”), ez utóbbit ebben az értekezésben figyelmen kívül hagyom, ugyanakkor jövőbeli kutatási irányként eszköze lehet a mélyebb megértésnek.

⁹ Az eredeti itt található: WILBER, Ken (2001): *A Brief History of Everything*. Boston: Shambhala.

interdiszciplinaritás is egy nagyobb egészben mutat rá jelenségekre, ahogy ez a szemlélet is ezt a célt igyekszik elérni.

Goldziher Ignác szerint nem a muszlimok hagyománya a fontos vizsgálati szempont, hanem az, hogy a muszlimok hogyan értelmezik azt. Olivier Roy szerint nem a Korán a lényeges szempont, hanem hogy a muszlimok mit mondanak róla.¹⁰ Ezek a szempontok valóban lényeges megkülönböztetések, ugyanakkor összhangban vannak a négykvadráns szemlélettel, és ez által megvizsgálva egy-egy jelenséget önmagában is rendelkezésünkre állnak. Vizsgáljuk ezt meg példaként a Korán, mint az iszlám írott kinyilatkoztatása kapcsán (2. számú táblázat).

| SZUBJEKTUM (INTENCIONÁLIS) | OBJEKTUM (TÁRGY, ORGANIZMUS) |
|---|--|
| Egy muszlim individuum, aki a Koránt maga értelmezi. | <ul style="list-style-type: none"> - A Korán, mint könyv. - Az egyén tette, cselekedete, amelynek forrása a Korán. |
| INTERSZUBJEKTUM (KULTURÁLIS) Ahogy egy adott muszlim csoport, közösség értelmezi (értsd: ami szerint élnek) a Koránt. | INTEROBJEKTUM (SZOCIÁLIS) A Korán tudományos vizsgálata. Egyrészt a nem muszlimok által vizsgált módon, másrészt a Korán jogtudósok, vallástudósok általi értelmezése. |

2. táblázat: A négykvadráns szemlélet egy alkalmazása (saját szerk.)

Wilhelm Windelband szerint az egyén a *nomotetikus* (természettudományi törvények által meghatározott) világban *ideografikus* (társadalomtudományok által feltárt tények), egyedi módon nyilatkozik meg. Max Weber is említi, hogy introspekció révén az egyén problémáiból, belső világából kell kiindulni. Ez azonban Webernél általános szabályszerűségeket alkot

¹⁰ Idézi: ROSTOVÁNYI Zsolt (2020): *Az iszlám és a 21. század. Kihívások és válaszok*. Budapest: L'Harmattan, Budapest, 76.; Ezenkívül Rostoványi Zsolt külön kiemelte ezt a két szempontot, mint fontos jelenséget új könyvének bemutatóján is. Kossuth Klub: Könyvbemutató Rostoványi Zsolt: Az iszlám és a 21. század – Kihívások és válaszok című könyve kapcsán. *Facebook*, 2020. december 14. Online: <https://www.facebook.com/KossuthKlubOfficial/videos/153972923130286> (2020.12.16.)

(ideáltípusokat). Peter Winch pedig már arról szól, hogy a társadalmi szabályszerűségek vezérlik az egyéneket.¹¹ Így látható, hogy a négy kvadráns segítség lehet a társadalomtudományi vizsgálat során, annak átfogó megközelítésében, amely figyelembe veszi az egyént, a közösséget és azok objektív dimenzióit is.

A TUDOMÁNYOS PROBLÉMA BEHATÁROLÁSA, ÉRTEKEZÉS FELÉPÍTÉSE

A biztonsági kihívásokkal foglalkozó kutatások korábban más elemekkel (például a kultúra alá sorolva) vegyesen elemezték a vallási jelenségeket. Mára szükségessé vált, hogy különváltan, a biztonsági kutatások számos területén (hadtudomány, biztonsági tanulmányok, nemzetbiztonság) is értelmezhető keretbe állítva, megfelelő fogalmi készlettel és egzakt módon lehessen reflektálni a kihívásokra.

Meg kell különböztetni az egyéni erőszakot a politikaitól¹², főleg az értekezés szempontjából a nem vallási vonatkozásúaktól is, ugyanis az individuális erőszak politikai háttér nélkül nem a nemzetközi biztonság, vagy politika, hanem inkább a pszichológia és a bűncselekmények felderítésének dimenziójába tartozik.

A világon zajló konfliktusok jellemzően számos összetevőből állnak. Hipotézisem egyik lényeges eleme, hogy a vallás és vallásosság tényezőinek figyelembevétele, ezek elemzésbe való bevonása lényegesen pontosabb eredményhez segít. Másfelől ezek kihagyása hamis vagy akár csak pontatlan elemzést tesz lehetővé, az esetleges előrelátást és megoldási javaslatok, illetve prevenciók eredményességét rontja.

Ezek érdekében az értekezésem a következők alapján épül fel.

1. A vallás és biztonság kapcsán a vallás kiemelt fogalom, ezt azonban sokszor más fogalmakkal helyettesítik vagy más fogalmak alá sorolják. Ezen fogalmakat bemutatom

¹¹ BEVIR, Mark (2007): *Historical Understanding and the Human Sciences*. in *Journal of the Philosophy of History*, 1/3., 259-270.; MARTIN, Michael (1999): *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. New Brunswick: Transaction Publishing.

¹² A politikai erőszak a politikai konfliktusok során használt erőszakos cselekedetek gyűjtőneve. A politikai erőszak lehet állami vagy nem állami szereplők részéről is. Az állami erőszak például a katonai erők, a rendőrség vagy a titkosszolgálatok által végrehajtott erőszak lehet, míg a nem állami erőszak az ellenzéki csoportok, lázadók vagy terrorista szervezetek által alkalmazott erőszak. A politikai erőszak legegyszerűbb jellemzése, hogy az erőszak mögött meghúzódó szándék politikai jellegű (célú, indíttatású stb.)

és elhatárolásaikat elvégzem, valamint rámutatok kapcsolódásukra is a vallással. Ennek jelentősége abban is áll, hogy interdiszciplinárisan is lehessen használni ezeket a fogalmakat. Másfelől rámutatok a definiálási nehézségekre is, amelyek továbbra is megnehezítik az egységes szóhasználatot, valamint ezekre javaslok megoldási lehetőségeket, például tipologizálás által.

2. A vallás és védelem fejezet társadalmi részében bemutatom, hogy a vallásnak milyen társadalmi, politikai és lélektani jellemzői és hatásai vannak, amelyek nélkül nem értelmezhető a vallás és biztonság szemléletű vizsgálat. A fejezet célja egyben az is, hogy elhelyezzem a kutatás tárgyát egy nagyobb térben, amely a politikai-társadalmi teret illeti és leválasztható legyen mindez egyes lélektani eseményekről. A fejezet által feltárulnak azok az alapvetések, amely miatt a vallási elem kutatása a háttérbe szorult az idők folyamán.
3. A vallás és védelem biztonsági tanulmányok részében a biztonságpolitikai, nemzetközi tanulmányok iskolái, koncepciói mentén bemutatom azokat az elméleteket, gondolatokat a témában megjelent főbb publikációkat, amelyek a vallási elem vizsgálatát kritikusan, de visszahozzák ezen tudományterületek vizsgálódási terébe. A korábbi fejezetek alapján is már kiegészítem és reflektálok, akár egyik kutató gondolatát a másikkal összevetve arra, hogy milyen irányú kutatása lenne megfelelő a vallásnak. Mivel ezen tanulmányok során sorra felmerül a vallás szerepe az erőszak kapcsán, ezért elemzem a vallás erőszakkal való kapcsolatát is, beleértve az erőszak származásának lehetőségeit és a vallások közötti erőszak és konfliktus formáit is sorra veszem. Ennek kapcsán pedig a béke útjának lehetőségeire is kitérek.

IDEGEN SZAVAK ÁTÍRÁSA

Az idegen szavak átírását általában a bevett magyar, vagy amikor ilyen nincs vagy ritka, akkor az angol nyelv által használt módon használom. Igyekeztem azonban a tudományos misszió alapvetését is szem előtt tartani: a rossz beidegződések javító szándékával egyes szavakat nem a megszokott módon vettem át. Kiemelten ilyenek az arab szavak, amelyek részben nem az arab megfelelőből jöttek át egyenesen a magyarba, hanem más, főleg angol közvetítéssel, így egyben helytelenül is. Ezeket ezért az eredeti hangalakhoz közelebb álló módon használom. Így például a شريعة szót nem sariának, hanem sari'a-ként írom át.

1. A VALLÁS JELENTÉSÉNEK LEÍRÁSA ÉS SZÜKSÉGES FOGALMI MEGKÜLÖNBÖZTETÉSEK.

A szó a mögöttes gondolati tartalom közlése, jel. Valamit jelöl. Amennyiben meghatározzuk (definiáljuk), az lehet *analitikus* (elemzésből adódó) vagy *szintetikus* (leszögezett).¹³ Definíció részben azért szükséges, hogy azonos jelentést tulajdonítsunk neki. A fogalmak definiálásai közben több nehézséggel kell szembenézni. Az egyik ilyen a nyelvi különbség, hiszen egy fogalom lefordítása egy másik nyelvre fellazíthatja a másik nyelvben már megtörtént definiálást.¹⁴ Nem ritka így, hogy egy fogalom alatt nem mindenki ugyanazt érti. Még a tudományos leírásokban sem tűnik lehetségesnek mindig a pontos definíció, más esetekben az adott jelenséget leíró, kifejezni kívánó szó vagy kifejezés megértéséhez ismerni kell a kontextust és az író szándékát is. Célszerű ezeket a bizonytalan vagy legalábbis félreérthető fogalmakat minden esetben definiálni, hogy a recipiens (befogadó, például olvasó) tudja, hogy pontosan mit is ért alatta a donor (közlő, például író). Ez a fejezet ezekhez a definíciókhoz, illetve egyes definíciós problémák megoldásához szeretne hozzájárulni a tárgyalt vallás és biztonság területen.

A vallás szó és fogalom tisztázása azért lényeges, mert nem létezik rá egységes definíció. Az értekezés szempontjából azért is, mert nem mindegy mit értünk vallás alatt, ha azt a biztonsággal kapcsolatban vizsgáljuk. A leírások általában azt a szempontot veszik alapul, ami alapján a vallást éppen vizsgálják, így adott definícióján túl létezik más, például jogi megközelítése, akár ilyen definíciója is, ráadásul alrendszerek külön is kezelhetik, például adott jogrendszeren belül külön-külön. Lényeges ezért a fogalom átfogó ismertetése és a témám szempontjából használható definíció, de legalábbis leírás megalkotása, amely segítségül szolgálhat a kutatásokhoz.

Ezenkívül a releváns szakirodalom jelentős hányada nemcsak a vallás fogalmának definícióját hagyja figyelmen kívül, hanem azt más fogalmak alá sorolja. Mivel ezután e

¹³ ANZENBACHER, Arno (2001): *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Cartaphilus. 224.

¹⁴ „Többtejelentést hordozhat akár kulturális okból, akár a szemantikai jelek miatt. A welesi nyelvben pl. egy szó glass van a kékre és zöldre, az oroszban pedig külön szó van a sötét sinij és világos kékre goluboj. A színekre vonatkozó - mindennapi logikát tükröző - kifejezések még jobban különböznek: egy harcos futballmeccs eredménye az angolban black eyes (fekete szemek: véralfútás), a német visszavágón mint Blaues Auge (kék szemek) jelennek meg.” (A példa forrása: Szemantika, jelentéstan, lexikológia. „A szavak mögötti jelentés”. Babilon, lingvo.info. Online: <https://lingvo.info/hu/babylon/semantics> (2020.12.12.))

fogalmak összemosódnak, ebből számos hibás vagy pontatlan következtetés születhet, ezért a vallás fogalmához gyakran és szorosan kötött más fogalmak leírása a vallással való összevetése is eme értekezés része.

A vallások ismerete ahhoz segít hozzá, hogy megismerjük a vallás és vallásosság manifesztálódását (intézményes jelenlétét, illetve a vallásos cselekedetet, például rítust) a világban, különösen azon esetekre gondolva, amely formákat a legtöbb ember követ. A vallások rendszertana hozzásegít a vallási közösségek csoportosításához, és ahhoz, hogy ezt pontos fogalmak mentén lehessen megtenni. Mindez nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a vallás és biztonság szempontjából megállapításokat tegyünk.

A vallás Pascal Boyer kognitív antropológus, evolucionista pszichológus szerint az alábbi módon írható le reprezentatív (tehát nem kimerítő) módon:

„A vallás magyarázatot ad:

- *Az emberek azért hozták létre a vallást, hogy megmagyarázzák a rejtélyes természeti jelenségeket.*
- *A vallás megmagyarázza a rejtélyes élményeket: álmok, előrelátás stb.*
- *A vallás megmagyarázza a dolgok eredetét.*
- *A vallás megmagyarázza, miért van gonoszság és szenvedés.*

A vallás vigaszt nyújt:

- *A vallási magyarázatok kevésbé elviselhetetlenné teszik a halandóságot.*
- *A vallás enyhíti a szorongást és kényelmes világot teremt.*

A vallás társadalmi rendet biztosít:

- *A vallás összetartja a társadalmat.*
- *A vallás fenntart egy bizonyos társadalmi rendet.*
- *A vallás támogatja az erkölcsöt.*

A vallás kognitív illúzió:

- *Az emberek babonásak; bármit elhisznek.*
- *A vallási elképzelések megcáfolhatatlanok.*

- *A célfolat nehezebb, mint a hit.*¹⁵

Pascal Boyer szerint a vallás nem az ember génjébe van írva, hanem egyszerűen fogékony rá az a rendszer, ami biológiailag az embert alkotja. Hasonlóan, ahogyan az ember egyes dallamokat képes megjegyezni vagy fogékonyak a szervei a vírusos megbetegedésre. Ha nincs zene vagy vírus – hangsúlyozza Boyer – akkor nem áll fenn a fenti összefüggés sem. Ugyanígy, ha nincs külső hatás, ami kiváltja a vallási jelenséget az emberben, akkor nincs vallás sem. Másfelől arra is rámutat, hogy adott vallás a kultúrához kapcsolódva, tehát kívülről érkezik az emberbe a kultúra részeként, és azt így is adja tovább.¹⁶

Az előbbi gondolat rávilágít arra, hogy amikor a vallással foglalkozik valaki, akkor számításba kell vegye azokat a fogalmakat is, amelyeket használnak a szakirodalomban a vallás helyett, vagy legalábbis annak kapcsán. Ilyen például a kultúra is. Boyer legutóbb idézett gondolata alapján tehát látható, hogy a vallás a kultúrával alkot egységes rendszert. Ugyanakkor a rendszer önmagában még nem jelenti, hogy az azt alkotó elemek azonosak lennének. A találkozásuk azonban olyan egyedi képződményeket alkot, amelyek harmadikként az első kettővel rokonságban állnak, másfelől azoktól szintén elválasztandók. Így szükséges vizsgálni más, ezen módon használt fogalmakat is, mint például az ideológia kifejezést.

Az egyes elemek azonban képesek más fogalmakkal is kapcsolódni és ezáltal még bonyolultabb rendszert alkotni. Ilyenek például az etnikumok, amelyek leginkább kulturálisan elkülöníthetők, mégsem azonosak a kultúra fogalommal. Ennek tudható be az, biztonsággal foglalkozó írások az etnikai jelleget nemcsak hangsúlyosan etnikai konfliktusok során, hanem a vallás erőteljes jelenléte esetén is etnikai jellegűként kezelve, a vallást az etnikai fogalom alá besorolva, beleértve használják azt.

A vallás és biztonság kapcsolódása pedig külön kutatási terület, amelynek szóhasználata nem is a következtetések levonásának pontossága miatt, hanem egyszerűen a kutatási terület magyar nyelvterületen lévő újszerű mivolta és kiforratlansága miatt lényeges. Ugyanakkor

¹⁵ BOYER, Pascal (2001): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books. 5.

¹⁶ Ez az ún. kulturális transzmisszió, amire később még visszatérek.

nemzetközi szóhasználat tekintetében sem mondható egységesnek, miközben szükség lehet elválasztani azokat az elemeket, amelyek a biztonság szempontjából annak tárgyát képezik.

1.1. A VALLÁS DEFINIÁLÁSA

„És bár a vallásról manapság sem nem divatos, sem nem tanácsos beszélni, az, ami engem szólásra készítet, mennyei hatalmával elnyomja bennem ezeket a kicsinyes gátlásokat.”
(Schleiermacher)¹⁷

A vallás szó etimológiája szerint a *(meg)vall* cselekvő igéből ered.¹⁸ Más nyelveken más gyökere van. A latin és a latinból sokat átvett nyelvekben a *religio* szó található meg, ami az „összeköt” jelentésből ered, éppúgy, ahogyan az indiai *dharma* kifejezés is, ami a legközelebb áll a nyugati terminológiához, bár a kettő nem teljesen azonos sem jelentésében, sem használatában.¹⁹ A szó etimológiája tehát úgy tűnik, inkább deszkriptív jelleget feltételez, a szó eredete így egy-egy attribútumra utal csak. Vagyis, a nyelvek kialakulása során a vallás fogalmát leírni próbálók egy-egy domináns, számukra fontos jelleget ragadhattak meg, amivel jelölni kezdték azt.

A vallásra nehéz találni egységes definíciót.²⁰ A vallás definíciójának problémái sokrétűek, de ami látványosan problematikussá teszi napjainkban, hogy a modern szociológia nyugati dominanciája egyoldalúan közelíti meg. Ezt fejtegeti James Spickard szociológus-antropológus, aki szerint a vallás fogalmunk egyoldalú lett a nyugati intézményközpontú modell alapján.²¹ A másik a jog, amely államtól függően, saját érdekei mentén határozza meg,

¹⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (2000): *Über die Religion*. Budapest: Osiris. 9.

¹⁸ BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (1966): *A magyar nyelv értelmező szótára*. VI. kötet, Budapest: Akadémiai. [vallás szócikk] Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezozotara-1BE8B/v-51E41/vallas-524FF/?list=eyJmaWx0ZXJzJjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0xFWF9MZXhpa29ub2tfMUJFOEliXX0sICJxdWVyeSI6ICJ2YWxsXHUwMGUxycyJ9> (2023.03.14.)

¹⁹ MURTHY K., Krishna (1996): *Dharma - Its Etymology*. in *The Tibet Journal*, 21/1., 84-87.

²⁰ Ehhez lsd. STIETENCRON, Heinrich von (2011): *A vallás fogalma a vallástudományban*. Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék jegyzete. Online: <http://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/Stietencron.pdf> (2019.04.28.)

²¹ SPICKARD, James V. (2017): *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press.

mit nevez vallásnak vagy éppen egyháznak. Adott esetben el is tekint a vallás definíciójától és inkább annak funkcióját határozza meg.²²

A definíciók nagyon sokfélék, kimerítő bemutatásukhoz a vallási definíciót vizsgáló vallástudományi értekezésre lenne szükség. Itt arra vállalkozom csak, hogy rámutassak néhány, az értekezés szempontjából jelentős elemre, illetve bemutassak néhány irányt a definíció megalkotása kapcsán.

Mielőtt ezt megteszem, meg kell jegyezni, hogy olyan szerzők is vannak, akik magát a vallást nem is próbálják definiálni. Mindez tudományos vita tárgya is. Wilfred Cantwell Smith 1962-ben egy monográfiát szentelt annak, hogy a nyugati emberek félreértették a vallási jelenséget, amikor a „vallást” egy dologgá tették. Szerinte a „vallás” nem alkalmas arra, hogy megragadja azokat az élő, végtelenül változó módokat és hagyományokat, amelyekben a vallásos hit a világban megjelenik.²³ A vallás és biztonság területén a vallás ilyen szemlélete nagyban megnehezítené a vallás tudományos vizsgálatát a biztonság területén.

Pascal Boyer szerint a vallás *„egy kényelmes címke, amelyet arra használunk, hogy összeszedjük mindazokat az eszméket, cselekedeteket, szabályokat és tárgyakat, amelyek az emberfeletti ágensek, például Isten létezésével és tulajdonságaival kapcsolatosak.”* Mindehhez hozzáteszi: *„Nem mindenki rendelkezik ezzel a kifejezett fogalommal vagy azzal az elképzeléssel, hogy a vallási dolgok különböznek a profán vagy mindennapi területtől. Általában azt találjuk, hogy az embereknek akkor kezd kifejezett fogalma lenni a >>vallásról<<, amikor olyan helyen élnek, ahol több >>vallás<<van; de ez egy különleges hely, ahogy fentebb említettem. Az, hogy az embereknek nincs külön fogalmuk a vallásra, nem jelenti azt, hogy valójában nincs vallásuk.”*²⁴ Boyer tehát nem definiálja a vallást, de körbeírja a jelenséget, miközben nem zárja ki, hogy vallásnak lehessen nevezni olyan jelenséget, amit nem lehet máshoz mérni, mégis emberfeletti dimenziókkal kapcsolatba hozható. Ezen

²² A vallások általában nem is beszélnek vallásokról. Ilyen nézőpontból saját tanításukra utalnak (pl. a buddhisták dharmának nevezik) vagy saját közösségükre és tanításukra (például a katolikusok nagybetűsen Egyházként utalnak rá.) Adott vallás nézőpontjából tehát vagy saját rendszerén kívüli, idegen, eretnek rendszereket látnak vagy másfajta hitvilág esetén más istenekben hívókról. A modern objektív értelmezést azonban a legtöbb vallási közösség átvette mára.

²³ Lsd. SMITH, Wilfred Cantwell (1962): *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.

²⁴ BOYER, 2001. 9.

megközelítés még mindig nehéz tudományos igényű vizsgálatra ad teret, egyrészt annak tágassága, másrészt annak szubjektív tapasztalatokhoz igazodó mivolta miatt.

Timothy Fitzgerald szintén szkeptikusan közelíti meg a vallás fogalmának egyértelműségét: túlságosan heterogénnek tartja, illetve nyugati kifejezésnek, amelynek használatát a kapitalizmus és a kolonializmus határozták meg. Szerinte a kultúra szó is túlságosan tág.²⁵ Bár kritikája elgondolkodtató, éppen azt a fajta kritikátlan hozzáállást hiányolja a vallási megközelítésekből (Peter Bergert üdítő kivételnek gondolja), amit ő is nehezen megoldhatónak tart, például kiemeli, hogy még a vallástudomány is jellegzetesen nyugati befolyású, és hogy adott kultúrában (például a japánban) a hívő ember nem vallásnak (*shukyo*, 宗教) mondja azt, amit mi vallásként fordítunk a japán nyelvről és úgy is értelmezzünk. Hasonlóan a japán hitvilág isteneiként aposztrofált *kamikhoz* (神), amelyek aligha feleltethetők meg istenfogalomnak.²⁶ Mindez önmagában két utat mutat a biztonsággal kapcsolatos vallási vizsgálatnak. Egyrészt a nyugati szemlélet dominanciája másban is megmutatkozik, így például a biztonsági tanulmányok rendszerében is (ásd például 3.2. alfejezet), így a vizsgálat beilleszthető egy adott szempontú rendszerbe. Másrészt kitágíthatjuk annak jelentését, azonban ekkor megfelelő módon újra le kell határolni, amely által számos új szempont és irány mutatkozhat meg a kutatásokban.

Ha az isten (beleértve a tulajdonneves, nagybetűs formáját is) szó ki is kerül a vallás definíciójából, nem veszíti el azt a jelentését, amelyre a vallási percepció²⁷ mutat. Helmuth von Glasenapp szerint például „[V]allásnak azt – a megismerésben, gondolkodásban, érzésben, akaratban és cselekvésben kifejeződő – meggyőződést nevezzük, amely szerint személyes vagy személytelen transzcendens erők vannak működésben.”²⁸ Dr. Hunyadi László szerint a vallás valamilyen természetfeletti lényben (vagy lényekben) való hitet jelent. Szerinte a természetfeletti lény hite nélkül ideológiákról beszélünk.²⁹ Vannak azonban az isten szót is magában foglaló definíciók, például John Hick-é (1973): „...a vallás definíciója, mint a

²⁵ FITZGERALD, Timothy (2011): *Religion and Politics in International Relations, The Modern Myth*. London, New York: Continuum. 177-206.

²⁶ FITZGERALD, 2011. 63-64.

²⁷ „[...] a vallás, mint a világegyetem megértése, a benne való élet megfelelő módjával együtt, amely magában foglalja a természeti világon túl az Istenre vagy istenekre, az abszolútumra vagy egy transzcendens rendre vagy folyamatra való hivatkozást [...]” Forrás: HYCK, John (1993): *God and the Universe of Faiths*. Oxford: OneWorld Publications Ltd. 133.

²⁸ GLASENAPP, Helmuth von (1981): *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat. 8.

²⁹ HUNYADI László (1998): *Az emberiség vallásai, az őskortól napjainkig*. Budapest: Lipták. 11.

világegyetem megértése, valamint az abban való élet megfelelő életmódja, amely a természetes világon túlmenően Istenre vagy istenekre, az abszolútumra vagy egy transzcendens rendre vagy folyamatra való utalást foglal magában.”³⁰ Látjuk majd, hogy egy-egy szerző akár több definíciót is használ, esetleg formálja azt idővel, de akár olyannal is találkozni, hogy publikációként más-más definícióra támaszkodik valaki. John Hick előbb bemutatott definíciós próbálkozását megerősítem azzal is, hogy nemsokára idézem egy másik definícióját. Másfelől ő maga is ír kételyeiről definíciójának pontosságát illetően.³¹ Az enciklopédiákban is találni azonban definíciókat a vallásra, például: „...*az emberek viszonya ahhoz, amit szentnek, szentnek, abszolútnak, spirituálisnak, isteninek vagy különleges tiszteletre méltónak tartanak.*” – írja az Encyclopedia Britannica.³²

Számos vallásdefiníció van, James C. Livingstone magyarra is lefordított vallástudományi könyvében igyekezett összefoglalni a definíciós próbálkozásokat a vallás kapcsán.³³ Livingstone is leírja, hogy mennyire sokfélék és szűkösek (vagy éppen túl tágak) a definíciók. Beleértve az olyan definíciós hibákat, mint az ún. *genetikus tévedés*, ami a lényeg helyett az okságot vonja be a meghatározásba. Minden tévedés mellett a szerző meg is védi a többféle definíciót gyártót, azzal, hogy a definíciók változása önmagában csak arra való reakció, hogy változott az is, amit megfigyel, valamint az is, ahogyan megfigyelik a tárgyat. Ezt a tárgyat szerinte (Rudolf Otto nyomán) a legpontosabban a „*szent*” fogalma írja le. Ennek okán saját definíciót is alkotott: „*A vallás olyan meggyőződések és tevékenységek összessége, amelyek afelé a vonatkozási pont felé irányulnak, amely választ vált ki az emberből, és amelynek szent minőséget és mélyreható alakító erőt tulajdonítanak.*”³⁴ Bár szükséges egy pontos definíció, ha bármiről úgy szeretnénk értekezni, hogy ugyanazt értsük alatta, el kell fogadnunk azt is, hogy vannak olyan jelenségek, melyre inkább csak közelítő definíciók léteznek.³⁵ A *szent* fogalma

³⁰ HICK, 1993. 133.

³¹ Ehhez lsd. HYCK, John (1989): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: MacMillan Press.

³² HELM, Paul (é. n.): *Religion*. Encyclopedia Britannica online. Online: <https://www.britannica.com/topic/religion> (2019.04.28.).

³³ LIVINGSTONE, James C. (2021): *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

³⁴ LIVINGSTONE, 2021. 22.

³⁵ Nem csak a vallás definíciója ilyen, hiszen például a biológia alapvető tárgyának az életnek sincs egységes definíciója, mégis lehet biológiai megállapításokat tenni.

itt nem a tökéletes erkölcsi akarat értelmében szerepel, ahogyan ezt hangsúlyozza Rudolf Ott is, hanem egy minden vallás sajátos elemeként jelenlévő numinózus.³⁶

A definíciók nehézsége, hogy a vallást vagy nagyon tágan határozzák meg, és akkor a hétköznapi értelemben vett vallásokon túl számos világnézet lesz a része, vagy szűken, amely esetben kiesik sok köznapi értelemben vallásnak elgondolt entitás. Sok kultúrában, nyelvben nincs megfelelő szó arra, amit mi vallásként értelmezünk. Jellemzően azonban előkerül az „út” és az „isten” fogalom. Ezek magyarrá fordítása is már némi bizonytalanságot tükröz, de az út valamiféle módszerre és folyamatra utal, az isten³⁷ pedig valami transzcendens személyre vagy személytelen valóságra (rendszerre, erőre stb.). Jelentős még az említett „szent” valamilyen megfogalmazása, amire európai kultúrkörben a latin „numen”³⁸ utal.

A világot értelemmel felruházó ember kultúráját alkot, majd rátalál az egészre való rákérdezés eszközére a vallásra.³⁹ Így kerül kapcsolatba és válik jelentőssé a vallás és biztonság kutatásában a vallás és kultúra kapcsolata, amely így egy adott vizsgálat, elemzés részévé válik. Fontos azonban, hogy milyen mértékben találkozik a vallás a kultúrával, mennyiben azonos vagy szétválasztható attól. Ezért foglalkozom ezzel részletesen is az 1.4-es fejezetben.

A vallás antropológiai beágyazottsága kapcsán abban nincs vita,⁴⁰ hogy az ember természetes része. Ez a természetes vallás, amiből ered a természetvallás. Amikor történeti tett (vallásalapító személy, vagy esemény) alapján jön létre egy vallás, akkor pozitív vallásról beszélhetünk. Ilyen értelemben az ateista⁴¹ és az agnosztikus⁴² is egyfajta vallásosságot él meg, ezt nevezhetjük *álvallás*nak.⁴³ Ez az előbbi alapján egy világnézeté válhat, alapvetően egy irányultság a meg nem magyarázhatóra. Ez rendszert alkothat és ideológiává is válik, ha

³⁶ A numinózus Rudolf Otto alkotta fogalom, amely azonban már korábbi írásokban is előkerül, de alkotója alaposan kifejtve annak jelentését, ami lelki-érzelmi félelmet (misztikus rettegést) okoz az emberben, és ami a felsőbb valóságra utal. Bővebben lásd.: OTTO, Rudolf (1997): *A szent*. Budapest: Osiris.

³⁷ Az istenek kisbetűs alakja általános, az egyes számú isten köznévi, amikor egy politeista (vagy henoteista) vallás egy Istenéről, vagy monoteista vallás esetén az Istenről van szó, akkor nagybetűs formában írhatjuk, így tulajdonnévként is tekinthetünk rá, különösen a monoteista forma esetén.

³⁸ KRÁNITZ Mihály (2000): *Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások*. Budapest: Szent István Társulat. 137-140.

³⁹ LEEUW, Van der G. (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris. 590.

⁴⁰ Addig, amíg a vallást mint szellemi terméket veszi alapul, objektív természetfeletti valóság nélkül.

⁴¹ Aki tagadja a természetfölötti létét.

⁴² Aki megismerhetetlennek tartja a természetfelettit. Ez azonban nem közömbösség a világ (az immanens) megismerésére. Az is lehet agnosztikus, aki azt állítja, hogy egyelőre képtelenek vagyunk a transzcendens megismerésére.

⁴³ Ehhez lásd. BRUGGER, Walter (2005): *Filozófiai Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat. 470-472.

túlmutat az immanens magyarázatokon, akkor vallásként is tekinthetünk rájuk.⁴⁴ Az értekezésben ezért kap helyet az ideológia vizsgálata, aminek vallással való kapcsolata rámutat arra, hogy számos esetben a biztonságra való hatása nem a klasszikus vallási definíciókon alapul, hanem ideológiai jellegű, amelyek közül több vallási jelleget is kölcsönöz. Erről írok majd az 1.2. alfejezetben.

Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a köznapi értelemben vett vallás és a definíciók egy részét legalább lefedő világnézetek elhatárolása meglehetősen nehézkes. Általában a konfucianizmust, taoizmust és a buddhizmus egyes, például theravada irányzat formájának hovatartozását hozzák példának. Mennyiben nevezhető egy istenséget nem is állító, a létezését egyfajta, az emberi én által alkotott illúzióknak tartó buddhizmust vallásnak nevezni? Mennyiben állítható, hogy nem vallás egy politikai-ideológiai irányzat, mely szertartásos, egyfajta üdvrendet hirdet, akár kiemelkedő tiszteletnek örvendő írása, vezetője van? Gondoljunk itt főleg azon diktátorokra, akik vallásos kultuszt építettek ki. Ezek egyrészt a valláshoz álltak közelebb (esetleg be is vontak egy adott vallási kultuszt a politikai kultuszba) – például a római császárok –, másfelől inkább voltak szekulárisak, de a jellemzők tekintetében a definícióhoz közelállók – ilyen például a kommunizmus, különösen Mao Ce-tung, vagy éppen Sztálin alakja.

Mivel nincs egységes definíció a vallásra, így az egységes és pontos fogalomhasználat miatt hasznos azt minden esetben definiálni vagy legalább leírni, hogy az olvasó tudja mit ért alatta. Ez azonban számos esetben elfogultságot eredményez, akár a vallástudomány szempontjából a vallás elégtelen leírásához vezethet. Így például Anagarika Govinda német származású író, buddhista szerzetes, a Nemzetközi Buddhista Egyetemi Társaság korábbi egyik főtitkára és láma nem a nyugati látásmódban, hanem sajátos keleti módon megfogalmazott meghatározása ilyen: *„A buddhizmusban... a pszichológia és a filozófia... elválaszthatatlanul össze van kötve egymással. A tudatosság képzése a magasabb tudás elengedhetetlen előfeltétele, mert a tudat az az edény, amelynek kapacitásától függ a befogadandó mennyisége.”*⁴⁵ Végül Jonathan Sacks brit rabbi meghatározására is érdemes kitérni is, amely szintén különbözik az előzőektől: *„A vallás több, mint hitrendszer. Ez egy összpontosított hallgatása annak az írásnak, aminek mi*

⁴⁴ Agnosztikusként Albert Einstein, ateizmusnál Karl Marx jöhet szóba.

⁴⁵ SHARMA, Arvind (2005): *Religious Studies and Comparative Methodology. The case for reciprocal illumination*. New York: State University of New York Press. 199. [saját fordítás]

vagyunk a hősei és Istennel a társszerzői.”⁴⁶ Látszik tehát, hogy adott vallásból kiinduló leírások nagyban meghatározottak annak tanításától.

A definíció tekintetében fontos szerepe van a jogi megközelítésnek, hiszen a jogállamiságot szem előtt tartó társadalmakban a vallás és a vele rokon fogalmak (itt értsd: pl. egyház) jogi definíciója vagy leírása meghatározó abból a szempontból, hogy mit tartanak vallásnak, vallásinak, vagy közösségnek. Magyarországon például a jelenleg hatályban lévő törvény a vallást nem, de a vallási közösséget és tevékenységet definiálja.⁴⁷ Utal azonban magára a vallásra is, mint hitéleti jelenségre. Másfelől – globálisan nézve – országonként eltérőek az egyes jogi szabályozások a vallási közösségek tekintetében. Egy jogi definíció célja a társadalmi működés biztosítása, nem a tudományosan kimerítő pontos leírás. Ettől függetlenül tanulmányokban látni, hogy ezekből a jogi meghatározásokból kiindulva elemeznek vallással kapcsolatos eseményeket. Amennyiben jogi tartalmú az elemzés, ez érthető, azonban más esetben félrevezető és hamis következtetésekhez, elfogultsághoz vezet az eredmény, illetve a következtetés.

A doktori értekezés nem egy vallás adott szempontjából írja le a vallást, hanem mint általános, a vallástudomány által leírható jelenséget. Ez alapján kijelenthető, hogy a buddhizmus minden ága vallás, de például az is, hogy a maoizmus nem vallás, de vallási vonásokat tartalmazó politikai ideológia.

1.2. A VALLÁS ÉS AZ IDEOLÓGIA KAPCSOLATA

Akár a maoizmus, akár a marxizmus kapcsán kijelenthető, hogy azok politikai ideológiák, ugyanakkor egyes szerzők, mint például John Hick kijelentik, hogy nagyon nehéz meghúzni a határt a *természetes* (natural) és a *természetfeletti* (transcendent) között a vallás kapcsán.⁴⁸ Bár Hick állítása annyiban valóban helytálló, hogy a definíciós nehézségek miatt homályosak a határok a két kategória között, azonban van lehetőség szétválasztásukra és a halmazok

⁴⁶ SACKS, Jonathan (2004): *From Optimism to Hope*. Bloomsbury Continuum, 3. [saját fordítás]

⁴⁷ 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról, 7/A. § (2) „A vallási közösség olyan világnézethez kapcsolódó tevékenységet folytat, amely természetfeletti irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére vonatkoznak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja (a továbbiakban: vallási tevékenység).”

⁴⁸ HICK, 2005. 3. (Hick ezt a könyvet 1989-ben írta meg, korábbi 1973-as művében a God and the Universe of Faiths-ben még egyértelmű megkülönböztetést tett.)

metszéspontjának kijelölésére is. Amikor egy fegyveres konfliktus kapcsán ideológiai okokat vizsgálunk, mint amelyek meghatározó elemekként jelennek meg okként vagy célként, akkor azt is vizsgálni szükséges, hogy az mennyiben kapcsolódik a valláshoz. Ez azt is jelentheti, hogy vallási elemeket vesz fel (például) egy politikai ideológia, de akár azt is, hogy mivel nehéz elválasztani az ideológiai elemet a vallástól azt felcserélve használja egy elemzés.

Ha a vallás ideológia, akkor felesleges kiemelni és leválasztani róla, hiszen az is csak egy eszmerendszer, másképp megfogalmazva minden vallás ideológia, de ez esetben nem minden ideológia vallás. Kérdés, hogy valóban ideológia-e a vallás? A későbbiekben azonban ez a kérdés fordítva is felmerült. Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, aki megalkotta „*az ideák tudományát*”, és az ideológia kifejezés *atyja* lett, nagy hatással volt a későbbi ideológiával foglalkozó szerzőkre, így többen az ideológiát az igazság „vallási előítélet” nélküli megismerése módjának tekintették, vagy a vallást és az ideológiát is – bár többnyire megkülönböztetve – a valóság torzításaként fogták fel.⁴⁹ Carl Schmitt politikafilozófus viszont arra utal, hogy az államelmélet (és így az ideológia) teológiai alapú,⁵⁰ Daniel Bell szociológus szerint pedig ahogyan a vallásnak vannak papjai, úgy az ideológiának is, legfeljebb másképp neveznék őket.⁵¹ Meglátásaik szerint tehát ideológia és vallás kapcsolatban vannak egymással. Milyen módon és viszonyban? Az egyik torzítja a valóságot, a másik nem, vagy az egyik miatt a másik is? Esetleg egyikről sincs szó? A két fogalmat külön-külön is meg kell vizsgálni, ha a kérdésekre választ várunk.

Ideológia alatt sokszor politikai ideológiát értenek, maga a fogalom azonban tágabb. Az ideológia alapja az eszme, ami mögött elvek állnak. Az *elv* (principle) egy alapvető elképzelés, vezérlő gondolat, az *eszme* (idea) pedig egy képzet. Az elv inkább ok, az eszme inkább cél. Amiről írok, végső soron eszmerendszer, amelyet ideológiának nevezünk.⁵² Az ideológiák nézet- vagy eszmerendszerek, amelyek bizonyos hitek és értékek többé-kevésbé koherens együttesén alapulnak.⁵³ Az elvekre ható értékrend és hit egyszerre alapja és következménye is

⁴⁹ Például Feuerbach vagy Marx, vö. BELL, Daniel (2001): *The End of an Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. London: Harvard University Press. 394-395.

⁵⁰ SCHMITT, Carl (2006): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University Of Chicago Press. 36.

⁵¹ BELL, 2001. 394.

⁵² Például az egyenlőség elve a társadalmi egyenlőség eszméjébe (ideájába) torkollik, majd egy ilyen nézeteket is valló rendszerré ideológiává növi ki magát, például egalitarizmus.

⁵³ BENCsik Péter (2016): *Politikai eszmék és ideológiák a 20. században*. E-tananyag. Szegedi Tudományegyetem. 3. Online: <http://eta.bibl.u-szeged.hu/463/> (2019.04.28.)

annak, sőt külső hatóereje is. Elképzelhető tehát, hogy valaki a vallása mentén alakítja ki hitét és ez alapján alakulnak elvei, de fordítva is, vagyis, hogy valakit az elvei irányítanak egy vallás irányába, ami alapján aztán hite is formálódik. Erre az egymásra ható soktényezős, jól körülírható, legfeljebb sorrendiségében változó tényezők sokaságára (vagy sokaságába) épül az ideológia.

Mannheim Károly a tudásszociológia egyik neves képviselője szerint az ideológia lehet ún. „*totális ideológia*”, amely *ontikus* és *noologikus* szinten, történelmi erők által, nemcsak folyamatosan átalakul – mint a partikuláris ideológiánál – hanem teljesen felbomlik a világképhez, és egy adott gondolkodásmódhoz tartozó *ontikus* és *logikai* tételezés lesz. Az ideológia sajátossága, hogy nem annyira elméleti, mint inkább *gyakorlati viszonyt* indukál. Funkciója szerint nem megismerő, hanem *cselekedetet irányító*.⁵⁴ Ez részben megkülönbözteti a *világnézettől* (vagy *világképtől*), amely inkább megismerő jellegű.

Mannheim úgy gondolta, hogy összefüggés lehet (bár szerinte ez nem tényleges kapcsolat) a baconi *idólumtannal*, vagyis olyan akadályokkal, amelyek a valóság megismerését gátolják. Érdekes (bár önmagában nem feltételezhető a direkt összefüggés), hogy az *idólum* egy transzcendens valóság, általában az isteni megjelenítését is jelentette,⁵⁵ amelyet bálványként lehetne magyarrá fordítani, és amely így akár a (vallásos) ideológiák sajátos torzítását jellemezné.⁵⁶

Az ideológia az individuum sajátja? Mannheim még kiterjeszhetőnek látja ezt egy csoportra, nevezetesen a marxi-engelsi értelemben vett osztályra is.⁵⁷ Az osztály politikai értelmétől eltekintve az individuumon túlra, tehát például egy csoportra ható ideológia is értelmezhető. Ha ezt elfogadjuk, akkor akár egyes terroristák, akár terroristacsoportok is a totális ideológiák alatt értelmezhetők, amelyek kizárják a másfajta gondolkodás helyességének lehetőségét is. A politikai értelemben vett totális ideológiák diktatúráként értelmezhetők. Eric Voegelin politikafilozófus ezt a fajta ideológiát „*politikai vallásként*” írja le.⁵⁸ Összehasonlítja

⁵⁴ ALTHUSSER, Louis (1968): *Marx - az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth. 68.

⁵⁵ Tágabb értelemben a művészet és az addikciók, fétisek is ide rendelhetők lehetnének.

⁵⁶ MANNHEIM, Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz. 74-83.

⁵⁷ Az osztályszintre emelést és történelmi változást kritizálják is Mannheim művét illetően, lsd. KÁLDOR György (1930): *Ideológia és utópia. Mannheim Károly könyve - Friedrich Cohen, Bonn*. InNyugat, 23/14., Online: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00494/15368.htm> (2019.04.28.)

⁵⁸ Carl Schmitt által megfogalmazott politikai teológia, ami a később tárgyalt bellah-i civil vallással kapcsolatba hozható fogalom.

és számos közös vonást talál a vallásban és politikában, például a monoteizmus és az autokrácia kapcsán.⁵⁹ A vallás és ideológia szoros kapcsolatát gondolta el tehát ő is, vagy legalábbis az ideológiát vallási tulajdonságokkal ruházta fel. A vallással való kapcsolattal pedig egyértelművé tette, hogy nem csak egyénre vonatkoztatható az ideológia.

Az ideológiák következménye lehet egyfajta (marxi) *hamis tudat*, vagy akár fordítva: hamis tudat következménye az ideológia?⁶⁰ A tudat sajátos és abszolút tartalmi kizárják a valóságra való nyitottságot, akár a kételkedést is. Nem transzcendentális, elvont fogalmiságban folytatandó a bizonyítási folyamat, ha ezt vizsgálni szeretnénk, hanem a másik tudatának oksági rámutatásával. Az ideológia nem „az igazság”, hanem hatás, az ember benne él egy szituációban, amire nem kérdez, de ha problémába ütközik, akkor felmerül az ok és a cél kérdése.⁶¹ Ezen kérdések vetik fel a másik szempont meglátását, amelyekre azonban nem az egészre, hanem csak helyzet adta kereten belül való kérdezés jellemző, így az ideológia legitimálhatja az új lehetőséget.⁶²

Az ideológiát alrendszerként is kezelhetjük, ahogyan Niklas Luhmann jellemzi,⁶³ ekkor inkább egy plurális képet kapunk, amely az ideológiailag meghatározott csoportokat sajátosan jellemezheti, megkülönböztetheti. A csoport egységes ideológia mentén szerveződik, de alrendszerként sajátosan „viselkedik”: jellemzően a környezet gondolkodási rendszerét, adott esetben a társadalom alrendszerének ideológiáját veszi át; vagy az is lehet, hogy beilleszti saját ideológiai rendszerébe, ahogyan az előbb erről szó volt. Az Ír Köztársasági Hadsereg (Irish Republican Army, IRA) például nem kívánt beleavatkozni egy állam pénzügyi módszertanába, míg az Iszlám Állam (ISIS) a sarí'a alapján a pénzügyi, gazdasági dimenziót is irányítása és befolyása alatt szándékozta tartani.⁶⁴

Az ideológia nemcsak a vallással kerül szoros kapcsolatba. Itt is kérdéses, hogy amivel kapcsolatba kerül mennyiben hat rá, mennyiben keveredik vagy oldódik fel benne. Daniel Bell

⁵⁹ BOHMANN, Gerda (2009): „Politische Religionen” (*Eric Voegelin und Raymond Aron*) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen? in *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 34/1, 8-13.

⁶⁰ A marxi hamis tudat politikai vonatkozásától függetlenül is.

⁶¹ Vagyis az ideológia mögé nézve az elvre és az eszmére kérdez.

⁶² Vö. LUHMANN, Niklas (1999): *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris. 21.

⁶³ LUHMANN, Niklas (2000): *A szociális rendszerek, mint önreferenciális rendszerek*. in MOREL, Julius et al. (szerk.): *Szociológiaelmélet*. Budapest: Osiris. Online: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch10s04.html (2018.04.28.)

⁶⁴ Ebben éppen a vallás ösztársadalmi tényezővé válását is megfigyelhetjük, mert az iszlám számos országban

harvardi szociológus szerint a modern jóléti társadalmakban megszűnt az ideológia, és helyére *a politikai-gazdasági programok* kerültek.⁶⁵ Ugyanakkor úgy tűnik, az ideológiát leváltani akaró rendszer szintén ideológiává kell váljon, egyébként erőtlen marad, és eltűnik.⁶⁶

John Lukacs történelmi szemponttal és egy szubjektív elemmel árnyalja a képet. Ennek a jelentősége az ideológia elméleti és a gyakorlatban manifesztálódó valósága közötti különbség miatt fontos. Megmagyarázhatja ez például azt, hogy miért tűnik el adott esetben az ideológia egy másik elem, pl. vallás, gazdasági érdek vagy akár pszichológiai (szubjektív) okból. *A Párviadal* című könyvében kiemeli, hogy az eszmék és ideológiák nem választhatók el az emberi tényezőtől (vagyis attól, hogy az ideológia egy adott emberben, egyénben jelenik meg). Történelmi szemléletben is kifejezi a *hamis tudat* fogalmát és a totális ideológia sajátosságát, ami kizár minden más nézetet. Lukacs arra utal, hogy Adolf Hitlernek és Winston Churchillnek is volt egy saját ideológiája, és nem is annyira az ideológia tartalma, mint inkább *a hozzájuk való viszony* határozta meg különbségüket.⁶⁷ A szubjektív tényezőt nem lehet tehát figyelem nélkül hagyni, még egy egyébként objektivitást szem előtt tartó tudományos vizsgálat esetében sem. Például a szubjektív tényező felértékelődik, amennyiben egy terroristaakciónak van szó, vagy például egy egyszemélyi döntésen alapuló rendszerszintre ható esemény értékelése esetén.

Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy az ideológia egy elvekre épülő eszmék rendszere, eszmerendszer. Idealizált képzetek rendszere, ezért a valóság sajátos torzítását adja. Inkább szól arról, mi a helyes (mit kell tennem⁶⁸), semmint arról, hogy mi az igaz. Az ideológiának vallási jellemzőket lehet tulajdonítani (pl. a moralitással kapcsolódó jellege miatt), a vallás pedig ideológiaként is értelmezhető, de az eredeti vallás fogalom csak egy dimenzióját ragadjuk meg így. A vallás nemcsak egyes elvi megfontolásokon és abból levezethető eszméken keresztül hív

nem csak vallásként, hanem a politika, kultúra, stb. alapja is. Ehhez ld.: FISCHL Vilmos (2018): *Islamic Civilization and its influence on the world today*. in National Security Review, 2018/1, 11-12.

⁶⁵ BELL, 2001. 402. Ennek nagyobb keretben való rövid összefoglalásait olvasható: BIHARI Mihály (2013): *Politológia – A politika és a modern állam, Pártok és ideológiák*. Budapest: Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó Zrt. Online: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_519_40137/ch06.html (2019.04.28.)

⁶⁶ Ehhez tegyük hozzá, hogy Bell nem vett tudomást az olyan teokráciákról, ahol a vallás nem vált el az államtól. Számos iszlám ország máig így működik. Lásd: FISCHL Vilmos (2010): *Az iszlám és a Nyugat*. in Hadtudományi Szemle, 3/3, 47.

⁶⁷ LUKACS, John (1993): *A párviadal*. Budapest: Magyar Könyvklub. 6-19.; 80-83.

⁶⁸ Ez a morális, illetve etika alapvető kérdése.

cselekvésre. Másfelől a vallás tulajdonságai (pl. mítoszai, materiálisan nem igazolható elemei, erkölce stb.) könnyen kapcsolódásokat talál az ideológiával.

Egy *csoport* jellemezhető csupán ideológiával, de az *egyén* ideológiához való viszonya – akár a csoport tagjaként, akár attól függetlenül – meghatározónak tűnik. A vallás nem ideológia a szó politikai ideológia vonatkozásában, hiszen, ha van is olyan vallás, amelynek politikai változást indukáló jellemzői vannak, többségük inkább figyel egy, az immanens emberi mivolton túli világra, és ehhez kínál eszközöket. Ebben az értelemben és dimenziójában a vallás inkább *világnézet*. Ám itt is figyelembe kell venni, hogy a világnézete nem szorítkozik a tapasztalati valóságra,⁶⁹ így az ideológia kifejezés félreérthetővé válhat. A vallás az elvek és az eszmék szintjén is létezik, így világnézetté lesz, különösen intézményes, közösségi formák által, de annak egy sajátos formájává, transzcendentális vonása miatt. Ahhoz, hogy a vallás és az ideológia viszonyát pontosabban megértsük, a vallás fogalmát is tisztázni kell, amelynek definíciós nehézségeiről és lehetőségeiről már írtam, ugyanakkor a vallás és vallásosság fogalmainak tipologizálása a két fogalom viszonyát árnyalja, és az értekezés szempontjából is hangsúlyos lehet a későbbiekben.

1.3. A HIT ÉS VALLÁSOSSÁG FOGALMAI

A vallás, a vallásosság és ezek alapvető elemének a hit alapjának kapcsán néhány fontos kitéltet kell tenni.

Ahhoz, hogy a vallással tudományos igénnyel foglalkozzunk, nem szükséges egy adott vallási álláspontba elhelyezkedni, annak axiómáit átvenni, legalábbis ez az általánosan elfogadott nézet a vallástudomány szempontjából. Az adott vallási nézőpont és az adott tárgyra kívülről tekintő megközelítések egyaránt fontosak, együtt alkotják meg azt a keretet, amelyben egy jelenségről, vizsgált tárgyról általános érvényű következtetések vonhatók le. Az *étikus* alapállás ezzel nem sérül, nem egy szubjektív adott alapállás (*émikus*) állításai válnak abszolút érvényűvé; épp ellenkezőleg, kiküszöbölhető ezáltal az egydimenziós látásmód. A vallások tapasztalatai, tanításainak önreflexiói, önértelmezései, rendszerezett tanításaik, elméleti alapállásuk, módszertani megközelítésük, az ezekből adódó másik valláshoz való viszonyaik

⁶⁹ A konfucianizmus sem szorítkozik etikai, társadalmat rendező elvekre. Az állam által gyakorolt konfucianizmusra viszont jellemző volt ez a korlátozás.

jelentős befolyással vannak a vallási fogalom és jelenség meglétére. Ugyanígy igaz ez a hitre is.

A vallási közösség, illetve egy vallás megismeréséhez kevésbé, de a vallás gyakorlásához, a vallásossághoz, illetve annak alapjához a hithez azonban az empirikus, módszeresen elvont, tematikusan redukált hozzáállás elégtelen megismeréshez vezethet, ahogyan egyetlen tudományterület sem az egészet írja le. Másfelől azért is elégtelen, mert a hit alapvetően a transzcendenshez kapcsolható. Hasonlóan az istenfogalomhoz a hit mögötti valóság is számos *a priori* és tudományos módszerességgel megközelíthetetlen elemmel írható körül. Mindez tehát nem jelenti, hogy semmit nem tudunk róla mondani, de felveti annak lehetőségét, hogy lényegi elemek inkább csak a hit által vagy egy adott teológia határain és értelmezési keretén belül értelmezhető. Még az ontológia is, amely, mint metafizika, csak töredékesen érthető meg, ha csak az empirikus kijelentéseket fogadjuk el. Másrészt ez az ok, hogy a vallásos és hívő emberben a vallási tartalom pszichés folyamatok és az általános emberi érzelemorientáltság egyedi jelleget ölt és racionálisan csak a lélektani folyamatok ismeretének segítségével tárhatók fel. Ez utóbbira példa a vallási ideológiát követők terrorcselekményeinek elemzése során észrevehető irracionális.

Gábor György filozófus a hit kapcsán a *paradoxont* emeli ki, ami annak ontológiai és gnoszeológiai szituáltságából fakad. A hit kapcsán idézi Karl Rahner (ráirányultság), Kierkegaardot (*vitalis fluidum*), amely által az emberi hitre jellemzőként leírható a véges tudás a végtelennel szemben, mégis (vagy éppen ezért) szükséges a *sacrificium intellectus*, vagyis az ész feláldozása a *lumen fidei*, vagyis a hit világosságánál. Amennyiben az ész feláldozzuk, egyben megkérdőjelezhetetlenné válik a hit. Hiszem sem cáfolni, sem igazolni nem lehet. Gábor szerint így válik a vallási igazság *exkluzivistává*, ugyanakkor *univerzaliztikussá* is egyben.⁷⁰ Mindez korrelál azzal a fanatizmussal is, amellyel találkozni szélsőséges csoportok esetében, ahogyan felveti ez minden agresszió – intézményes vagy individuális – manifesztációjának vallási indíttatása során felmerülő végső magyarázatát (világnézetet) vagy ideológiáját.

⁷⁰ GÁBOR György (2011): *Kizárólagosság és univerzális tudat a fundamentalizmus fenomenológiájához.* in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 19-32.

Mégis lehetséges tehát a tudományos kutatás ezeken a területeken is. Egyrészt azért, mert a hitből és vallásos cselekedetből fakadó tett többnyire egy teológiához, vagyis egy adott vallás rendszeréhez, előírásához, ideológiájához tartozik. Másrészt azért, mert nem a vallás igazolásával, valósággal való megfelelésével kell foglalkozzon ez a tanulmány, hanem a vallási percepcióval, vagyis azzal, ahogyan megjelenik abban a keretben, amit vizsgál. Ezt nevezhetnénk akár „a vallás és biztonság fenomenológiájának” is. A vallásfenomenológiához hasonlóan ez is semleges álláspontot jelent a vallások (és azok igazságtartalma) tekintetében, miközben attól eltérően nem a vallások közös alapját és a vallásos jelenséget, hanem a vallást, mint például a nemzetközi biztonság egyik alapjelenségét veszi tárgyának.⁷¹

Azonban, ha egy-egy terület csak saját nézőpontja és általa megalkotott definíciója alapján értelmezi a vallást, akkor az szubjektívvé és az elemzés során félrevezető elemmé válhat. Szükséges ezért más nézőpontok – különösen a vallástudomány álláspontját – figyelembe vegye minden terület. Ennek elméleti és gyakorlati haszna, hogy a kutatások a vallást és a hozzá kapcsolódó fogalmakat (például „szekta”) ne szubjektív tartalom alapján használják, hanem annak egyes vallásokon kívül álló, a vallástudomány számára megfelelő módján.⁷²

A vallásosság a valláshoz fűződő viszonyt jelenti. Amikor a vallásosságot elemezzük, annak több dimenzióját figyelembe kell vennünk:

1. vallási tételekben való bizakodás,
2. rituálék gyakorlása,
3. vallási ismeretek tudása,
4. vallási élmények,
5. a vallás által előírt (erkölcsi) normák megtartása.⁷³

⁷¹ Azért csak példa mindez, mert a vallást az említett szempont alapján lehet a hadtudomány vagy akár a biztonsági tanulmányok, esetleg a politikatudományok felől és azok értelmezési keretével megközelíteni és vizsgálni. Mivel a vallási tényező a nemzetközi kapcsolatokban, a nemzetbiztonságban, a biztonság jogi megközelítésében és általában a védelem társadalomtudományi kutatásában tehát plurális (értelmezési) jelenség, ezért itt nem a biztonsági tanulmányok módszertanára szűkítve vizsgálom a vallási elemet.

⁷² Ennek az értekezésnek a szerzője azon az állásponton van, hogy a vallástudomány adja a megfelelő megközelítést. A szerző ismeri a vitát a teológiá(k) és a vallástudomány megközelítése között, ugyanakkor ez nem a Hans Küng kapcsán kritizált állítás, miszerint a (pl. katolikus) teológiából kiindulva is megtalálni minden vallás alapját, hanem a vallási jelenség vizsgálata más tudományok által elfogadható keretei között.

⁷³ Vö. GIDDENS, Anthony (2008): *Szociológia*. Budapest: Osiris.; ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.

Ezek mind jelölhetők a vallásosság kifejezéssel, akár együtt, akár csak egy-egy pontot értve alatta. Ugyanakkor nélkülözhetetlen hozzá a vallás meghatározása, ugyanis, ha a fenti pontokból kivesszük a vallás(i) szót, nem vallásos csoportok leírására is igazak lennének.

Az egyház⁷⁴ és a vele rokon fogalmak vizsgálata Max Weber, Troeltsch, Reinhold Niebuhr és Becker nevéhez köthető.⁷⁵ Weber és Troeltsch szerint az egyház védi a *status quo*-t, a fennálló rendet, a társadalommal való viszonya kiegyensúlyozott. A szekta azonban ezzel ellentétesen áll a társadalomhoz és a társadalom hozzá. Niebuhr egészítette ki ezt a sort a denominációval, majd Becker a kultusszal. (lásd 3. számú táblázat) A denominációk lehetnek a társadalomba illeszkedett szekták, de számos olyan egyház is idesorolható, amely elfogadja a társadalmi rendet, beleértve a többi egyház létének jogát. Ilyen értelemben a hétköznapi és jogi *terminus technicus*-ként létező számos egyházfogalom inkább denomináció, így például ekként viselkedik a katolikus vagy a református egyház is. A kultuszok is ilyen elfogadók, a társadalommal való kapcsolatuk mégsem pozitív. Ez utóbbihoz köthető például az összeesküvés-hívők csoportja, a táltosok vagy az asztrológia is. Ebben a felbontásban és értelemben a különféle csoportok nem mindig és nem mindenhol tartoznak egy csoportba, vagyis akár idővel változnak is. Így például a szcientológia egyes esetekben és időkben kultuszként jelent vagy jelenik meg, máskor vagy máshol más kategória alá sorolható.

⁷⁴ A magyar egyház szó a szent kifejezéshez kapcsolódik a nyugati nyelvek church, Kirche stb. szavai pedig a görög küriakon szóból az Úr házára utalnak. A görög és latin szóhasználatban ennek megfelelője az ekkaleó görög kikiált jelentésű szóból ered, a magyarba eklézsia formába került át. A kereszténység körén belül ezek mind a keresztény gyülekezetre utaltak. A nyugati nyelvekben magára a gyülekezeti épületre is, így jelent egyszerre egyházat és gyülekezeti házat, templomot is például a church szó. A kereszténység előtti időkben más értelme volt ezeknek a kifejezéseknek. Ezenkívül az egyházak magukat nem is feltétlenül nevezik egyháznak, vagy ha igen (mint például a katolikus egyház) számára az egyház szó csak a katolikus gyülekezetre értendő. Ezenkívül más értelemben használhatja a jogi megközelítés is. Ezen eltérésekre az értekezésben kitérek, itt az egyház egy a vallás egy formájaként értelmezendő. Forrás: DIÓS István – VÉGH János: *Ecclesia*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/E/Ecclesia.html> (2023.01.15.); GÁL Ferenc – DIÓS István: *Egyház*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/E/Egyh%C3%A1z.html> (2023.01.15.)

⁷⁵ Howard Becker nevéhez kapcsolódik, aki a kultusz–szekta–denomináció–egyház megkülönböztetését dolgozta ki. Milton J. Yinger hat elemre bővítette a tipológiát. E tipizálási kísérletek mindegyikében felfedezhetjük Troeltsch típusértelmezésének vonalait. Máté-Tóth András szerint William H. Swatos egyenesen azt állítja, a weberi típusok az amerikai szociológiában a troeltschi szindróma mentén reflektálódtak, s később folytatódott a weberi elgondolás. Forrás: MÁTÉ-TÓTH András (2008): *A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa*. in Erdélyi társadalom, 5/1, 144-151.

| Legitimációs kép | Viszony a társadalomhoz | |
|-------------------|-------------------------|---------|
| | pozitív | negatív |
| Exkluzív | egyház | szekta |
| Pluralista | denomináció | kultusz |

3. táblázat: *Vallási közösségek csoportosítása a legitimitás és a társadalomhoz való viszonya alapján (saját szerk.)*⁷⁶

Ám ez a kategorizálás még sok mindent elfedhet. Így például elfedheti azt, ha egy közösség a fennálló rendet elfogadja és támogatja is, miközben tagjait belekényszeríti a társadalom egyes (egyébként elfogadott) formáiba (például kényszerházasság). Ezért létezik egy, az előzőt kiegészítő kategorizálás is. (4. számú táblázat)

| Hangsúly | Szerep | |
|----------------------------|-----------|--------------|
| | diffúz | szegmentált |
| Tömegvallásosság | egyházias | denominációs |
| Vallási virtuozitás | szektás | kultikus |

4. táblázat: *Vallási közösségek csoportosítása szerepük alapján (saját szerk.)*⁷⁷

A szektás esetben a vallás áthatja a hívő életének teljességét, az élet minden területén. A denominációs éppen ellenkezőleg: esetében elválasztható a hétköznapi élet és a vallásosság megélése adott térben és időben (bár itt sem abszolút és feltétlenül). A kultikus jellemzően egy adott spirituális irányzat tagja (például táltos vagy buddhista szellemiségű ezoterikus

⁷⁶ TÖRÖK Péter (2008): *A vallási entitások tipologizálása és alkalmazása a magyar helyzetre*. in MÁTÉ-TÓTH András – NAGY Gábor Dániel (szerk.): *Vallásosság-változatok: vallási sokféleség Magyarországon*. Vallás a társadalomban – Religion in Society – 3. Szeged: JATEPress. 9-28.

⁷⁷ TÖRÖK, 2008. 9-28.

közösségé), miközben egy másik vallási közösség tagjának is tartja magát (például az előzőek mellett katolikusnak is). Így elválasztja térben és időben a hangsúlyosan vallásos cselekmények idejét és a hétköznapi világot, amelyben helyet foglal egy denominációs jelenlét is. Az egyházas az, aki a tömegvallásban (vagy legalábbis nagymértékben kulturális beágyazottsággal rendelkezően) foglal helyet, miközben azt következetesen megéli a mindennapokban.⁷⁸

Az előző vallástudományi osztályozáson kívül más rokon fogalomról is szót kell ejteni. Ennek az oka abban keresendő, hogy a vallási közösségek csoportosítása nem végleges, másfelől, ha el is fogadnánk annak, akkor is vannak kategóriák, amelyek kívül esnek az előbb ismerteteken. Az Egyesült Államokban a „civil vallás” fogalmát Robert N. Bellah szociológus 1967-es tanulmánya vezette be a társadalomtudományi köztudatba.⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau „*A társadalmi szerződésről*” (1762) írt esszéjének egyik fogalmát újította fel és definiálta újra, illetve Émile Durkheim vallásról vallott elképzelését az amerikai társadalmi-politikai berendezkedésre vonatkoztatta. Bellah szerint a civil vallás az, amikor a társadalom politikai szinten vallási jelenségekre vagy egyéb, egyetemesnek tételezett értékre hivatkoznak a társadalmi kohézió megteremtése vagy fenntartása érdekében. Így jön létre egy nemzet transzcendens egyetemes ideológiája, sőt azon túlmenően vallása. Míg Samuel Huntington úgy gondolta, hogy a civil vallás Isten nélkül protestantizmus lenne, legalábbis az Amerikai Egyesült Államokban, addig Bellah szerint egy önálló vallásról beszélhetünk, mégha mindezt inkább csak a külső keretek határozzák meg csupán. Európában például mindez meglehetősen nehezen valósítható meg.⁸⁰ Bár Bellah nem Európával kapcsolatban fejtette ki gondolatait, a civil vallás bárhol kialakulhat. Ehhez azonban szükségesek azok az alapok, amelyeket egy adott területen elő közösség (kontinens, államok, országok) el tud fogadni közösnek. Így például adott rítusok, formák, szimbólumok. Ehhez szükséges lehet egy már adott kulturális közeg is (amelyben egy vallás már létezik).

A civil vallás valódi vallási vonásokat hordoz magán, és az erőszakkal való kapcsolatának kutatása szerint is – sok szempontból – vallásként működik. A szűkebb értelemben vett vallásoknak nincs saját hadseregük, nem állnak rendelkezésükre olyan állami biztosítékok,

⁷⁸ TÖRÖK, 2008. 11-18.

⁷⁹ BELLAH, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*. in Daedalus, 96/1, 1–21. Az általam a továbbiakban hivatkozott kiadás: Daedalus, 117/3, 97–118.

⁸⁰ PINTÉR Károly (2014): *A civil vallás identitásformáló szerepének lehetőségeiről*. in Civil Szemle, 11/1, 5-26.

amelyek legalizálnák az erőszak cselekményét jogi értelemben. Ellenben a civil vallással, amely akár a nagy világvallásokból merítve szimbólumokat szekuláris politikai céljaikat tudják morálisan igazolni vagy társadalmi kohéziót általa létrehozni, akár motiválni is.⁸¹

1.4. A VALLÁS ÉS A KULTÚRA MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE

A kultúra fogalom felöleli az emberi tevékenység maradandó eredményeit. Kissé partikulárisabb, aprólékosabb fogalomhasználat esetén a zenét, az irodalmat, a festészetet, a szobrászatot és a filmet, tehát általában a művészetet értjük alatta. Összességében tehát a kultúra az emberek által alkotott maradandókat és tudati állapotok egészét jelenti. Így van anyagi és jelképi kultúra is. A szociológia a kultúrán a jelképi (szemiotikus) kultúrát érti, így a kultúra az egyének adott körében érvényes képzetek rendszere (egyénenként és közösségileg is), amely közölhető a másikkal (transzmisszió).⁸² Clifford Geertz antropológus (Max Weberrel) vallja, hogy a kultúra lényegében jelképi jellegű, az embert egy hasonlattal egy hálóba képzei, amelyet a jelentések szöttek köré (ún. „sűrű leírás”). Megkülönböztetendő a civilizáció⁸³ kifejezéstől, ami egy társadalom anyagi eszközei által fejlett kultúra. Ennek Huntington elmélete kapcsán van jelentősége, amiről később írok még a 3.2. alfejezetben.

A kultúra tartalmát formálja a környezet, más és más kultúraformákat alakítva ki. A már adott kultúra pedig alakítja az abba születőt (szocializáció),⁸⁴ ahogyan az abba érkezőt is (pl. migráció). Az ember biológiai ösztönei az állatvilághoz hasonlítanak, míg a kultúra a körülötte lévő emberi, amely hat rá, és amelyet utánzással sajátít el vagy integrál. A kultúra tehát egy kész rendszer: megoldásoké, válaszoké, eljárásoké, folyamatoké. A belekerülő embernek nem szükséges végigjárnia újra az emberiség történetét: feltalálni, feltárni, kifejezni valamit. Erre a kultúrára állva az ember individuálisan bár egy „fehér lap”,⁸⁵ ami a kultúrát illeti, „felszívja” a

⁸¹ MARVIN, Carolyn – INGLE, W. David (1996): *Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion*. in *Journal of the American Academy of Religion*, 64/4., 767-780.

⁸² FARKAS Zoltán (2005): *A kultúra, a szabályok és az intézmények*. Miskolci Egyetem. Online: <https://mek.oszk.hu/03000/03092/03092.htm> (2022.12.12.)

⁸³ ECSEDY Csaba: *Civilizáció*. Magyar Néprajzi Lexikon. Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-neprajzi-lexikon-71DCC/c-72233/civilizacio-7227E/> (2022.12.20.)

⁸⁴ A már említett nature-nurture (öröklés-környezet), vagyis annak a jelenségnek a leírása, hogy részben velünk született tulajdonságokkal jövünk a világra (ez főként az idegrendszer és a gének által meghatározott), részben a környezeti hatások által alakulunk.

⁸⁵ Ez nem a John Locke „white paper” fogalma, hiszen Locke minden képzetet a tapasztalathoz köti, nem hagy teret sem az ösztönnek, sem a priori tapasztalatnak. Itt a „fehér lap” egy a kultúrára vonatkozó az emberben máshonnan is már meglévő elemekre épülő üres „térre” vonatkozik.

már meglévő tudást és tapasztalatot, így saját megértését megkönnyíti, de kész válaszai is lesznek, amelyeket kritika nélkül vesz át. Másfelől azonban az ember alakítója is a kultúrának. Bár egészében újat alkotni nem képes, de arra hatni igen.⁸⁶

Korábban idéztem Pascal Boyer antropológust, aki lényegében azt állítja, hogy a vallás kultúra.⁸⁷ Jóllehet nézőpontja biológista, ugyanakkor nem szigorú értelemben véve az. Boyer szerint az emberi agy eleve olyan módon specializált, hogy az különösen nyitott egyfajta leírására a világnak, amelyet vallásnak nevezhetünk.⁸⁸ Bár Boyer a kulturális transzmisszióról ír, valójában itt az idegrendszer által relevánsnak tartott inputjait (információkat) nevesíti. Adott információk vallási képzeteket váltanak ki az emberből. Egyszerre állítja ezzel Boyer, hogy a vallás sokféle lehet, de azt is, hogy nem lesz különbség (még akár nagy idegrendszeri repertoár ellenére sem) a vallási képzetek között, izolált közösségek esetében sem. Vallástörténészek, mint Mircea Eliade, rá is világítottak arra, hogy számos formája van a vallási jelenségnek (pl. a vallási ősélményből eredő) megjelenésének az emberiség esetében, ám ezek tipologizálhatók.⁸⁹

A kultúra szó jelentése idővel változott.⁹⁰ Dobszay László zenetörténész rámutat arra, hogy a kultúra szó túl tág jelentésűvé vált: minden, emberrel kapcsolatos jelenséget illethet a szó. A korábbi szűkebb jelentését azért tartja fontosnak hangsúlyozni, mert szerinte a túl tág meghatározások egy jelenség leírásának (egy) specifikumát emelik ki, a szűkebb tehát végsősoron pontosabb információátvitelre ad lehetőséget. Dobszay szerint a szó etimológiája alapján visszavezetett *colere (colo)*⁹¹ szó jelentése egy adott dolog szolgálata, illetve annak művelése, tisztelete.⁹² A földművelés (agrikultúra) is valaminek a megmunkálása, arra való odafigyelés és annak tisztelete: munka és szellem együtt.

Akár szótárakban is megkereshetjük a kultúra szó jelentését, a fentieket látjuk viszont, de főleg a tágabb jelentését. Ám egyet kell értsek Dobszay Lászlóval: a túl tág jelentés nem teszi

⁸⁶ LANDMANN, Michael (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Ernst Reinhardt Verlag.

⁸⁷ Több ilyen gondolkodó is volt, lsd. ELIOT, Thomas Stearns (2003): *A kultúra meghatározása*. Budapest: Szent István Társulat.

⁸⁸ BOYER, 2001. 161.

⁸⁹ Vö. alábbi művel: ELIADE, Mircea (1998): *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Budapest, Osiris.

⁹⁰ A változásra példák: intézményes jelleggel (pl. Bronisław Malinowski), jelképek rendszereként (pl. Ernst Cassirer).

⁹¹ Ebből a latin szóból ered a kultusz szavunk is.

⁹² Dobszay László akadémiai székfoglaló előadása Kultusz és kultúra címmel a kultúra szó fogalmáról és

lehetővé a pontos és árnyalt közlést. A vallás azonban még a kultúra tágabb jelentésében is sajátos, hiszen bár az emberi társadalom által létrehozott anyagi és szellemi értékéhez tartozik, de attól különbözően más dimenziói is lehetnek, különösen annak társadalmon túlnyúló perspektívái kapcsán. A művészet szűkebb értelmezésétől határozottabban elkülöníthető, mivel az nem pusztán a társadalom anyagi és szellemi javait illeti, hanem azokat, amiket a valódi műértők, szakemberek annak tudnak be.

A kultúra a természettel való szembenállás is, amely nem annak tagadását, hanem az azon való munkálkodást-átalakítást jelenti. A rajta való munkálkodás tehát az ember természettől való küzdelmes különállására mutat rá. Csányi Vilmos etológus ugyanakkor azt állítja, hogy míg az állatnak *környezete* van, addig az embernek *kultúrája*, így bárhol is van (akár nem megfelelő természeti környezetben is) a saját kultúrája által az ember bárhol képest az életfeltételeit kialakítani.⁹³ Egyfajta entrópiából kreál rendezettséget, szellemi munka által alakítja ki a kultúrát. Mivel a kultúra közösségi,⁹⁴ ezért annak átadása (transzmissziója) mindig tárgyi. Ez nem feltétlenül szűk értelemben vett materiális. A táncban a mozgás, a vers szavalása, a digitális információ is tárgyasult valóság; átvitt értelemben tehát materiális.

Helmut Richard Niebuhr filozófus egyik korai írása szerint a kultúra mesterséges környezet: az ember alkotja a természet fölé. Boyertől eltérően, a nem materiális alapokra építő számos elképzelés szerint, a kultúra emberi építmény, a természet pedig Isten teremtése.⁹⁵ Ez különösen is igaz az ábrahamita vallási gondolkodásmódra.

A korai keresztények Krisztus második eljövetele kapcsán azt várta, hogy az a történelem és vele együtt az ember alkotásának végét hozza el, így megszűnik a kultúra is. Az olyan szövegforrások, mint például a Didaché, a Hermász Pásztor, amely a keresztényeket, mint a „világtól” elkülönülteket mutatja be szintén egy kultúra leírása, amit *ellenkultúrának* nevezhetünk. Még a (később) montanista Tertullianus gondolatai (bálványimádás, babonák, színház, többszöri házasság, üzletelés, színház elítélése) is inkább ellenkultúraként

etimológiájáról, 2007-ben. Forrás: DOBSZAY László (2007): *Kultusz és kultúra*. Akadémiai székfoglaló. Online: https://mta.hu/data/dokumentumok/szima/szekfoglalok/Dobszay_L_szl_Kultusz_s_kult_ra_sz_kfoglal.pdf (2022.12.06.)

⁹³ CSÁNYI Vilmos (2011): *A vallás mint konfliktusforrás*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 14.

⁹⁴ Az egyén kultúrája is a közösségi munka hatása, és az ő hatása a közösségi kultúrára.

⁹⁵ Lsd. NIEBUHR, Richard (1956): *Christ and Culture*. New York: Harper Torchbook.

értelmezhető, főleg annak fényében, amit lehet tudni kora kultúrájáról.⁹⁶ Az a hozzáállás azonban, hogy a világ vége közel van, igazából mégsem csak arra utal a korakeresztény írónál, hogy *ti így – mi úgy* élünk majd. Inkább van szó arról, hogy nincs szükség művészetekre, politikára, végsősoron kultúrára, hiszen mindennek vége van, illetve hamarosan vége lesz.

A vallási elem a kultúra viszonylatában megjelenhet tehát a fennálló kultúrával rokon vagy azzal ellentétes, esetleg attól részben különböző formában is. Ez egy nagyobb közösség által alkotott kultúra esetén azt jelenti, hogy a vallási közösséghez tartozók szubkultúrákat alkotnak, vagy ha az elterjed, akkor az lehet majd a domináns kultúra. Ennek figyelembevételével vallási elemmel is rendelkező konfliktusok kapcsán azért jelentős, mert a szembenálló felek ellentétes vonásai vagy a közös vonások apró eltérései a konfliktus alapjává vagy hangsúlyos elemeivé válhatnak. A közös pontok pedig a béke és a tárgyalás megalapozói lehetnek. Egy társadalomban fellelhető vallásként jellemezhető szubkultúráinak vizsgálata a biztonsági fenyegetettség előrejelzésére ad lehetőséget.

Hans Köchler filozófus szerint a kultúra egy nemzet identitásának epitoméje. Egy háború esetén ez átpolitizálódik. Így történhet, hogy a kultúra képviselőit (például sportolók, művészek) kizárják nemzetközi eseményekről, megmérettetésekről,⁹⁷ amelyre napjainkban az orosz-ukrán fegyveres konfliktus is szolgáltatott példákat.⁹⁸ Ugyanakkor a politika is a kultúrából érkezik és abba testesül (folyamatában), így először valóban a kultúráról, aztán kulturális elemek egymásra hatásáról, majd kultúrák találkozásáról beszélhetünk (ebből alakul ki az ellenkultúra, a kultúrharc stb.)

A kultúra tehát jelentésében egy széles spektrumot átfogó fogalom, amely a vallás és vallásosság, illetve vallási közösségek számos megnyilvánulását magában foglalja, illetve a kultúra fogalom alá sorolhatunk. Másfelől a kultúra szó definíciója nem szilárd és egységes. A vallás kultúraként való tárgyalása tehát nem alaptalan, de minden esetben fontos annak

⁹⁶ A korabeli cirkuszok és színházak a keresztény értékrenddel ellenkeztek. Éppen így a katonai szolgálat is, amely során az isteneknek kellett áldozatot bemutatni, így ez volt a legerőteljesebb ellenérv a katonai szolgálat vállalása ellen egy keresztény számára.

⁹⁷ KÖCHLER, Hans (2022): *Advancing a Post-conflict Humanitarian Agenda*. Shusha Azerbajjan. Nemzetközi konferencia. (2022.05.19) in Zeit-Fragen. Online: <https://www.zeit-fragen.ch/en/archives/2022/nr-13-14-juni-2022/die-rolle-der-kultur-bei-der-foerderung-von-dialog-und-zusammenarbeit-in-post-konflikt-situationen>, (2022. 12. 12.)

⁹⁸ SERGŐ Z. András (2022): *Így Engedné Vissza A NOB Az Orosz Sportolókat – Putyinék Dühösen Reagáltak*. Eurosport, (2022.10.01.) Online: https://www.eurosport.hu/olimpiai-jatekok/igy-engedne-vissza-a-nob-az-orosz-sportolokat-putyinek-duhosen-reagaltak_sto9167834/story.shtml, (2022. 12. 12.)

tudatosítása, hogy ez esetben a vallás egyes szempontjait nem vesszük figyelembe, következtetéseink a kulturális dimenzió belül értelmezhetőek. A vallás leválasztása tehát nem minden esetben lényeges, sőt nem is annak leválasztása, hanem a fogalmak definiálása, következetes használata és adott elemzés során való megkülönböztetése, ami meghatározó.

Azon írások, amelyek használják a kultúra és vallás fogalmait, akkor járnak el egzakt módon, ha figyelembe veszik a kultúra és a vallás kapcsolatát és különbségét. Például, ha azt írja egy tanulmány, hogy „*kulturális és vallási tényezők vannak a konfliktus hátterében*”, akkor lényeges lehet kiemelni, hogy mennyiben kulturális és mennyiben vallási. Amennyiben ez a vallást a kultúra alá rendeli, a vallás kiemelése félrevezető lehet, amelyre ennek tisztázása a megoldás. Ezen írások alkalmazása során lényeges lenne tehát kiemelni, hogy adott leírásban, elemzésben kulturális tényezőket találni, azon belül is vallási tényezőket. Ám ez esetben világosan kell látni, hogy a vallás egyéb dimenzióival nem foglalkozik az író.

A vallás kultúrától különböző elemei ugyanakkor nem határozhatók meg könnyen, elsősorban éppen a fent említett kultúra definíciós nehézségei, illetve sokfélesége miatt. Másfelől – ahogyan jelen értekezés is érvel – a vallás fogalma is hasonló bizonytalansággal van jelen. A fogalomhasználat kapcsán megoldás lehet, ha egy szerző minden esetben definiálja, de legalábbis körbeírja, hogy mit ért kultúra, illetve vallás alatt.

Bár az előzőek miatt többféle, a kultúrától eltérő eleme lehet a vallásnak, mégis leírható néhány általános jellemző. Ebben kiemelkedik a transzcendencia, amely azonban jellegénél fogva absztrakt és spekulatív. Míg a kultúra az emberi munkát jelenti a természetben, addig a vallás a természet és természetfeletti munkáját jelenti az emberen. Amennyiben egy művészet és munka szimbóluma túlmutat egy individuális életen vagy közösségi dimenzió, akkor az már vallási elemeket hordozhat, akár maga is vallássá válhat. A vallás így a kultúra kategóriája alá is helyezhető, hiszen az emberre bármilyen környezet is hason (transzcendens vagy immanens), az alkotja az ember kultúráját. Másfelől azonban a kultúra bár kívülről hat az emberre, azt mégis ember alkotta. Amennyiben tehát a kultúra alatt vizsgáljuk a vallást, akkor kizárjuk a transzcendencia hatását az emberre, vagy nem zárjuk ki, de csak annak az emberből kiinduló hatásának következményeit vizsgáljuk. Ez utóbbi legitim is, ha tudományos keretek között vizsgálódunk. Másfelől azonban ekkor a kultúrát tág értelemben használjuk, és nem hagyhatjuk figyelmen kívül a különböző területek megközelítési módszereit, mint például a

szociológiát, vallástudományt, ahogyan azt sem, hogy rendkívül komplex, sok esetben a lélektan területére vonatkozó jelenséggel lesz dolgunk.

Megjegyzendő, hogy nemcsak azt látni, hogy könnyelműen kerül a vallás a kultúra fogalmi ernyője alá, hanem az is megfigyelhető, hogy a vallással foglalkozó művek nem foglalkoznak annak kulturális dimenziójával vagy legalábbis nem különítik el tőle, sem nem állapítják meg a helyét benne.⁹⁹ A kultúra fogalmának tágassága magyarázat lehet erre. Akár az is, hogy olyan mértékben összeolvadt a kultúra és a vallás Nyugaton, hogy nehezen választható szét.¹⁰⁰ A vallások önmagában való leírása kapcsán a kultúra fogalma ki is hagyható, azonban ha a vallást például a politikával, ideológiával vagy akár művészettel való kapcsolatában vizsgáljuk a kultúrával való kapcsolata az egzakt elemzés hangsúlyos része lesz. Erre számos leírást hozok az értekezésben, de egy példa erre a politikai vagy kulturális vallás jelenléte, vagyis az, amikor jelen van ugyan a vallásosság, illetve a vallás, de nem annak csak egyes elemeiben domináns.

A kultúra kapcsolata más fogalmakkal a kultúra értelmezési kereteinek tisztázását igényli. Ezen keretek megállapítása azonban nem feltétlenül definíciók által történik. Akár megfigyelhetünk olyan különállónak vélt jelenségeket is, amelyek segíthetnek ebben. A *kultúrkeresztény* egy bevett fogalom, ahogyan később látjuk a *politikai vallás* is. Ezek a fogalmak arra utalnak, hogy van egy teljes fogalmi jelentés, és van egy részleges. Fenton John például azt írja, hogy létezik „kulturális hindu” is, aki hindu családi háttérrel rendelkező „deszik”¹⁰¹, akik kevésbé követik a vallási gyakorlatokat, de akiknek a hindu vallási hagyományokkal való azonosulása kulturálisan vagy közösségi jelleggel adott.¹⁰² Mint látjuk majd az értekezésben ilyenre számos példa mutatkozik, sőt ennek következményei is a biztonság területén. (például hindutva mozgalmak).¹⁰³

⁹⁹ Például James C. Livingstone: Bevezetés a vallástudományba, vagy Helmuth von Glasenapp: Az öt világvallás című, korábban hivatkozott műveknek névjegyzékében nem is látni a kultúra kifejezést.

¹⁰⁰ Ehhez lásd Ernst Troeltsch gondolatát: „*A kereszténység azonban annyira összefonódott a nyugati kultúrával, hogy Jézus Európa és Észak-Amerika számára tulajdonképpen abszolút jelentőséggel bír, de nem feltétlenül bír abszolút jelentőséggel olyan kultúrákban élő emberek számára, ahol más vallási hagyományok dominálnak.*”
Forrás: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, Online: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/troeltsch.htm>, (2022.12.13.)

¹⁰¹ Az indiai szubkontinensről származók.

¹⁰² FENTON, John Y. (1988): *Transplanting Religious Traditions: Asian Indians in America*. Greenwood Publishing Group. 59.

¹⁰³ Niebuhr napjaink kortárs liberális protestantizmusáig viszi a gondolatmenetet, a marxizmust is számításba veszi, ahol Jézus, mint nagy gondolkodó, humanista, József, mint a munkás és a családjuk kétkézi munkát végző proletár- munkásosztály példái lettek. Ugyanakkor a kultúra és a politika ilyen találkozása a vallással nemcsak a szélsőbal, hanem a szélsőjobb háttérévé is válhat, lsd. pl. Franco-féle Spanyolország. Ugyanakkor a mérsékelt

A kultúrkereszténység, és általában a kultúra és vallás viszonyának vizsgálata kapcsán Niebuhr figyelemreméltó kategorizálást végez. Idézett – *Christ and Culture* című – könyvében felhívja a figyelmet az említett kultúrán kívüli – kultúrán belüli kettősségre, amely szerinte a kereszténységben átfedésben van egymással.¹⁰⁴ Példát a Bibliából, Máté evangéliumából hoz:¹⁰⁵ „*Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem azokat.*”¹⁰⁶

Niebuhr magyarázatában is rámutat arra, hogy bár a Bibliában nincs egyértelmű utalás arra, hogy a kereszténység egyfajta átmenet, vagy ahogyan Niebuhr nevezi *szintézis*,¹⁰⁷ mégis levezethető abból ez az irány, akár igényként.¹⁰⁸ Míg a kultúrkeresztény szinte gát nélküli, a kultúratagadó szinte semmit nem enged át a másiktól, addig a szintetizálók a kultúra és a vallás között „szemipermeábilis” (tehát félig átteresztő) módon valamit átengednek, valamit nem. Például a természetjog a természet igazságára épül (nem kizáróan, de ilyen értelemben tehát nem a kultúrára).¹⁰⁹ Az egyoldalúan kultúrvallásos a pozitív joghoz ragaszkodhat vagy túlságosan a tételes viselkedési szabályok alapján moralizáló.¹¹⁰

A másik véglet a kultúrán kívüli, ami ha valóban nem ellenkultúra csupán, akkor lehet kultúratagadó, például a világ végét váró, vagy lehet – ahogyan Niebuhr jellemzi – *dualista*.¹¹¹ Ők azok, akik a kereszténységet nem részben az egyik, részben a másik világba tartozónak gondolják, hanem – bár teljesen elválasztva egymástól, mégis – mindkettő szükségességét állítják. Lehet, hogy leminősítik az egyiket, de szükségszerűnek is tartják a létét és az ember benne való létét. Erre Niebuhr Martin Luthert¹¹² hozza példának, és ezáltal a protestáns

politika fontos kulturális és identitásképző háttérrel láthat a vallásban, ehhez lásd például a kereszténydemokrata irányú pártokat Nyugat-Európában. Ebben a tekintetben a politikán van a hangsúly, később erről még írok a bellah-i civil vallással kapcsolatban.

¹⁰⁴ Lényeges, hogy bár Niebuhr a kultúrát is definiálja, az értekezésben csak mint példát hozom, hiszen kategorizálásában Krisztus kultúrához való viszonya jelenti nála az alapot, tehát azt, hogy a keresztények és a keresztények különböző csoportjai hogyan értelmezik Krisztus kultúrához való viszonyát.

¹⁰⁵ NIEBUHR, 1956. 123.

¹⁰⁶ Mt 5, 17.

¹⁰⁷ Akik sem kizárólag kulturálisnak, sem azon kívülinek azonosítják magukat, vagy másképp nézve mindkettő, tehát ezek szintézise.

¹⁰⁸ A szintézisre példának Aquinói Szent Tamást hozza.

¹⁰⁹ Ehhez lsd. FRIVALDSZKY János (2001): *Természetjog. Eszmetörténet*. Budapest: Szent István Kiadó.

¹¹⁰ Egy példa erre a jelenségre Alexandriai Kelemen „A nevelő” c. munkája.

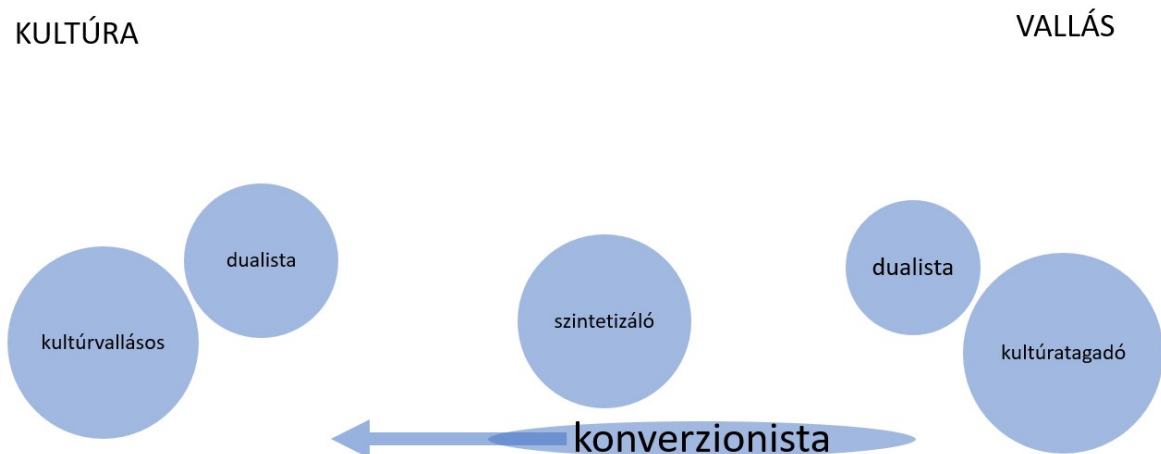
¹¹¹ NIEBUHR, 1956. 170.

¹¹² Más átírásban Luther Márton.

gondolkodást. Ide tartozik a később még említendő (katolikus) két kard és (lutheri) két birodalom/királyság (kormányzás) elmélete is.

Az utolsó niebuhri kategória a már előbb említett kultúratagadó, aki a dualistához hasonlóan élesen elválasztja a vallást és a kultúrát, de a dualistával ellentétben nem tartja a kultúrát szükségesnek, sőt éppen, hogy annak tagadása vagy abból való kilépése, ellene lévő harc az alapvetése. Napjainkra már tovább is gondolhatjuk Niebuhr eme kategóriáját. A kultúratagadó tehát kritikusan áll a másikkal szemben, ami akár nevezhető lenne „másik kultúrának” is. Ez esetben a kultúratagadó igazából kultúrharcos, ami a napjainkban használt „Kulturkampf” fogalmával lényegében azonos lehetne.

Niebuhr a fent említetteken túl mégis az ún. *konverzionista* formát tartja pozitív megközelítésnek.¹¹³ Ez szeretne leginkább hatni a kultúrára.



1. ábra: Niebuhr tipológiája a vallás és kultúra kapcsolatáról (saját szerk.)

Niebuhr tipologizálása (lásd 1. számú ábra) inkább annak illusztrálása, hogy a kultúra és a vallás (itt: Krisztusra vonatkoztatva) kapcsolata milyen sokféle. A kultúra rendkívül tág fogalmának két lényeges következménye biztosan látható: az egyik, hogy a vallást a kultúra alá soroló írások nem járnak el hibásan. Amennyiben ugyanis nincs releváns vallási vonása az elemzésnek, ez a megközelítés a valósággal korrelál, így a vizsgált mód keretei között egzakt eredményekhez vezethet. A másik, hogy minden elemzés számára alapvető fontosságúnak

¹¹³ Niebuhr Kálvin Jánost (Jean Calvint) hozza példának. Lsd. NIEBUHR, 1956. 43.

kellene lennie a vallásnak mint a kultúrán belüli tényezőnek a kiemelése, illetve annak körbeírása vagy definiálása.

Jóllehet, Niebuhr kategóriái keresztény alapokon születtek meg, azok használható más vallási hagyomány tekintetében is. Ez esetben is szükséges azonban a kultúra alatt lévő kategóriák – mint például a politika, az állam, az épített/szellemi örökség vagy akár a művészet – alapján vizsgálni a vallási elemet.

Ebben az értekezésben nem térek ki minden kultúra alatti kategória vizsgálatára, de legalább érintőlegesen bemutatom a vallás és a fegyveres konfliktusok kapcsán relevánsakat. Az eddigiek arra is rámutatnak, hogy akik vallás és biztonság területén kutatnak vagy akár csak a vallási elemet vizsgálják egy konfliktus kapcsán, nem tekinthetnek el a kultúra különböző elemeinek vallással való kapcsolódásainak sajátos manifesztációitól és azok vizsgálatától.

1.5. A VALLÁS ÉS AZ ETNIKUM KAPCSOLATA

Az előzőekben a vallás és a kultúra megkülönböztetése kapcsán rámutattam, hogy a kultúra nagyrészt (bár nem minden tekintetben) a vallás fölötti kategória. Az etnikum¹¹⁴ szintén a kultúra alá sorolható. A magyar nyelv értelmező szótára szerint az etnikum „*bizonyos népre vagy népcsoportra valamely időszakban jellemző néprajzi sajátosságok összessége.*”¹¹⁵

Az etnikum esetében nincs szükség államra, hogy az valamilyen egységet alkosson. A nemzet számára már igen. Ez utóbbi ezért egy töréspont, amely számos konfliktus forrása lehet.¹¹⁶ Másfelől sem az etnikum, sem az állam nem jelölhető meg önmagában egy konfliktus okának: a vezetők (elit) személyét és motivációit, valamint a politikai (beleértve a gazdasági és egyéb) érdekeket is számításba kell venni. Az elemzés mélységének szándéka dönti el, melyiket milyen mértékben és részleteiben vizsgálja. A korábban említett államhatárok nélküliség egyik következménye, hogy az etnikum, illetve az etnikum által meghatározott identitást nem kötik az állam általi korlátok sem. Ilyen értelemben erős a kötelék a világ számos pontján élő etnikum között, amelyek akár kulturálisan-vallásilag is meghatározottak: például a szikhek, zsidók,

¹¹⁴ Etnosz (görög) = nép.

¹¹⁵ BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (1966): *A magyar nyelv értelmező szótára*. II. kötet, Budapest: Akadémiai. [etnikum szócikk] Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/e-e-2529E/etnikum>, (2022. 12. 19.)

¹¹⁶ WOLFF, Stefan (2006): *Ethnic Conflict. A Global Perspective*. Oxford: Oxford University Press. 55.

tamilok között, akik sok esetben támogatják azon etnikai értelemben vett rokonaikat, akik szegényebb területeken élnek. Másik oldalról nézve ez a tulajdonság járja át azokat a szervezeteket is, amelyek terjedése és működése nem állam és határfüggő, mint például az al-Káida vagy az Iszlám Állam.¹¹⁷ Miközben számos különbségtételt érdemes vizsgálni itt, például a szunnita iszlám vagy például a katolikus egyház és etnicitás kérdését, összevetve akár a protestáns állam-egyház kapcsolatával, akár az ortodox egyházzal, itt most a legfontosabb különbségtételre hívom fel a figyelmet, arra, hogy vannak *etnovallási* közösségek, és vannak, amelyekre ez nem jellemző. Fegyveres konfliktusok, terrorista közösségek támogatása, szövetségi, ellenséges viszonyok elemzése kapcsán jelentős megkülönböztetés forrása ez.

Az értekezés szempontjából azért is fontos a fogalom értelmezése, mert jelentős számban kerül elő a *vallás, etnikum és kultúra* hármasa, amikor egy fegyveres konfliktusról vagy biztonságpolitikai vonatkozású eseményről olvasni. Ahogyan korábban rámutattam a kultúra vonatkozásában, úgy az etnikum esetében is igaz, hogy a vallással redundáns módon használják a fogalmat. Számos esetben azonban nem lényegtelen, hogy a vallási elem vagy az etnikai vonatkozás válik releváns tényezővé egy vizsgált esetben. Mivel a kultúrához viszonyítva az etnikum szűkebb fogalom, így míg a kultúra hangsúlyozása esetén az elnagyoltság lehet a hiba, az etnikum alá rendelt vallás kapcsán pedig a túl szűk fókusz és felesleges részletek lehet az.

A vallás jelentősége az etnikai identitás és a konfliktusok keresztmetszetében változó. Míg egyes identitáskonfliktusokban a vallás kulcsfontosságú tényező lehet,¹¹⁸ addig például Jonathan Fox által elkészített tanulmány szerint az 1990-1995 közötti időszakban világszerte 268 politikailag aktív etnikai kisebbség közül 163 (61%) nem különbözik vallásilag a domináns csoporttól.¹¹⁹ Az 1950 és 2006 között kezdődött és befejeződött etnikai polgárháborúk mintegy felében az etnikai lázadók ugyanazt a vallást vallották, mint az uralkodó etnikai csoport.¹²⁰ Itt fontos azonban egy szempontra felhívni a figyelmet: azonos vallásúként jelöltek közötti

¹¹⁷ Ehhez lsd. WOLFF, 2006. 5-6.

¹¹⁸ Az identitás szó a latin *idem* (azonos) szóból ered. „Az identitás az alapvető tulajdonságok összessége, amelyek segítségével önállóan elnevezhető egy létező élőlény vagy dolog a jellemzői alapján, amelyek lehetővé teszik, hogy elkülöníthető legyen a hasonlóktól.” Wikiszótár.hu, Identitás, Online: <https://wikiszotar.hu/ertelmezoszotar/Identit%C3%A1s>, (2023. 01. 27.) Az identitás nemcsak az individuuum saját önazonossága, vagyis amivel képes magát elkülöníteni másoktól, hanem a csoporté is, ami hasonlóan képes megkülönböztetni magát más csoportoktól.

¹¹⁹ FOX, Jonathan (1997): *The Saliency of Religious Issues in Ethnic Conflicts: A Large-N Study*. in *Nationalism and Ethnic Politics*, 3/3., 1–19.

¹²⁰ GURSES, Mehmet - ROST, Nicolas (2016): *Religion as a Peacemaker? Peace Duration after Ethnic Civil Wars*. in *Politics and Religion*, 10/2, 339–362.

konfliktus nem jelenti önmagában sem azt, hogy vallásháborúról van szó, sem azt, hogy ezért nem a vallás a konfliktus oka. Egyes valláson belüli csoportok nem feltétlenül adott vallás „felekezetei”, azaz teológiai alapon elkülöníthető, de azonos valláshoz tartozó csoportjai, hanem adott esetben azonos csoporthoz tartozó, ám attól politikailag elkülönülők között húzódik a feszültség. Ilyen esetekben a statisztikai adatok mögé kell nézni, elképzelhető ugyanis, hogy első látásra úgy tűnik, hogy nincs vallási különbség a felek között, míg alaposabb szemrevételezés után kiderül, hogy van, csak *másik szinten*.

A vallás-etnikum-kultúra, tehát „a hit, a vér és a föld”, ami egy fegyveres konfliktus alapjául megjelenhet. Ha ezek nem is primer okai egy konfliktusnak, ezek alapján fel tud állni az a *kognitív szembenállás komplexum*, ami alapján a fegyveres konfliktust megvívják.¹²¹ A közös a három tényezőben az identitás, az én és a te, a belül és a kívül, az idegen és a saját elkülönítése. Másfelől az identitás tágabban magában foglalja a nemiséget, az osztályjellegét, illetve más szempontokat is. Ezek megkülönböztetése és felderítése így nem feltétlenül a primer okokat tárja fel, de később olyan mértékben válik a konfliktus részévé, hogy elválaszthatatlan lesz tőle. Alapvető jelentősége van tehát, hogy adott kultúra, vallás vagy etnikum milyen viszonyt mutat más vallás, etnikum vagy kultúra irányába.

1.6. VALLÁS ÉS BIZTONSÁG

A vallás és biztonság nem önálló tudományterület (és tudományág), hanem sokkal inkább különböző tudományterületek széles körének sajátos szempontú metszete. Ez az értekezés a *Hadtudományi Doktori Iskola* keretén belül a *védelemtudomány társadalomtudományi kérdései* kutatási területhez tartozva került benyújtásra. Ahogyan látni majd az értekezés nyomán is, megkerülhetetlen vallásról beszélni a vallástudomány nélkül, de az egyes vallásokhoz tartozó teológiai szemlélet ismerete sem nélkülözhető.¹²² A terület alapvetéseinek kutatásához pedig

¹²¹ Nemcsak konfliktus oka ez a hármas, hanem egy létező komplexum, ami összetartást, és ellentétet is jellemezhet. Ehhez például ld. LENOVSKÝ, Ladislav - NOVÁKOVÁ, Slobodová (2021): *Culture–Religion–Ethnicity. Alliance of Identities in the Environment of Foreign Slovak Communities*. in *Religion* 2021, 12(10), 883., a fegyveres konfliktus kapcsán: ABRAMSON, Yehonatan (2017): *Culture, Religion, War, and Peacefree*. in *The International Studies Encyclopedia*. Online: <https://oxfordre.com/internationalstudies/display/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-44>, (2023.05.21.)

¹²² A vallástudomány dekonstruálja azokat az szubjektum által szubjektív megélt és megfogalmazott tapasztalatokat, amelyekről leginkább csak a teológiának illett megnyilvánulnia, vagy legalábbis nem fér a vallástudomány objektív vizsgálati eszköztárába ezen szubjektív elemek vizsgálata. Ennek kapcsán lényegessé válhat, hogy egyes eseményeket, jelenségeket adott teológiai nézőpont szerint is vizsgáljunk.

más diszciplínák is segítségül jönnek, ilyen lehet például a nyelvészet (például a fogalmak értelmezése), vagy például a pszichológia (például az erőszak mibenlétének vizsgálata). A sajátos szempont szerinti megfigyelés tehát interdiszciplináris jellegű. A kutatás során ezért érdemes lehatárolni, hogy adott kérdés kapcsán melyik terület számára kívánunk megállapításokat tenni.

A vallás és biztonság kutatásának szempontjait közös alapelvek határolják körül, ez azonban sem önálló módszertant, sem más tudományterületre jellemző önálló vizsgálati jelleget vagy eszköztárat nem feltételez. Amint arra Gőcze István rámutat, a tudományok rendszerezése során több szempont is érvényesülhet. Ilyen lehet a módszertan, a megismerendő tárgy strukturális szerveződése, de akár a társadalmi szükséglet vagy társadalmi funkció is. A tudományoknak tehát nincs egyetlen kitüntetett osztályozási szempontja.¹²³

A vallási elem megfigyelése így bár számos önálló tudományterület önálló támajaként, de interdiszciplináris jellegét megőrizve jelenik meg a szakirodalomban. Mivel általában valamelyik tudományterület, illetve tudományág számára kívánja a megfigyeléseit elvégezni, annak szempontrendszerét igyekszik beépíteni és felhasználni a vizsgálatában. Így például a valláspszichológiai megfigyelések a pszichológia terminusait használják és a vallást elsősorban lélektani jelenségként kezelik. A szociológia a társadalomszerveződés egyik elemeként a biztonságpolitika pedig (irányzattól függően is akár) a nemzetközi vagy nemzeti rendszer aktoraként, de akár pusztán kulturális elemként is kezelheti.

Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk a vizsgált tárgyhoz és tisztázzuk annak jelentőségét adott diszciplína számára, magát a vizsgálat elemét is szükséges definiálni, emellett interdiszciplináris jellege miatt azokat a szempontrendszereket is felmutatni, amelyek egy adott tudomány saját rendszerén belül elnagyoltan vagy hibásan kezelnék. A módszeresen elvont, tematikusan redukált megközelítések ugyanis lehetnek pontosak, de ez esetben is előfordulhat, hogy adott szempont keretei között értelmezhetők csak. A vallástudománynak, a teológiáknak, a hadtudománynak, a biztonsági tanulmányoknak, a pszichológiának és így tovább mind vannak olyan megfigyelései, amelyek értelmezhetetlenek a másik terület számára. Másfelől

¹²³ GŐCZE István (2010): *A tudományelmélet és kutatómódszertan alapjai. Tudományos kutatás és publikálás.* Budapest: ZMNE. 27.

számos közös pont jelenik meg, amelyek ugyan közös felületeket mutatnak, mégsem tudják saját szempontjaik szerint elemezni azokat.

Mivel a valóság tapasztalata nem elvont és redukált, ezért egyre több terület kapcsolódott egymáshoz (multidiszciplinaritás). Később ezek nemcsak a felhasználás szintjén találkoztak, hanem tudományosan önálló területté alakultak.

Ebben az értekezésben ezért hangsúlyos néhány fogalom tisztázása, amiket hiánypótlónak gondolok az általam jelölt interdiszciplináris területen. Önmagában a vallás és biztonság is még annyira kiforratlan kifejezés, hogy ezt nem egységesen és nem definiáltan használja a szakirodalom. A vallás és biztonság kifejezés arra utal, hogy a biztonság politikai dimenzióját magában foglaló események kapcsán a vallást, mint tényezőt veszi „górcső alá” adott kutatás vagy elemzés. Ebből adódóan a hadtudomány, a nemzetközi tanulmányok, a politikatudomány, a nemzetbiztonság és biztonsági tanulmányok, a sok nyelvben ezeket közösen kifejező, hazánkban nem bevett ún. védelemtudományok számára kíván a vallással külön foglalkozó tudományterületek (mint például a vallástudomány, illetve a teológia, és szélesebb körben a szociológia, pszichológia) által feltártak mentén új ismereteket, pontosításokat nyújtani.

Az előzőekből adódóan ebben az értekezésben a sajátos szempontú kutatást vallás és biztonságna nevezem el.¹²⁴ Másfelől – és ez hiányzik a magyar nyelvű szakirodalomból – megkülönböztetem a következőket: a vallási biztonság kifejezés a potenciális biztonságot veszélyeztető kihívást jelöli (ami vallási), a vallásbiztonság azonban inkább a veszélyeztetett tárgyra irányul, vagyis a vallásra, ami lehet absztrakt (a vallási jelenség), de lehet egy adott vallás is. Ez utóbbira példaként hozhatók a keresztényüldözéssel kapcsolatos kutatások, ahol a kereszténységet, illet azok intézményeit éri (nem feltétlenül vallási) fenyegetés.

Nyelvtani szempontból külön szabály rendelkezik az első és külön a második kapcsán.¹²⁵ Egyrészt minőségjelzős kapcsolatok tagjait általában különírjuk egymástól, így esetünkben a biztonság jellemzője a vallási, míg az egybeírt esetén a jelöletlen birtokos jelzői összetételt mindig egybeírjuk, vagyis a vallásbiztonság nem minőséget határoz meg, hanem egy

¹²⁴ Ennek legfőbb oka, hogy a Nemzeti Közszoigálati Egyetemen korábban már létrejött ilyen néven kutatóműhely, valamint több tanulmány címe is ez lett.

¹²⁵ Az egybeírt: AkH11-107a, AkH12-105, OH-107, a különírt formára: AkH11-128c, AkH12-110, forrás: Magyar Tudományos Akadémia, Nyelvtudományi Intézet, Online: <http://helyeiras.mta.hu>, (2023. 01. 14.)

birtokviszonyt, ami itt a vallás tárgyára mutat. Megkülönböztetünk tehát minőségjelzős kapcsolatot és minőségjelzős összetételeket. Utóbbiakat egybeírjuk, mert más az önálló jelentése, mint a kettő összessége. A hidegvérű például nem a vér hideg állapotára utal, hanem arra, hogy nyugodt valaki. A vallásbiztonság e szabály értelmében jelentheti a vallásbiztonság kutatási területet is, aszerint, hogy önálló jelentést tulajdonítunk (és meghatározzuk ezt) a szóösszetételnek, másfelől azonban jelentheti a vallást is, mint referens objektumot, amennyiben megkülönböztetjük a különírt változattól, és így a biztonságot jellemezzük, vagyis a vallási biztonság a biztonság egy jellegzetességére utal, nevezetesen a vallási dimenziójára. Hasonló analógiával élve az idősgondozás inkább az idősek gondozására, míg az idős gondozás inkább utal a gondozás idősebb (régibb) voltára, mégha utóbbi mesterségesen hangzik is.

Angol nyelven például kevésbé nehézkes a fentiek elkülönítése, ugyanakkor a fentiekkel könnyen rokonítható. A vallásbiztonság a *security of religion*, a vallási biztonság a *religious security*, míg a vallás és biztonság a *religion and security* kifejezésekkel adható vissza.¹²⁶

Összességében tehát azt lehet mondani, hogy bár a *vallásbiztonság* kifejezést nem hibás használni a *vallási biztonssággal* szinonimként a vallási elem vizsgálata kapcsán a biztonság különböző területein, amennyiben konszenzus lenne ennek használatára. Ellenben, a fenti logika alapján a *vallásbiztonság* inkább adott vallás, akár adott egyház biztonsági helyzetére vonatkozást jelent. A *vallási biztonság* pedig a vallási elem vizsgálatára utal a biztonság különböző területein való elemzése során. A *vallás és biztonság* a kettő csoport fölötti kategória, amely általánosan kifejezi azok jelentését.

1.7. KÖVETKEZTETÉSEK

A fogalmak kognitív szinten meghatározzák a tárgyat, amiről beszélünk. A vallás szóra nincsen egységes definíció, ugyanakkor a vallási percepció az emberekben egy adott jelenségre mutat, és a definíciós próbálkozások nagy részében is vannak erre utaló közös pontok. Néhány kutató ezt a közös pontot is igyekezett megnevezni, *szentként* vagy *numinózusként* meghatározva azt. Ezenkívül számos saját meghatározással is találkozni, amelynek célja beilleszteni azt valamely rendszerbe, legyen az jogi vagy politikai. Ezek mindaddig helytállóak,

¹²⁶ Angolszász területen van leginkább a témában kutatás, ezért főleg azzal érdemes összevetni. Ehhez hasonlóan használják más nyelveken is, például ilyen a német nyelvű Sicherheit der Religion, a francia sécurité de la religion is.

amíg nem érintik a vallás által meghatározott tényezőket, azonban ha ezen kereteket elhagyjuk, akkor helytelen következtetésekre jutunk velük kapcsolatban.

A vallási jelenség elsősorban intézményesült formában válik szét jól megkülönböztethető jelenségekké. Ezekre számos kutató igyekezett megfelelő csoportosítást alkotni, amellyel könnyebbé válik beazonosításuk, valamint előrejelzést adni velük kapcsolatban. Ezek azonban nemcsak a meglévő vallásként számontartott csoportokra jellemző kategóriák, hanem más vallási vonásokat mutató jelenségeket is jellemző (megkülönböztető) fogalmak, ilyen például a politikai vallás vagy a civil vallás.

A vallást sok esetben felcserélhető módon használják fel, vagy legalábbis összemossák, esetleg részben átfedésben használják más fogalmakkal, mint például a kultúrával, ideológiával, vagy az etnikummal. Az idézett koncepciók alapján számos elhatárolást lehet tenni például a kultúra és a vallás kapcsolatában, valamint ennek következtében az egyes fegyveres konfliktusokra vonatkozóan pontosabb leírást adni. Megalkottam a kognitív szembenállási komplexum fogalmát, amely leírja az etnikai-vallási-politikai szembenállás percepcionális összességét, valamint hangsúlyoztam néhány fogalom jelentőségét a biztonsági tanulmányok esetén, például az etnovallását. Ezek segítik a vallás, illetve a vallási jelenség jobb megértését, beazonosítását a fegyveres konfliktusok elemzése során.

A vallás és biztonság területén zajló kutatások a vallás és a biztonság szavak egymáshoz való viszonyának a tisztázását is kívánják, különösen a magyar nyelvben, ahol még nincs megszilárdult használatuk. Ezeket megalkottam, így a vallás és biztonság a legfelső ernyőfogalommá vált, amely kifejezi azt az interdiszciplináris nézőpontot, amely a vallási elemet állítja fókuszba egy-egy nemzeti vagy nemzetközi biztonsági esemény elemzése során.

A tárgyalt fogalmak tisztázása segíti a vallással összefüggő erőszak feltárását, elemzését és egzakt következtetések levonását.

2. A VALLÁS ÉS A VÉDELEM KAPCSOLATA: A VALLÁS TÁRSADALOMRA GYAKOROLT HATÁSA

2.1. VALLÁSSZOCIOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

A vallásszociológia a társadalom és a vallás kapcsolatát vizsgálja, illetve a vallás szerepét a társadalomban. Ez az értekezés szempontjából annak a hadtudomány társadalomtudományi dimenzióját, illetve a fegyveres konfliktusok és a biztonság kérdésköreit vizsgáló fókusz miatt lényeges nézőpont. A vallás szerepe Durkheim szerint a társadalmi értékek tudatosításában játszik fontos szerepet. Így, ha nem a vallás, akkor valami más tölti be ezt a szerepet, hogy a társadalmi értékeket valami közvetítse.¹²⁷ Napjainkban erről például Yuval Noah Harari írt szemléletesen, vagyis, hogy képzeletben léteznek azok az elemek, történetek, jogi elvont fogalmak, absztrakciók, amelyek a modern és posztmodern társadalomban a valláshoz hasonló módon hoz létre rituálét és liturgiát.¹²⁸

A vallás kialakulását Durkheim a *mechanikus szolidaritáshoz* köti, aki szerint létezik egy olyan társadalmi kohézió, amelynek az az oka, hogy minden egyedi tudat valamiképpen egy közös típusnak, a társadalom pszichikai típusának felel meg.¹²⁹

¹²⁷ Ami nem zárja ki, hogy ez az „új” vallási, akár abból csak formális elemeket átvegyen.

¹²⁸ Vö. HARARI, Yuval Noah (2020): *Sapiens - Az emberiség rövid története*. Budapest: Animus Kiadó.

¹²⁹ DURKHEIM, Émile (1984): *The Division of Labour in Society*. London: MacMillan Press. 60.

| Mechanikus szolidaritás | Organikus szolidaritás |
|---|--|
| 1. közvetlenül kapcsolja az egyént a társadalomhoz, | 1. közvetve kapcsolja az egyént a társadalomhoz, |
| 2. a társadalom a közös hiedelmek és érzések rendszere, | 2. a társadalom speciális funkciók rendszere |
| 3. a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék erősségével és fordítottan az egyéniség fejlettségével. | 3. a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék és az egyéniség fejlettségével. |

5. táblázat: Durkheim szolidaritási formái (Némedi Dénes alapján saját szerk.)¹³⁰

| |
|--|
| A mechanikus szolidaritásra igaz a következő két formula: |
| $CC_m > CI_m$ és |
| $CC_m + CI_m = \text{konstans}$ |
| Az organikus szolidaritásra igaz a következő: |
| a CC_o és CI_o viszonya meghatározatlan |
| $CC_o + CI_o = \text{nem konstans}$ |
| viszont: $CI_m < CI_o$ |

6. táblázat: Durkheim szolidaritási formáinak összefüggései (CC-vel jelölve a közös tudatot, CI-vel az egyéni tudatot, m = mechanikus, o = organikus) (saját szerk.)¹³¹

Bár Durkheim nem köti feltétlenül korszakokhoz a két szolidaritási formát, azok mégis jól elkülönülnek és példaként így is érthetőek meg könnyebben. A mechanikus szolidaritásban az emberek megosztották hiedelmüket és általában véve is homogén volt a társadalom. Az újabb, lassan iparosodó társadalmakban viszont hangsúlyosabb lett a heterogenizáció, így a hiedelmek is sokfélék lettek, vagy eltűntek, mindenesetre az egyén könnyebben tud ilyen rendszerben saját értelmezési kerete szerint éni. Ez táptalaja lett különböző vallásoknak, rítusoknak és gondolati rendszereknek. (lásd 5-6. számú táblázatok)

A kutatás egy iránya szerint a rítus határozta meg az ember számos dimenzióját a társadalomban.¹³² Durkheim viszont hangsúlyozta a már említett profán/szent különbségtételt. Spencer és F. J. Gillen *The Native Tribes of Central Australia* című műve is mérföldkő volt, amelyben a totemizmust vizsgálták, mint a vallási képződmény egyik lehetséges gyökerét.¹³³

Berger és Luckmann kifejti, hogy az ember nem pusztán ösztönvezérelt lény, mint az állatok. Az ember ezért tudatosan felépít egy olyan rendszert, amely a közösségi életét rendezi, normákat hoz. Az emberi társadalom a közös kulturális értékek és jelentések által formálódik, amelyek lehetővé teszik az egyének számára, hogy társadalmi szerepeket vállaljanak és értelmezzék a világot. Ez a társadalmi konstrukció.¹³⁴ Ez azonban az ember számára nem ad magyarázatot és ezáltal értelmet a létezésére. Az élet, illetve a világ értelmének keresése kapcsán egy nagyobb egészbe elhelyezve mindezt jönnek létre a világnézetek, vallások. Egyes kutatók, mint például M. Guyau szerint számos vallás éppen ezen okból *ex analogia societatis*, az emberi társadalom mintájára képződött.¹³⁵

A vallások nem pusztán lélektani dimenzióban váltak fontossá, hanem a társadalompolitikai rendszerek tekintetében a társadalmi rendszer legitimálásában vagy éppen megkérdőjelezésében is. Marx szerint a gazdaságra épülő „tudati elemek” része a vallás.¹³⁶ Max

¹³⁰ NÉMEDI Dénes (1994): *Az ész társadalmiasítása (Durkheim útja a megismerés szociológiai elméletéhez)*. Budapest: Akadémiai doktori értekezés.

¹³¹ NÉMEDI Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó. 29.

¹³² Mint például Smith, aki a mítoszok kapcsán a rítust tartotta elsődlegesnek.

¹³³ Lsd. Durkheim, Émile (1963): *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Milano: Mimesis/Volti

¹³⁴ BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1967): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor.

¹³⁵ GUYAU, M. (2011): *A vallás szociológiája*. Budapest: Athenaeum.

¹³⁶ Marx a vallást mint a társadalmi összetétel és a társadalmi szerepek kifejeződését jelöli meg, amelynek célja az egyén lelki nyugtalanításának megszüntetése és a társadalmi ellentmondások látszatkezelése. Vö. MARX, Karl (1867): *A tőke*. Budapest: Kossuth Kiadó.

Weber fordítva a vallás hatását figyelte meg a gazdaságra.¹³⁷ Marx tételéből az is következne, hogy a gazdaság állapotától függ a vallás, ezt azonban (ha nem árnyaljuk) az empirikus kutatások nem támasztják alá. (például Lengyelországban lévő erős katolicizmus.)

Más kutatók, például Talcott Parsons úgy vélte, hogy a vallás egy olyan szociális rendszer, amely az egyén és a közösség közötti feszültséget csökkenti, valamint olyan funkciókat tölt be, mint a morális normák kialakítása és a szociális integráció fenntartása. A gazdaság szempontjából Parsons azt gondolta, hogy a vallás segíthet a gazdasági cselekvések összehangolásában, valamint a gazdasági döntések morális alapjainak meghatározásában. Azt is állította, hogy a vallás segíthet a gazdasági krízisek kezelésében, mivel a vallási értékek és normák útmutatást adhatnak a helyreállításhoz.¹³⁸

A szociológia szemszögéből tehát a vallás elősegíti a társadalmi integrációt, közösség és értékteremtő, értékmegőrző, legitimálja a fennálló társadalmi rendet, vagy éppen alternatívájának egyik forrása lehet. Azonban, ha a vallást csak funkcionálisan vizsgáljuk az nem a szociológiai módszertan eszköztárának módszeres elvontsága, hanem pusztán annak egyik lehetséges vizsgálati módja, ezáltal egyoldalúvá válhatnak a belőle levont következtetések.¹³⁹

2.2. VALLÁSKRITIKA, SZEKULARIZÁCIÓ

A filozófiai és szociológiai értelemben is vett modern idők a vallás (és vallások mint intézmények) jelentéktelenedését mutatják. Ezt a folyamatot a szekularizáció fogalma alatt tárgyalják. A folyamat az értekezés szempontjából a vallás és a világ viszonyának vizsgálatán túl a biztonságpolitikai vizsgálatok egyik fontos tényezőjévé is vált, ezért ennek tárgyalása a későbbiekben hivatkozási alap lesz. Ebben az alfejezetben ezért ezt mutatom be.

¹³⁷ Weber szerint a protestáns vallás különösen fontos szerepet játszott a modern gazdaság fejlődésében, mivel a protestáns értékek, mint például a munka, a frugalitás és a megtakarítás, nélkülözhetetlenek voltak a kapitalizmus kialakulásához. Ezen kívül megvizsgálja azt is, hogyan járult hozzá a protestáns vallás a gazdasági individualizmus kialakulásához (vö. organikus szolidaritás), és hogyan hatott a protestáns vallás a társadalmi szervezetre és a gazdasági viselkedésre. Vö. WEBER, Max (2020): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: L'Harmattan.

¹³⁸ Vö: PARSONS, Talcott (1967): *The Structure of Social Action*, (1-2. kötet.), Free Press.

¹³⁹ Ehhez lásd: MERTON, Robert K. (2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris. 107-109.

A szekularizáció a latin *saeculum* főnévre vezethető vissza, amely korszakot jelent, egyben evilágot is, amely időbeli, ellentétben a túlvilággal, amely az időn túli, vagyis transzcendens (a tapasztalatot meghaladó), és ezért örök (aeternum, vagy az időben mérhetetlenül hosszú, saecula saeculorum). A szekularizáció másik jelentése az egyházi javak kisajátítása világi célokra, amely mögött az immanens (tapasztalati világon belüli, itt: szekuláris) és transzcendens (itt: vallási) különbségtétel jelenik meg, ami miatt lényeges a szekularizáció fogalom használata a továbbiakban vizsgált különféle dimenziókban.

A szekularizáció Karel Dobbelaere vallásszociológus szerint „*egy folyamat, amelynek során a régi idők átfogó és transzcendens vallási rendszere egy modern, funkcionálisan differenciált társadalomban egy alrendszerre redukálódik más alrendszerek mellett, elveszítve ebben a folyamatban átfogó igényeit a másik alrendszer felett.*”¹⁴⁰

Az alrendszer gondolatát Jürgen Habermas filozófus és szociológus is érinti. Szerinte a szekularizációnak egyik oka a technológiai fejlődés, ami antropocentriskussá teszi a társadalom gondolkodását és a weberi értelemben *elvarázstalanítja* azt, így nehezebbé válik, hogy nagyobb tömegek metafizikai alapon magyarázzanak jelenségeket. Másodsorban a szociális alrendszer kapcsán szintén Weber gondolatát kölcsönözve állítja, hogy a társadalom a vallás és az egyház(ak) befolyását a mindennapi élet területeire (jog, politika, oktatás stb.) kevésbé engedi be, ezért veszít befolyásából.¹⁴¹

Habermas szerint a vallás azonban egyrészt adaptálódott a modernitáshoz (és ezáltal átvezette azt a posztmodernbe¹⁴²), egyfajta feltámadását okozva a vallásosságnak, beleértve a misszionálás kiterjedését, a fundamentalista radikalizációt, valamint az erőszak politikai

¹⁴⁰ DOBBELAERE, Karel (1999): *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*. in *Sociology of Religion*, 60/3., 232.

¹⁴¹ Vö. HABERMAS, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat. Ez a gondolat aztán több szociológus számára is teoretikus alapot adott. Ellentétben a pszichológus Kurt Zadek Lewin individualista mezőelméletével a szociológus Pierre Bourdieu a marxista osztályharc kapcsán, de attól mégis különböző mezőelmélettel állt elő, amely a társadalmat nem osztályokra, hanem mezőkre (kultúra, művészet, politika stb.) osztja, amelyek a nagyobb társadalmi egésztől függetlenül, önálló módon is léteznek, saját hierarchiával, struktúrával. Ez az elmélet is azt az elképzelést erősíti, hogy a vallás, mint saját mező, alrendszerként viselkedik.

¹⁴² A modern és posztmodern filozófiai-kulturális történelem-felosztás nem tisztán meghatározott így nem egyértelmű (időbeli) határokkal rendelkezik, bár ezen szakaszok leírása hasonló. A vallás szempontjából az értekezésben leírtak szerint a modern kevésbé, a posztmodern a modernitás előtti időkhöz nem azonosan, de vallásosabb jelleget ölt. Robert N. Bellah például – a vallás szempontjából - a történelmet törzsi, archaikus, axiális, poszt-axiális, modern és posztmodern részekre osztja fel. Lsd. BELLAH, Robert N. (2011): *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press.

instrumentalizálását. Ez tehát az egyik oka, ami miatt a biztonsági tanulmányok is különböző mértékben foglalkoztak a vallási elemmel.

Bár Habermas a katolikus egyház adaptációs képességére is felhívja a figyelmet, még inkább kiemeli a decentralizált kis heterogén és szinkretista közösségek rendkívüli mértékű terjedését.¹⁴³ Ezt a folyamatot nevezi *valódi szekularizációnak*, vagyis nem vallástalanodásként értelmezi önmagában, hanem annak átalakulásaként. Ezt a filozófus-szociológus kutató *tudatváltózásként* jellemzi. *Egyrészt* az embereknek individualizációja „hozzászokott” a szekularizációhoz, ezért szét (le) tudja választani arról a nyilvános pozíciójáról a vallást, amely azonban nem befolyásolja más dimenziókban (például egyéni szinten) az életét. *Másrészt*, a vallás közéleti jelenléte még mindig meghatározó, különösen, ha értékek megfogalmazásáról, morális-etikai értékelésről van szó, legyen szó abortuszról, eutanáziáról vagy éppen a gender kérdéssről. *Harmadrészt*, a migrációban érintett népesség jelentős része tradicionális vallási szokásokban szocializálódott ember, akik a célországban és kultúrában ezt (akár kis, zártabb közösségeket alkotva) élik tovább.¹⁴⁴ Ez a három szempont rámutat arra, hogyan jelenik meg intenzíven a vallási elem a politikai erőszak által vagy ideológiákban. A politikai dimenzió így azzal együtt is vallásiként közelíthető meg és elemezhető, hogy attól különbözik az egyéni vallási. A harmadik szempont arra is rámutat, hogy nemcsak az egyéni és a politikai szint válhat szét és egymástól függetlenül elemezhetővé, hanem kisebb közösségek és csoportok is, amelyek az előző kettőtől akár leválva is sajátos vallási jellemzőket vehetnek fel. Egy fegyveres konfliktus vagy biztonságot érintő esemény kapcsán tehát ezek külön vizsgálandók.

Scott R. Appleby brit társadalomfilozófus Anthony Giddens-t citálva kijelenti, hogy a „késő modernitásnak” nevezett korszakunk a vallási hagyományokat számos kihívás elé állítja. A technológia támadásával erodálja a hagyományos tanításokat, és felszabadítja az embereket a kötelezőnek tekintett társadalmi szerepek és viselkedésformák alól. A modernitás előtti társadalomban a természetbe beírtnak és ezért megváltoztathatatlanok tartottak sok mindent, amely elképzelést később a tudomány felülírni látszott. Appleby szerint egyre inkább nem a

¹⁴³ Hogy ez vita tárgya abból is látszik, hogy vannak kutatók, akik szerint a vallások szétdarabolódása és egyre kisebb közösségek létrejötte a kis nyelvekhez hasonlóan kihálásra vannak ítélve, lsd. BRUCE, Steve (2006): *What Secularization Paradigm really says*. in FRANZMANN, Manuel (szerk.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 39–48.

¹⁴⁴ Vö. HABERMAS, Jürgen (2008): *Die Dialektik der Säkularisierung*. in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2008/4., 33-46.

nagy, tradicionális rendszerektől vesz át identitást a mai ember, hanem *megkonstruálja* azt.¹⁴⁵ A posztmodernben így alakult ki például a *társadalmi nem* koncepciója.¹⁴⁶ Nem alaptalan ezért feltételezni, hogy az új vallások – posztmodern hatásokra – kevésbé a természetesre alapoznak, így alakulhatnak ki transzhumanista vallásformák.¹⁴⁷ Amikor tehát vallásról beszélünk, akkor nem csak annak klasszikus, tradicionális formáit kell számításba vennünk. Nemcsak a vallásként meghatározható jelenség körét növeli ez, hanem túlnyúlik a klasszikus meghatározásokon. Az identitás például számos csoportra vonatkozhat etnikumra vagy vallásra is. Az ezen csoportok életformájából, értékrendjéből származó identitáspolitikai ideológiai formát ölthet és vallási jellegzetességeket is felvehet. A szélsőbal és szélsőjobb csoportok egymásnak feszülései, az őslakos és bevándorló ellentétjei, vagy akár a fegyveres konfliktusok mögött meghúzódó narratíva mind ide sorolható.¹⁴⁸

A szekularizáció kapcsán több neves szociológus is megnyilatkozott. Berger, Luckmann, Wilson, Tonnies, Weber nevei jelentősek e tekintetben. Általában arról nincsen vita, hogy a szekularizáció folyamata jelen van akár globálisan, akár csak a fejlett országokban. Mindemellett találni a szekularizáció folyamatát tagadó, kritizáló elemzéseket is.¹⁴⁹

A korábbi definíció felveti a *differenciálódás* jelenségét. A társadalom fejlődése során funkcionálisan differenciálódik: így a gazdaság, oktatás, tudomány vagy éppen a jog is. Szociológiai szempontból ebben nyilvánul meg az állam és egyház szétválasztása, az oktatás önállósodása, vagy éppen a sajtó működése. Amikor a vallást választjuk le ezekről, akkor a vallási éthosz eltűnik a többi alrendszer jellemzői közül.¹⁵⁰ Ebből következhet az is, hogy a vallási jelleg kevésbé jelenik meg olyan alrendszerekben, mint például a honvédelem vagy akár a nemzetközi politika. Sőt a (vallási) éthosz hiánya még kevesebb vallási hatást feltételez más alrendszereken. Éppen ezért nőtt meg a jelentősége a vallási elem újragondolása kapcsán. Nem tűnt el ugyanis a vallás az alrendszerekből, csak a jelentősége csökkent és átalakult.

¹⁴⁵ APPLEBY, R. Scott (2000): *Religion, Violence, and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers. 57.

¹⁴⁶ A német szociológus, Ulrich Beck és a német szociológusnő, Elisabeth Beck-Gernsheim dolgozta ki először a '90-es években.

¹⁴⁷ Vannak a vallási formát és intézmény szintjét el nem értek: pl. terraizmus, Way of the Future, vagy a raélizmus.

¹⁴⁸ Ilyenre példa a kurd identitás és nacionalizmus, a szingalézok identitása és ellentéte a tamilokkal.

¹⁴⁹ Lsd. STARK, Rodney (1999): *Secularization R.I.P.* in *Sociology of Religion*, 60/3., 249-273.

¹⁵⁰ Ehhez lásd: WEBER, Max (2020): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: L'Harmattan.

Akár a szekularizáció, akár a vele kapcsolatos állam (társadalom) és egyház viszonyának kérdése kerül a vizsgálat központjába, a szociológiai módszertan és elmélet az empirikus szabályszerűségek kapcsán hangsúlyos szempont. Robert K. Merton szerint a társadalom olyan összetett rendszer, amelyről csak ún. *középszintű elméleteket* lehet alkotni.¹⁵¹ Olyan elméletekről van szó, amelyek közbülső helyet foglalnak el a kutatásban kisebb jelentőségű, de szükséges munkahipotézisek és olyanok között, melyek célja valamilyen egységes elmélet létrehozása, hogy azután ezzel az elmélettel magyarázzák a társadalmi viselkedés, a társadalmi szervezet és változás valamennyi megfigyelt szabályszerűségét.

Vannak, akik a szekularizációt többértelmű fogalomnak tartják, ezért különválasztják a különböző jelentéstartalmakat: például Jodok Troy az *ideológiai* és az *empirikus* szekularizmust különbözteti meg,¹⁵² utalva arra, hogy az egyik ideológiai áramlat, a másik pedig az individuális és közösségi dimenziókra vetített társadalmi funkció szerinti működés tapasztalata. Ez lényegében a négykvadráns modell figyelembevétele és nemsokára idézem Tönniest is, aki hasonlóan jár el.

A fő kérdés azonban nem is maga a szekularizáció, hanem az elméletek helytállósága, valósággal való kapcsolata, amelyek alapján értelmezik a jelenséget. Például Marx elmélete a marxizmus egyrészt cáfolható,¹⁵³ másrészt azonban partikulárisan valósnak is mutatkozik, ahogyan Max Weber „*elvarázstalanodás*” fogalma is, amelyre mint a szekularizáció előzményére tekinthetünk. Durkheim elmélete is számos igazolást nyert a 20. század folyamán,¹⁵⁴ legalábbis ezt mutatta a kommunizmus vagy a náciizmus ideológiája is, amelyek vallási elemeket vettek át, vallástudományilag is elemezhető ideológiává váltak.

Nem az említett ideológiák erőteljes jelenlétekor, hanem főleg a modern időket követő ún. posztmodern korszaktól visszatekintve látszik tehát, hogy a vallás mégsem tűnt el, inkább átalakult. Ez azonban nemcsak a szociálfilozófia kérdése, hanem a vallástudomány is

¹⁵¹ MERTON, 2002. 63.

¹⁵² TROY, Jodok (2014): *Getting theory? Realism and the study of religion in international relations*. in TROY, Jodok (szerk.): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London/New York: Routledge.

¹⁵³ Vö. pl. BEBESI György (2019): *Marx és marxizmus*. in Dévényi Anna–Gözszy Zoltán (szerk.): *Árkádia folyóirat*. Pécs: Kronosz Kiadó. 43-68.

¹⁵⁴ E szerint a vallás egyre kevésbé van jelen a társadalomban, de azt is állítja, hogy helyébe lép valami más. Vö. DURKHEIM, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.

foglalkozik vele, méghozzá nem is annyira csak a szociológiát segítségül hívva, hanem (adott és általában) a vallási jelenség végének kérdését inter- és multidiszciplinárisan elemezve.¹⁵⁵

Ahogy Máté-Tóth András vallástudós tanulmányában leírja, a szekularizációról szóló irodalom mára már áttekinthetetlen.¹⁵⁶ Az eredeti szekularizációs tézis megfogalmazásához Bryan Wilson és Peter L. Berger felvetései vezettek. Szerintük a modernitás velejárója a vallási érdeklődés csökkenése.¹⁵⁷ Thomas Luckmann szociológus szerint azonban ahhoz, hogy ilyen következményt vonjunk le egy gondolatmenetből, szükséges, hogy a vallást megfelelően definiáljunk. Szerinte azonban Wilson és Berger túl szűken határozták meg a vallás fogalmát. Luckmann úgy gondolja, hogy a folyamat inkább a vallás privatizációját mutatja, amelyben az emberek távolodnak az intézményes vallástól, de a személyes erősebbé válik eközben.¹⁵⁸ Továbbá Ferdinand Tönnies megkülönbözteti a közösséget a társadalomtól.¹⁵⁹ Ennek a szekularizáció szempontjából annyiban van jelentősége, hogy elképzelhető, hogy egy társadalom felhasználna vallási elemeket, míg a közösség nem éli meg azt. Így például a társadalom használhat keresztény kulturális elemeket (például keresztény narratíva, keresztény ünnepek munkaszünetté nyilvánítása stb.), ugyanakkor a közösség tagjai nem élik meg azt vallásiként, vagy fordítva is lehetséges, aminek az állam vallási semlegessége vagy az állami üldözés a következménye. Másfelől, ha folyamatként tekintünk rá, akkor a társadalmi jellemző erősödése a közösségi felett egyfajta mechanikus, automatizált rendszert is feltételez. Ebbe nem fér bele az *éthosz*, ezért pozitivistá ember döntésé (lényegében *émikussá*) redukálódik a morál, legyen szó bármilyen témában való állásfoglalásról, akár a biológiai rendszerekbe való beavatkozásról, vagy robotok alkalmazásáról emberek helyett. A biztonsági elemzések esetében ez is arra utal, hogy tudatosan szétválasztva kell vizsgálni a vallást, mint intézményes keretet és a vallásosságot, ami inkább az individuumot jellemzi.

¹⁵⁵ RÜPKE, Jörg (2021): *What Comes to an End When a "Religion" Comes to an "End"? Reflections on a Historiographical Trope and Ancient Mediterranean History of Religion*. in *Numen* 68/2-3. 204-229.

¹⁵⁶ MÁTÉ-TÓTH András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Kolozsvár: Korunk-Komp-press. 37.

¹⁵⁷ WILSON, Bryan R. (1966): *Religion in secular society: a sociological comment*. London: Watts.

¹⁵⁸ LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. London: MacMillan.

¹⁵⁹ Encyclopaedia Britannica: *Gemeinschaft and Gesellschaft, social theory*, Online: <https://www.britannica.com/topic/Gemeinschaft-and-Gesellschaft>, (2021.07.09.); tegyük hozzá, ez éppen a wilbereri interszubsjektum és interobjektum kvadránsainak megfelelő distinkció.

A szekularizáció folyamatának elindulása és fennmaradása – amely aztán a biztonságpolitikai iskolák vallási elemet nélkülöző módján hatással lett – számos tényezőtől függ. Jonathan Fox számos szociológus megfigyelését összeszedve a következőket emeli ki: városiasodás, oktatás, tudomány, racionalizmus, egymással versengő politikai ideológiák, modern állam, tömegek részvétele a politikában, jólét, szociális különbségek, mobilitás, diverzitás.¹⁶⁰ Fox szerint a szociológusok többsége a vallásra mint szociális funkciókat betöltőre tekintenek, így a szekularizáció következtében számos dimenzióban csökken az egyház befolyása és egyáltalán a jelenléte az ember életében.¹⁶¹ Így csökken az egyházi legitimitáció, amit politikai ideológiák cserélnek fel. A tudás letéteményese nem a vallás lesz, a szociális kontrollt nem egy természetfeletti lény, hanem a modern technológia váltja fel (kamerák, közösségi oldalak, hackerek stb.). A vallás a közösségi életből a magánszférába vándorol, a vallási intézményeket világi intézmények váltják fel (oktatás, egészségügy stb.) és a relativizmus (a dogmatikus, egyértelműen meghatározott világgépet az emberekben plurális, sokféle magyarázattal megközelíthető világ váltja fel.) Ez azonban teret nyit a már említett álvallás jelenségnek, beleértve ebbe a vallás politikai ideológiákká és társadalmi jelenségekké formálódását.

Feltételezhető tehát, hogy a szekularizmus a modernizmussal együtt az első lépcsőfoka volt az azt követő posztmodernnek, ahol a transzhumanizmus (technológiai szingularitás) is létrejönni látszik, és amibe a posztmodern értelemben vett vallási visszatérés utat fog találni magának. Ezt a visszatérést azért is fontos vizsgálni, mert amennyiben a biztonságpolitikai iskolák nem veszik számításba a vallási elemet kellő mértékben és abban a formában, ahogyan az napjainkra átalakult, akkor egy meghatározó jelenség marad elemzés nélkül.

Günter Kehrler tübingeni vallásszociológus szerint a vallásgazdaságtan segíthet, ha mérhetővé szeretnénk tenni a szekularizációt. Ha a kulturális össztermékben a vallási termékek és szolgáltatások aránya csökken, akkor történik szekularizáció.¹⁶² Ennek részletezése túlmutat

¹⁶⁰ FOX, Jonathan (2018): *An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice*. London/New York: Routledge. 12-15.

¹⁶¹ Ez a szociológiai elmélet a *funkcionalizmus*, amely azt állítja, hogy a társadalom több, mint a részek összessége, minden aspektusa az egész stabilitása érdekében működik. Ebben a nézetrendszerben a vallási elemek társadalmi is kizárólag a társadalom funkciójaként értelmezhetők, és amelyek lecserélhetők, amely következtében más látja el ezeket a funkciókat. Hasonló, de nem azonos megközelítés az alrendszerek és mezőelmélet koncepciójával.

¹⁶² KEHRER, Günther (1990): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer. 3., 233.

ezen írás keretein, ám arra rámutat, hogy ha nem jelenik meg kulturális szinten a vallás, vagyis nincs jelen az emberek életében közösségileg, akkor individualizálódik, illetve eltűnik. Mindkettő a szekularizáció folyamatát írja le, de nem azonosak. A biztonsági elemzések szempontjából azonban előrejelezhető így az egyéni terrorakciók számának megnövekedése, valamint a fegyveres konfliktusokban való vallási elem jelentőségének csökkenése, illetve annak kiváltása politikai ideológiákkal, amelyek azonban a vallási elemre támaszkodhatnak, sőt egy az egyéni, illetve közösségi vallástól leválasztott politikai vallásosság jellemezheti azokat.

A szekularizáció nem egyenlő a vallástalanodással.¹⁶³ A vallásosság mérése, illetve az ilyen irányú kutatások, elemzések rámutatnak, hogy a vallások intézményes szempontból való megközelítése, üzleti modelleken alapuló elemzése, amely taglétszámokat vesz figyelembe, illetve ez alapján méri a vallásosság sikerét és jelenlétét a társadalomban, félrevezető lehet. Erre mutatott rá Rodney és Finke tanulmányában, amelyben az Amerikai Egyesült Államokon belül vizsgáltak vallási közösségeket és kimutatták, hogy a vallásosság számos tényezőn múlik (vallási monopolizmus, vallási versengés stb.) és hogy egyes közösségek létszáma ugyan csökken, de másoké nő.¹⁶⁴ Azt is figyelembe kell venni, hogy a szociológiai vizsgálatok intézménycentrikus vizsgálata nem veszi figyelembe a vallásosság pluralizmusát. Így bár létezik intézményesen például a katolikus egyház, az egyes katolikus hívek és azok hitének összetevői, még egy dogmatikus keretekben működő intézményben sem egységes, egyes esetekben szinkretista jelleget ölthet.¹⁶⁵ A magyar szaknyelvbe nem jött át, de Robert N. Bellah ezt nevezte „sejlaizmusnak” (*sheilaismnak*).¹⁶⁶ Ennek hátterében nem egy megszilárdult vallási rendszer található, hanem egyénileg, önkényesen (érzelmi vagy racionális megfontolások

¹⁶³ Olyan a témában monográfiát is megjelentett kutatók, mint például Talal Asad vagy Charles Taylor, illetve Tomoko Masuzawa hangsúlyozzák műveikben, hogy mégha a vallásosság csökkenése kimutatható is, a szekularizáció nem a vallásosság antitézise, hanem attól függetlenül ható tényező, mely főleg a modernitás egyik jellemzője, és ami megfér a vallásosság mellett. A szerzők a vallás, vallásosság, illetve a világvallás fogalmak elégtelen használatára is kitérnek. Masuzawa például kiemeli, hogy a világvallás fogalmunk kifejezetten nyugati képződmény. Szerinte a szemita és az ária kategóriák eleve jobban leírják a vallások formáinak kategóriáit, ám ami ezeken kívül van azt a világvallás fogalma nem is pontosan érinti. MASUZAWA, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions*. Chicago/London: The University of Chicago Press; ASAD, Talal (2003): *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. California: Stanford University Press.; TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University

¹⁶⁴ FINKE, Roger – STARK, Rodney (2005): *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Jersey/New Brunswick/London: Rutgers University Press.

¹⁶⁵ MCGUIRE, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁶⁶ A fogalom Sheila Larson nevéből ered, akivel interjú készített a kutató. Lsd. BELLAH, Robert N. (2007): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.

mentén) választott elemekből álló összesség, amely a hit tartalmát, illetve az egyéni vallásgyakorlásnak sajátos karakterisztikát ad. Ez a pluralizmus nagyban megnehezíti a vallási elem figyelembevételével történő elemzéseket, mert nehezzé válik így egységes következtetésekre jutni. Másfelől arra is utal, hogy a vallási közösségek megismerése és az attól való eltérés ismerete része annak az ismerethalmaznak, amire szükség van a vallási elem biztonságot érintő elemzése kapcsán. A vallás fogalmának heterogenitása is az előző nominális hozadéka a szekularizáció kapcsán. A hindutva szemszögéből például a *dharma* (páliul: *damma*, धम्म) rendszere nem egy adott vallásé, hanem (ami a jelentése is) a világ törvénye, így a szekularizmus (itt: a vallások feletti, azoktól elválasztott törvények igaza és szemlélete) igazából Indiának mindig is sajátja volt.¹⁶⁷ Mivel az ilyen nézetek általában ideológiailag meghatározottak és vallási kötődésűek (egyesével is, vallásként apróbb különbségekkel, más-más értelmezéssel), ezért a szekularizmussal csak tág értelemben rokonítható, a biztonsággal foglalkozó elemzők azonban nem tekinthetnek el ennek figyelembevételétől.

A szekularizációnak vége is lehet, sőt reverzibilissé is válhat. A végére, illetve a *deszekularizációra* példa a posztszovjet államok,¹⁶⁸ illetve maga Oroszország létrejötte is. Ahogyan a szekularizációt számos tényező mozdítja elő, úgy a deszekularizációt is számos tényező befolyásolja. A már idézett Jonathan Fox itt is számos szociológus munkáját összegezve több pontban támasztja alá az előbbieket. *Egyrészt* a vallás sokkal rugalmasabbnak mutatkozott, mint azt sokan gondolták korábban, *másrészt* a szekuláris modernitás sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, *harmadrészt* egy „vegytiszta” szekularizáció sosem jellemezett egy homogén tömeget, *negyedrészt* a vallási elem a nemzetközi konfliktusok és politika egyik meghatározó erejévé lett.¹⁶⁹

Az előzőek miatt felmerült a kutatók között is, hogy jelölhetjük-e ezt az időszakot már *posztszekulárisnak*? A vallás és vallásosság változása, ezek szerepe a társadalomban változáson ment keresztül az utóbbi évtizedekben. Az azonban vitatott, hogy ezt már posztszekuláris időszaknak is nevezhetjük is egyben.¹⁷⁰ Egyes szerzők, például Jürgen Habermas a

¹⁶⁷ VAJPAYEE, Atal Behari (2007): *The Bane of Pseudo-Secularism*, in JAFFRELOT, Christophe (szerk.): *Hindu Nationalism: A Reader*. Delhi: Permanent Black. 315–317.

¹⁶⁸ Lsd. AGADJANIAN, Alexander szerk. (2015): *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London/New York: Routledge.

¹⁶⁹ FOX, 2018.

¹⁷⁰ GEOGHEGAN, V. (2000): *Religious narrative, post-secularism and Utopia*. in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3/2–3., 205–206.

posztszekuláris koncepció meglétét abba helyezi, hogy a már szekulárisra vált társadalom és a benne lévő vallásos emberek a megfelelő módon képesek az egymás között felmerülő konfliktusokat kezelni.¹⁷¹ Ilyen értelemben felmerül az is, hogy a szekularizációnak továbbra sincs vége, csak azon belül a vallás keresi az új keretek között a helyét. Erre utalt a korábban már idézett vallási rugalmasság és adaptációs készsége, amire Jonathan Fox vagy Erin K. Wilson utalt. Hent de Vries írásában – José Casanovára hivatkozva – írja: a posztszekularizáció végsősoron nem is biztos, hogy egy periódusra (idődimenzióra) utal, hanem sokkal inkább egy koncepció, egy „probléma” leírása.¹⁷² Ez esetben a biztonságot érintő esemény vallási elem figyelembevételével történő elemzése kapcsán ezzel a „problémával” tisztában kell lenni, pontosabban azzal, hogy mennyiben alakította ez át magát az elemzés metodikáját, valamint mennyiben változtatta meg a háttérben azokat az elméleteket és eljárásokat (például biztonságpolitikaiakat), amelyek meghatározzák az említett elemzéseket.

2.3. ÁLLAM ÉS EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSA

2.3.1. AZ ÁLLAM ÉS EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSÁNAK TÖRTÉNETI ÉS ELMÉLETI MEGFONTOLÁSAI

A szekularizációval szorosan kapcsolódó állam és az egyház szétválasztásáról már többször volt szó, azonban külön is kell róla szólni annak pontosabb értelmezése és használata kapcsán. Egy fegyveres konfliktus kapcsán például jelentős tényező, hogy mennyiben vallási vagy mennyiben szekuláris egy politikai döntés, amely a konfliktus meghatározó tényezője. A szétválasztás egy koncepció, ami nincs egzakt vagy egységes módon definiálva a szakirodalomban.

Állam és egyház szétválasztása történelmi léptékekben mérve az állam és az egyház érdeke is volt. Szent Ágoston *Isten városáról* című könyvének XIX/17. fejezetében van szó a földi és az isteni városról, amelyhez hasonlóan már Jézus Krisztus is beszélt Isten Országáról, szembeállítva a bűnös emberek által alkotottal (ahol nem egyeduralkodó Isten). Az *imperium*

¹⁷¹ Habermas az „epistemically adjusted”, vagyis az ismeretelméletileg igazodni kifejezést is használja erre a jelenségre, vagyis, hogy képes legyen az újonnan berendezkedett társadalom a vallás fennmaradó jelenlétével is számoljon. Lsd. HABERMAS, Jürgen (2006): *Religion in the Public Sphere*. in *European Journal of Philosophy*, 14., 1., 15.

¹⁷² VRIES, Hent de (2006): *Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political*. in VRIES, Hent de – SULLIVAN, Lawrence E. (szerk.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press. 2.

és az *ecclesia* szétválasztása nem köthető egy történelmi dátumhoz, inkább folyamatokhoz, például az investitúra „harcokhoz”.

A harmincéves háborút követő vesztfáliai béke (1648) a szekularizáció egy fontos mérföldköve volt. Egyrészt számos egyházi vagyont kellett átadni az államnak, amit szekularizációnak is neveztek, másrészt ez volt a nemzetállamiság bölcsője. Az egyháztól való elszakadás állami igénye volt hazánkban a jozefinizmus vagy a Német-Római Birodalomban a *Reichsdeputationshauptschluss* (1803). A vesztfáliai béke a szuverén (nemzet)államok kialakulásának alapja lett tehát. Mindez azonban nem jelentette a vallás eltűnését a társadalmi, de még a politikai dimenziókból sem. A felvilágosodás korához hasonlóan pedig a gyors átrendeződés számos új problémát vetített előre. Így például azt, hogy ha eddig a katolikus egyház feje mondott ki egyetemes (királyság, uralmak felett) megállapításokat és döntéseket, most ki lesz az? Mi fog történni az egyházi intézményekkel, amelyeket az állam vesz kézbe?¹⁷³ Daniel Philpott politológus szerint a posztvesztfáliai jelleg vezetett el ahhoz az állapothoz is, amely napjainkra a nemzetközi térben nem békét hozott el, hanem újfajta konfliktusokat, amelyekben a teret részben a *transznacionális vallási aktorok* töltik be. Ennek egyik okát abban látja, hogy a nemzetközi intézmények nem töltik be funkcióikat, példának hozza Koszovó vagy Irak megtámadása kapcsán az ENSZ Biztonsági Tanács jóváhagyásának hiányát.¹⁷⁴ Ezt a gondolatot tovább fejtvé az is látható a nemzetközi térben, hogy a nyugatsúlyos meghatározó nemzetközi szervezetekkel szemben a transznacionális vallás tudja felvenni a versenyt, vagy legalábbis kinőni annyira, hogy az valódi nemzetköziséggel bírjon. Ezek ráadásul nem egyformák. Vannak közöttük egy közös vallásra építő szervezetek, mint például az Iszlám Konferencia Szervezete, vagy maga a vallás is lehet ilyen, amiben a katolikus egyház (felépítése okán) saját állammal és kiterjedt diplomáciai apparátussal is rendelkezik.

Az ún. „cezaropapizmus”, amikor a világi uralkodó az egyház ügyeibe nagyfokú beleszólással rendelkezett, akár ő volt annak feje is, az egyház részére sem volt elfogadható.

¹⁷³ A felvilágosodáskori küzdelmek például egyik napról a másikra kiűzték az egyházi kórházakból az ápoló szerzeteseket. Így a betegek ápolás nélkül maradtak. Hasonlóan az egyházi iskolákhoz is, amelyek nem működtek tovább egyházi személyek nélkül. Megannyi egyetem és kórház és más intézmény egyházi alapokon jött létre, és számos esetben többségében az egyháziak is látták el. A szerzeteseket pedig fizetni sem kellett, illetve nem kötötte őket a családi kötöttség sem. Nemzetközi szinten pedig nem léteztek intézmények, inkább az erőegyensúly volt döntő önmagában, de a folyamatos harcok, háborúk miatt nem mindig ugyanaz volt az „erős”, így egy mai szóhasználatnál élve „nemzetközi jogbizonytalanság” lépett fel.

¹⁷⁴ PHILPOTT, Daniel (2004): *Religious Freedom and the Undoing of the Westphalian State*. in Michigan Journal of International Law 25/4, 989.

Az egyházi vezetők kinevezésébe világi uralkodók, előkelő vezetők szóltak bele. A főkegyúri jog (lat. *ius supremae patronatus*) szerint az uralkodó (katolikus) egyháztól nyert joga (ehhez kapcsolódó köteleességekkel, például templomépítés) volt arra, hogy püspököt, apátot és prépostot nevezzen meg, illetve ilyen címeket adományozzon. Ebből adódóan igényt formált az investitúrára, a főpapoknak hivatalukba és javadalmukba való beiktatására, a *placetum regiumra*, vagyis a pápai bullák kihirdetésének, elfogadásának, végrehajtásának engedélyezésére vonatkozó királyi jogra. Ezt a katolikus egyház számára sem kívánatos rendszert végül csak a Habsburgok trónfosztása szüntette meg.¹⁷⁵ Az egyház és állam szétválasztása tehát ellentétek és közös érdekek mentén alakult ki.

A közös érdek azonban nem jelent szélsőséges etatista álláspontot. Éppen a kommunista országok állampolgárai találkoztak ennek egyoldalúságával, így lehetséges, hogy Tomka Miklós vallásszociológiai művében ezt írja: „*A politika feltétlen uralmát a gazdaság, a tudomány, a technika fölött nem lehetett huzamosan fenntartani. Ennyiben a rendszerváltozás történelmi szükségszerűség volt.*”¹⁷⁶

Az egyház és állam szétválasztásának meghatározó eleme az *állami semlegesség*, ami egyfelől azt jelenti, hogy az állam kerüli az intézményes összefonódást a világnézeteket hordozó szervezetekkel, másrészt nem azonosulhat ezen világnézetekkel. Mindez azonban nem jelent értéksemlegességet. Az állam nem egy semleges ideológiát vall ezzel, hanem a meglévő világnézetek közötti békés együttélést igyekszik rendezni. Ez a cél azonban egyoldalúnak mutatkozik. Ahogyan arra Gábor György tanulmányában (John Locke-ra alapozva) rámutatott a vallások közötti (megvalósíthatatlan) párbeszéd és türelem helyett az állam türelme biztosít valódi teret a szabad vallásgyakorláshoz.¹⁷⁷ Ennek jelentőségéről, kritikájáról a vallási dialógusról szóló fejezetben írok később.

Számos országban az egyház és állam szétválasztása nem a szó totális értelmében valósul meg, hanem az állam és egyház különvált létét rögzítik (pl. alkotmányosan) és kimondják ezek

¹⁷⁵ Lsd. MEZEY Barna: Főkegyúri jog. *Magyar Katolikus Lexikon*. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/f%C5%91kegy%C3%BAr%20jog.html>, (2023. 03. 17.), valamint lsd. CSIZMADIA Andor (1966): *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*. Budapest: Akadémia Kiadó.

¹⁷⁶ TOMKA Miklós: *Vallásszociológia*, Online: http://www.tavasz56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm, (2023. 02. 17.)

¹⁷⁷ GÁBOR, 2011. 22-23.

együttműködésének lehetőségét. A demokratikus állam kényszert nem alkalmazhat (néhány, például nemzetbiztonsági kivétellel) a vallási szférában, sem azon kívül nem tehet vallási jellegű kényszereket, miközben a vallási intézmények támogatása (az állam saját céljainak beteljesítése érdekében) nemcsak megengedett, hanem alapvető feltétel is. Sajátos működése éppen a Katonai Ordinariátusnak¹⁷⁸ (és általában a tábori lelkészségeknek van), amely azonban intézményesen szintén az együttműködést mutatja.¹⁷⁹ Európában az államegyházi berendezkedéstől a laicista elválasztásig a legkülönbözőbb megoldások élnek egymás mellett. A biztonsággal kapcsolatos elemzésekben az állam és az egyház, illetve a vallási csoportok kapcsolata lényeges információ az okok és motivációk kutatásának tekintetében is. Srí Lankán például az iszlámellenes erőszakos fellépések mögött sokszor találni indirekt kormányzati háttérű támogatást, vagy a mianmari rohingyák elleni fellépést mögött is vannak iszlám-buddhista ellentétekből fakadó elemek, amelyek találkoznak a kormányzat akaratával, így a (szélsőséges politikai narratívát adó) buddhista közösségekkel találkozik az állami apparátus. Mindezt erősíti az a hagyományos etnokulturális háttér is, amely megjelenik Srí Lanka és Mianmar törvényeiben, részben alkotmányaiban is.¹⁸⁰

A vallásszabadsággal kapcsolatos nemzetközi normák, illetve joggyakorlat ezt a sokféleséget általában nem korlátozza. Számos módon formálódott ez, amelynek nincs egységes leírása, modelleknek is csak tág értelemben nevezhetők. Az egyes felosztások alapján látni, hogyan választható el az ún. *államegyházi modell*, a *radikális elválasztás* modellje, a *kapcsolódó modell*, valamint az *együttműködő elválasztás* modellje.¹⁸¹

Russell Hittinger, illetve Cole W. Durham professzorok megalkottak egy ábrát,¹⁸² amely azóta több formában is terjed publikációkban és az interneten. (*1. számú melléklet*) Az ábra átfogóan érzékelteti, hogy a vallásállamok és a vallásüldöző államok egyaránt, de nem egyformán sértik a vallásszabadságot. Ugyanakkor az is látható, hogy a vallásszabadság

¹⁷⁸ Az elnevezés a katolikus katonalelkészi szolgálatokat jelöli, aminek egyházjogi eredete van.

¹⁷⁹ Ehhez lásd a vallásszabadságról szóló fejezetet.

¹⁸⁰ Lsd. GUGLER, Thomas K. (2013): *Buddhist Zion: Sri Lanka's Sinhalisation Politics toward its Muslim Minority*, in *South Asia Chronicle / Südasien-Chronik* 3., 161-182., Online: <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/9115> (2020.09.24.)

¹⁸¹ SCHANDA, 2012. 59-83.

¹⁸² Durham maga írja meg publikációjában, hogy az ábra alapja a II. Vatikáni Zsinat Dignitatis humanae kezdetű deklarációja a vallásszabadságról. Lsd.: DURHAM, Cole W. Jr. (2011): *Religious Freedom in a Worldwide Setting: Comparative Reflections*. in Pontifical Academy of Social Sciences, 2011/04/30., Ehhez továbbá lásd: HITTINGER, Russell (2015): *An issue of the first importance: reflections 67rofil 50th anniversary of dignitatis humanae*. in *Journal of Law and Religion*, 30/3., 461–474.

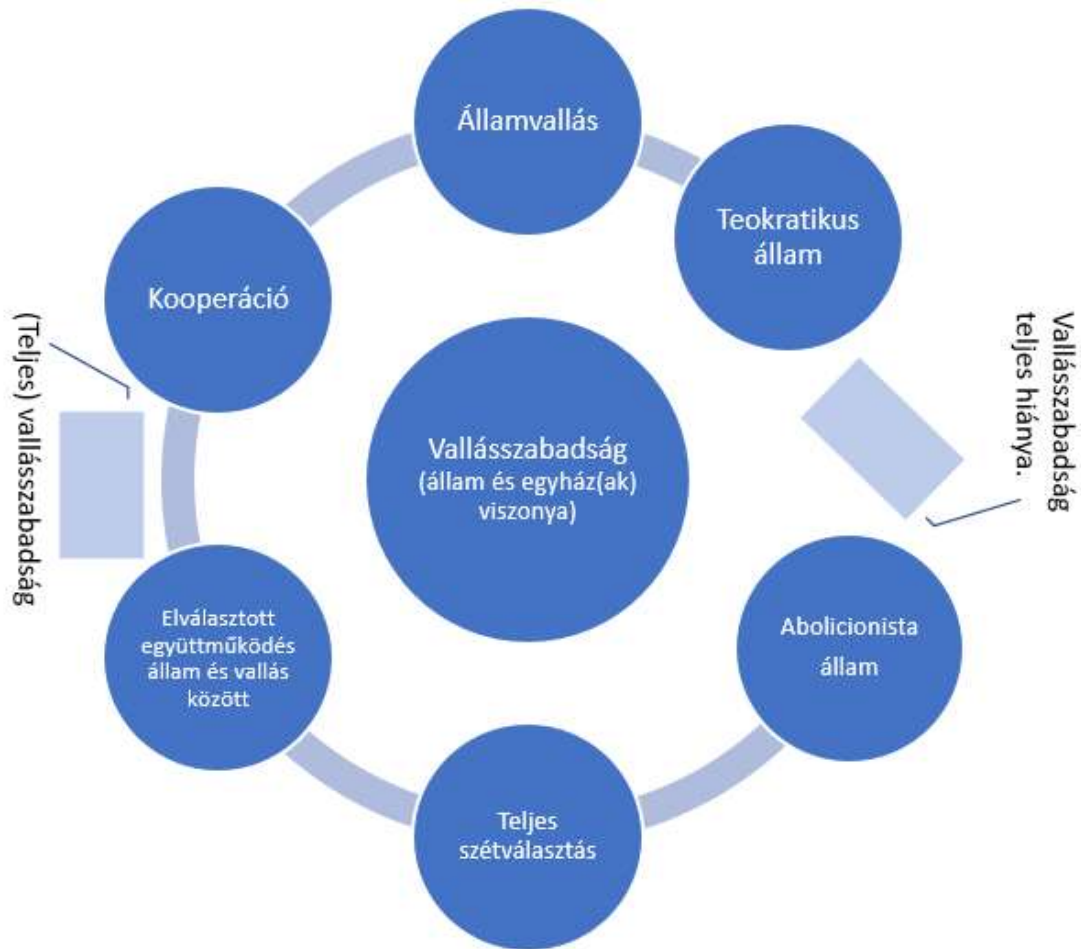
biztosítása lehet *pozitív* vagy *negatív* jellegű is.¹⁸³ Tegyük itt hozzá, hogy a katolikus egyház ezzel kapcsolatban a II. Vatikáni Zsinat *Dignitatis Humanae* kezdetű zsinati dokumentuma által leszögezte, hogy a vallásszabadság jogos korlátait nem jelölhetik ki kizárólag a pozitivistá értelemben vett közrend kívánalmai.¹⁸⁴

Az egyik legegyszerűbb és egyben jól vizsgált tipológia tehát Cole W. Durham professzortól eredő Jonathan Fox által kibővített és a vallás (egyház) és politika viszonyát alaposan elemző munkájában található meg.¹⁸⁵ A 2. számú ábra azt szemlélteti, hogy a legnagyobb és legkiegyensúlyozottabb (vallás)szabadságfok a két szélsőség között félúton található, vagyis állam és egyház szétválík, de rugalmasan és a semlegesség jegyében együttműködésben állnak egymással.

¹⁸³ Pozitívnak nevezzük a vallásszabadság biztosítását, amennyiben jogilag biztosított, hogy valaki (vagy egy csoport) szabadon kinyilvánítsa vallási hovatartozását, negatívnak azt, amikor valaki szabadon mellőzheti az erre adott választ, vagy szabadsága van arra, hogy távol maradjon olyan eseménytől, helytől stb., ami vallási. Nem keverendő ez össze az aktív-passzív vallásszabadsággal, illet vallásgyakorlás biztosításával. Aktívnak nevezzük a vallásgyakorlás biztosításának módját, ha az állam vagy államokat összefogó nagyobb entitás (általában) jogi eszközökkel biztosítja (támogatja) a vallásszabadság megvalósulását, miközben a passzív esetében az állam nem avatkozik bele sem jogi, sem más eszközökkel a vallási szférába, így azt nem támogatja, de nem is tiltja. Amikor kikényszerítik a vallásszabadságot, például egy nemzetközi szervezet támogatásának megvonása egy állam felé, ahol nincs biztosítva kellő mértékű vallásszabadság egy külön kategória és nem sorolható az előbbieik közé.

¹⁸⁴ Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humana, Online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_lt.html, (2023. 01. 07.)

¹⁸⁵ Eredeti angol nyelven megkülönbözteti az alábbiakat: „*a hostile, inadvertent insensitivity, separationist, accommodation, supportive, cooperation, civil religion, more than one official religion, one official religion*” vagyis az „*ellenséges, nem szándékos érzéketlenség, szeparatista, alkalmazkodó, támogató, együttműködő, polgári vallás, több hivatalos vallás, egynél több hivatalos vallás, egy hivatalos vallás* kategóriákat. FOX, Jonathan (2008): *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press. 48.



2. ábra: Durham vallásszabadság-rendszerének elgondolása. (saját szerk.)¹⁸⁶

Az eredeti ábra alapján az abolicionista formától a teokratikus államig haladva az alábbi állomások különböztethetők meg:

- a. Ellenséges: büntetik a vallásgyakorlást.
- b. Érzéketlen: nincs különbség vallási és más intézmények között.
- c. Szeparációs: vallás (egyház) és állam szétválasztott, a meglévő egyházakhoz negatív semlegességi viszony az állam részéről.
- d. Elhelyező: vallás (egyház) és állam szétválasztott, a meglévő egyházakhoz pozitív semlegességi viszony az állam részéről.
- e. Támogató: az állam minden vallást (egyházat) egyforma mértékben támogat.
- f. Kooperáló: Nincs kiemelt vallás hivatalosan, de az állam egy vagy egyes vallásokat kiemelten támogat.
- g. Civil vallás: Nincs államvallás, de egy vallás (egyház) olyan keretek és feltételek mellett működhet, mintha mégis az lenne, vagyis nem hivatalos államegyház.

- h. Egy államnak több hivatalos vallása (egyháza) van.
- i. Egy államnak egy hivatalos vallása (egyháza) van, illetve vallásállam maga is.

A fenti rendszernek azonban van egy alapvető gyenge pontja, amennyiben azt a szekularizmus szempontjából vesszük szemügyre. Erre hívja fel figyelmünket Ahmet T. Kuru is, a Washington Egyetem politikatudomány professzora, vagyis, hogy az egyház és állam szétválasztása a gyakorlatban sem és alkotmányosan sem mindig deklarált, ellentétben a vallásszabadsággal; miközben ez utóbbi önmagában nem elégséges és nem is szükséges ahhoz, hogy egy állam szekuláris legyen.¹⁸⁷ Amikor tehát államok közötti fegyveres konfliktusról van szó, akkor a vallás elválaszthatatlan része is lehet a konfliktusnak vagy attól leválasztott is, attól függően, milyen mértékben kapcsolódik adott államhoz. Másfelől az is látható, hogy a kapcsolódás mértéke és minősége nem egyenesen arányos: az állam vallással való ellenséges kapcsolata is erős (negatív) vallási vonatkozást feltételez, az államvallás jellegűek is (csak éppen ez esetben pozitív a vallással az állam kapcsolata), ugyanakkor az egyensúlyozott kooperatív együttműködés sem semleges. A konfliktusok kapcsán a vallási tényező tehát más-más mértékben és minőségben, de mindig jelenlévő tényező.

A politika és a vallás kapcsolatának részletei tehát olyan elemek, amelyek kihatnak a fegyveres konfliktusok okaira, céljaira, valamint a biztonsággal kapcsolatos események részleteire.

2.3.2. VALLÁS ÉS POLITIKA AZ ÁLLAM ÉS EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSÁBÓL EREDŐ KONCEPCIÓI

„A gyakorlat azt mutatja, hogy a vallás és a politikai magatartás viszonyát legtöbbször nem elméletek és értékek formálják leginkább. A gyakorlatban a vallás a társadalmi emlékezet és hagyomány őrzője és általában nem nagyon hajlik gyors és erőszakos változásokra.” – írja Tomka Miklós *Vallásszociológia* című művében.¹⁸⁸ Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy akármelyik szociológiai iskola szerint értelmezzük is a társadalom rendszerét a vallásnak a társadalmi integráció, az értékek és normák érvényesítése, társadalmi legitimáció és a konfliktus és szükségletkielégítés kezelésének terén jelentős szerepe van. Ezek szerint a vallás

¹⁸⁶ Az eredeti ábra az 1. számú mellékletben található.

¹⁸⁷ KURU, Ahmet T. (2007): *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. in *World Politics*, 59/4. 568–594.

¹⁸⁸ TOMKA Miklós: *Vallásszociológia*, Online: http://www.tavasz56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm, (2022.03.10.)

a vizsgálatok jelentős és kihagyhatatlan eleme, ha a valóságnak megfelelő, adekvát eredményeket várunk.

A vallás és a kultúra kapcsolatáról írtam korábban, viszonyuk egyszerre alá-fölé rendelt, és mellérendelt is. A politika is hasonlóan viszonyul mindkettőhöz. John J. Mearsheimer szerint: „[...] *hogy egy társadalom egyben maradjon, politikai intézményekkel is rendelkeznie kell, amelyek szabályozzák a csoporton belüli viselkedést [...] A társadalmi csoportoknak politikai intézményekre is szüksége van, hogy segítsék túlélésüket a más csoportoktól érkező fenyegetésekkel szemben. Ezeknek az intézményeknek ellenőrizniük kell az erőszak eszközeit mind a társadalmon belüli szabályok érvényre juttatása, mind a társadalom külső fenyegetésekkel szembeni védelme érdekében.*”¹⁸⁹ Mearsheimer itt éppen a kultúra kapcsán emeli ki, hogy a kultúra – ahogyan ő írja körül – a végső értékekről való meggyőződés, önmagában kevés. Szükség van olyan intézményekre a társadalom fennmaradásához, amelyekre a kultúra önmagában alkalmatlan. A vallás így nemcsak a kultúrával kerül szoros kapcsolatba, hanem az erős kohézióval rendelkező társadalmak politikájával is.

A vallás és politika viszonya többféle megközelítést megengedhet és többféle tipológia is létezik vele kapcsolatban. Az egyik Demerath N. J. modellje, amely négyféleképpen írja le a viszonyt, tizenöt ország elemzése kapcsán.¹⁹⁰ Az egyik oldalon a vallás legitim jellege áll az államrendszerben (például a választási rendszerében), a másikon a politikába beágyazott mivolta.

¹⁸⁹ MEARSHEIMER, John (2022): *A nagy téveszme*. Budapest: Századvég Kiadó. 39.

¹⁹⁰ DEMERATH, N. J. (2001): *Crossing the gods: world religions and worldly politics*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

| Forma | A vallási legitím jellege az államrendszerben | A politikába beágyazott helye van a vallásnak |
|--------------|--|--|
| A | vallási állam | vallási politika |
| B | szekuláris állam | szekuláris politika |
| C | vallási állam | szekuláris politika |
| D | szekuláris állam | vallási politika |

7. táblázat: Demerath N. J. tipológiája. (saját szerk.)

Az *A* forma Demerath szerint Észak-Írországot jellemzi leginkább. A példa alkalmas következtetést ad a szerző szándékára, miszerint itt nem teokratikus berendezkedésre szeretne utalni, hanem arra, hogy lehetséges a demokratikusan berendezkedett államokon belül is tipologizálni a tárgyalt módon. Várható ilyen berendezkedés esetén, hogy a vallás egy másik állammal szemben (vagy akár polgárháborút vívva) zajló fegyveres konfliktus esetén lényeges tényező. Az Észak-írországi konfliktust etnonacionalista jellegüként jellemzik, és éppen emiatt lényeges, hogy a vallást találjuk a konfliktus mögötti okok között, vagy a konfliktusban résztvevő felek narratívájában. Az 1960-as évek végétől 1998-ig tartó alacsony intenzitású konfliktus részben egy másik állam ellen is zajlott, alapvetően azonban többdimenziósként jellemezhető.

A *B* forma az *A* ellentétje. A szerző több példát is hoz, például Kínát, ugyanakkor Franciaországot is. Míg Kína küzdelme a vallásokkal (mint politikailag és társadalmilag meghatározó tényezővel) közismert, addig Franciaország esetében az állam és az egyház szétválasztása mellett a támogatás közvetett formában létezik.¹⁹¹ Ezekben az esetekben különösen a vallásbiztonság jelentős kérdéssé lehet.

¹⁹¹ Franciaországban az állam és az egyház szétválasztását kimondó 1905-ös törvény a mai napig az állam és egyházak közötti viszony alapdokumentuma, amely szerint az állam nem támogat egyházakat, nem kategorizálja

A *C* formára Svédországot hozza az ezredfordulóig példának, illetve időben ugyanígy meghatározottan Indonéziát, valamint egyes latin-amerikai országokat és közel-keletieket is említ a szerző. Ezekben az országokban a vallást alapvetően egy (vagy több) vallás által meghatározottnak veszi, azt tartja a kultúra és a társadalom alapvető és leginkább kiemelkedő alapjának. Másfelől azonban a politika mégsem vallási meghatározottságú, így a politikai vallás jelentős elemmé lesz a biztonságot érintő, például fegyveres konfliktusok esetében.

A *D* formára Lengyelország a példa. Miközben állam és egyház szétválasztva működik, a lengyel politika meghatározója a vallás, különösen a katolikus egyház. Ezen országok, ahogyan Lengyelország is, magas számú népi vallásos embert feltételeznek. Ennek társadalmi vonatkozása politikai jelleget is adhat. Ilyen volt például a lengyel szolidaritás, II. János Pál és a keleti blokk kommunizmus elleni fellépés kapcsán a katolikus egyház szerepe.

A különböző egyház és állam szétválasztási modellekhez hasonló számos modell létezik, ezek is a politika és egyház kapcsolatát vizsgálják, ahogyan Demerath tipológiája is. Az állam és egyház kapcsolatának modelljei nemcsak egy elméleti konstrukció alapján értelmezhetők, hanem államonként sajátos történelmi formában, így több-kevesebb eltéréssel alakultak ki. Ez általában feltételezi egy állam semlegességét. Enélkül ugyanis nem beszélhetünk az állam és egyház együttműködésének formáiról. Másrészt azonban ez nem jelenti azt, hogy az államnak semmi köze nincs a vallási közösségekhez, akár intézményesen is.¹⁹²

Demerath modellje a vallás és az állam kapcsolódásának formáit különbözteti meg. Itt a vallás általában valamilyen egyházhoz is köthető, bár elképzelhető az is, hogy többféle egyház, de egy vallási irányzat van jelen az adott országban.

Egy másik felosztás szerint van az ún. *államegyházi modell*, amely nem teokratikus államformát jelent, hanem általában történelmi hagyományra visszavezethető formát. Angliában ilyen az anglikán egyház kiemelkedő szerepe, vagy Görögországban az ortodox

őket (például történelmi – nem történelmi egyházak), és az oktatást is szekulárisra tette. Ugyanakkor Franciaország mégsem a szélsőséges szétválasztás jó példája, mert egyrészt 1951 óta hozzájárul a felekezeti oktatási intézmények működtetési költségeihez, az egyház épületek fenntartását (igaz azzal, hogy állami tulajdonként kezeli) fenntartásukhoz pénzzel járul hozzá, amit azonban az egyházak használnak.

¹⁹² Ehhez a megállapításhoz lásd: SCHANDA, 2012. 65.

egyházé. Ezek esetében általában nemcsak az egyház kap kitüntetett szerepet az oktatásban, pénzügyi támogatásban, de az államnak is nagyobb beleszólása van egyházi ügyekbe.

A *radikális elválasztás* az Amerikai Egyesült Államok és Franciaország jellemzői. Egyik esetben sem igaz azonban, hogy a vallástól teljesen hátralépve, azokról tudomást nem véve működne az állam. Az egyházakat így is támogatja az állam, akár indirekt módon is.

A *kapcsolódó modell* az előző kettő közötti álláspont, amely például Németországra jellemző. Itt az egyházakkal, illetve azok közül a nagyobbakkal való szoros együttműködés a jellemző.

Az *együttműködő elválasztásra* éppen hazánk a példa, amely számos területen támogatja az egyházakat saját céljai érdekében, ugyanakkor minden bevett vallásnak lehetőséget ad, hogy részt vegyen a támogatott feladatokban.¹⁹³

Ezt a modellt bonyolítja a vallási rendszerek sokfélesége. Nem mindegy ugyanis, hogy adott vallás milyen jellegű. Ahogyan az értekezésben is kitérek rá (3.4.), megkülönböztetjük az alulról építkező és a felülről irányított vallási közösségeket. Az alulról építkezők esetében nagymértékű töredezésnek lehetünk tanúi. Ezen esetekben kívülről könnyebb manipulálni adott vallás tanítását, hiszen nincsen olyan abszolút tekintély, amely cáfolná azt az értelmezést, amilyen irányban torzították azt. Ezzel kapcsolatban ír az iszlám politizációjáról Jocelyne Cesari is, nevezetesen, hogy a politikai erők a maguk érdekei szerint állítják „hadrendbe” az iszlámmal kapcsolatban álló kultúrát, de akár a vallási doktrínát is.¹⁹⁴

Érdekes példa Törökország is, és éppen a szekuláris állami időszakának sajátossága miatt. A modern Törökország Kemal Atatürk vezetésével 1923-ban jött létre. Ebben az államrendben az iszlám másodlagos szerepet kapott. Törökország 1937 óta hivatalosan szekuláris állam, de egyedi jellegzetességekkel. Az állam és a vallás hivatalos szétválasztása ellenére Törökország az iszlámot a társadalmi-politikai átalakítás eszközének tekinti. Az állam monopolizálta a szunnita iszlám hanafi iskoláját. Így alakult ki a Vallási Ügyek Igazgatósága (Diyamet), amely lényegében az ország összes mecsetét működteti és finanszírozza. A mecsetek így nemcsak

¹⁹³ SCHANDA Balázs (2012): *Állami Egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*. Budapest: Szent István Társulat. 59-83.

¹⁹⁴ Lsd. CESARI, Jocelyne (2014): *The Awakening of Muslim Democracy Religion, Modernity, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

vallási intézmények, hanem közintézmények, az imámok pedig köztisztviselők is. Az iszlám ezenkívül a kurdok asszimilációjának eszköze is, annak ellenére, hogy a Török Köztársaság bevallottan elkötelezett a politikai kultúra szekularizációja mellett. Az állam nemhogy vonakodott az iszlám szúfi rendek elnyomásától, hanem támogatást is nyújtott a kurd térség iszlám közösségeinek.¹⁹⁵ Tegyük hozzá ez a politika nemcsak a kurdok vonatkozásában igaz, hanem a Törökország határain túli török származásúak kapcsán is, például a Franciaországban vagy Németországban épülő mecsetek kapcsán, vagy az imámok esetében, akiket a Diyanet keretében tanítanak ki és küldenek ki Törökországból, sőt egyes esetekben már Törökországon kívüli Diyanet által pénzelte iskolákban tanítva ki őket. Erre ellenlépések is születtek, ami lehet a keresztény egyházak erősítése (ilyen például Magyarország) vagy az iszlám közösségek korlátozása (ilyen például Franciaország).¹⁹⁶

Az arab országokban a gyarmatosításig nem is volt jellemzően vesztfáliai értelemben vett nemzetállam, valamint az átalakulás sem ment könnyedén. A vallás (gondoljunk itt például a síita-szunnita ellentétre) nem lehetett egységesítő, az arabság nem lehetett megkülönböztető tényező. Az egyes országokban a törzsi-etnikai háttértől többnyire mentes haderő és rendőrség adta a biztosítékát egy nemzetállam létrejöttének és fenntartásának.¹⁹⁷

A politika és a vallás, pontosabban a vallás egy szubjektív dimenziójának a kapcsolata is hangsúlyos jelenségnek számított egyes szociológiai elméletek szerint.

A *politikai teológia* kifejezés Carl Schmitt-től származik. Szerinte a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Schmitt így azt állítja, hogy a teológia¹⁹⁸ és a politika fogalmai között szoros analógia áll fenn, vagyis, hogy a politikai fogalmak végsősoron teológiai meghatározottságúak, mert onnan erednek. Ebből az is adódik, hogy a teológia ismerete nélkül könnyedén félreérthetjük azokat a politikai jelenségeket, amelyeket megfigyelünk¹⁹⁹ Ez a gondolat jut el az Ernst Wolfgang Böckenförde német

¹⁹⁵ GURSES, Mehmet (2020): *Religion and Armed Conflict: Evidence from the Kurdish Conflict in Turkey*. in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3-4.

¹⁹⁶ Lsd. CHAMBRAUD, Cécile (2021): *Islam de France: Emmanuel Macron reçoit le CFCM après un accord sur une charte des imams*. *Le Monde*, (2021.01.18.), Online: https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/01/18/islam-de-france-emmanuel-macron-recoit-le-cfcm-apres-un-accord-sur-une-charte-des-imams_6066606_3224.html (2023.01.18.)

¹⁹⁷ N. RÓZSA, 2019. 61-69.

¹⁹⁸ Itt vélhetően úgy érdemes érteni, hogy „teológiák”, még abban az esetben is, ha itt Schmitt a kereszténységen belüli katolikus és protestáns teológiákra gondolt csupán.

¹⁹⁹ BORBÉLY Gábor – GÁBOR György – GERÉBY György – SZÁNTÓ Veronika szerk. (2018): *„Királyá lett a te*

alkotmánybíró és katolikus jogfilozófushoz, akinek nevéhez köthető az ún. *Böckenförde-paradoxon*. Eszerint „*a liberális, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket maga sem tud garantálni.*”²⁰⁰ Emellett kialakult azonban egy a politikától éppenhogy leválasztó elmélet is, amely főként Johann Baptist Metz nevéhez köthető. Ő úgy próbálja a politikától függetleníteni a teológiát, hogy a kereszténységet közéleti programmá emeli a keresztények esetében.²⁰¹

Schmitt szerint tehát nem csupán arról van szó, hogy politikai – és tágabb értelemben jogfilozófiai – fogalmaink történetileg teológiai fogalmakból vezethetők le, hanem arról, hogy a két terület alapvető fogalmai között strukturális analógia áll fenn. Ezen analógiák feltárása révén a modern államelméletek, jog- és politikafilozófiák jobb megértéséhez, rejtett előfeltevéseikhez jutunk közelebb, amelyek akár – Schmitt eredeti intencióinak megfelelően – azok radikális felülvizsgálatához is vezethetnek.

Nader Hashemi politológus szerint a liberális demokráciáért folytatott küzdelem sem a történelmi nyugati, sem a mai muszlim világban nem választható el a vallás normatív kormányzati státuszáról folytatott vitáktól. Más szóval, a liberális demokráciához vezető út bármilyen más fordulatot is hoz, nem kerülheti el, hogy áthaladjon a valláspolitikai kapuján. Eszerint nemcsak a szó előbbi értelmében van politikai teológia, hanem úgy is, hogy a politika a teológia leválasztásához nem hagyhatja figyelmen kívül vagy nem kerülheti ki a vallással való szembenézést.²⁰²

Ez különösen nehéz, amikor egy szekuláris rendszer akar kibontakozni. A vallási alapon szerveződött kultúra alternatíváját kell megtalálnia a szekuláris rendszernek, vagy valahogyan integrálnia kell a vallási elemeket. Ehhez Hashemi példaként hozza Indonéziát, Törökországot, illetve az iszlám forradalmat megelőző Iránt. Sőt, szembeállítja a vallástól távolabbi pozíciót

istened” *Fejezetek a politikai teológia történetéből*. Budapest: Akadémia Kiadó.

²⁰⁰ „*Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*” BÖCKENFÖRDE, Wolfgang Ernst (1996): *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsrecht*. Suhrkamp Verlag AG., 97.; Göröl Tibor teológus egy másik idézetet használt fel, amely még inkább kifejező a vallás vonatkozásában, nevezetesen, „*amely szerint a liberális jogállam képtelen megalapozni magát, s önmaga megalapozásához rászorul a tételes vallások támaszára*”. BÖCKENFÖRDE, Wolfgang Ernst (1983): *Staat-Gesellschaft-Kirche. in Christlicher Galube in moderner Gesellschaft*. Freiburg: Herder. 6-120.

²⁰¹ METZ, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest: L'Harmattan.

²⁰² HASHEMI, Nader (2009): *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press. 22.

választó Franciaországot a vallásokkal békés és aktív viszonyt folytató szintén liberális demokráciával, az Amerikai Egyesült Államokkal.²⁰³

A vallás jelenségére tekinthetünk intézményesen vagy úgy, mint egy közösségre (több más mellett). Másfelől vannak nézetek, amelyek szerint a vallás több jellemzőjében sajátos jelenség. Eszerint a vallás egyrészt *transzhistorikusnak* (valahol *transztemporális* jelzővel illetik) tekinthető, ami azt jelenti, hogy túllép a történelmi időszakokon, és a történelem során végig jelen volt az emberi társadalmakban. A vallás évezredek óta része az emberi kultúrának, és ma is jelentős szerepet játszik sok ember életében.

Másrészt a vallás *transzkulturálisnak* is tekinthető, ami azt jelenti, hogy túllép a kulturális határokon, és számos különböző kultúrában és társadalomban jelen van. Bár a különböző vallások eltérő hiedelmekkel, gyakorlatokkal és kulturális kifejezésekkel rendelkezhetnek, közös jellemzőik vannak, mint például egy magasabb hatalomba vagy spirituális erőbe vetett hit, a rituálék és az erkölcsi kódexek.

Fontos azonban megjegyezni, hogy a vallás konkrét formái, valamint jelentősége és befolyása kultúránként és időszakonként nagymértékben eltérhet. Egyes vallások szorosan kötődnek bizonyos kultúrákhoz és etnikumokhoz, míg mások globális hatókörrel és befolyással bírnak. Emellett egyes vallások jelentős változásokon és alkalmazkodáson mentek keresztül, ahogyan elterjedtek és átvették őket a különböző kultúrák és társadalmak.²⁰⁴

Clausewitz híres gondolata a politikával (és a háborúval) kapcsolatban: „*A háború a politika más eszközökkel való folytatása csupán. Látjuk tehát, hogy a háború nem pusztán politikai aktus, hanem valóságos politikai eszköz, a politikai érintkezés folytatása, annak más eszközökkel való megvalósítása.*”²⁰⁵

Az erőszak hátterében számos tényező állhat: demográfiai, urbanizációs, szociális különbségek, ám a tényezők többsége politikai vagy politikailag értelmezhető. Részben tehát a politika maga, részben a politikára ható tényezők hatnak az erőszakra, és a clausewitz-i gondolat

²⁰³ Uo.

²⁰⁴ Cavanaugh megemlíti például, hogy ezek a jellemzők akár csak látszatra is jelen lehetnek, mintegy emberi konstrukció által. Így a vallás hordozhatja ezeket a tulajdonságokat, de tudatosan is létre lehet hozni őket, például politikai célokból. CAVANAUGH, T. William (2009): *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press. 119.

²⁰⁵ CLAUSEWITZ, Carl von (2013): *A háborúról*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 54.

szerint ezek folytatódnak a háborúban. Ez pedig összességében visszavezet bennünket a kognitív szembenállási komplexumhoz, és a vallási tényező(k) hatására előremutat a vallási hatásmátrixra (lásd 3.5. alfejezet).

Az ideológia – amint írtam is róla a vallás és az ideológia kapcsolata alfejezetben – a vallással szoros kapcsolatban van. Az erőszak mögött nem minden esetben találni ideológiát, ezek az esetek a bűnügyi szférában vizsgálhatók. Ha van azonban ideológiai töltet az politikailag értelmezhetővé válik (bár ettől még maradhat bűnügyi dimenzióban az ügy). Bryan S. Turner könyvében kiemeli a városi erőszakot. Az *alienáció* hatására megromlik, akár eltűnhet a közösség integráló és éthoszt meghatározó jellege, valamint egyéni sérelmek születnek általa. Az egyéni sérelmek ideológiailag semlegesek, azonban ezek kollektív mozgalmakhoz, csoportokhoz csatlakozhatnak, amelyeket egy közös ideológia vezérel. Így egy izolált, ideológiailag semleges erőszak koordinálttá, koherenssé és kohézióssá válhat. A vallás Bryan S. Turner szerint alkalmas arra, hogy az erőszakot táplálja, mivel a világot két részre osztja (*szent* és *profán*), meghatározza az ellenséget, igazságszolgáltatást kínál a sérelmekre és agresszióra, és egy egyenlőtlenségtől mentes jövőt ajánl. A vallás magyarázatot ad az igazságtalanságra és megváltást ígér a benne küzdőknek. A szerző szerint mindez felerősödik, miközben a nemzeti (nemzetállami) érzés csökken.²⁰⁶ Ez az állapot pedig átvezet már Samuel P. Huntington civilizációk összecsapásának világára, és tovább...

A vallások ugyanakkor nemcsak az erőszak, hanem éppen a politikai teológia által a tolerancia, az emberi jogok és a társadalmi-gazdasági fejlődés motorjai is lehetnek. Daniel Philpott szerint például a katolikus egyház a demokrácia hathatós előmozdítója lett. Itt utal Huntingtonra is, aki szerint 1974 és 1990 között 30 ország átmenete a demokráciába ennek volt köszönhető. A hatások közül kiemelhető példa vallás ilyen irányú szerepe a kelet-európai országok rendszerváltoztatásának kapcsán. Ugyanakkor Dél-Amerika is ilyen, ahol az országok nagy részében a katolikus egyháznak erőteljes hatása volt az autoriter rezsimekkel szembeni ellenállás kapcsán.²⁰⁷ A többirányú, akár ellentétes, illetve ellenkező hatások okainak feltárása is kutatott téma. Például abból a szempontból, hogy amikor vallás és állam szétválasztásában

²⁰⁶ TURNER, Bryan S.(2013): *The Religious and the Political. A comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 21-25.

²⁰⁷ Erről ír például PHILPOTT, Daniel (2004): *The Catholic Wave. in Journal of Democracy*, 2004. 15/2, 39-41, de ilyen a katolikus egyház diplomáciai szolgálata is. Lsd.: WLASCHÜTZ, Christian (2012): *Die Rolle der Katholischen Kirche im bewaffneten Konflikt Kolumbiens*. in WAGNOSONNER, Christian et al. (szerk.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte*. Wien: Institute für Religion und Frieden. 79-99.

vizsgálódunk, akkor az ilyen rendszerben megjelenő vallás ugyan kevesebb direkt hatást tud kifejteni az államra, de számos más eszköze van arra, amit szabadon megtehet és ezáltal közvetetten hathat az államra, ráadásul ilyen formán kevésbé érvényesül rajta az állam befolyása, vagyis független(ebb) lehet.²⁰⁸ A vallás hatásának vizsgálata ezen értekezés szempontjából nemcsak annyiban érdekes, amennyiben az erőszakra hat. A béke előmozdítójaként vagy a tolerancia és pluralizmus bázisaként is jelenlévő vallás és vallási közösségek ugyanis a fegyveres konfliktusokra ugyanúgy hatással vannak. Erről írok majd külön is a 3.8. alfejezetben.

A katolikus egyház és az állam közötti kapcsolat például nem egységes vagy állandó, hanem változó és feszültségekkel teli. Az egyház mindig keresi az egyensúlyt az emberi jogok támogatása és az evangélium hirdetése között, miközben megőrzi saját identitását és autonómiáját.²⁰⁹ Bár a vesztfáliai béke kapcsán a katolikus egyház elvesztettnek látta a *Respublica Christiania* ügyét, a demokrácia, az emberi jogok önmagukban nem feltétlenül a katolikus doktrínák irányának céljai. IX. Piusz pápa 1864-ben kiadott *Quanta Cura* kezdetű enciklikája, pontosabban annak függeléke, a *Syllabus Errorum* a korabeli katolikus tanítással ellentétes elképzeléseket és hiedelmeket sorolta fel. Ezek között szerepelt az egyház és állam szétválasztása, de még a vallásszabadság is.²¹⁰ Anakronizmus lenne ezeket a nézeteket napjaink katolikus gondolkodásával egyeztetni. Különösen, hogy a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű deklarációjával a vallásszabadságról már egészen másképpen nyilatkozik, vagy a *Pacem in Terris* kezdetű XXIII. János pápa enciklikája alapján is látható, hogy néhány évszázad alatt milyen sokat változott a tanítás. Igaz, nem gyökeresen. A katolikus tanítás alapjai ugyanis ekkor is érintetlenek voltak. Ami pedig az újkori értelmezését és hozzáállását illeti, inkább abban különbözik a korábitól, hogy másra alapozza azt, mint a nem egyházi gondolkodás. Míg a pozitivista-materialista gondolkodás az emberi jogokat a tételes jogra vezeti vissza, addig a katolikus egyház a természetjogra, végsősoron az emberi méltóságra, amit az istenképiségből eredeztet. Ez a példa is mutatja, hogy állam és egyház kapcsolata sokrétű, amiben az egymásra való hatás és ellentét lényeges következményekkel

²⁰⁸ erről is ír Philpott. lsd. PHILPOTT, 2004. 41-46.

²⁰⁹ CAROZZA, Paolo G.; PHILPOTT, Daniel (2012). *The Catholic Church, Human Rights, and Democracy: Convergence and Conflict with the Modern State*. in Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, 15/3, 15–43.

²¹⁰ Syllabus of Errors, Papal Encyclicals Online, Online: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>, (2023. 01. 11.)

járhat egy fegyveres konfliktus vagy akár terrorcselekmény kapcsán, amiben például erőteljesen jelen lehet az egyházi értékrend, narratíva, mégsem határozza meg azt a vallási tanításból következő rendszer.

2.3.3. VALLÁSGYAKORLÁS A HADERŐBEN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MAGYARORSZÁGRA

Az emberi jogok közül a vallásszabadság vizsgálata releváns az értekezés szempontjából. Ez ugyanis jelentős hatással van a vallási elemre, és arra, ahogyan ez az elem „viselkedik” a közösségek, az állam és a fegyveres konfliktusok kapcsán is. Különös jelentősége éppen az egyház és állam szétválasztása kapcsán tűnik fel. Az alapok tisztázása közben is már igazolom, hogy a vallásszabadság biztosítása lényeges biztonsági biztosíték. Bizonyítom azonban azt is, hogy a vallásszabadságból adódó elemek, mint például egyes egyházak jogállása, a fegyveres, illetve fegyvernélküli szolgálat és a haderőben fellelhető emberi jogi biztosítékok, valamint a vallás szabad gyakorlása kapcsán egy intézménynek jelentékeny befolyása van a biztonságra, és ilyenformán nélkülözhetetlen a biztonsággal foglalkozó elemzésekben.

Emberi jogra, jogokra hivatkozni kétféle módon lehetséges. Egyrészt, amikor az állam törvényei ezeket alapjaiban sem ismerik el. Másrészt, amikor az alapvető jogok kodifikáltak ugyan, de a törvény fontos jogvitákat nem dönt el. Ez utóbbi jellemzi a demokratikusan berendezkedő államokat, mert egy változó társadalomban nem lehet tökéletes mindenre kiterjedő kodifikációt alkotni.²¹¹ Magyarországon is – bár az alapvető jogok alaptörvényi és törvényi szinten biztosítottak – vannak jogviták és az Alkotmánybíróság részéről is olvashatunk törvényértelmezéseket, amelyek alapvető jogokat érintenek. Ezek mentén rajzolódik ki egy teljesebb kép a vallásszabadság megvalósulása tekintetében hazánkban és azon belül is például a Magyar Honvédségben, de minden jogállamban a világon. Az értekezés eme részében Magyarországra fókuszálok a kérdés tárgyalása során, ám más nemzeti és nemzetközi példákat is hozok, egyrészt a kérdés egyetemes jellege – kiemelten az emberi jogi mivolta – miatt. Másrészt a jogi rendszer különbsége miatt például az Amerikai Egyesült Államok precedens jogi esetei stabil és szemléletes példával szolgálnak. Ugyanakkor egyes eltérések is rámutatnak egy-egy részterület vagy tárgyalt elem helyére, jelentőségére, de akár bizonytalanságára is.

²¹¹ Kis, 2003. 27-28.

Tanulmányok igazolják, hogy az emberi jogok, azon belül is a vallásszabadság korlátozása forrása lehet az erőszaknak, amely válasz lehet egy strukturális erőszakra.²¹² A vallásszabadság biztosítása (és a többi szabadságjogé is, mint például a gondolaté) államilag rendezett intézményes keretek között stabilabb, kevesebb biztonságot fenyegető elemmel rendelkező államot jelenthet. „[...] meggondolandó, hogy nem biztosabb-e az a demokratikus rend, amelyben a fegyveres erők tagjai alkotmányos és ellenőrzött politikai keretekben mozognak, mint az, ahol a felszín alatt mindenkor lehetőség van arra, hogy szervezetileg megfoghatatlan csoportszintű politikai tevékenységet folytassanak, kihasználva egy zárt és védett szervezet minden előnyét.”²¹³ A Magyar Honvédségben például a vallásgyakorlás²¹⁴ biztosításának intézményes keretét (lelkigondozás, szertartás) a Tábori Lelkészi Szolgálatra (a továbbiakban: TLSZ) bízták, amely jelenleg Magyarország Alaptörvényének VII. cikk (4) bekezdése alapján az állam egyházzal való együttműködését mutatja. Ezzel pedig egyszerre biztosítva látszik a vallás szabad gyakorlása, a vallásszabadság, és annak szervezetileg szabályozott és ellenőrzött kerete is.

„Az emberi jogok, mint erkölcsi jogok jellemzője, hogy attól függetlenül megilletik az egyéneket, hogy az állam elismeri létezésüket és biztosítja-e érvényesülésüket.”²¹⁵ A modern államok az emberi jogok elismerését a saját jogrendszerükbe való beemelésével, elsősorban az alkotmányba illesztéssel igyekeznek elérni.²¹⁶ Az emberi jog fogalma tisztázásra szorulhat. Az általánosan elfogadott, az emberi jogi egyezményekben megjelenő formája, illetve az ezután alkotmányokba kerülő módja az „alapjog”, illetve „alapvető jog”. Alkotmányos joggá formálódásuk alkotmányban való rögzítésükkel megtörténik, ugyanakkor alkotmányos jog lehet más is, mint például egyes alanyi jogok, amelyek nem feltétlenül alapvető jogok is egyben. Az állampolgári jogokat is meg kell különböztetni az alapvető jogoktól, hiszen ezek pusztán az állampolgárookra érvényesek és csak kodifikálásuk után válnak valódi joggá, ellentétben a már

²¹² RZEPKA, Mary (2018): *The Link Between International Religious Freedom and National Security: Ensuring a Safe America While Pursuing our Ideals*. Duke University, Online: <https://hdl.handle.net/10161/16773>, (2023. 04. 04.), a témát a Pew Research Centre kutatja alaposan intézményes szinten, továbbá Brian J. Grim, Roger Finke, Thomas Farr kutatók kutatásai alapján igazolható a fent említett állítás.

²¹³ ENDRESZ Ernő (2005): *Az emberi és állampolgári jogok a fegyveres szerveknél, különös tekintettel a fegyveres erők (Honvédség, Határőrség) tagjaira (tanulmány)*. Budapest: Biztonságpolitikai és Honvédelmi Kutatások Központja Alapítvány. 14-15.

²¹⁴ Egyes írásokban a kultuszszabadság szót használják vallásgyakorlás szabadsága helyett. Korábban írtam, hogy a kultusz egy pluralista, társadalomhoz negatívan álló közösséget jelöl. Itt azonban a kultuszt vallásos tiszteletet, szertartást jelent. Ez is mutatja, hogy nem elég a megfelelő szót használni, hanem annak jelentését is tisztázni kell.

²¹⁵ TRÓCSÁNYI László – SCHANDA Balázs (2016): *Bevezetés az alkotmányjogba*. Budapest: HVG-ORAC. 84.

²¹⁶ Uo., 85.

említett emberi jogokból eredő alapvető jogokkal, amelyek már kodifikálásuk előtt is megilletik a jogalanyokat.²¹⁷ Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata egy, az ENSZ által 1948-ban elfogadott nyilatkozat, amely összefoglalja a világszervezet álláspontját a minden embert megillető alapvető jogokról. A vallásszabadságot a 18. cikk érinti: „*Minden személynek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságához, ez a jog magában foglalja a vallás és a meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallásnak vagy a meggyőződésnek mind egyénileg, mind együttesen, mind a nyilvánosság előtt, mind a magánéletben oktatás, gyakorlás és szertartások végzése útján való kifejezésre juttatásának jogát.*”²¹⁸ Ez a tartalom került bele Magyarország Alaptörvényének VII. cikkébe.

A közösségeket érintő legalapvetőbb törvények foglalatait a bevezetőben kozmikus, vagy ha úgy tetszik világnézeti összefüggésbe állítják. Hammurabi törvénykönyve vagy a Codex Iustinianus is így teszi.²¹⁹ Magyarország Alaptörvényének preambuluma is tartalmaz a kereszténységre utalást, amely nem szorosan része az Alaptörvény jogi tartalmának, mégis meghatározza annak értelmezési keretét vagy legalább az e mögött álló alapot. A vallásszabadságot sokan a felvilágosodás vívmányának tartják,²²⁰ ugyanakkor a történelmi fejlődésből más is kiolvasható, amely először a világi uralkodók egyházi befolyását, majd az egyház világi hatalomba való beleszólását,²²¹ szerepvállalását mutatta. Utóbbi következménye volt, hogy az egyház is megpróbálta vallástól független módon is megtalálni azokat az alapokat, amelyekre törvények alapíthatók (például természetjog). Ez vezetett végül el arra, hogy az állam és vallás újra és már újszerű módon külön is értelmezhetőek lettek és mind az állam mind az egyház értelmezni tudta a vallásszabadságot, mint jogot, később, mint ún. emberi jogot.²²²

²¹⁷ Uo., 85.

²¹⁸ Universal Declaration of Human Rights – Hungarian, Online: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng>, (2019.01.31.)

²¹⁹ ERDŐ Péter (2018): *Vallás és egyház a világi államban*. in *Iustum Aequum Salutare*, 2018/1, 6.

²²⁰ Ennek kapcsán hivatkoznak például John Locke-ra, aki szerint „*az elmélkedés és a vallásgyakorlat terén minden ember teljes és korlátlan szabadsággal rendelkezik*”, illetve „*a polgári hatalomnak nem szabad polgári törvények által előírnia a hitelveket, dogmákat vagy az istentisztelet módjait.*” (LOCKE, John (2003): *Tanulmány a vallási türelemről*. Budapest: Stencil Kulturális Alapítvány. 165. és 21.) John Locke bár a vallásgyakorlás korai megfogalmazásához járult ezen és hasonló gondolataival, ugyanakkor nem különböztette meg következetesen a gondolati és praktikus dimenzióit. Ahogyan korábban jeleztem a gondolati szabadságot nem is lehet ellenőrizni, csak annak kifejezését, ugyanakkor a vallásgyakorlás abszolút szabadsága egyben a vallási formák ütközésének elővételezése is. Ezt Locke nem tagadja, de adós marad azzal, hogyan biztosítson az állam szabadságot a vallásoknak, ha azok egymással civakodnak.

²²¹ Első történelmi dokumentumnak ehhez igazolásához I. Gelasius pápa levelét tartják Kr. u. 494-ből, lsd. ERDŐ, 2018. 6-7.

²²² Egyes szerzők szerint nem is a szekuláris állam vagy ateista gondolkodók igénye volt a vallásszabadság, hanem kifejezetten vallási igény volt rá. Lsd. LUDASSY Mária (2011): *A vallásszabadság az angol és francia*

A vallásszabadság vizsgálatához fontos kiemelni az állam és a vallás kapcsolatát, hiszen egy szabadságjog érvényesítéséhez napjainkban az állam az, amely legitim módon keretet biztosít.²²³ Állam és egyház viszonyában nincs egységes modell sem a világban, de még Európában sem, hiszen még a kontinensen belül is sok különféle kapcsolati forma létezik. Jelenleg Magyarországon az állam és az egyház elválasztva, de együttműködik.

A vallásszabadság érvényesülése összefügg az állam és egyház kapcsolódásának minőségével, ugyanakkor nem direkt az összefüggés (a durhami modellen túl is). A radikális szétválasztás modellje esetén ugyanis az egyházakkal való semlegesség például akadály is lehet a vallásszabadságnak azáltal, hogy az állam nem ad teret az egyházak számára, nem biztosít kívülről jövő garanciákat, fékeket és egyensúlyokat. Igaz, nem látszik súlyos hátrány a gyakorlatban ennek kapcsán az egyházakra vonatkozóan.²²⁴

A katolikus vallás Szent István király korától államvallásnak számított hazánkban. „Magyarországon azonban a toleranciának a hagyományai egészen a középkorig vezethetők vissza, hiszen hazánk a különböző vallások találkozási pontja volt. Tőlünk keletre már nincs olyan ország, ahol a lakosság többsége katolikus lenne, és tőlünk nyugatra nincs, ahol ortodox. Nálunk északabbra nem jutott el az iszlám, délebbre pedig a protestáns vallás.”²²⁵

Magyar vonatkozásban a katonák vallásgyakorlása természetes volt, amelyet nem is tartottak fontosnak szabályozni. Már az 1222-es Aranybullából látszik, hogy az egyház szerves része volt a társadalomnak, illetve rendelkezett a hadbavonulásról a nemességen belül, beleértve a papságot is. A katolikus papság elvileg nem fogott fegyvert és sátrakban tartotta a szentmiséket, a katonákkal együtt vonult.²²⁶ A második világháború végéig ezt nem kísérte további

felvilágosodásban. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 49-54.

²²³ A nemzetközi jogi normákat az egyes államok külön-külön építik be jogrendszerükbe.

²²⁴ Ehhez lsd.: SCHANDA Balázs (2012): *Állami Egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban.* Budapest: Szent István Társulat. 76.

²²⁵ HORVÁTH Attila (2011): *A vallásszabadság és az egyházjog története Magyarországon az államalapítástól a II. világháborúig.* in Hét Hárs, 10/3-4., 15.

²²⁶ A korabeli fegyveres erő vagy nem is kapott zsoldot vagy alacsony volt így előfordulhatott, hogy lelkészek harcokban is részt vettek, jóllehet ezt többször korlátozta egyház és állam is. Később a zsold miatt a zsákmányolások alábbhagytak és más – főleg hazafias – okokra hivatkozva a fegyverviselés kevésbé lett idegen a papságtól.

intézményesülés; 1950. március 1-jéig különböző szervezeti formában és létszámban, de a katonák vallásgyakorlása természetes volt a sereg kötelékén belül.²²⁷

Magyarországon a középkorban Erdélyben 1568-ban a januári *tordai országgyűlésen* Európa, sőt (egyres szerzők szerint lényegében a világon először) egyedülálló módon kihirdették a vallásszabadságot.²²⁸ Bár a gyakorlat itt is vegyes képet mutat, mégis a formális jogi aktus egyedülálló volt. Később az 1606-os bécsi béke után 1608-ban a protestáns egyházak közjogi elismerését a király azáltal fejezte ki, hogy a nádori tisztségre a két katolikus főúr mellett két protestánst is hívott. Ezzel a római katolikus vallás már nem államvallás, hanem „csak” uralkodó vallás lett.²²⁹

Magyarországon a vallási kérdés a 19. században még nem az egyén lelkiismeret- és vallásszabadságának kérdéseként jelentkezett, hanem az egyes egyházaknak mint *intézményeknek* és a sajátosan nemzetközi jogalanyként fellépő katolikus egyház és az állam kapcsolatának kérdéseként. Az *egyén vallási szabadságának* kérdése valójában csak az 1870-es években merült fel, amikor a nazarénus és baptista vallásúak megtagadták a katonai szolgálatot és állami anyakönyvezést.²³⁰ A zsidó vallás egyenjogúsítása nem történt meg, de az 1867. évi LXVII. törvénycikkkel a zsidók állampolgársági egyenlősége jogi formában megvalósult.²³¹ A katolikus egyház a jozefinizmus leszámolása végett, az állam az egyház – állam szétválasztása okán, Ferenc József pedig uralma centralizálása miatt idejét látták egy, a katolikus egyház és az állam közti megállapodásnak. 1855. augusztus 18-án Ferenc József és IX. Piusz pápa konkordátumot²³² kötött, amelyet Magyarországon az osztrák uralom alatt érvényesnek tekintettek, de itt az alkotmányos szervek hiánya miatt valójában hatályon kívül maradt. A konkordátum révén a vallásgyakorlás tulajdonképpen a katolikus egyház irányítása alá került. 1867-ben a kiegyezés következtében, majd Ferenc József katolikus egyházat érintő

²²⁷ MAROSI Antal et al. szerk. (2015): *Inter Arma Caritas – Fegyverek között a szeretet*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 121-140.

²²⁸ A vallásszabadság értelmezésétől függően például a Római Birodalom is toleráns volt a vallásgyakorlással kapcsolatban. Modern jogi értelemben a Német-római Birodalomban 1555-ben megkötött augsburgi vallásbéke kimondta ugyan az evangélikus vallás egyenjogúságát a katolikkal, de a szabad vallásválasztást és -gyakorlást nem engedte meg. Így a tordai vallásbéke valóságosabb vallásszabadságot jelentett, bár még mindig számos korláttal. Jelentősége így inkább szimbolikus.

²²⁹ HORVÁTH, 2011. 16.

²³⁰ MONTÉTY, Henri De – FEYÉRDI András (2010): *Demokrácia és vallás. Az egyház és állam közötti kapcsolatok fejlődése Franciaországban és Magyarországon a 19. századtól napjainkig*. Budapest: Gondolat. 21-22.

²³¹ Uo., 25., később a 1895. évi XLII. tc. által az „izraelita” vallás bevett vallás lett.

²³² Egy állam és a Szentszék kétoldalú megállapodása.

belső szabályait érintő szankciói miatt hatályon kívül helyezték, az uralkodó így az I. Vatikáni Zsinat tévedhetetlenségi dogmájának kimondása után formálisan is felmondta, hivatkozva arra, hogy a pápa, mint szerződő fél személye megváltozott.²³³

A tordaihoz hasonló szabad vallásgyakorlás szabadságának jogi alapon történő biztosításához fogható 1895. november 26-án született a teljes Magyarországra vonatkozóan, amely 1990. február 11-ig volt hatályban (1895. évi XLIII. törvénycikk). Ez időben a törvény értelmében minden „bevett”²³⁴ (a másik kategória a „törvényesen elismert”) egyháznak joga volt lelkigondozásra a haderőben, ugyanakkor egyes elemeket, például a katonai szolgálat kötelező jellegét nem tartotta az egyházak által mérlegelhető elemnek.²³⁵ Az 1990-es események előtt a vallásgyakorlás a kommunista ideológiák okán számos átalakításon ment keresztül az 1895. évi XLIII. törvénycikk hatályban maradása ellenében is. Először Rákosi egyháztól teljesen elzárkózó elgondolása valósult meg, majd Kádár politikája némi enyhülést jelentett, ugyanakkor ő volt, aki az állam és egyház szétválasztását annak állami elsőbbséget adó értelmében megerősítette azt.²³⁶ Az 1957. évi 22. törvényerejű rendelet *az egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges állami hozzájárulásról* az egyházat nemcsak az állam alá gyűrte be, hanem egyben Kádár politikájának módszerére is rámutatott. Szerinte ugyanis nem az egyház ellen kell harcolni, az majd magától el fog tűnni, de amíg ez megtörténik, az együttműködőket az állam által irányított módon támogatni is lehet.²³⁷ A Magyar Néphadseregben a vallásgyakorlás nemkívánatos dolog lett, de mivel formailag a vallásszabadságra vigyázni akartak, annak testet öltött szimbólumait, vagyis a tábori lelkészek jelenlétét formális aktussal sohasem szüntették meg, csupán lehetetlenné tették szolgálatukat. Újakat nem vettek fel, akit tudtak, nyugdíjaztak, így 1950-es évekre az utolsó tábori lelkész is nyugdíjba vonult.²³⁸ A következő lépés az 1990. évi IV. törvény *a lelkiismereti és*

²³³ MONTETY – FEYÉRDI, 2010. 24.

²³⁴ „Bevett vallásnak minősült ekkoriban tehát a latin, a görög és az örmény szertartású katolikus (már I. Istvántól kezdve), az evangélikus református (1791-től), az ágostai hitvallású evangélikus (1791-től), a görög-keleti szerb és görög-keleti román (1791-től), valamint az unitárius egyházak (1848-tól) és hívek – nemkülönben az izraelita (1895-től).”, forrás: BÓDI Stefánia (2021): *A vallásszabadság a dualizmus kori Magyarországon, avagy a jogállami szabályozás megalapozásának kora.* in Acta Humana 9/3. 57–72. Elismertnek a baptista és az iszlám. Lsd. CSIZMADIA Andor (1963): *A vallás- és lelkiismereti szabadság és a felekezetek egyenjogúságának kérdése Magyarországon a dualizmus korában.* in Jogtudományi Közlöny, 18. 1. 29.

²³⁵ „...melyeknek tanai némely törvények végrehajtását (például a katonáskodást) híveiknek tiltják, vagy bizonyos törvénnyel ellenkezőt (például soknejűséget) rendelnek, az államra nézve károsakká, sőt veszedelmesekké válnának”, lsd. 1895. évi XLIII. törvénycikk indoklása

²³⁶ Vagyis az állam és az egyház szétválasztása itt valójában az állam egyház feletti ellenőrzését erősítette.

²³⁷ MONTETY – FEYÉRDI, 2010. 69-70., (az idézett rendeletet az 1989. évi XIV. törvény szüntette meg.)

²³⁸ Ehhez lsd. VARGA A. József, dr. (2010): *Katonák – lelkészek. Tábori lelkészek.* Budapest: Zrínyi Kiadó. 178.

vallásszabadságról, valamint az egyházakról²³⁹ volt, ami a harmadik magyar köztársaság nyugati demokráciák mentén való, a kommunista berendezkedés ellenében hozott törvényeként is értelmezhető. Jelenleg pedig a 2011. évi CCVI. törvény *a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról* (a továbbiakban: Ehtv.) szabályozza a lelkiismeret és vallásgyakorlással kapcsolatos kérdéseket.

A vallásszabadság jogi értelemben is kettéválk. A két dimenzió egyike a vallásszabadság egyéni oldala, a másik az intézményes-szervezeti oldala.²⁴⁰ Más szempontból az értelmezési keret szorossága, amely felveti a kérdést, hogy mely esetekben megszorító, kiterjesztő, vagy nem valódi megszorító értelmezésű. Vizsgálandó továbbá a vallásszabadság más alapvető jogok kategóriáival való kapcsolata.

A vallásszabadság egyéni oldalán a hit gondolati valósága áll. A gondolat szabadsága csak elvi jelentőségű lehet, hiszen azt korlátozni vagy egyáltalán megfigyelni csaknem lehetetlen. Ellenben a gondolat kifejezése már másra is hatással lehet, így jogi szabályozása is lehetséges. Amennyiben ez a gondolat hittartalommal bír, annak kifejezése érinti a lelkiismereti és gondolatszabadságot is. A hitbeli tartalom mint gondolat annyiban különleges, hogy egy eszmét jelent. Az eszmék közül a vallási gondolat szűkebb értelemben olyan eszmét takar, amiben a világ és a létezés egészére nézve ad egységes magyarázatot, elképzelést.²⁴¹ A gondolat szabadsága rokon a vélemény szabadsággal is, sőt előző utóbbin belül is értelmezhető.²⁴² Ennek jelentősége a szabad vallásgyakorlás kapcsán van, hiszen maga a (vallás)gyakorlás egyben egy vélemény kifejezése is. A vallásos hit önmagában még csak gondolati, a gyakorlása már mérhető, másokra önmagában is ható jelenség. A vallásszabadság joga így egyrészt a hit mint meggyőződés, amely leginkább a lelkiismereti szabadsággal azonosítható, valamint az előzőből fakadó cselekedetek, amelyek inkább a vallásgyakorlás szabadsága jogával azonosíthatók. A kettő megkülönböztetése megerősíti, hogy a vallás szabad gyakorlásához való jog nem abszolút.²⁴³ Ám ha el is fogadjuk, hogy a vallási meggyőződés (vagy akár más tartalmú

²³⁹ Az 1990. évi IV. törvény a vallásgyakorlás egyéni formáját emelte csak ki, a szervezeti rend működésének zavartalanlásának figyelembe vétele mellett. Az 1993. évi LXXIII. törvény módosította ezt, így a közösségi vallásgyakorlás is jogi biztosítékot nyert ezáltal.

²⁴⁰ HALMAI Gábor – TÓTH Gábor Attila (2008): *Emberi jogok*. Budapest: Osiris. 531. (Ez szintén a wilberri szubjektum és interobjektum kategóriája.)

²⁴¹ Nem zárja ki ez azonban olyan definíció létezését is, miszerint vallás alatt érthetünk olyan rendszert, amely nem kínál az egész létezésre, illetve annak alapjára magyarázatot.

²⁴² HALMAI – TÓTH, 2008. 540.

²⁴³ Lásd a Reynolds v. United States ügyet, mely védi a személyes meggyőződést, de a társadalmi kötelességeket

meggyőződés) nem lehet ellentétes annak az adott társadalomban széleskörűen elfogadott és lényeges felfogásával,²⁴⁴ kifejezésére sem szabad kényszeríteni senkit.²⁴⁵ Ezek, mint később látjuk, hazánkban is hasonlóan szabályozottak, az Alaptörvénnyel és az Alkotmánybíróság határozatával is összhangban vannak. Az emberi és szabadságjogok egymásnak való alá-fölérendelése tehát érzékeny, de bizonyos esetekben kényszerű valóság. Míg esetenként ez elkerülhetetlen, és a precedensalapú jogrendszert alkalmazó országokban könnyebben válhat általánosan elfogadottá, a különféle említett szabadságjogok rokon természetén túl azok egymásnak való alá-fölérendelése nem célszerű. Ilyen felfogásban készülnek az emberi jogi dokumentumok és így készült a magyar alkotmány (Magyarország Alaptörvénye) is.

A véleménynyilvánítás jogát a kommunikációs jogok alá szokás sorolni.²⁴⁶ Ez alapvetően inkább kategorizálás semmint fontossági sorrend, mégis különböző módon kell megközelíteni, ami egyfajta rangsorolásra utal, hiszen míg a kommunikációs jogok esetében nem a megszorító (tehát inkább kiterjesztő) értelmezés a mód, addig a véleménynyilvánítás szabadsága²⁴⁷ esetén ez egy lényeges szempont.²⁴⁸ Így, ahogy fentebb írtam az összefüggést a szabadságjogok kapcsán, a vallásszabadságra, azon belül *a vallásgyakorlásra is értendő a megszorító értelmezés*²⁴⁹. A szabad véleménynyilvánításhoz való jog a véleményt annak érték és igazságtartalmára tekintet nélkül védi. „*A véleménynyilvánítás szabadságának külső korlátai vannak csak; amíg egy ilyen alkotmányosan meghúzott külső korlátba nem ütközik, maga a véleménynyilvánítás lehetősége és ténye védett, annak tartalmára tekintet nélkül.*”²⁵⁰

Az Alkotmánybíróság ki is bontotta ennek értelmezését: „[...] *hogyan szabad véleménynyilvánításhoz való jognak valójában igen kevés joggal szemben kell csak engednie, azaz a véleményszabadságot korlátozó törvényeket megszorítóan kell értelmezni. A vélemény szabadságával szemben mérlegelendő korlátozó törvénynek nagyobb a súlya, ha közvetlenül másik alanyi alapjog érvényesítésére és védelmére szolgál, kisebb, ha ilyen jogokat csakis mögöttesen, valamely » intézmény « közvetítésével véd, s legkisebb, ha csupán valamely elvont*

és jó rendet ettől különbözőnek és büntethetőnek állította. HALMAI – TÓTH, 2008. 542., továbbá: JOHNSON, John W. (2001): *Historic U.S. Court Cases (An Encyclopedia, Second Edition)*. New York /London: Routledge. 953.

²⁴⁴ Lsd. *Minersville School District v. Gobitis* ügy

²⁴⁵ Lsd. *West Virginia State Board of Education v. Barnette* ügy.

²⁴⁶ HALMAI – TÓTH, 2008. 540.

²⁴⁷ És – tegyük hozzá – különösen annak korlátozása kapcsán.

²⁴⁸ HALMAI – TÓTH, 2008. 540.

²⁴⁹ A lelkiismereti és vallásszabadság így felfogható, mint a kommunikációs jogok *lex specialis*-a.

²⁵⁰ 30/1992. (V. 26.) AB határozat

érték önmagában a tárgya (például a köznyugalom).”²⁵¹ Továbbá az idézett határozat kiemeli, hogy „Szabadunk súlyos történelmi tapasztalatai bizonyítják, hogy a faji, etnikai, nemzetiségi, vallási szempontú alsóbb- vagy felsőbbrendűséget hirdető nézetek, a gyűlölködés, megvetés, kirekesztés eszméinek terjesztése az emberi civilizáció értékeit veszélyeztetik.”²⁵² 2013. április 1-jétől Magyarország Alaptörvénye ezt azzal árnyalja, hogy bár a köznyugalom nem elégséges érv, de ebbe keveredhet alapvető jog megsértése is, így ez már büntethető.²⁵³

A fegyveres testületek kapcsán számos emberi jogi kérdésre kereshető válasz. Az egyik ilyen a lelkiismereti okból fegyverfogást megtagadók kérdése, amely elsősorban a lelkiismeret szabadságának kérdését illeti.²⁵⁴ A másik ilyen terület a vallás és az állam, illetve az állam fegyveres testületének a kapcsolata. Ez esetben leginkább a vallásszabadság, illetve a vallás szabad gyakorlása, amit vizsgálni érdemes. Jogi oldalról nézve a vallásszabadságot sok alapjog forrásának tartják.²⁵⁵ Ennek vitáját nem elemzem, viszont a vita tárgya csak a forrás kérdése, nem a vallásszabadság jelentőségének megkérdőjelezése. Ez pedig azért lényeges, mert a fegyveres testületekben szolgálatot teljesítő emberek ilyen irányú jogára is hangsúlyos figyelem kell háruljon, valamint az értekezés szempontjából mind az individuum, mind az intézményi közösségi szinten (interobjektum) is kiemelendő következményekkel jár.

A már említett kommunikációs jog nem a befogadó szabadságáról szól, hanem a cselekvőéről. Így nem kényszeríthető senki annak befogadására (például meghallgatására), ugyanakkor a hallgatóság biztosítására sem kötelezett az állam (illetve annak intézményei, annak tagjai).²⁵⁶ Egy katona, amikor egy vallási véleményének ad hangot tehát, azt nem

²⁵¹ 30/1992. (V. 26.) AB határozat

²⁵² Éppen ezért „a nemzeti vagy vallási közösségekre nézve sértő kifejezés használata általában ellentétes a társadalom kívánatos nyugalomával. Ez az immateriális bűncselekményi tényállás tehát a közrendet, a köznyugalmat, a társadalmi békét önmagában véve, elvontan védi. A bűncselekmény megvalósul akkor is, ha a sértő kifejezés a körülmények folytán nem jár annak veszélyével sem, hogy egyéni jogokon sérelem esne. A köznyugalom ilyen elvont veszélyeztetése nem elégséges érv ahhoz, hogy a véleménynyilvánítási szabadságot büntetőjogi büntetéssel alkotmányosan korlátozni lehessen.” 30/1992. (V. 26.) AB határozat

²⁵³ „A véleménynyilvánítás szabadságának a gyakorlása nem irányulhat a magyar nemzet, a nemzeti, etnikai, faji vagy vallási közösségek méltóságának a megsértésére. Az ilyen közösséghez tartozó személyek – törvényben meghatározottak szerint – jogosultak a közösséget sértő véleménynyilvánítás ellen, emberi méltóságuk megsértése miatt igényeiket bíróság előtt érvényesíteni.” Forrás: Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.), IX. cikk (5) bekezdés

²⁵⁴ Erről részletesen ír: TIHANYI Miklós (2014): *A katonai szolgálat és a vallásszabadság konfliktusa*. in *Hadtudományi Szemle* 7/3., 191-206.

²⁵⁵ HALMAI 2008 állítása, melyben hivatkozik az alábbi műre: JELLINEK, Georg (1895): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur medernen Verfassungsgeschichte*. 4. Aufl. Leipzig, Duncker und Humblot.

²⁵⁶ HALMAI Gábor (2002): *Kommunikációs jogok*. Budapest: Új Mandátum. 25-26.

kötelesek társai meghallgatni, a Magyar Honvédség nem köteles hallgatóságot biztosítani hozzá. Ugyanakkor a már idézett alkotmánybíróvási határozat alapján az is látható, hogy ha ezzel egy másik alapjogot nem sért a vélemény kifejezője, az esetben erősebben érvényesül a cselekvő joga. Egy vallási szertartáson például, amennyiben valaki kifejezi a szertartás szellemétől eltérő hitét, azzal a jelenlévő a vallás gyakorlását sértené, vagyis alapjogot. Ám ha valaki kifejezi vallásról alkotott nézetét, vagy esetleg vallását fejezi ki, az pusztán azért, mert más hallja, nem sérti jogait, és ez intézményesen sem korlátozható pusztán ezen okból. Ez utóbbi csak a közvetlen személyre irányuló alapjog sértése esetén számíthatna erősebb védelemre. Általában véve az alapjogsértésekre igaz, hogy a sértettnek egyértelműen beazonosíthatónak kell lennie.²⁵⁷

Míg a gondolat szabadsága inkább az elvekről és eszmékről, a lelkiismeret szabadsága sokkal inkább világnézetről, és ilyen értelemben egy vallási nézetről, vagy egy ilyen elutasításából, esetleg valamilyen más elvont világnézettel rokon szemléletből, akár közömbösségből áll. Ebből is látható tehát, hogy a lelkiismeret szabadsága egy tágabb fogalom, melyet a jogalkotók is szívesen használnak a szűkebb értelemben vett vallásgyakorlás szabadsága mellett.²⁵⁸ A vallásgyakorlás szabadsága mégis megmaradt a lelkiismeret szabadsága mellett, mert ez utóbbi nem csak vallási-hitbeli eszmékről, azok elutasításáról, vagy közömbösségről szól, hanem más, akár politikai nézetekről is.²⁵⁹ A gondolathoz képest viszont a lelkiismeret egy közértéket hordoz, ami magában foglalja az emberi személy erkölcsöz való viszonyát.

Az említett szabadságjogok a katonai szolgálatot több ponton is érintik. Az egyik ilyen a lelkiismereti okból történő mentesség a (fegyveres) katonai szolgálat alól. Ez egyrészt sorkötelezettséget alkalmazó országokban békeidőben is releváns, másrészt hadiállapotban más országokban is. Ennek vizsgálata szükséges egyrészt a lelkiismeret kérdése miatt, másrészt egyes országokban jelenlévő kötelező sorkatonai szolgálat, a katonai szolgálati kötelezettség

²⁵⁷ Lsd. TÓTH J. Zoltán (2017): *A büntetőjogi rágalmozás és becsületsértés: a defamatorikus bűncselekményekelméleti és gyakorlati megítélése a véleménynyilvánítási szabadság és az emberi méltósághoz való jogkontextusában*. Budapest: Médiatud. Int., Online: <http://nektar.oszk.hu/hu/manifestation/3676492> (2018.11.06.)

²⁵⁸ Ugyanakkor a vallásszabadsággal összehasonlítva nehéz megkülönböztetést tenni. Mivel a lelkiismeret jogilag nem meghatározott fogalom (ahogy sok emberi jogi fogalom, például az emberi méltóság sem), ezért a jogi dokumentumok általában úgy hivatkoznak rá, mint valamire, amivel (pl. a megsértésével) kapcsolatban a következményeket figyelik meg.

²⁵⁹ HALMAI – TÓTH, 2008. 538.

okán, valamint a vallási közösségekkel való kapcsolata miatt is. Ahogyan korábban már írtam a lelkiismereti ok nem korlátozódik a vallásszabadság biztosításának azon értelmezésére, hogy valamely vallás gyakorlása miatt illet valakit jog. Lelkiismereti ok lehet tehát egy eszme, akár éppen maga a vallástalanság. Ezt a jogalkotó nem képes objektíven vizsgálni, pusztán a joggal élni kívánó nyilatkozata teszi nyilvánvalóvá a lelkiismereti ok tárgyát.

1993-ban az ENSZ Emberi Jogi Bizottság (Human Rights Committee) 22. sz. általános közleményében megállapította, hogy bár a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának 18. cikke garantálja a gondolat, a lelkiismeret és a vallás vagy meggyőződés szabadságát nem védi közvetlenül a lelkiismereti tiltakozás jogát. 2013-ban azonban az ENSZ Emberi Jogi Tanács (Human Rights Council) a 24/17. számú határozatában (A/HRC/24/17) elismerte, hogy a katonai szolgálat lelkiismereti okokból történő megtagadásának joga a gondolat, a lelkiismeret és a vallás vagy meggyőződés szabadságához való jogból vezethető le. Kitért arra is, hogy ez minden állam feladata kellene legyen, akár a katonai szolgálat előtt vagy után, de még akár közben is. Ezután az ENSZ már ezt az álláspontját védi a továbbiakban.²⁶⁰ Ugyanakkor országonként eltér ahogyan ezeket implementálták saját jogrendszerükbe. Számos kérdés merül fel azzal kapcsolatban például, hogy a lelkiismereti okból történő katonai szolgálat megtagadása csak békeidőre, vagy hadiállapot alatt is érvényes?²⁶¹

A katonai szolgálattal kapcsolatos mentességet általában a Jehova tanúi vallási közösség (továbbiakban: Jehova tanúi) tanításával és az ebből fakadó ügyekkel példázzák. A Jehova tanúi az esküt problémásnak,²⁶² a zászló előtti tisztelgést pedig tőlük idegen vallásos gyakorlatnak tartják.²⁶³ Magyarországon is jelen vannak ilyen elveket valló vallási közösségek. Más

²⁶⁰ Ezekhez lsd.: U.N. Human Rights Committee. (1993). General Comment No. 22/48. 18. CCPR/C/21/, Online: [https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2FC%2F21%2FRev.1%2FAdd.4&Lang=en](https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2FC%2F21%2FRev.1%2FAdd.4&Lang=en;); U.N. Human Rights Council. (2013). 24/17, A/HRC/RES/24/17., Online: <https://www.right-docs.org/doc/a-hrc-res-24-17/> (2023. 03. 04.)

²⁶¹ Különösen a 2022 február 24-én kezdődött orosz-ukrán konfliktus miatt újra jelentőssé vált a kérdés rendezése, valamint gyakorlati alkalmazása, nemcsak Magyarország számára. Ehhez lsd.: Több mint 40 ezer ember nem hajlandó harcolni Szlovákiáért. Nad' szerint haszontalan a nyilatkozat, Ma7.sk, (2023.02.13.) Online: <https://ma7.sk/aktualis/tobb-mint-40-000-ember-nem-hajlando-harcolni-szlovakiaert-nad-szerint-haszontalan-a> (2023. 03. 04.)

²⁶² Milyen zsidó szokás miatt ítélte el Jézus az eskütételt? Jehova Tanúi, (2017. október), Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/folyoiratok/ortorony-tanulmanyozas-2017-oktober/eskutetel/> (2019.01.29.)

²⁶³ Zászló előtti tisztelgés, szavazás és polgári szolgálat. in Jehova Tanúi (2008): „Tartsátok meg magatokat Isten szeretetében”. 212., Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/konyvek/isten-szeretete/tisztelges-szavazas-polgari-szolgalat/> (2019.01.29.)

hozzaállást gyakorló vallási közösségek nem tartják szükségesnek a katonai szolgálatot megtagadni. A magyar katolikus egyház például hangsúlyozza, hogy a katonai szolgálat nem ellenkezik a katolikus hittel.²⁶⁴ Másfelől azonban a katolikus egyház a klerikusok számára nem ajánlja, egyházi engedélyhez köti.²⁶⁵

Magyarországon a Hvt. 42-42 §-k szabályozzák a fegyvernélküli szolgálat lehetőségét. Amennyiben valaki ilyenre engedélyt kap, az is be kell vonuljon, de fegyvermentes szolgálatot végezhet. A hatályos szabályozásra is igaz, hogy 43§. (3) bekezdése alapján *„lelkiismereti oknak kell tekinteni minden olyan indokot, amely összefügg a kérelmező személyiségét meghatározó valamely lényeges vallási, erkölcsi vagy egyéb természetű meggyőződéssel.”*

Miután Magyarország Alaptörvénye az alapjogokat garantálni látszik, és ebben így beleértjük a vallás (gondolat és lelkiismeret) szabadságát, illetve gyakorlását, ezért lényeges kérdés, hogy milyen mértékben és pontosan miben is korlátozzák a katonák jogait.

A 2012. évi CCV. törvény *a honvédek jogállásáról* (továbbiakban: Hjt.) 17-27. §-a között tárgyalja az alapvető jogok korlátozásának általános kereteit és az egyes alapvető jogok gyakorlásának korlátozását. A lelkiismereti és vallásszabadság szempontjából elsősorban a 20. § (1) bekezdés lényeges, de több indirekt korlátozás (vagy annak hiánya) is kiolvasható a törvényből. Utóbbiak a véleménynyilvánítást, a gyülekezési jogot és az egyesülési jogot érintik.

„A politikai véleménynyilvánításhoz való jog a katonákat is ugyanúgy megilleti, mint bárki más, azonban annak gyakorlása – a hon- és rendvédeleми testületek befolyástól mentes, illetőleg hatékony működésének biztosítása érdekében – korlátozásnak vethető alá. Ez azonban nem járhat a politikai alapjogok lényegi tartalmának sérelmével, és nem eredményezhet az elérni kívánt törvényes célon túlmutató hátrányt.”²⁶⁶ A katonák jogainak korlátozása maga is korlátozás alá esik tehát éppen az alapjogok érvényesülésének biztosítása miatt. Ezáltal is látható, hogy az emberi jogok egyezményeiben, nyilatkozataiban szereplő általános

²⁶⁴ Nyilatkozat a katonai szolgálatról, Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest, 1992. június 10., Online: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/nyilatkozat-a-katonai-szolgalatrol>, (2023. 03. 04.)

²⁶⁵ Lsd. Egyházi Törvénykönyv (1983.), 289. kán. 1. §,

²⁶⁶ FEJES Erik (2017): *A katonák politikai véleménynyilvánításhoz való jogának korlátozhatósága.* in In Medias Res, 1/5., 140.

megfogalmazás a vallásszabadság korlátozása kapcsán csak nagyon indokolt esetben megengedett.

A Hjt. 20. § (2) bekezdése kimondja, az (1) bekezdésben foglaltakat,²⁶⁷ vagyis a vallásgyakorlást a Tábori Lelkészi Szolgálat biztosítja. Az Ehtv. 1. § (1)-(3) bekezdése alapján feltételezhető, hogy bármely vallási irány, illetve vallási közösség alapján gyakorolható. Itt azonban a II. Fejezetet, például a 8. § (2) és a 6. § (5) bekezdést is figyelembe kell vennünk, amelyek „*a vallási közösség*” szavakat használják, vagyis nem az egyénre utalnak. Nem azért, mintha az (5) bekezdésben foglaltak nem vonatkoznának az egyéni vallásgyakorlóra is, hanem azért, mert az uralkodó jogszemlélet szerint nem a közösséget (itt vallási közösséget) illeti meg az emberi jog, hanem az embert, az emberi személyt.²⁶⁸ Már csak ezért is kérdés, hogy a TLSZ-re való támaszkodást a vallásgyakorlás biztosítása kapcsán milyen mértékben szükséges megszorító módon értelmezni. A 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet segíthet tovább: „*A honvédelmi szervezet vezetője és a tábori lelkeszi szolgálat tagjai kötelesek elősegíteni, hogy a vallási közösségek vallásgyakorlási és lelkigondozási jogosultsága a személyi állomány igényei szerint érvényesüljön.*”²⁶⁹ Első olvasatra kitágítja a három vallási irány szolgálatát más vallási tevékenységet végző vallási közösségekre is. Másfelől vallásgyakorlási és lelkigondozási jogosultsága a Magyar Honvédség keretein belül az egyénnek van („*a [honvédelmi] szervezet működési rendjével és a honvédelmi kötelezettség teljesítésével összhangban*”²⁷⁰), az intézménynek, vagyis a vallási közösségnek – ahogy fent írtam – az emberi jogból levezethető módon elviekben nincs. A törvényalkotó ezért ezt külön szabályozva egy államilag finanszírozott²⁷¹ intézményére bízta, a Tábori Lelkészi Szolgálatra, amely így egyfajta kizárólagosságot is kapott.

²⁶⁷ „*Az állomány tagja szolgálatteljesítési időben a szolgálatteljesítési kötelezettség sérelme nélkül vehet igénybe lelki gondozást, és vehet részt vallásos szertartáson.*”

²⁶⁸ „*Nem magának a közösségnek mint meghatározatlan személyek összességének vagy a tagoktól elváló szervezetnek van tehát méltósága, hanem a közösséget alkotó egyének emberi méltósághoz való alanyi joga érdemes a védelemre.*” Vö. BITSKEY Botond (2000): *Az Alkotmánybíróság vélemény szabadsággal kapcsolatos legutóbbi döntéseiből.* in Fundamentum. 4/2., 114.

²⁶⁹ 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény végrehajtásáról, 32. § (5). Korábban 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 19. § (5) bekezdése az alábbiak szerint fogalmazott: „*A Magyar Honvédség parancsnokai, valamint a tábori lelkeszi szolgálat tagjai kötelesek elősegíteni, hogy a vallási tevékenységet végző szervezetek vallásgyakorlási és lelkigondozási jogosultsága a katonák igényei szerint érvényesüljön.*”

²⁷⁰ Ehtv. 3. § (2)

²⁷¹ 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet 33. § (4), korábban: 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 20. § (4)

Fontos kérdés lehet a vallásszabadság széleskörű kiterjesztése kapcsán, hogy jelenleg más vallási közösség is adhatna-e saját képviselőt tábori lelkésznek a Magyar Honvédségbe? Erre a rendszerváltás utáni magyar történelemben akad is példa a Hit Gyülekezete esetében, amely 1996-1999 között egy, majd több lelkészt delegált tábori lelkésznek egy 1996 februárjában aláírt szerződés alapján. Ez a Hit Gyülekezete részéről Uzoni Péter elnök, a Protestáns Tábori Püspökség részéről pedig Takaró Károly dandártábornok-püspök nevében Szalay Tamás ezredes-püspökhelyettes között kötött meg.

A 61/1994. (IV.20.) Korm. rendelet a *Tábori Lelkészi Szolgálatról* az Alkotmány 60. §-ára és a *lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról* szóló 1990. évi IV. törvényre, továbbá a történelmi egyházakkal és vallásfelekezetekkel kötött megállapodásban foglaltakra hivatkozott. Ennek 1. §-a szerint: „*A katonai szervezeten belüli csoportos és egyéni vallásgyakorlás, valamint lelki gondozás biztosítása érdekében minden bejegyzett vallási közösség, vallásfelekezet, egyház (a továbbiakban együtt: egyház) - a katonák igényei alapján - vallási tevékenységet folytathat.*” Ez, vagyis a korábban hatályban lévő szabályozás is külön kitért a Tábori Lelkészi Szolgálatra és annak három ágára, így védhető volt az álláspont, hogy a szolgálatba vonni más lelkészeket nem köteles az állam a jogszabályok alapján, ugyanakkor ezen kereten kívül (nem honvédelmi szolgálati viszonyban) biztosítani köteles egy adott vallási közösség és annak lelkésze számára, hogy az őt igénylő katona számára vallási támogatást nyújtson. A Hit Gyülekezete a szerződéssel a HM Tábori Lelkészi Szolgálat, Protestáns Tábori Lelkészi Szolgálati Ág, illetve egyházi oldalról a Protestáns Tábori Püspökség keretein belül sajátos helyzetet teremtett. Amennyiben különálló ággként – módosítva a törvényt – vették volna be, a helyük jobban védhető lett volna, azonban így a szerződés felbontásra került²⁷² (egyreszt látható, hogy nem a törvényhozói akarat mentén került sor egy újabb vallási közösség tábori lelkészi szolgálatának megalapítására, másrészt a Hit Gyülekezet egyértelmű igénnyel

²⁷² SZABÓ Miklós (1999): *A tábori lelkészség és a felekezeti egyenjogúság.* in Hetek, 3/46., Online: <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00089/6176.html>, (2019.01.26.), illetve NÉMETH Sándor (é. n.): *Társadalmi szerepvállalások.* Online: <http://www.nemethsador.hu/tarsadalmi-szerepvallalások>, (2019.01.26.)

²⁷³ A hit gyülekezete beperelte a honvédelmi minisztert. Magyar Nemzet Online, Online: <https://mno.hu/migr/a-hit-gyulekezete-beperelte-a-honvedelmi-minisztert-871912>, (2019.01.26.)

lépett fel, amelyre az állami fél válaszában változékonysága és tartózkodása jogbiztonsági és emberi jogi kérdéseket vehet fel.²⁷⁴

Látszik azonban, hogy az állam és egyház szétválasztásának, ugyanakkor együttműködésének egyik meghatározó ténye, hogy az állam biztosítja a speciális (a vártnál) szorosabb együttműködést, így azon vallási közösségeket hívja meg²⁷⁵ a részben állami, részben egyházi, de az állam által felügyelt és finanszírozott intézménybe, amelyekkel ilyen formán együttműködni szeretne. Alig több, mint egy évtizeddel később (2011-ben) így vált az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH) a Tábori Rabbinátus részévé.²⁷⁶

Kérdés, hogy nem sért alapjogot vagy más jogot az, hogy a Tábori Lelkészi Szolgálatban három fő vallási irányzat kap helyet? Kérdés továbbá, hogy gyakorolhatja-e azonos formában és keretrendszerben az a katona vallását, akiét nem képviselik az előbb említett szolgálat tagjai, szervezete. Az Alkotmánybíróság szerint a pozitív diszkriminációnak helye lehet olyan helyzetben, amikor másképp nem valósítható meg egy társadalmi cél.²⁷⁷ Továbbá, alkotmánybírósági határozat tartalmazza azt is, hogy nem alanyi jogosultság egy, a katonákat érintő lelkészi szolgálat létesítése.²⁷⁸ Továbbá azt is rögzíti e határozat, hogy az állam-egyház szétválasztásának elvét nem sérti eme állapot, hiszen az adott egyházak (akik a Tábori Lelkészi Szolgálat részét képezik) egyetértésével és közreműködésével vállalták az állammal való szorosabb kapcsolatot. Amíg nem akadályozza a vallásgyakorlás szabad gyakorlását (egyéni és közösségi szinten, a TLSZ-ektől függetlenül) a meglévő sajátosan állami és egyházi szolgálat

²⁷⁴ Az ügyről továbbá itt lehet olvasni: SZOBOTA Zoltán: *Alkotmányellenes miniszteri tiltás*. in Hetek, 3/45. Online <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00088/6101.html>, (2019.01.26.)

²⁷⁵ A meghívás itt kétoldalú kapcsolatot jelent, vagyis a vallási közösség részéről is szabad elhatározást és együttműködést kíván az érintett ügyben. Ebben ezáltal biztosított az állam—egyház szétválasztásának megvalósulása.

²⁷⁶ DRAVECZKY-URY Ádám (2011): *Együttműködés a HM és az EMIH között*. Online https://honvedelem.hu/cikk/egyuttmukodes_a_hm_es_az_emih_kozott, (2019.01.26.)

²⁷⁷ „[...] ha valamely – az Alkotmányba nem ütköző – társadalmi cél, vagy valamely alkotmányos jog csakis úgy érvényesíthető, hogy e szűkebb értelemben vett egyenlőség nem valósítható meg, akkor az ilyen pozitív diszkriminációt nem lehet alkotmányellenesnek minősíteni.” Forrás: 9/1990. (IV. 25.) AB határozat a magánszemélyek jövedelemadójáról szóló 1989. XLV. tv. 34. § (3) a) és b) pontjában foglalt rendelkezések megsemmisítésére irányuló kérelem elutasításáról

²⁷⁸ „Az Alkotmány és az Lvt. alapján az R. szerinti Szolgálat létesítésére az államnak nem áll fenn kötelezettsége és arra az egyházaknak és a szolgálatot teljesítő katonáknak sincs alanyi jogosultsága. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az állam nem alkothat e tárgykörre vonatkozó, a vallás gyakorlását elősegítő szabályozást.” Forrás: 970/B/1994. AB határozat a Tábori Lelkészi Szolgálatról szóló 61/1994. (IV. 20.) Korm. rendelet 2. § (2) bekezdése, 7. §-a, 8. § (1) és (3) bekezdése, 9. § (1) bekezdése, 11. §-a és 12. §-a alkotmányellenességének megállapítására irányuló indítvány tárgyában

főbb irányai között való együttműködés, addig nincs ok arra, hogy változtatni kelljen a jelen formán.

A vallásgyakorlás és egy ország demokratikus állapota, nemzetbiztonsági szempontból való kockázata összefügg. Tanulmányok szerint a vallásgyakorlás ellenőrzése és annak szabadságának igénye egy állam részéről stabilabb államot, és jobb köz- és nemzetbiztonságot eredményez. A magyarországi viszonyok is ezt a stabilitást mutatják, előzményeiben és jelen helyzetét tekintve is. Ha a teljes szabályozásra tekintünk, azt látni, hogy nehéz feladat megtalálni a megfelelő egyensúlyt a teljes szabadság, az erős kontroll és az emberi jogok elvárása mátrixában. A haderőben szolgáló katonák, különösen a katonai vezetők vallási hovatartozása kevésbé releváns ott, ahol szabályozott keretek között, ugyanakkor szabadon gyakorolhatják vallásukat.

2.4. KITEKINTÉS: A VALLÁS „SZUBJEKTUM” DIMENZIÓJA. PSZICHOSZOCIÁLIS SZEMPONTOK A VALLÁSI ELEM FIGYELEMBEVÉTELÉHEZ BIZTONSÁGI ELEMZÉSEK ESETÉN

Az értekezésben az ember pszichés vizsgálata a vallás szempontjából azért releváns, mert a fegyveres konfliktusok és a terrorcselekmények forrása maga az ember. Az emberi akarat, motiváció és döntési mechanizmus számos tényező összessége, ezért a pszichés tényezők között vizsgálni kell a vallás pszichés eredetét, illetve megkülönböztetni a vallási jelleg nem pszichés eredetét attól, amikor a vallást csak a pszichés történet elfedő vagy azzal utólag keveredő elemeként van jelen. Ebben részben a pszichológia, részben a filozófia lehet segítségünkre. Ez a wilbereri szubjektum dimenziója. Amennyiben a szociológiát (itt vallásszociológia) is számításba vesszük, akkor a wilbereri interszjektum feltárását végezzük el. A szubjektum mint individuum leválhat a közösségről, azonban befolyásos vezetők, teoretikusok, népszerű személyek a közösség egészére is hatással lehetnek.

A vallásszociológia figyelembe veszi a társadalmi és kulturális környezetet, valamint a közösségi identitásokat, mint például a vallás vagy a nemzeti hovatartozás, amelyekről már szó esett az értekezésben. A pszichológia szükséges azonban az egyén személyiségjellemzői vizsgálatához, ami például a bizalomhiányt, a kétségbeesést és a lelki instabilitást, a vallási radikalizáció faktoraiként tekinti. Az érzelmi instabilitás vagy a lelki problémák

hajlamosíthatják az embereket a radikális vallások keresésére, mivel az közösséget ad, morális és mentális kereteket, valamint olyan rendszert, amelyben célokat lehet felállítani.²⁷⁹

A pszichológia elsősorban az egyénre fókuszál, így jellemző, hogy inkább terrorcselekmények kapcsán hangsúlyos szempont. Másfelől azonban fegyveres konfliktusok esetén nemcsak az egyes katonák miatt lényeges nézőpont, hanem az adott konfliktusban szerepet vállaló katonai-politikai vezetők miatt is (lásd továbbá 3.5. alfejezet). Döntéseik, attitűdjük, pszichés állapotuk nagyban befolyásolhatják egy fegyveres konfliktus kimenetelét vagy lefolyását.

Számos hipotézis és elmélet is született ezért a témában. Például ilyen a *kognitív disszonancia* elmélete, amely szerint a vallási radikalizáció abból adódik, hogy az egyénnek ellentmondásos véleményeket kell egyidejűleg fenntartania, és ez feszültséget okoz a lelkében.²⁸⁰ A vallási radikalizmus sokkal összetettebb jelenség, mint amit egyetlen megközelítéssel lehet magyarázni. Az okok sokszínűek lehetnek, és több tényezőnek is közre kell játszaniuk ahhoz, hogy egy személy radikális vallási nézetekre váltsón.

Gordon Willard Allport amerikai szociológus és szociálpszichológus, a személyiségelméleti kutatások első, jelentős képviselője szerint a vallás szerepe paradox. Szíthat vagy olthat előítéletet.²⁸¹ Az ellentmondás forrására a vallás jellegéből következtet. Egyrészt a vallás az abszolútra mutat, arra az előzetes feltételre és forrásra, amelyből minden létező, sőt maga a létezés is ered. Annak ellenére, hogy alig van olyan vallási rendszer, ami ezt nem vezeti vissza legalább koncepcionális módon egy valóságra, mégsem egy vallás létezik, hanem sokféle. Sőt, a vallások sokféleségén túl még az egyes vallásokon belül is szakadások keletkeznek, mi több, még a kifejezetten egy valóságra visszamutató (írhatnánk: egy Istenben hívő) vallások esetére is igaz ez. Ennek alapja pedig, hogy bár egynek vallják az ősokot (és a folyamatosan fennálló létezés alapját), mégis másképp nevezik azt, vagyis más koncepciókkal és megközelítéssel

²⁷⁹ Például vö.: MUZZAMEL, Hussain Imran (2022): *The role of religious coping to overcome mental distress and anxiety during the COVID-19 pandemic: An integrative review*. in *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 22/3., 817-835.

²⁸⁰ Például: MAIKOVICH, Andrea Kohn (2005): *A New Understanding of Terrorism Using Cognitive Dissonance Principles*. in *Journal for the Theory of Social Behaviour* 35/4, 373–397.; NILSSON, Nilson (2022): *Motivations for Jihad and Cognitive Dissonance – A Qualitative Analysis of Former Swedish Jihadists*. in *Studies in Conflict & Terrorism*, 45/1., 92-110.

²⁸¹ ALLPORT, Gordon W. (1966): *The Nature of Prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company. 444.

operálnak, amiből aztán más és más rítusok, elnevezések, szokások, végsősoron tehát más és más kultúra alakul ki.

Miközben a vallás a közös létezés keresése nyomán közösséget lát minden létezőben (így toleranciát a másik felé), így a létezők létezését vagy értékesnek és/vagy szükségszerűnek ítéli meg, addig a vallási felfogásból eredő különbség az ellenségeskedés alapjává is lehet. Allport a kultúrák létrejötte kapcsán így azt is hangsúlyozza, hogy nem szűkíthető le a vallások közötti ellenségeskedés a vallási különbségekre, hanem a vallás kapcsán kialakult kultúrák közötti ellenségeskedés az, ami a felszínen a meghatározó jelenség.²⁸²

A terrorizmussal kapcsolatban az értekezés szempontjából a vallási alapú terrorizmus érdekes. Ahhoz, hogy a vallási elem szerepét, helyét egy elemzés során megtaláljuk, illetve az egyes terrorcselekményt elkövetőre való hatását adekvát módon értelmezzük, fontos az elkövető személy pszichés vizsgálata. Mivel ez a terület önmagában is megér egy disszertációt akár pszichológiai, akár a szociális hatások vizsgálata során szociológiai (pszichoszociális) szempontból, itt maximum a terrorcselekményeket elkövetők pszichés jellemzőit vizsgáló néhány kutató néhány eredményét és szempontját ismeretem, majd ehhez fűzöm a vallási elem szerepét a jelenségkörben.

Alapvető kérdésünk, hogy genetikai vagy szocializációs okokra vezethető vissza egy viselkedés vagy motiváció? Ezt a *nurture* – *nature* párossal írják le.²⁸³ A kérdéskör vizsgálatához leginkább az ikervizsgálatok járulnak hozzá. Ezek a vizsgálatok azonban vagy felületesek vagy etikátlannak bizonyultak.²⁸⁴

A kutatók többsége egyetért abban, hogy nincs „terrorista-gén”, ami jelezné előre, hogy kiből lesz terrorista. Abban is egyetértés van, hogy a terroristát számos tényező együttese teszi azzá. John Horgan, a Georgia State University pszichológia professzora kutatása során néhány

²⁸² Ehhez lásd ALLPORT, 1966. 45.

²⁸³ Az ember tulajdonságai, jellemzői inkább genetikai tényezőknek, vagy környezeti hatásoknak tudhatók be.

²⁸⁴ Utóbbihoz lásd például a Louise Wise Services hármasiker-kísérletét.

főbb jellemzőt nevez meg, amelyek a terroristává válás folyamatában meghatározóak lehetnek.²⁸⁵

- Áldozattá válás (valós vagy képzelt)
- Azonosulás egy közösséggel, mely áldozatként jelenik meg a társadalomban.
- Baráti és családi szocializáción keresztül
- Csatlakozás egy adott csoporthoz (valóságosan, vagy csak képzeletben)
- Annak lehetővé válása, hogy az ember önmagát kifejezheti, megvalósíthatja.

Maga Horgan professzor írja, hogy a fenti csoportosítás nem adja önmagában a terrorista profilt, sőt ilyen nincs is. Ez utóbbival kapcsolatban Ariel Merari pszichológus, terrorizmus-szakértő munkásságára is hivatkozik, alátámasztva állítását. Egyikük sem cáfolja azonban, hogy szükség van az ilyen profilalkotásokra.

A vallás tekintetében Horgan nem ír lényegesebb jellemzőről, inkább a vallási személyekhez való kötődésről tesz megjegyzést, ami később meghatározóvá válik a személyes döntésekben. Albert Bandura, a Stanford pszichológus professzora szerint azonban éppen az iszlámmal kapcsolatos terrorizmus az, ami körvonalaz olyan jellemzőket, amivel már együtt járhat egy pontosabb profilalkotás is.²⁸⁶

Amikor az individuális erőszakot vizsgáljuk, még a szónak a terrorizmus kategóriájára való szűkítése esetében is meg kell különböztetni a módszert és a motivációt. A módszer – a terrorizmus – erőszak alkalmazása egy aszimmetrikus rendszerben. Itt tehát nem erre, vagyis a hogyanra, még csak nem is annyira a miértre keressük választ. Utóbbira ugyanis válasz lehet a politikai cél (például függetlenség), vallási cél (például hittedjesztés). Arra a kérdésre kell fókuszálni lélektani és a szociológiai indítékok szempontjából, hogy melyek azok a tényezők, amelyek kialakítják a miértre adott válaszokat. Itt pedig a vizsgálatot a következmény szűkíti

²⁸⁵ John Horgan (2005) könyvet is írt a témában a *The Psychology of Terrorism*. London, New York: Routledge, cikkében összefoglalja annak főbb megállapításait: HORGAN, John: *From 98rofilest o the pathways: The road to the recruitment. Countering the terrorist mentality Ejournal Usa, Foreign Policy Agenda*, US Department of State, 2007/5.

²⁸⁶ BANDURA, Albert (2003): *Role of mechanisms of selective moral disengagement in terrorism and counterterrorism*. in MOGAHADDAM, Fathali M. – MARSELLA, Anthony J. (szerk.): *Understanding terrorism*. Washington DC: American Psychological Association. 121–150.

le, vagyis, hogy mit jelent a terrorizmus, mit értünk erőszak alatt, és mik a megkülönböztető jegyek. Ez utóbbi határolja el például a bűnesetet, a terrorcselekménytől.²⁸⁷

A motivációk és okok kapcsán számos tanulmány született, amelyek egy-egy módszert, illetve pszichológiai irányzatot részesítenek előnyben, például a behaviorista megközelítést, amely nemcsak a profilalkotásban, de a megelőzésben is segítséget nyújthat.²⁸⁸ A kutatások tehát nem zárják ki azokat a tényezőket, amelyek fennállása esetén nagyobb eséllyel következhet be terrorcselekmény.²⁸⁹ Ilyen például a kognitív zártságra való igény, vagy a függőségi jellemző, valamint a csoporthoz való tartozás igénye, különösen amennyiben ez a csoport céljai felé való konformitással jár. Egyes esetekben a megelőzés, sőt a gyógyítás (deradikalizáció) is hasonló megfontolások alapján elképzelhető e tanulmányok által. Például a Srí Lankán zajlott deradikalizációs program keretében ennek a folyamatnak a három jellemzője volt: a vezetőktől való elválasztás, individuális spirituális gyakorlatok, illetve a továbbtanulás lehetőségeinek biztosítása.²⁹⁰ Ennek jelentősége a vallási elem tekintetében kétféle: egyrészt, hogy a primer (pszichés) okok között nem a vallási tényező meghatározó, másrészt a kezelésben és megelőzésben mégis fontos szerepe lehet.²⁹¹

Randy Borum, az University of South Florida professzora, számos nemzetbiztonsági tanulmány szerzője, a *Psychology of Terrorism* című könyv írója szerint nem egyszerűsíthető le a terrorista cselekedet és motiváció a már említett *nature-nurture* párosra. Szerinte rendkívül komplex hatások összessége alakítja ki a terrorista elkövető motivációit. Borum szerint ezért nincs egy „szent Grál”, ami mindent megmagyaráz, hanem számos megközelítési mód és módszer együttese az, ami segít felderíteni és megérteni az erőszakot.²⁹² Ezeket az alábbiakba

²⁸⁷ Így például, ha valaki szerelemféléstől gyilkol az erőszakot követ el, de nem terrorista.

²⁸⁸ TRIP, Simona et al. (2019): *Psychological Mechanisms Involved in Radicalization and Extremism. A Rational Emotive Behavioral Conceptualization*. in *Frontiers in Psychology*, 10/437. 1-8.

²⁸⁹ Sok szempontot és pszichológiai irányzat lehetséges magyarázatát hozza például Hudson, REX A. (2018): *Who becomes a terrorist and why?* in *The Psychology and Sociology of Terrorism*, New York: Skyhorse.

²⁹⁰ Lsd. KRUGLANSKI, Arie W. et al. (2014): *The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism*. in *Political Psychology*, 35/1., 69-93.

²⁹¹ A primer ok itt hangsúlyozandó, mert amennyiben valaki a feltárt pszichés tényezők által egy vallási csoport tagja lesz, vagy egy vallási tanítás hatása alá kerül az (szekunder módon) meghatározó tényezővé válik.

²⁹² BORUM, Randy (2004): *Psychology of Terrorism*. University of South Florida, 10-11.

sorolja, amely lista annyiban lényeges, hogy látni lehessen az előbb említett komplexitás mellett a jelenség tanulmányozásának sokféle megközelítési lehetőségét is.

- Ösztön teóriák.
 - Pszichoanalitikus
 - Etológia
- Drive teória (Frusztráció-agresszió)
- Szociális tanulás teória
- Kognitív teória
- Biológiai megközelítés
 - neurokémiai
 - hormonális
 - pszichofiziológiai
 - neurofiziológiai
- Tisztán empirikus megközelítések

Judith Butler, a Berkeley University filozófia, retorika és komparatiztika professzora *a társadalmi nem*, illetve a háború és más veszteségek vizsgálatával lett széles körben ismert. Filozófiájának fókuszában a test áll. Világnézete és dekonstrukcionista posztmodern filozófiája miatt érdemes a vallásról vallott nézetét megvizsgálni. A vallásról, illetve a szekularizáció hatásáról ezt írja: „*A szekuláris elit törekvése arra, hogy kizárja a vallást a politikai szférából, alighanem bizonyos osztályprivilegiumokból fakad és abból a vakságból, amely nem képes meglátni, hogy a vallási hálózatok milyen támogatást nyújtanak a sebezhető populációknak.*”²⁹³ Butler nem alkot vallásfilozófiát, de vallási megközelítése a vallással foglalkozó kutatók elgondolásait tükrözi vissza, ahogyan Clifford Geertzét, úgy Peter L. Bergerét is: „*A vallás értékek kifejezésének mátrixa, ... politikai hibát követnénk el, ha mellőzni akarnánk a vallást mindennemű területről. Tudván, hogy a vallás nem egyszerűen hitek és dogmák gyűjteménye, hanem a személyformálódás mátrixa, melynek kimenetele nem előre determinált, s amely teret ad különböző értékek kinyilvánítására, megvitatására és elutasítására is.*”²⁹⁴

Butler Huntingtonra hivatkozva és értelmezve azt sugallja, hogy a „Nyugat” átesett (átesik) a szekularizáción, és ezáltal nem elveszíti a vallásosságát (értsd a judeo-keresztény kulturális

²⁹³ BUTLER, Judith (2009): *Frames of War. When if Life Grievable?* London, New York: Verso. 145.

²⁹⁴ BUTLER, 2009. 122.

meghatározottságot), hanem racionalizálja azt. Eközben az iszlámból ezt hiányolja, legalábbis még ezen szakasz előttinek tartja.²⁹⁵

A fentiek fényében kijelenthető, hogy a vallás jelentős társadalmi tényező és bár az emberi pszichében nincs a vallási szélsőségnek vagy radikalizmusnak egzakt módon leírható profilja, néhány tényezőt felismerve az elemzés megkerülhetetlen része kell, hogy legyen. Ennek indoka az, hogy bármilyen vallási jel vagy közösségi hovatartozás is ismerhető fel egy biztonságot érintő esemény kapcsán, az emberi individuum, saját, egyedi módon jelenhet meg benne. A jelenséget könnyen egy adott vallási csoporthoz, doktrínához köthetnénk, ugyanakkor az egyén pszichés inklinációja, az adott személy attitűdje szerint mégis elválasztja attól. Ez különösen terrorcselekmények kapcsán hangsúlyos, ahol egyéni elkövetőt látni, és még ha vallási jelképekkel és háttérrel rendelkezik is, nem, vagy csak alig látni az ahhoz köthető csoportból vele rokonszenvezőt, társat. Kevésbé kutatott terület, de egy pszichésen individualizált személy lehet egy katonai vezető, terrorcsoport első számú embere vagy más, például egy vallási közösség döntéshozója, akár csak nagy befolyással bíró személye. Ezen esetekben különösen is számít egyrészt az elemzés szempontjából az adott vallással való (például doktrínális) megfelelés, másfelől egy kontrollcsoport meglétének kérdése, amely adott vezető elképzeléseit, döntéseit felülírhatja, a közösség számára árnyalja, esetleg ellentmondhat neki.

2.5. KÖVETKEZTETÉSEK

A vallás és a társadalom kapcsolata intézményesen és közösségi szinten meghatározza, hogy milyen szerepet tölt be az a nemzetközi politika vagy a nemzetbiztonság szempontjából releváns eseményekben.

A vallás elősegíti a társadalmi integrációt, közösségteremtő és értékmegőrző erővel bír, valamint legitimálja a fennálló társadalmi rendet. Adott esetben a vallás alternatív társadalmi rend kialakításának forrása is lehet. Ennek figyelembevétele alapvető, ha a vallási elemet vizsgálni szeretnénk, hiszen ha a vallást csak redukált funkcionalitásában (például egy intézményként) szemléljük, részleges vagy hibás következtetésekre jutunk általa.

²⁹⁵ BUTLER, 2009. 124-125.

A vallás ugyanakkor a modernitásban háttérbe szorult. Vitás kérdés, hogy magára a vallásra igaz ez, avagy az intézményességére csupán. A szekularizációnak nevezett jelenség vizsgálata mindenesetre egyszerre igazolja a vallás háttérbe szorulását, és mutatja ki egy újfajta feléledését, amelyet a vallás különösen rugalmas jellegének tud be. Egyesek a posztmodern részeként posztszekuláris jelzővel illetik ezt a folyamatot és átalakulást. Mindennek ismerete és figyelembevétele szükséges, amennyiben biztonsági szempontból releváns jelenség elemzésébe fogunk.

A szekularizmus és a vallás és politika kapcsolatára nagy hatással lévő esemény volt a vesztfáliai béke, amely a (nemzet)állam és a vallás szétválasztásának kiindulópontja lett. A szétválasztás mértéke és formája nagyban befolyásolja a vallás szerepét mind nemzeti, mind nemzetközi politikai értelemben, így a fegyveres konfliktusban és terrorcselekményekben betöltött szerepét is.

A vallás nemcsak politikai (intézményes és közösségi) értelemben meghatározó, hanem individuálisan is. Ez pedig nemcsak az egyén szintjén releváns, hanem az egyén döntései révén a közösségre és intézményre is hatással van. Ezzel elsősorban a lélektan foglalkozik. Nem találni sajátos, általánosítható profilt arra vonatkozóan, hogy valaki radikális vagy szélsőséges vallási cselekmények végrehajtójának mutatkozzon, vagy erre hajlamosnak ítélni lehet. Másfelől vannak olyan jól körülhatárolható lélektani jellemzők, valamint szociális vonások, amelyek szignifikánsabban jelennek meg a vallással összeköthető erőszakos döntések mögött. Egy másik kutatási terület a *kognitív disszonancia* elmélete. A vallási radikalizmus sokkal összetettebb jelenség, mint amit egyetlen megközelítéssel lehet magyarázni. Az okok sokszínűek lehetnek, és több tényezőnek is közre kell játszaniuk ahhoz, hogy egy személy radikális vallási nézetekre váltson. A terrorizmussal kapcsolatban az értekezés szempontjából a vallási alapú terrorizmus releváns. Ahhoz, hogy a vallási elem szerepét, helyét egy elemzés során megtaláljuk, illetve az egyes terrorcselekményt elkövetőre való hatását adekvát módon értelmezzük, fontos az elkövető személy pszichés vizsgálata. A terrorcselekményeket elkövetők pszichés jellemzőit vizsgáló néhány kutató néhány eredményét és szempontját volt lehetőségem ismertetni, majd ehhez fűztem a vallási elem szerepét a jelenségkörben, ami az értekezés szempontjából különösen is fontos, mivel a szubjektum dimenziójából kiindulva

(például a katonai, politikai vagy vallási elit döntései által) meghatározó jelenséggé válik a közösségi, társadalmi és intézményes biztonságra nézve is.

Az értekezés szempontjából az alfejezet kitérőjének jelentősége elsősorban a wilberi szubjektum figyelembevételének jelentőségére rámutatni, valamint annak bemutatása, hogy ehhez szükséges a pszichológia mint társtudomány, miközben a biztonsági tanulmányok a pszichés alapokból indult folyamatot már képes saját módszertanával és eszköztanával rendszerezett formában is feldolgozni.

3. VALLÁS A BIZTONSÁGI TANULMÁNYOKBAN

3.1. A BIZTONSÁG ÉS A KONFLIKTUS FOGALMA

A nemzetközi biztonság a hatalmi politizálás hagyományaiban gyökerezik, vagyis nem szociális vagy közbiztonságként értelmezendő, és ebben az értekezésben – amennyiben nem jelzem másképp – biztonság alatt ezt értem. A latin *securitas* a *sine cura*, vagyis a gond nélkül kifejezésből származik. A második világháborút követően a nemzetközi kapcsolatok elméletének realista iskolája által terjedt el a fogalom.²⁹⁶

Az államok közötti konfliktusokhoz, háborúkhöz, fegyveres erővel való fenyegetettséghez, a fegyveres erő alkalmazásához kapcsolva kezdte használni a szakirodalom a biztonság kifejezést. A nemzetközi biztonsággal foglalkozók kiindulópontként az államot határozták meg, így a politikatudomány, a nemzetközi tanulmányok, illetve a részben a nemzetközi tanulmányokkal átfedésekben is kutató hadtudomány adott részterületeit is érinti.²⁹⁷ Az elmúlt évtizedekben lényegileg ma is az előzőek alapján történik a kutatás, miközben egyre markánsabban láthatóvá válnak az államtól megkülönböztethető új elemek, mint a kutatás szükséges kiindulópontjai.

A hidegháború során a nyugati és a keleti blokk közötti versengésnek enyhülési fázisai egyezményekben is megnyilvánultak, ilyenek például a fegyverkezési versenyre vonatkozó tárgyalások első eredményei (például SALT–I, SALT–II). Ugyanakkor gazdasági és környezeti kérdések is a nemzetközi kapcsolatok napirendjére kerültek, mint például az 1973-as és az 1978-as olajválság, vagy az üvegházhatás és annak következményei, amelyre először 1972-ben hívták fel erőteljesebben a figyelmet. Így kezdett bővülni, illetve differenciálódni a biztonság fogalma, és alakult ki saját kutatási irányként például a pénzügyi vagy az energiabiztonság. Ennek a folyamatnak lett része az etnikai tisztogatásokra való figyelem növekedése, illetve a

²⁹⁶ GAZDAG Ferenc – REMEK Éva (2018): *A biztonsági tanulmányok alapjai*. Budapest: Dialógus Campus. 17.

²⁹⁷ Uo. 19.

nemzetközi közösség közbeavatkozásának szükségessége is, amelyekre a boszniai és a ruandai genocídium világított rá a kilencvenes években.

A vallás szerepe a biztonsági elemzésekben az USA-t ért terrortámadás következtében vált a kutatásokban hangsúlyossá. Míg korábban az elemzésekben a politikai motiváció volt az elemzés alapja, később egyre inkább látni lehetett, hogy a politikai akarat mellett más tényezők is, mint például az etnicitás is domináns jellegűvé lett, és bár keveredik a többi elemmel, különválasztva is vizsgálható. Ennek következtében bár paradigmaváltás nem történt, újabb részkutatások más álláspontra helyezkedtek, nevezetesen, hogy nem csak az állam lehet a kiindulópont és nem csak a politikai dimenzió a meghatározó.

A 2001. szeptember 11-i terrortámadás egy radikális iszlamista szervezethez és vezetőjéhez volt köthető, s jellegéből adódóan jelentős hatással lett a kutatásokra is, különösen, ami a nemzetközi biztonságot illeti. Az al-Ká'ida politikai céljai a vallástól függetlenül ugyan vizsgálhatók, ugyanakkor ilyenén (egydimenziós) elemzésük hibás következtetésekre, előrejelzésekre és végsősoron hibás vagy legalábbis hiányos elemzéshez vezethet. A vallásos motiváció, annak oksági, eszköz és cél jellegének figyelembevétele megkerülhetetlen, ha pontos képet szeretnék látni egy vallási alapokra épülő, vallási narratívát és célokat meghatározó terrorcselekmény kapcsán, mint az említett esemény. Az értekezésben arra is rámutatok azonban, hogy a vallás akkor is befolyásolja a politikát, gazdaságot és más olyan tényezőket, amelyek a nemzetközi biztonság (és rokon területei, mint nemzetbiztonság, hadtudomány stb.) szempontjából relevánsak, ha nincs is jelen dominánsan a vizsgált jelenségben.

Mindmáig számos kérdés és bizonytalanság jellemzi a vallás elemzésének szükségességét a biztonsági tanulmányok terén végzett kutatásokban. Ez az értekezés is ezt a feladatot szeretné magára vállalni, hogy a vallás és a biztonság a megfelelő módon, hasznos kutatási irány lehessen a biztonsággal foglalkozó számos kutatási irányzaton belül.

Ha abból indulunk ki, hogy a biztonság mindig valamilyen közügy áthelyezését jelenti a politikai szféra normál működéséből a rendkívüli módjába, akkor a biztonság fogalmának a kiterjesztése egyre gyakoribb rendkívüli állapotot jelentene. A vallás tekintetében ez azt is

jelentené, hogy a vallásra mint a biztonságot veszélyeztető entitásra, vagy csupán egy azt biztosító eszközre tekintenénk.

Jonathan Fox és Shmuel Sandler kutatók szerint a vallás valamikor *eszköz*, valamikor *autonóm erő*.²⁹⁸ Ezért annak vizsgálata és egy adott rendszerben való helye és szerepe ennek megfelelően más és más lehet, sőt ugyanabban a viszonyrendszerben is más-más alakot ölthet. Ennek az értekezésnek nem célja, hogy ilyen módon a vallási elem biztonságra való hatásának minden formáját kimerítően elemezze, de az cél, hogy az előbb említett és még számos más szempontból felmerülő „Janus-arc” jellemzőt felmutassa, és hogy a vallás vizsgálatának jelentőségére rávilágítson.

A folyamatos „biztonságot veszélyeztető állapot” azonban más okból sem lenne valós: azzal például, hogy Magyarországon – politikai eszközként – létrehozták az Üldözött Keresztények Megsegítéséért és a Hungary Helps Program Megvalósításáért Felelős Államtitkárságot, a keresztények védelmét a biztonság részévé tették, biztonságiasították (szekuritizáció). Ugyanakkor ez sem jelentette azt, hogy folyamatos készenléteben kellene tartani egy társadalmat valamely vallás vagy vallási elem, illetve ilyen jellegű közösség miatt. Azt viszont jelentheti, hogy a témábavágó kutatásokra nagyobb figyelem hárul, így gazdagodik az elemzés köre, és várhatóan stabilabbá válik a politikai környezet is ennek hatására.²⁹⁹

A folyamatos kutatási kísérletek ellenére a vallás és a konfliktusok közötti kapcsolat továbbra is összetett. Tanulmányok egy csoportja arra hívta fel a figyelmet, hogy a vallás hozzájárul a háború kockázatának növekedéséhez, különösen, ha az erőteljesen keveredik más korábban már említett tényezőkkel (például identitás, etnikum, gazdaság).³⁰⁰ Mások a vallási hagyományok békés tanításait és a megbocsátás gyakorlatát emelték ki,³⁰¹ amelyek segíthetnek a béke és a demokrácia építésében.³⁰² A vallás a fegyveres konfliktusokban és a biztonságot

²⁹⁸ FOX – SANDLER, 2004.

²⁹⁹ Az elvi lehetősége azonban megvan, hogy politikai okokból olyan jelenséget szekuritizálunk, amelynek nincs meg az alapja, vagy kellő mértéke hozzá, és amely éppen emiatt válik politikai ellentétek eszközévé.

³⁰⁰ BASEDAU, Matthias – STRÜVER, Georg – VÜLLERS, Johannes – WEGENAST, Tim (2011): *Do religious factors impact armed conflict? Empirical evidence from sub-Saharan Africa*. in *Terrorism and Political Violence*, 23/5., 752–779.

³⁰¹ Vö. APPLEBY, 2000; PHILPOTT, Daniel (2012): *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation*, *Studies in Strategic Peacebuilding*. New York: Oxford Academic.

³⁰² PHILPOTT, Daniel (2010): *Reconciliation: An ethic for peacebuilding*. in PHILPOTT, Daniel (szerk.): *Strategies of Peace*. Oxford: Oxford University Press. 91-119.; SANDAL, Nukhet A – JAMES, Patrick (2011): *Religion and International Relations theory: Towards a mutual understanding*. in *European Journal of International Relations* 2011/3., 3-25.; DRIESSEN, Michael D. (2010): *Religion, state, and democracy: Analyzing two dimensions of*

érintő események tekintetében *okként* (cause) és *indokként* (reason) is megjelenhet. Az ok esetében a vallás az, aminek a következménye lett a konfliktus, az indok esetében a magyarázat, megokolás az, ami adott jelenségre készített. Roger Scruton szerint: az okok magyaráznak, az indokok igazolnak.³⁰³ A vallás jelentősége és kutatásának nehézsége kapcsán rámutattam, hogy az etnikum és az identitás a konfliktusok szempontjából változó jelentőségű és kevert is.³⁰⁴ Ezek a vizsgálatok alapvetően biztonságpolitikai megközelítések, így a következőkben a biztonsági elméletek és biztonságpolitikai (illetve nemzetközi tanulmányok szerinti) megközelítések mentén mutatom be a vallás jelentőségét az elemzések tekintetében.

3.2. A VALLÁSI ELEM A BIZTONSÁGPOLITIKAI ELMÉLETEK MÖGÖTT.

A biztonságelméletek és a vallás kapcsolatának vizsgálatát a biztonságelméleti iskolák, illetve irányzatok ismertetésével kezdem, és ezt használom keretként a biztonságpolitikában való vallási elemek elemzésére.³⁰⁵

A biztonsági modellek a biztonságot magyarázzák. A biztonság – a fenyegetés vagy éppen a fenyegetettség nélküli állapot – tárgya lehet a nemzet, egy intézmény, népcsoport, vagy akár egy vallási csoport is, ezt nevezik *referens objektumnak*.³⁰⁶ A biztonsági tanulmányok tartalma végső soron az ősidőig megy vissza, azonban rendszerezése az első világháború után kezdődött meg és igazából csak a második világháború után terjed el és válik nemzetközi szinten is bevett tudományosan kutatott területté.

Mielőtt sorra venném ezeket az iskolákat, elméleteket, újra hivatkozni kell a szekularizmusra, amely ezeket az elméleteket is meghatározza. Elsősorban azért, mert a vallás lényegében nem eleme az elméleteknek. Az ok a már fejtegetett elmélet arról a folyamatról, amely szerint a világ a modernitás felé haladva egyre inkább hátrahagyta a vallást. Másképp

church-state arrangements. in *Politics and Religion* 3/1, Cambridge University Press. 55-80.

³⁰³ „causes explain reasons justify” Lsd.: SCRUTON, Roger (2013): *I Dring Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine*. Bloomsbury Publishing. 96.

³⁰⁴ Ehhez lásd továbbá: FOX, Jonathan (1997): *The salience of religious Issues in ethnic conflicts: A large-N study*. in *Nationalism and Ethnic Politics*, 1/3., 6.

³⁰⁵ Ezek ismertetéséhez az alábbiakat használtam fel az alfejezetben: BALOGH István (2013): *Biztonságelméletek*. in *Nemzet és Biztonság*, 2013/3-4., 36-56.; KOVÁCS Katalin – TÁLAS Péter szerk. (2020): *A konfliktuselemzés módszertani iskoláiról*. Budapest: Dialóg Campus. 11-44.

³⁰⁶ Barry Buzan által lett bevett kifejezéssel a biztonság tárgyaként. Lsd. BUZAN, Barry (1983): *People, States and Fear – The National Security Problem in International Relations*. Egyesült Királyság: John Spiers. 13.

fogalmazva: a fejlődés egyik jellemzője, hogy a vallás egyre inkább a háttérbe szorul, sőt ebben a tekintetben a fejlettség fokmérője a vallástalanság mértéke. A következmény inkább elmélet, de annak előzménye (a vallási elem csökkenő jelentősége) egy jelenség, amellyel kapcsolatban számos kutató tett megállapításokat.

Erin K. Wilson *After Secularism* című könyvében rámutat a vallási elem vizsgálata hiányának következményeire, illetve igyekszik ennek a hozzáállásának az okára is magyarázatot találni. Szerinte a kutatók három dichotómiát hoztak létre,³⁰⁷ amelynek mentén a vallást is tipizálták *intézményes, egyéni, irracionális* kategóriákba, és amelynek a következménye lett annak marginalizálása.³⁰⁸ Ezzel szemben Wilson „relációs dialogizmusnak”³⁰⁹ nevezi megközelítését, azzal érvelve, hogy az meghaladja a „dualista” gondolkodást, amelyet a nemzetközi kapcsolatokban tapasztal, és amelyet túlságosan is általános megközelítésnek gondol. Szerinte ugyanis az „egzisztenciális valóság” természete áthatja a társadalmat és politikát, hat rájuk, ezért figyelembe kell venni. Wilson saját definíciót is alkotott a vallásra: „*A vallás az egzisztenciális valóság természetéről alkotott eszmék és hiedelmek belsőleg logikus összessége (beleértve az immanenst és a transzcendenst is), amely formálja és mind az egyéni, mind a közösségi identitás és cselekvés által formált, és amely intézményi úton rituálék és/vagy szimbólumok által gyakorolt.*”³¹⁰

Ha elfogadjuk a relációs dialogizmust, és azt, hogy a vallás valóban hatással van a társadalom és politika legalapvetőbb kérdéseire, akkor a szekuláris folyamat főbb mozzanatai is érvényüket veszítik, vagy legalábbis nem vehetők abszolút érvényűnek. Ez egyrészt a biztonságpolitikai elméletek vallási elem nélküliségét részben legitimálja, részben felhívja a figyelmet arra, hogy önmagában ez nem jelenti azt, hogy a vallási elemet nélkülözhetjük amennyiben egy-egy elmélet kapcsán elemzést végzünk. A mozzanatokat megkülönböztetve Wilson végig is veszi, hogy mit jelent mindez:

³⁰⁷ Institutional/ideational, individual/communal, irrational/rational (magyarul: intézményi/elképzelési, egyéni/közösségi, irracionális/racionális).

³⁰⁸ WILSON K., Erin (2011): *After Secularism. Rethinking Religion* in Global Politics. London: Palgrave Macmillan.

³⁰⁹ Ellentétek közötti kölcsönhatás.

³¹⁰ „*Religion is ... an internally logical set of ideas and beliefs about the nature of existential reality (encompassing the immanent as well as the transcendent) that shapes and is shaped by both individual and community identity and action, and which may be facilitated and practised through institutional arrangements, rituals and/or symbols.*” WILSON K., 2011. 20.

- a. A vallás és a politika nem minden esetben választható szét.
- b. A vallásnak, mint intézménynek a kizárása nem jár együtt a vallásnak, mint szimbólumok és ideák összességének a kizárásával, ez utóbbiak továbbra is fennmaradnak.
- c. A privát és publikus világ határa nem áthatolhatatlan, ezért a vallás privát szférában való értelmezése hiányos lehet, vagy az abban a dimenzióban létező vallás nem kizárólagosan ott fejt ki hatását.
- d. A modernizációval nem eltűnt a vallás, hanem adaptálódott, megváltozott, és másképp, de jelen van a társadalmi-politikai dimenziókban továbbra is.³¹¹

Jonathan Fox, az izraeli Ramat Gan-i Bar-Ilan Egyetem politológia tanszékének Jehuda Avner vallás- és politikaprofesszora szerint a vallásnak legitimációs ereje van a kormányok tekintetében. Ez azonban „*kétélű kard*”, hiszen egyszerre jelent egy bázist (például szavazókat), másrészt (szigorúbb) morális elvárásokat is, amiket a vallás támaszt. Ráadásul nincs ilyen, hogy „a vallás”: sokat számít az is, hogy milyen a kulturális háttér és kik adják ezt a vallásgyakorló vagy azt nem gyakorló, de kulturálisan meghatározott tömeget. Az is lényeges lehet, hogy a vallási-kulturális hovatartozás gazdasági és külkapcsolatoknak is sajátos természetet adhat. Például egyes nemzetközi vallási szervezetek (például Iszlám Konferencia Szervezete) tagországai olyan vallási-kulturális kapcsolatban is vannak egymással, amelyekkel a kívülállók nem rendelkeznek.³¹²

A vallás egyrészt legitimációs eszköz is lehet, másrészt – ahogy arra Jonathan Fox és Schmul Sandler is rámutatnak – igazolni tud olyanokat is, amiket más – akár politikai döntéshozók, akár azon kívül álló elemek – nem, mivel átjárja a társadalmi dimenziók megannyi rétegét.³¹³ Fegyveres konfliktusok esetén tehát politikailag is elemezhető és döntő tényező lehet a vallási háttér, akár a rendszer részeként, akár egyes politikai-katonai vezetők által. A vallási elemnek nem pusztán a kimutatása lehet lényeges, hanem annak formája is, hiszen az előbb említett módon plurális és heterogén jelenség, ami pontos és részletes megfigyelést igényel.

³¹¹ WILSON K, 2011. 97-102.

³¹² FOX, Jonathan (2018): *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice* (2nd ed.). London: Routledge.

³¹³ FOX – SANDLER, 2004. 60-61.

A politikai dimenzió tehát háttérrel ad a vallási elem jelentőségének. Ennek egyik alapvető jogforrása és alapelv gyűjteménye egy állam alkotmánya. Fox egy másik kutatóval, Nukhet Sandallal, az ohiói egyetem politológia kutatójával együtt írt művében megvizsgálta, hogy hány országban van vallási vonatkozása az alkotmánynak, alaptörvénynek. 2008-ban 172 alkotmányt megvizsgálva az látszott, hogy 34-ben hivatalos államvallást határoznak meg, az alkotmányok 24,3%-a hivatkozik istenre, sőt egyes esetekben a társadalmi szerződés megáldása, illetve az eskütételek részében is elhangzik isten neve, mint legitimációs, de legalábbis mint megerősítő gesztus.³¹⁴ Önmagában a vallás és az alkotmány még nem jelent többet, mint hogy formálisan is megjelenik a vallási elem az alapvető és legfelsőbb jogi szinten. Igaz lehet tehát az is, hogy a vallás formálisan jelentékeny, de az is, hogy emberi tömegeket befolyásol a vallásosság, mégsem jelenik meg jogi tételekben.

Ahogy a vallásdefinícióknál látni lehetett, már azt sem könnyű meghatározni mi is pontosan a vallás. Általában kénytelen minden rendszer maga megalkotni egy definíciót hozzá. A definíció kétféle nehézsége, hogy egyrészt a vallás nem a tapasztalati világot veszi (csak) tárgyául, másrészt az, hogy intézményesen is nagyon flexibilis rendszer.³¹⁵ Ennek egyik politikai vonzata, hogy mivel (legalább részben) a társadalmi kereteken kívül határozza meg önmagát, ezért számos ideológiával és intézménnyel ellentétben a politikai változások kevésbé hatnak rá, azokat túléli és szükség esetén újrafogalmazza magát az új rendszerben.

Ehhez jön heterogén jellege, vagyis, hogy bár egységes világnézetet ad egyes szinteken, a társadalmi-politikai rendszerhez való kapcsolata egyes alcsoportjainak, akár individuumjainak eltérő is lehet, miközben nem sérül maga a vallási rendszer, beleértve a doktrínát, a rituálét, vagy akár a felépítését is. Ebből adódik, hogy számos politikai rendszerváltás alatt a vallások maradtak a helyükön és nem lettek áldozatai a társadalmi változásoknak.

Ha a vallást a kultúra egyik elemének vesszük csupán, akkor kimaradhat annak figyelembevétel, hogy a vallás szoros kapcsolatban áll a társadalmi-politikai rendszerekkel; ha viszont a vallást kizárólag társadalmi-ideológiai konstrukciónak gondoljuk el, akkor érthetetlennek fog tűnni a korábban említett rugalmassága. Két példa segíthet végiggondolni

³¹⁴ FOX, 2018. 62.

³¹⁵ Ez nem mond ellent Tomka Miklós állításának, hogy gyors és erőszakos változtatásokra nem nagyon hajlik a vallás. A korszakokon átívelő és azokhoz igazodó, átalakult mivoltában való jelenléte mutatja a flexibilitását, ugyanakkor kevésbé hat rá vagy kevésbé reagál a gyors és intenzív változásra.

ezt. Az egyik, hogy a középkori Európában a katolikus egyház dominanciája folyamatos volt. Ez érintette az uralkodó személyét és a birodalmat, amelyikhez éppen tartozott egy-egy ország. Ezt a protestantizmus és a vesztfáliai rendszer alakította át, amely azonban csak a birodalmi struktúráról választotta le a vallást, nem a társadalomról, és a politikai befolyása is megmaradt más szinteken és módon. A másik példa, ami az előbbi érve mutat, az a gyarmatosítás időszaka. A gyarmatosító országok számára a vallás eszköz is volt a gyarmatosítás folyamatában, sőt a velük szembeni ellenállásban is szerepe volt a vallásnak. Mindezt jól mutatja a Mountbatter-terv, ami alapján Indiát alapvetően vallási alapon osztották fel.³¹⁶

A vallás speciális tulajdonságain túl a szekularizmus további utat tört magának, s a kapitalizmusban és a kommunizmusban öltött testet, amelyek szembenállása, vagyis a hidegháború, még inkább háttérbe szorította a vallás jelentőségét és vizsgálatát. Ez elővételezte azt a nehézséget, ami először az iráni forradalom kapcsán öltött testet. Jelentős lépés volt továbbá II. János Pál vallási-politikai szerepe, majd 2001. szeptember 11-e, ami végül robbanásszerűen megnövelte a vallás és biztonság, illetve vallás és politika témájú kutatásokat. A nemzetközi kapcsolatokban régóta jelentős tényező a szuverén szereplő, ahogyan más nemzetközi aktornak számító vallási alapú intézmények, mint például az Iszlám Együttműködés Szervezete (Organization of the Islamic Cooperation).

Nem kevésbé hangsúlyos, de talán az előzőekhez képest kevésbé tárgyalt változást az *Iszlám Állam* létrejötte hozta el. A biztonságpolitikai szakirodalom számos írása hozza az Iszlám Állam elnevezésének problémáját. Részben az is gond volt, hogy államként való elismerése (akár nominálisan is) egyfajta legitimitációt sugallana egy, a nemzetközi közösség által terrorszervezetként minősített csoportnak, ugyanakkor volt egy kevésbé tárgyalt dimenziója is ennek. A nemzetközi politika (és rokon diszciplínák) államközpontú fókuszra értelmezhetlenné tette, hogy egy vallás (illetve vallási ideológia) mentén alakuljon ki egységes rendszer. Még a liberális iskola – transznacionális intézményrendszerben gondolkodva – sem tudta beilleszteni, hogy egy ilyen intézmény a határokon átívelő módon, mégis államként és állami határokkal funkcionálva jelenjen meg. Ha mégis, akkor azt szociális konstrukcióként értelmezi. Ha elemzi, akkor a vallási intézmény egyes dimenzióit, intézményeit NGO-ként (Non-governmental organization, nem kormányzati szervezet) veszi

³¹⁶ Lsd. MARKOVICS Milán Mór (2020): *A Bengáli-öböl menti országok vallási biztonsága a vallási-nacionalista ideológia erősödése tükrében.* in Felderítő Szemle, 19/3., 148-179.

számba, ezáltal partikuláris, akár torz megközelítésre szorítkozva. A szélsőséges iszlamista szervezetek állami tulajdonságuk, transznacionális jellegük figyelembevételének hiánya az egyik ok, hogy vallás helyett más kategóriákban vizsgálták ezeket a csoportokat, így a vallási tényezőt leválasztva minden olyan hiányossággal, ami csak a vallás ismeretében lenne betölthető.

A vallási elem hiánya, majd a szakirodalomban (és a nemzetközi politika tényezőjeként) való erőteljes megjelenése egyben az elméletekre is ráirányítja a figyelmünket. A biztonságpolitika és a nemzetközi kapcsolatok szemlélete ugyanis egyaránt nyugatcentrikus. Ezt elsősorban az elméletek kialakulása kapcsán értem, lásd pl. vesztfáliai modell. Ennek feloldása részben még várat magára, részben azonban történelmileg és világpolitikailag is determinált. Ezt a kijelentést pedig arra alapozom, hogy az Amerikai Egyesült Államok unipoláris világában a világ nagyrészt valóban nyugati minták alapján szerveződött, a korábbi gyarmatosítások miatt pedig a nyugati hatás is domináns a világ megannyi területén. Ugyanakkor az iszlám szerepének robbanásszerű megerősödése, a kínai gazdaság látványos fejlődése nemcsak a nyugat által bevett formulákat erősíti, vagy azokon alapszik, hanem azt mutatja, hogy a nyugati elemekkel együtt, de azoktól független tényezőket erősít fel a nem nyugati világ erősödése. Kérdés vannak-e más módon felépülő elméletek, amelyek nem a vesztfáliai modellt vagy a nyugati mintákat és fogalomhasználatot veszi alapul?

A sari'a, a dharma vagy más világnézettel kapcsolatos elemek, amelyek eltéréseket okoznak a teóriákban, vagy a szemléletmódban, nem feltétlenül jelentik a nemzetközi politika szemlélésének más módját. Ha azonban elfogadjuk, hogy például Iránban – vagy éppen Indiában – a vallás jobban átjárja a politikát, abból az következik, hogy a nemzetközi politikai döntések mögött a szekuláristól különböző megközelítések is felmerülhetnek. Ugyanakkor a szélsőséges esetektől eltekintve ez nem tekinthető általánosnak. Elvontabb példákat is lehetne hozni, mint például az „*el nem kötelezettek*” sajátosan nem nyugati gondolkodás mentén megalakult formációját, (többek között) Jawaharlal Nehruval az élen. Saját rendszer, teória nem lett domináns a nemzetközi térben, ami nem ezen „keleti” (politikai, vallási stb.) kulturák fogalmaihoz és társadalmi berendezkedésükhöz köthető. Ez azonban nem jelenti, hogy nem alakult ki ilyen történelmi vagy regionális szinten valahol. Ilyen például az indiai Kautilya (kb. Kr.e. 300) *Arthashastra* című műve, amely egy államvezetési, politikai filozófiai mű, de

amelyből a nemzetközi politikát is értinő szabályozás is kivehető.³¹⁷ A világszinten lévő eltérések hiánya számos okból tetten érhető: a kapitalizmus elterjedése, a nemzetközi kereskedelem, a vezető politikusok jelentős hányadának nyugati oktatásban való részesedése, lényegében az Antonio Gramsci által leírt kulturális dominancia (hegemónia) is erre mutatnak.

Ezen értekezés szempontjából csak két lényeges alapvetést kell itt tenni. A nyugati teóriák nem kizárólag nyugatiak, miközben nem vethető el a nem nyugati szemlélet vizsgálatának szükségessége, ha pontos képet szeretnénk kapni a nemzetközi folyamatokról. Míg a nyugati teóriák (vagy ahhoz hasonló szemléletek) inkább szekulárisak (bár ez nem abszolút, és erről később lesz még szó), addig a nem nyugati teóriák között erőteljesen észlelhető a vallási meghatározottság, legalább ideológiai, kulturális szinten. A nyugati iskolák tehát kellően nemzetközi beágyazottságúak és folyamatosan fejlődtek a történelmi fejleményekkel, így hatott rá a modernizmus, a posztmodern, beleértve a szekularizmust is. Ezeket vizsgálom meg a következőkben.

3.3. A VALLÁS HELYE ÉS SZEREPE A BIZTONSÁGPOLITIKAI ELMÉLETEKBEN.

A *realista* iskolát általában Thuküdidészhez vezetik vissza, de Niccoló Machiavelli és Thomas Hobbes, Hans J. Morgenthau³¹⁸ nevei fémjelzik a rendszerbe foglalt iskola alapját. A realisták az emberi természetet veszik alapul. Szerintük az ember, ha megvan rá a hatalma, uralkodni akar. Ez mind Thuküdidész az Athén és Mélosz közötti háború kapcsán, mind Machiavelli *a Fejedelem* című művében felsejlő „oroszlán” (hatalom) képében, vagy Morgenthau azon fejtegetésében, miszerint a haszon maximalizálása és a hatalom önérdeke az elsődleges indítató elv, megfigyelhető. Itt azonban nem pusztán az individuumból van szó, a realisták esetében az alapegység *az állam*. Ahogy az emberek sem pusztították ki egymást, úgy a létrehozott nagyobb egységek, mint a törzsek, az államok is egyfajta egyensúlyba kerülnek. Ez azonban nem jelent még békét, inkább csak azt mutatja, hogy nagyon kényes egyensúlyról van szó, amit fenntartani nem feltétlenül egy erősebb jelenléte képes, hanem számos más

³¹⁷ KAUTALYA Arthaśāstra – KANGLE, R. P. (1969): *The Kauṭīlyya Arthaśāstra (2. kiadás)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

³¹⁸ Lásd ehhez: THUCYDIDES (é. n.): *The History of the Peloponnesian War*. *Internet Classics Archive* – MIT. Online: <http://classics.mit.edu/Thucydides/pelopwar.html>, (2022. 03. 20.); MACHIAVELLI, Niccoló (1964): *A fejedelem*. Budapest: Helikon, és HOBBS, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.; MORGENTHAU, Hans (1993): *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. McGraw-Hill.

szempont is, akár egyes konfliktusok felvállalása utáni rendezés is. A (klasszikus) realizmus nem tulajdonít így különösebb jelentőséget a nemzetközi aktoroknak, de a gazdaságot is az államon belüli kategóriaként szemléli.³¹⁹

Ez utóbbi tarthatatlansága is hozzájárult ahhoz, hogy kialakult a *neorealizmus*. Ugyanakkor ez rámutathat arra is, hogy ha kiemelünk egy kategóriát, és jelentős, attól függetleníthető elemet implikálunk bele, az megzavarhatja az elemek dominanciáját, hierarchiáját, vagy egyszerűen csak jelentőségét, ezáltal hamis következtetésekre juthatunk, amennyiben elemzésre használjuk fel. Másfelől – ahogy később ezt bemutatom – nem feltétlenül kell ez így legyen, egy-egy más elem akár segíthet is pontosítani az elemzést, különösen, ha ezen elem nélkül is használható elmélettel van dolgunk.

A neorealizmus elsősorban Kenneth Walz nevéhez köthető. A realizmustól annyiban különbözik elsősorban, hogy struktúrákban gondolkodik (strukturális realizmusnak is hívják). A különbség ellenére ugyanúgy alapelve a nemzetközi és az önálló entitások (elsősorban államok) közötti struktúra, akik ugyanúgy szembehelyezkednek egymással, és az önérdék mentén működnek. Az emberek között azonban nemcsak önző harc folyik, hanem elvek és eszmék mentén (ebben az értelemben elv lehet a vérségi kötelék tudata is) összefognak a másikkal, sőt áldozatot is hoznak érte (akár életüket is adják). Ennek felismerése okán a realista iskolák tovább tagozódtak, de kialakult és megerősödött egy másik iskola is, amit liberális iskolának nevez a szaknyelv.³²⁰

A liberális iskola Immanuel Kant *Az örök béke* és Joseph Schumpeter *Az imperializmus szociológiája* című műveire vezethető vissza.³²¹ A liberális iskola sem tagadja az ember alaptermészetét, de szerinte az külső eszközökkel kontroll alatt tartható, sőt teljesen elnyomható vagy átalakítható. A liberális iskola nagyban kötődik az erős demokráciához és a nemzetközi szervezetekhez. Előbbiben lát egyfajta garanciát az ellen, hogy a háborúk hasznát általában csak egy szűk elit szerzi meg és kívánja is fenntartani (aki a propagandára épít), így a nép (elvileg) képes az elitet ellenőrzés alatt tartania. A másik mechanizmus a nemzetközi rendszer, amelynek

³¹⁹ ACHARYA, Amitav – BUZAN, Barry (2010): *Non-Western International Relations Theory*. New York /London: Routledge. 8.

³²⁰ KAPITONENKO, Mykola (2022): *International Relations Theory*. London/New York: Routledge.

³²¹ KOVÁCS – TÁLAS, 2020. 25.

aláveti magát egy adott állam. A nemzetközi szervezetekben való tagság, az abba való beolvadás egy nagy entitást hoz létre, így elviekben a nemzetközi béke megteremtője lehet.³²²

A liberális iskola egyik hangsúlyos eleme továbbá az *interdependencia* (kölsönös függőség), amely a tagok közötti kereskedelmi, gazdasági kapcsolatok meglévő hálózatára utal, és amely folyamatosan érdekeltté teszi a feleket a béke megörzésére egymástól való függőségük miatt, valamint szankciók által kontrollálhatóvá is válik (fegyveres erőszak nélkül) a másik fél. Ezt a sűrű kapcsolati rendszerről szóló ún. komplex interdependencia-elméletet Robert Keohane és Joseph Nye írta le.³²³

Számos más iskola is létrejött különösen olyankor, amikor a két iskola keretrendszere nem adott magyarázatot valamire.³²⁴ Ilyen például a *konstruktivista* iskola. A társadalmi dimenzió jelentőségével hangsúlyozza a biztonság elméleti megközelítését, de nem pusztán tudományos objektív igénnyel, hanem azzal, hogy a társadalmi dimenziókban számos szubjektív tényező is szerepel. Ez nemcsak bizonytalansági tényezőket emel az elméletbe, hanem normák, ideák, diszkurzív elemek vizsgálatának lehetőségét is. Nem irracionális tehát, de a nem racionális szempontokat – így például a vallást³²⁵, legalábbis annak számos alelemét, tényezőjét – is figyelembe veszi.³²⁶ Ez hatékonyan használható így a nemzetközi tanulmányok vallást is érintő elemzéseiben, de ebben az esetben csak az ideológiai tényezőről, a politikailag definiálható vallásról van szó. Erre hívja fel a figyelmet Jodok Troy politológus *Christian Approaches to International Affairs* című könyvében, aki szerint a konstruktivista iskolával az egyik gond az, hogy nem veszi figyelembe a vallás metafizikai jellegét, illetve azt, hogy ilyen formán élük meg azt a hívek.³²⁷ Troy véleménye valójában nem a konstruktivista iskola vallás kapcsán vallott

³²² Vö. MOLNÁR Anna – MARSAI Viktor – WAGNER Péter szerk. (2019): *Nemzetközi biztonsági szervezetek*. Budapest: Dialóg Campus.; GAZDAG – REMEK, 2018.; BALOGH, 2013.

³²³ Napjaink szemléletes példája az orosz-ukrán konfliktus, amely esetében a realista orosz és az Ukrajna mögött álló liberális Nyugat liberális válasza látható. Oroszország fegyveres támadására a Nyugat szankciókkal válaszolt, majd proxy háborúba kezdett.

³²⁴ Például a bipoláris rendszer végét nem tudta előre jelezni a realista iskola.

³²⁵ Erin K. Wilsonra gondolatára érdemes itt visszautalni, hogy a nemzetközi iskolák a vallást irracionálisként nem tették a vizsgálatuk tárgyává.

³²⁶ Lsd. KUBALKOVA, Vendulka szerk. (2015): *Foreign policy in a constructed world*. New York: Routledge.

³²⁷ TROY, Jodok (2012): *Christian Approaches to International Affairs*. Palgrave Macmillan. 84-85.

nézetének cáfolata, hanem inkább arra irányítja a figyelmünket, hogy a vallás felszínes, főként ideológiai megközelítése elégtelen lehet.

A korábbiak szerint így felállíthatjuk azt a *négyes lépcsőt*, amely szerint (1) a vallást a kultúra (vagy más, például társadalmi dimenzió) elemeként, abban feloldva vesz számításba egy elemzés, vagy (2) a vallást már önállóan, de ideológiai szinten, politikai vonatkozásában vizsgálja, vagy (3) figyelembe veszi a vallás többdimenziós jelenlétét. (4) a vallás metafizikai vonását is számításba veszi. Kétségtelen, ez utóbbi azért nehezen megeléghető fokozata a vizsgálatnak, mert a transzcendens, illetve a nagyrészt a metafizikai elemek nem vizsgálhatók közvetlenül a bevett tudományos módszerekkel. Ennek ellenére azon jelenségek feltárása, amelyek ezen transzcendens és metafizikai vonásból erednek szükségszerűek, hiszen ebből adódnak a látszólag önellentmondó, logikai rendszerből kilógó, a várt eredménytől eltérő következmények. Egy vallási fanatikus például az általa vallott túlvilági rendszert a földre vetítve nem riad meg attól, hogy másokat megtámadjon, valamint nem fél attól, hogy közben ő maga meghal.

Létrejöttek vallási háttérű iskolák is. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy nem mindegy, hogy egy vallási rendszerből kiindulva közelíti meg a biztonsági kérdést egy iskola, vagy a vallási elem helyét keressük egy meglévő rendszerben.

Az előbbieket, vagyis a vallási kiindulópontot alapul vevő iskolák közül itt egy iszlám nézőpontú emelek ki példának, ami nem is önálló iskola, hanem lényegében az iszlám ilyen irányú filozófiája. A kiemelésnek egyrészt az az oka, hogy egyes iszlám dominanciájú országokban az állam és a vallás nem, vagy csak kevésbé működik (sőt, értelmezhető) szétválasztva, mint a szétválasztást már általánosan megélt és erre rendszert építő nyugati „keresztény” kultúra által átjárt demokráciák. Így a keresztény elem főleg a meglévő elméleti keretekben válik elsősorban érdekessé, nem mint önálló biztonsági elméleti tényező.

Mivel az iszlám egy egységes, az élet minden területére kiható rendező elv és keretként is szolgál mindenhez az iszlámot vallók életében, és mivel sem a Korán, sem az iszlám doktrínája nem nemzetközi tanulmányokat rendez, ezért inkább elvek, koncepciók összessége jelöli ki azt az utat, amely biztonsági elméletté formálható. Bár a veszfáliai eredetű rendszer a nemzetközi politika globálisan elfogadott rendszere lett (államok rendszere), egyrészt a vallás és állam szétválasztása különböző mértékekben valósult meg, másrészt az iszlám eredete csaknem ezer évvel korábbi is annál. Ez a sajátos ellentmondás, de legalábbis keveredés figyelhető meg az

iszlám kultúrkör államaiban, ahol egyrészt elfogadott az állami berendezkedés (számos országban a vallás és állam több-kevesebb szétválasztása is), ugyanakkor az iszlám alapelvei nem államokat vesz alapul. Mivel itt nincsenek az emberi természethez közel álló „önző” államok, ezért másra is épít. Az iszlám szerint az emberek eredeti állapota békés volt, hiszen minden ember muszlim volt, vagyis tökéletes harmóniában, egységben – alávetve – éltek Isten (Allah) akaratának. Ám az emberek ettől eltávolodtak, így ez okozta a békétlenséget is. Ez az alaptermészet is egy nagyobb egységben manifesztálódik, de nem államokban, hanem házakban (دار), ami nem építményt jelent, hanem ahogyan a magyar nyelvben is több értelemben használjuk, például királyi dinasztikus jelentéssel, például Árpád-ház értelemben, úgy itt országgént, területként, birodalomként, uradalomként (*dominium*) értelmezhető. Ilyen „házak” *dár al-iszlám*, *dár al-harb* és a *dár al-szulh*. A *dár al-iszlám* azon területek, ahol az iszlám elvek és hagyományok mentén kormányoznak. A *dár al-harb* a háború territórium, ahol nincs iszlám uralom. Abban nem egységes az iszlám, hogy mi a muszlimok pontos dolga ebben a rendszerben. A közös az, hogy lehetőleg globális legyen a béke, tehát az egész világ *dár al-iszlám* legyen, ugyanakkor, hogy ezt milyen eszközökkel és milyen ütemben, kiknek és hogyan kell végrehajtani abban nagy különbségek lehetnek. A széleskörben ismert *dzsihád* például lehet egy eszköze ennek, ám már maga a *dzsihád* is több jelentésű, így, hogy ez fegyveres harcot vagy szellemi jelent (esetleg mindkettőt) nem egyértelmű. Egyes csoportok a kalifátusban látják megvalósulni a nemzetközi békét, és a beteljesülést Mahdí³²⁸ eljövételében. A *dár-al-szulh* a „könyv népei” (keresztények és zsidók) területét jelentette, ahol az iszlám türelmet gyakorolt általában a *dzimma* (ذممة) fizetése ellenében az említett vallásúakkal szemben. Ez a szerződés velük más és más módon valósult meg, de sosem az egyenlőség jegyében. A nép is alapvetően kettő (a *dzimmiket* leszámítva) az *umma* (أمة), az iszlám közössége, a muszlimok) és azok, akik nem azok. Önmagában az *ummán* kívüli világ nem ellenség, hanem misszió, de ha ellenállnak, akkor ellenségként jelennek meg. Fontos ugyanakkor megjegyezni a gyakori tévedést tisztázva, hogy ez a pán-iszlám (vagy pán-iszlamizmus) nem azonos a pán-arab gondolattal. Az egyik egy etnikai közösség, a másik egy sokkal szélesebb kört magában foglaló vallási alapú kategóriát képez.³²⁹

³²⁸ Az iszlám eszkatológiában Mahdi az idők végén visszatérő, rendet tevő uralkodója egy ideális világnak, ahol mindenki engedelmeskedik, meghajlik Istennek.

³²⁹ KAPITONENKO, 2022. 166-171.

A korábban már említett lehetőségek közül a másik eshetőség, amikor nem vallási kiindulópont alapján működik egy biztonsági elmélet, hanem egy meglévőben keressük meg a helyét, vagy akár csak annak hiányát.

Bár az elméletek (és biztonsági iskolák) között a liberális tűnik elsősre annak a rendszernek, amely a legkönnyebben tudja befogadni a transznacionális aktorokat, és általában azokat az elemeket, amelyek nem államként határozzák meg a nemzetközi politikát, valójában a többi iskola is képes más elemeket felvegyen, anélkül, hogy alapvető módszerétől, alapelemeitől eltérnie kelljen.

A vallási elem és a realista iskola találkozásának, sőt a vallási elem realista iskola általi értelmezési keretében használt vallás kimutatására vállalkozott Jodok Troy *Religion and the Realist Tradition From Political Theology to International Relations Theory and Back* című könyvében. Szerinte a realizmus valóban államközpontú, ugyanakkor a vallási tényezők hatnak szemléletére. Morgenthaut hozza példának, hogy gondolkodására nagy mértékben hatott a judeo-keresztény gondolkodás, különösen Szent Ágoston és Reinhold Niebuhr.³³⁰ Rebecca A. Glazier, az említett könyv egyik szerzője kiemeli Morgenthau zsidó származásából adódó gondolkodásmódját, amely szerinte nyomot hagyott azon, ahogyan a realista rendszert összeállította.³³¹

A biztonsági elméletek nemcsak önmagukban, hanem egymással szembenállásban is léteznek.³³² A világháborúk a liberális nézetűeket annyiban igazolni látszottak, hogy a nemzetközi erőversenyben fennálló káoszba rendet igyekeztek vinni nemzetközi szabályokkal és intézményekkel. Bár ezek korai formái (például Népszövetség vagy a Kellogg–Briand-paktum) nem bizonyultak sem tartósnak, sem a béke biztosítékának (hiszen a második világháború bekövetkezett) azonban úgy gondolták, hogy nem az elképzelés volt rossz, hanem a megvalósítása. Így valósult meg az ENSZ (Egyesült Nemzetek) vagy a Marshall-terv. A

³³⁰ TROY, Jodok (2014): *Getting theory? Realism and the study of religion in international relations*. in TROY, Jodok (szerk.): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London/New York: Routledge.

³³¹ GLAZIER A., Rebecca (2014): *Religion and realism. Charting a middle path for International Relations theory*. in TROY, Jodok szerk. (2014): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London/New York: Routledge.

³³² Erről és a bennük jelenlévő (adott esetben hiányzó) vallási elemről ír PATTERSON, Eric (2011): *Politics in a religious world. Building a Religiously Literate U.S. Foreign Policy*. New York: Continuum International Publishing Group.

háborúk azonban elsősorban mégis mintha realistikákat igazolták volna. Az egyik legjelentősebb kritika 1939-ben született Edward Hallett Carr: *The Twenty Years Crisis: 1919-1939* című munkája nyomán. Bár a két elmélet mind a mai napig vita tárgya, nem csak a kritikusokkal és egymással kellett szembenéznie. Különösen az 1950-es évektől a *behaviorista* elmélet a tudományos igények és módszerek irányába tolt el a megközelítést. Így a kvantitatív alapú elemzés hangsúlyosabbá lett, mint a kevésbé matematizálható.³³³ Ez az olyan elemeknek, mint a vallási is kevésbé kedvezett.

A posztmodern együtt érkezett a posztpozitivizmussal is, ami lényegében a tudományosság (például a közvéleménykutatások statisztikája túlhangsúlyozásának) kritikájával is járt az tárgyalt iskolák (elméletek) tekintetében. Ebben – ahogyan írtam róla már – nem az irracionális és a kvantitatív dimenzió hiánya lett a jellemző, hanem más tényezők figyelmebevétele is, ezért volt más a *konstruktivizmus*, ami dekonstruálja a meglévő merev rendszereket. A konstruktivizmus – mint kritikai elmélet – a realizmus és liberalizmus objektív valóságát kérdőjelezi meg. Az elmélet szerint a világ egy konstrukció, amit a történelem, a társadalom, illetve más politikai érdekek alakítanak. Hasonló módon tágabban, történelmi szemléletet, értékeket, társadalmi jelenségeket is figyelembe vevő iskolák jöttek létre, mint a *Koppenhágai Iskola* vagy az *Angol Iskola*. Ebbe a kiterjesztett fókuszba és a többi kritikai elméletbe már beleférne akár a vallás is, mégsem jellemző.³³⁴ A vallási elem biztonságpolitikai elméletekben való megjelenésének helyzetéről és szükségességéről írok a következőkben.

A vallási elem a biztonságpolitikában annak már említett alapvető kiindulási pontjával való viszonyában jelenik meg leginkább. Az államról van szó, amely adott területen élők, szuverén, saját kormányzattal rendelkező társadalmi szervezete. A vallás és az állam kapcsolatának vizsgálata a kettő közötti viszony vizsgálata. A kettő közötti szétválasztás és együttműködés részleteiről már írtam részletesen egy korábbi fejezetben. A biztonságpolitika saját vizsgálati fókusza szerint foglalkozik a vallással, és mivel általában az államot teszi kiindulási pontjának alapjául, ezért a legtöbb esetben csak annyiban veszi figyelembe a vallást, amely mértékben az állammal kapcsolódott.

³³³ PATTERSON, 2011. 16-18.

³³⁴ PATTERSON, 2011. 19-20.

A releváns szakirodalomban visszatérő a vesztfáliai béke, illetve a vesztfáliai rendszer és a harmincéves háború emlegetése. Ez lényegében arra való utalás, hogy 1648-tól elválik az állam és az egyház, így az állam a vallási befolyástól és kormányzástól önállóan és függetlenül értelmezhető. Ha különválásukról nem is egyértelműen, mint adott pillanatban bekövetkezett változásról írnak, hanem folyamatról, amely például az 1700-as évek kibontakozó szabadságharcok és az ún. felvilágosodás által kibontakozónak mutatják be, úgy tűnik a vallás jelentőségét másodlagosnak ítéli meg általában a biztonságpolitikai és az azzal rokon kutatás.

A biztonságpolitikailag releváns események a 20-21. század idején sem hozták el a vallási elem visszatérését, azonban elhozta a vallás újraértékelésének igényét néhány kutatónál. Az egyik kutató José Casanova szociológus, aki *Public Religion in the Modern World* című művében már magát a vesztfáliai béke által leírható vallás és állam szétválasztását nem veszi kézenfekvőnek, ahogyan általában ezt kézenfekvőnek veszi az ismeretterjesztő- vagy akár a szakirodalom jelentős része. Indoklása szerint a harmincéves háború, és az ezt lezáró béke ugyan a vallás és az állam kapcsán mélyreható változásokat hozott, de nem a szétválasztás lett az eredménye, hanem sokkal inkább *nemzeti egyházak létrejötte*, amelyek más formában, de jelentős mértékben hatottak az államra a továbbiakban.

Ahogy korábban már az iszlám nézőpontú biztonságpolitikai megközelítés kapcsán rámutattam, az általánosan elfogadott teoretikus elemek nem érvényesek mind, ha nem a nyugati paradigmát vesszük figyelembe. Így a vesztfáliai modell nem nyugati alkalmazása kapcsán – Ázsiát emlegetve – Amitav Acharya és Barry Buzan, a nemzetközi kapcsolatok kutatói azt a megjegyzést tették, hogy „[K]elet-Ázsia lehet, hogy vesztfáliai jelmezbe öltözik, de nem vesztfáliai színdarabot ad elő.”³³⁵ Ha elfogadjuk ezt, azzal a nyugati modelleket (és paradigmát) ugyan nem tesszük érvénytelenné, sőt még a nem nyugati országokra való alkalmazása sem válik azzá, ugyanakkor nem zárhatjuk ki azt sem, hogy érvényes és jobban alkalmazható modelleket találunk a nyugatiakon kívül, esetleg ilyenek hozhatók létre a jövőben.

Charles Taylor kanadai filozófus azt a véleményt erősíti *A Secular Age* című könyvében, miszerint a vallásosság manapság az „isten igen, egyház nem”³³⁶ formában hangsúlyosan

³³⁵ Eredetileg: „In relation to Asia, elements of this are visible in the idea that East Asia may be dressed up in Westphalian costume, but is not performing a Westphalian play”, forrás: ACHARYA – BUZAN, 2010. 5.

³³⁶ Eredetileg Taylor a könyvében a „believing without belonging” kifejezést használja – vagyis hinni hovatartozás

létezik, és a *New Age*ben a kis közösségek nem intézményesült formái virágoznak. Arra is rámutat könyvében, hogy az identitás és a politikai-kulturális meghatározottság is fontos elemei a vallásosságnak.³³⁷ Ezt a kanadai filozófus egy sajátos megkülönböztetéssel *paleo-* illetve *neo-durkheiminek* nevezi. Az előbbi, amikor a társadalom és a vallás egymásba ágyazottan létezik, a másodikban egy nagyobb társadalmi struktúra identitása lesz.³³⁸ Ez utóbbira azonban már jellemző, hogy szétválaszthatóvá válik a vallás és az állam, ezáltal létrejött az nemzetállam. Taylor poszt-durkheimi világa az individualizáció olyan szintjéről szól, ahol már a társadalmi nem is lép kapcsolatba a vallással. Ez, bár egyes esetekben megfigyelhető, mégis szociológiai értelemben újabb társadalmi szerveződés alapjává is lesz – kritizálja Taylor poszt-durkheimi nézetét Robert N. Bellah.³³⁹

Eric Patterson, aki jelenleg a washingtoni (D.C.) székhelyű *Religious Freedom Institute* (Vallásszabadság Intézete) elnöke számos kutatót idéz, akik elemzéseikben rámutattak a vallási elem kutatásának hiányára, illetve annak szükségére; vagy éppen arra, hogy újra hangsúlyos eleme lett a biztonságnak.³⁴⁰ Patterson kiemeli az amerikai politológus Elizabeth Shakman Hurd a nemzetközi kapcsolatok elméleteit vizsgáló *The Politics of Secularism in International Relations* című írását. Ebben a szekularizmusról a politológus úgy ír, mint egy társadalmi konstrukcióról. Ha ezt elfogadjuk, akkor a szekularizmus nem egy szükségszerű állapot, vagy a fejlődés velejárója. Jonathan Fox erre vonatkozóan írja a szekularizmus kapcsán, hogy a vallás a szekularizmussal nem eltűnik csak átalakul, valamint Hent de Vries és José Casanovára is utalt a szekularizmus konstruált jellegére. A vallás mindenesetre jelentős tényező maradt, akármilyen minőségben hason is rá a szekularizációnak nevezett jelenségre.

Eric O. Hanson a *Religion and Politics in the International System Today* című könyv írója szerint a vallás nem globális rendszer (beleértve az iszlámot, buddhizmust, vagy akár a marxizmust), ellentétben vele például a nyelv (akár a baszk, arab, kínai) az. Ugyanakkor az emberi cselekvés autonóm szférájába tartozó vallás előnyt, hátrányt és veszélyt eredményez. A

nélkül kifejezés, melyet a magyar vallási körökben „Jézus igen, egyház nem”, vagy „isten igen, egyház nem” kifejezésekkel ismert.

³³⁷ A magyarul nehezen visszaadható Christianity és Christendom szavakkal fejezi ki a különbséget a vallásos hit és a vallási kultúra között.

³³⁸ TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 513-518.

³³⁹ BELLAH, Robert N (2022): *After Durkheim*. Online: <https://tif.ssrc.org/2007/11/23/after-durkheim/>, (2022. 12. 27.)

³⁴⁰ PATTERSON, 2011. 20.

szertő ezért azt a következtetést vonja le, hogy a vallási edukáció jelentősége óriási, de nem egy adott vallásé, sem a szekuláris megközelítés, hanem a vallásilag pluralista megközelítésű.³⁴¹ Ennek jelentőségére példa az, amit Timothy Birnes és Peter J. Katzenstein ír a *Religion in an Expanding Europe* című közös könyvükben, nevezetesen, hogy az európai integráció egyik nehézsége a különálló vallási identitások szembetűnősége.³⁴² Tegyük hozzá, hogy nem csak európai jellegzetesség ez, és éppen ezért jelentős vallási dialógus a béke és a társadalmi biztonság megteremtése érdekében.

A vallás szerepét lehet azonban csak az egyik oldalról megközelíteni, ezzel kapcsolatban Eric Patterson Hatzopoulosszt és Petitot említi, akik a vallás szerepére ugyanúgy felhívják a figyelmet, de annak konfliktust okozó mivoltára, illetve az ilyen jellegű, vallással összefüggő politikai események kapcsán elemzik csak azt, kiemelve, hogy a „vallási” felerősödése összefüggésbe hozható az állami elnyomással és tekintélyelvűséggel.³⁴³ Egy kutatás szerint a vallásszabadság (amely biztosítéka is a vallási pluralizmusnak) a társadalmi biztonságot erősíti.³⁴⁴ Ennek fényében az látszik, hogy két lépcsőben építhető fel a biztonság. Első lépcsőben a vallásszabadság biztosítása, aztán a vallási dialógus megteremtése és működtetése. Bármelyik lépcső nem működik eredményesen az a biztonság romlását eredményezi.

Másfelől ezen a ponton felmerül az is, hogy miért a vallás kerül előtérbe, mint egy, szekularizmuson túl is hangsúlyossá vált elem a vizsgálat, valamint a béke és biztonság szempontjából? A biztonsági tanulmányok és a hozzá közelálló diszciplínák (például nemzetközi tanulmányok) meghatározóan szekuláris jellege a vesztfáliai békéig vezethető vissza. Egyes szerzők az augsburgi vallásbékéhez (1555) kapcsolják ezt. Ez utóbbihoz kötik a *cuius regio, eius religio* (akié a föld, azé a vallás) elvet. Az 1648-ban megkötött vesztfáliai béke ezt folytatta és teljesítette ki. Bár – ahogy említettem korábban – van, aki kritizálja azt a nézetet, nevezetesen, hogy ekkor vált szét az állam és a vallás olyan mértékben, hogy az állam és a *raison d'état* az egyházi fölé kerekedve meghatározó tényező lett. Miközben valóban nem csökkent jelentős mértékben (és eleve csak folyamatban értelmezhető módon) a vallás – illetve

³⁴¹ HANSON, Eric O. (2006): *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press. 296-323.

³⁴² BYRNES, Timothy A. – KATZENSTEIN, Peter J. szerk. (2006): *Religion in an expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University.

³⁴³ HATZOPOULOS, Paylos – PETITO, Fabio szerk. (2003): *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York – London: Palgrave Macmillan.; PATTERSON 2011., 22.

³⁴⁴ lsd. ENDRESZ 2005, RZEPKA 2018.

a békekötés kapcsán – a katolikus egyház szerepe, azért történelmi előzményként nem alaptalan használni ezeket a történelmi dátumokat.

Ahogy azt jelzem többféleképpen is az értekezésben, a szekularizmus jelentése inkább csak körbeírható, használatában (a lényegét nem módosítva) eltérések mutatkozhatnak. Ha a szekularizmust az elvallástalanodás értelmében használjuk, annak értelmezése nélkül, akkor ellentmondásosnak tűnik majd. Az Oxford és Yale egyetemek politológus professzora Stathis N. Kalyvas bemutatja a belga, holland, német, osztrák, olasz kereszténydemokrata pártokat, amelyek legitimitásukat, de legalábbis sikerüket nem utolsósorban a keresztény és konzervatív értékekre alapozva valósították meg, miközben nem teokráciát, de még csak nem is vallási tanácsokkal működő politikát, hanem szekuláris kormányzást gyakoroltak.³⁴⁵ A szekularizációs folyamat megtörését tehát nem az ún. 9/11 (2001. szeptember 11.) eseményhez köthetjük csupán, sőt, ahogy korábban írtam róla, akár lehet párhuzamos vagy ideiglenes jelenség is. Újra hangsúlyozni kell annak folyamat jellegét. Japánban a meidzsi restauráció, a Kemal Atatürk vezette Törökország, a Mohammad Reza Pahlavi iráni sah-féle Irán vagy a Gamal Abden-Nasszer-féle Egyiptom, Jawaharlal Nehru, valamint Indira Gandhi Indiája a szekularizáció kibontakozását és sikerét mutatta. Nem jelenti ez azonban azt, hogy nem volt a vallásnak ezekben az időszakokban jelentősége, csak azt, hogy más formában volt jelen.

A kérdés elsősorban nem is az, hogy elfojtott volt-e a vallás, vagy a felmerülő krízisek sorozata miatt erősödött meg újra, hanem az, hogy *miért a vallás lett az alternatíva* és hogy miért nem ismerték fel kutatók, mint például Peter Berger, aki 1979-ben a szekularizáció dominanciájáról értekezett, majd 1999-ben már deszekularizációról írt,³⁴⁶ felismerve a klasszikus értelemben vett szekularizáció hanyatlását. Jürgen Habermas kapcsán – ahogy írtam már a valláskritika és szekularizáció alfejezetben a felmerülő kérdés tehát a vallás újfajta szerepe a posztmodern világban.

Ez nem jelenti a vallás elsőbbségét és azt sem, hogy dominanciája lenne, úgy, mint például a gazdaság-haderő-kommunikáció (economy-military-communication, EMC) hármásának és a

³⁴⁵ Különösen a negyedik fejezet: KALYVAS, N. Stathis (1996): *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca-London: Cornell University Press.

³⁴⁶ BERGER, Peter (1979): *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Anchor Press., illetve a BERGER, Peter (1999): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Anchor Press, illetve a BERGER, Peter (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

politikának általában. Ugyanakkor a vallási elem jelenléte befolyásolja a politikát és ezáltal a teljes rendszert.³⁴⁷ Ha nem vesszük figyelembe a vallás ilyen jellegű természetét, erejét, az egy, az egészre ható változtatásra képes tényező figyelembevételének hiányát jelenti.

A biztonságpolitikai szakirodalom az a teoretikus háttér, amire elvileg épül aztán a tervezés, döntéselőkészítés, és így tovább. Azért elvileg, mert a szakirodalom feldolgozása és beépítése a tervezésbe *szelektív*. A következő fázis sem közvetlenül a tervezés, hanem azon elméleti háttér megalkotása, amely alapvető irányt mutat, illetve elveket fogalmaz meg. Ilyen a jogra épülő társadalomban az *alkotmány*. Ez alatt számos jogi struktúra van jelen (például sarkalatos törvények, rendeletek stb.). Az egyik alapvető és felső szintű jogi kategóriaként jelen lévő alapvetések a stratégiai dokumentumok, így például a Kormányhatározatokban rögzített Nemzeti Biztonsági Stratégia vagy a Nemzeti Katonai Stratégia.³⁴⁸ Számos nemzet rendelkezik magas szintű stratégiai alapvetéssel, amely tartalmazza azokat a jelentősnek tartott elemeket, amelyek alapján adott ország értelmezi a biztonságpolitikai helyzetet és ahogy arra reagálni kíván. A korábban említett, biztonságpolitikát érintő szakirodalommal ellentétben ezen dokumentumok figyelembevétele elvárt és iránymutató jellegű.

Nem célja ennek az értekezésnek, hogy az országok eme dokumentumait összevesse vagy elemezze, de a biztonságpolitika és a vallás kapcsolatának egyik lényeges eleme az előbb már leírtak okán, illetve azért, hogy ezen a felső szinten megjelenik-e és ha igen milyen formában és mértékben a vallási elem? Ezért érdemes egy pillantást vetni magyar szempontból ezekre.

Az Országgyűlés által 1998 decemberében elfogadott „*A Magyar Köztársaság biztonság- és védelempolitikai alapelveiről*” szóló határozata megalapozta, hogy hazánkban is megalkossanak egy keretet a biztonsági és védelempolitikai alapelvek számára. 2002-ben elfogadták az ország (a rendszerváltás utáni első) nemzeti biztonsági stratégiáját, amelyet két év múlva, 2004-ben egy újabb követett. Az évszámokból jól látható és kikövetkeztethető, hogy az első a NATO-csatlakozáshoz, a második évszám az EU-csatlakozáshoz kapcsolódik. 2003-ban elfogadták az Európai Biztonsági Stratégiát is, így ezt már felhasználta a 2004-es. Utóbbiból a következő 2012-ben jött ki. A NATO 2010-ben elfogadta az új Stratégiai Koncepcióját. Közben a 2008-as gazdasági válság és a hazánk új, 2010-ben elfogadott

³⁴⁷ HANSON, 2006. 17-47.

³⁴⁸ 1163/2020. (IV. 21.) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Biztonsági Stratégiájáról; 1393/2021 (VI. 24) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Katonai Stratégiájáról.

Alaptörvénye (alkotmánya) is alapja volt annak, hogy létrejött 8 év után egy újabb stratégia. 2020-ban, szintén 8 év után elfogadták a legújabbat. Ennek alapja a hazánk katonai, politikai céljainak változása, a dokumentum végén a járvány és az egészségbiztonság is kiemelt helyet kapott. A 64. pont alapján egyértelmű, hogy ez a koronavírus miatt került bele. A vallási érintettségű pontjai a következők:

44. pont | Magyarország veszélyeinek lehetőségei („a fundamentalista vallási irányzatok és a terrorizmus”),

56. pont | a Balkán kapcsán („az esetleges politikai és gazdasági instabilitás a vallási radikalizmust is erősítheti.”)

60. pont | Világ, de főleg levantei térség („a keresztény kisebbségek vallási alapú üldöztetése”)

66. pont | Európa („szélsőséges vallási indíttatású terrorizmus egyre növekvő biztonsági kockázatot jelent Európa államai számára”)

69. pont | Technikai fejlődés következménye, nem állami szereplők kapcsán („szélsőséges vallási közösségek”)

80. pont | Hazai nemzetbiztonság („társadalmi feszültségeket kihasználó politikai, vallási, ideológiai vagy más alapú szélsőséges csoportok”)

87. pont | Nyugat-Balkán („az etnikai és vallási törésvonalak”)

120. pont | Emberi jogok, demokrácia („a vallási meggyőződésük miatt egyre nagyobb mértékben üldöztetett csoportokra, hazánk szempontjából pedig kiemelten a keresztény kisebbségekre.”)³⁴⁹

Végignézve a pontokat, megállapítható, hogy két csoportra osztható a vallási elem megjelenítése a dokumentumban. Az egyik a szélsőséges vallási jelenség, míg a másik a vallási üldöztetés. A vallás azonban nem kizárólag mint védelmezett elemként, vagy olyasvalamiként jelenik meg, ami miatt a politikai-katonai, nemzetbiztonsági, illetve biztonságpolitikai

³⁴⁹ 1163/2020. (IV. 21.) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Biztonsági Stratégiájáról

dimenziókban védekezni kell. Egyfajta támadó „fegyvere” is lehet az egy államnak, ha azt politikai-kulturális befolyás eszközeként használja.

Ez utóbbi gondolat a vallási elem hadtudományi szempontból is jelentős vonása. Joseph Nye a *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* című 1990-es könyvében megalapozta a *soft power* sajátos jelentését, miszerint a „puha hatalom” egy képesség, amely által kényszer vagy pénzzel való ráhatás helyett inkább a *vonzódás* kialakításával érjük el céljainkat. (Vagyis jutalom és büntetés nélkül elérni egy célt, mert a másik akarja, szeretné majd ugyanazt a célt is elérni).³⁵⁰ A kemény hatalom (*hard power*) egy ország katonai és gazdasági erejéből fakadó kényszerítő ereje. A puha hatalom egy ország kultúrája, politikai eszméi. Joseph Nye 2004-ben tovább finomította a *soft power* jelentését, a vallásról azt írja, hogy a vallási mozgalmak régóta a *soft power* részei.³⁵¹ Ilyen módon számos esetben találkozni a vallással nemzetközi példákban.

Stephen Haynes egyik cikkében hoz szemléletes példákat: az Észak-Amerikai evangélikál közösségek politikai-vallási hatását Guatemalára az 1980-as években. Az országban (politikailag is) domináns katolikus egyházat ezzel visszaszorította. Hasonló (főleg evangélikál) közösségek támogatták továbbá Afrikában a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana, Mozambiki nemzeti ellenállás) és UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola, Nemzeti Szövetség Angola Teljes Függetlenségéért) nevű terrorista felkelő szervezeteket. A RENAMO kapcsán akkor vált világossá ez, amikor 1989 végén több közösség (például Frontline Fellowship, Christian Emergency Relief Teams (CERT)) misszionárius tagjait (például Peter Hammond) elfogta a kommunista FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique, Mozambiki Felszabadítási Front). Kiderült továbbá, hogy James Gordon Lindsay, a keresztény újjáéledést szorgalmazó közösség vezetője is támogatja a RENAMO-t.³⁵² A Frontline Fellowship mindmáig militáns szimbólummal és

³⁵⁰ NYE, Joseph S. (1990): *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. Basic Books.

³⁵¹ NYE, Joseph S. (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Washington, DC: Public Affairs. 94.

³⁵² HAYNES, Jeff (2001): *Transnational religious actors and international politics*. in *Third World Quarterly*, 22/2., 147-148.

asszertív módon fogalmazza meg a kereszténységet védelmező és keresztény reformációt hirdető feladatát.³⁵³

Ugyanakkor nemcsak a vallási jelenlét alapján határozható meg a soft power jelleg. A kulturális hatásaival együtt a nemzetközi vagy éppen a nemzeti politika eszközévé is válhat, sőt, akár a hard power kiegészítő eszközét is láthatja benne a politika.

A vallás soft power jellegének ilyen keverékére utal Peter Henne, amikor azt állítja, hogy a soft power + hard power formulának a megoldása a *smart power*.³⁵⁴ Amennyiben Clausewitz nyomán azt gondoljuk: a háború célja, hogy „*a másikat saját akaratak teljesítésére kényszerítsük*”, és hogy „*a háború a politika folytatása*”, akkor a vallási soft power jellegére lényegében háborús eszközként tekinthetünk.

A vallás azonban nem csak ilyen értelemben kapcsolódik a fegyveres konfliktusokhoz, hanem ezen a körön kívül is meghatározó tud lenni. Ilyen például a katonák egyéni vallási hovatartozása, vagy akár az intézményesen jelenlévő vallási közösségek a haderőn belül. Mindezek befolyással lehetnek például egy katonai feladat végrehajtására, ahogyan egy terrorakció kivitelezésére is. Fontos tehát, hogy a vallási tényezőt több szempontból is megvizsgáljuk (négykvadráns szemlélet ebben nagy segítség), beleértve az egyéni vagy az intézményes, illetve közösségi szintjeit is, így például a nemzetközi kapcsolatok és politika általi szerepét.

A vallás a nemzetközi politika nézőpontja által leginkább NGO-ként értelmezhető, a biztonságpolitikai iskolák, de főleg a realista iskolát követő elméletekben. Sok szempontból ez megkönnyítette az elemzők munkáját, hiszen így egy nem állami, de az állami aktorhoz hasonló tulajdonságokkal rendelkező aktor úgy vált elemezhetővé, hogy annak az államtól megkülönböztethető tulajdonságait ki lehetett emelni. A gond ezzel az, hogy a vallás nem NGO, hanem az NGO-hoz hasonló tulajdonságokkal is rendelkező, NGO-nak csupán ezen tulajdonságai miatt elemezhető entitás. A vallás a transzcendens, ideológiai és igazságigényének abszolút mivolta miatt sajátos szereplője azonban a nemzetközi térnek – és tegyük hozzá – nemcsak annak. Ezen összetett mivolt miatt például megérteni, elemezni,

³⁵³ Frontline Fellowship: Online: <https://www.frontlinemissionsa.org/about-us.html>, (2021.08.27.)

³⁵⁴ HENNE, Peter S. (2022): *What we talk about when we talk about soft power*. International Studies Perspectives, 23/1., 94–111.

feltárni egy az Iszlám Államhoz tartozó, de attól földrajzilag távol elhelyezkedő csoportját félrevezető, nem elégséges, vagy csak adott nézőpont által lehetséges.

3.4. A BIZTONSÁG ÉS A NEMZETKÖZI POLITIKA KAPCSOLATA A VALLÁSI ELEM FÓKUSZÁBAN

Ebben a részben „nemzetközi politika” kifejezés alatt elsősorban a nemzetközi tanulmányokat értem, de a nemzetbiztonsági és biztonságpolitikai tevékenység az állami és nem állami szférát érintő dimenzióit is érintve.

A vallás és a nemzetközi politika összefonódásáról napjainkban a hírekből is látványos példákat látni, ami jól mutatja, hogy már a felszínre is eljutott a vallás meghatározó szerepe a társadalom számos rétegében. Ugyanígy a tudományos igényű publikációkban is gyakrabban felmerül a vallási elem mint a nemzetközi tanulmányok meghatározó tényezője, vagy befolyásoló partikuluma. Ahogyan a publikációk és újságcikkek mutatják a jelent, a történelmünk ismerete rámutat arra, hogy a középkorban meghatározó volt a vallási tényező a különféle politikai kapcsolatokban. Ebben a részben azt vizsgálom, hogy ezen a területen a vallás milyen szereppel járul hozzá a fegyveres konfliktusokat és általánosan véve a biztonsági kérdéseket érintő, elsősorban a biztonsági tanulmányok és a nemzetközi tanulmányok területén végzett vizsgálatokhoz.

Utóbbi két tudományterület szakirodalma elsősorban a vesztfáliai békéhez (1648) köti azt a változást, amely a vallás szerepét meghatározza vizsgálódásaikban. A békekötés egyik következménye lett, hogy a nemzetállamiság hangsúlyossá vált, a vallási hovatartozás és meghatározottság pedig háttérbe szorult. Az Európából kiinduló nagymértékű gyarmatosítás és érdekszféra-tágítás elterjesztette ezt a politikai látásmódot és berendezkedést az egész világon. Azzal azonban, hogy az állam szekularizálódott, szüksége lett a valláshoz való kapcsolatát is tisztáznia. Egyrészt azért, mert a katolikus egyházat mint az egyetemes, „nemzetközi” legitimáció biztosítóját a nemzetközi rendszerben egy vákuum váltotta fel. Másrészt ezt a kapcsolatot a vallás társadalmi támogatottságának mértéke, illetve kulturális beágyazottsága is indokolja. Mind időben, mind térben más-más módon kezelik ezt az államok és a vallási csoportok.

A nemzetközi tanulmányok és biztonsági tanulmányok elsősorban *aktorként* tekintenek a vallási csoportokra. A vallás és az egyház szétválasztásának következményeként ez *nem állami*

szervezeteket jelent főként, ám nem kevés az ettől eltérő szereplő, sőt a vegyes forma sem. Utóbbira példa a Vatikán és a Szentszék.³⁵⁵ Ez azért lényeges, mert az állam mint aktor a vallást is magába foglalta a szétválasztás előtt. Vatikán teokráciaként mindmáig állami és vallási aktorként jelenik meg.³⁵⁶ Canterbury anglikán aktorként, Genf protestáns aktorként, Dzsidá iszlám aktorként ugyanakkor nem jelenik meg, miközben e városok szintén szimbólumai és egyben szimbolikus vagy valódi székhelyei adott vallási közösség nézeteit képviselő szervezeteknek.

Az ikertornyokat és a Pentagont ért támadás 2001. szeptember 11-én (9/11) volt az a másik jelentős esemény, amely alapvetően hatott arra, hogy a vallás visszatért a nemzetközi tanulmányok területére.³⁵⁷ A két – általában kiemelt esemény – a vesztfáliai béke és a 9/11-es események nem szűken meghatározó módon változtattak azon, hogy a vallási elem hangsúlyosként jelenjen meg a tárgyalt diszciplínák kutatásaiban. A hidegháború bipoláris korszaka a kapitalista – kommunista ellentétéről szólt, viszont az ezt követő multipoláris világ nem írható le ilyen egyszerű szembenállásként. Ha jobban felbontjuk a legutóbbi évtizedeket, akkor az 1979-es afganisztáni szovjet invázió, a Szovjetunió felbomlása (és ezáltal a bipoláris világ vége) és az említett 9/11, sőt a 2015-től kezdődő migrációs válság, majd a 2019 végétől datálható pandémia is meghatározó.³⁵⁸ Az eseményeken túl egyes folyamatok is befolyásolták a kutatások fókuszát, így például a globalizáció. A történelmi kép még összetettebb lenne, ha például ezeket a folyamatokat is figyelembe vennénk: a protestantizmus (1500-as évektől), az

³⁵⁵ A Vatikán állam, amennyiben egy meghatározott csoport alkotja adott vezetéssel, vezetővel. A Vatikán ország is, mivel egy terület, mely felett ellenőrzést a (saját) állam gyakorol. A Vatikán azonban nem nemzet, mivel nemzetiség alapján rendkívül heterogén, ugyanakkor átvitt értelemben mégis nemzet a szó vallási és ilyen értelemben kulturális megközelítésében. Bár az állam már nagyon régre nyúlik vissza, formálisan (de jure) 1929-ben alakult meg a Lateráni Szerződés(ek) keretén belül. Korai létezését egy a Vatikánnal összefüggő, de attól független szervezetnek köszönheti, amit Szentszéknek hívunk. Tehát míg a Vatikán államként van jelen, addig a Szentszék sokkal inkább egy nemzetközi intézményként, amely mögött az állam jelentősen megnöveli súlyát (tekintélyét) a nemzetközi ügyekben.

³⁵⁶ A teokrácia fogalma nem pontosan definiált, általában csak azt nevezik annak, amely államot kizárólag vallási vezető vagy vezetők irányítanak. A Szentszék például kormányzati szervek (például a dikasztériumok) által irányított és vezetett, ugyanakkor (és ez gyakran nem jól interpretált) a pápa rendes, egyetemes és legfőbb hatalmat gyakorol, így nincs alávétve semmilyen hatóságnak és semmilyen fórum nincs ellene fellebbezni. (Van a rendszerbe helyezett kontroll és ellentmondás lehetősége, de az előbbieken nem változtat.) Így a Szentszék valódi teokráciának tekinthető, amely maga nem él minden tekintetben ugyan az ebből adódó eszközökkel. Ehhez lásd továbbá: ÉRSZEGI Márk Aurél (2014): *Pápa – Szentszék – Vatikán*. Budapest, Szent István Társulat.

³⁵⁷ 9/11 Daniel Philpott a Notre Dame kutatója szerint nemcsak az USA elleni, hanem a Nyugat által inspirált nemzetközi rendszerre mért támadás volt. Lsd. PHILPOTT, Daniel (2002): *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations*. in *World Politics*, 55/1, 66-95.

³⁵⁸ Egyelőre kérdéses, hogy az orosz-ukrán konfliktus nyomán kialakul-e új erőegyensúly, ami nemcsak a kínai-amerikai szembenállást (akár új bipolaritást) elővételezi, hanem összetett rendszer kialakulását, különösen, ha figyelembe vesszük például India, Afrika vagy Délkelet-Ázsiában zajló folyamatokat is.

amerikai (1776) és a francia forradalmak (1789) hatása, de jelen disszertáció terjedelmi korlátai ezt nem teszik lehetővé.

A vallási csoportok és közösségek nem csak a vallás dimenziójában válhatnak relevánssá. A vallási aktorok politikai alapú konfliktusok, emberi jogok, kulturális kapcsolatok és számos, a politikumban és az államok közötti kapcsolatokban, azok fontos tényezőiben, jelentős helyet foglalnak el.

Jack Lewis Snyder, a politikatudomány professzora szerint a vallási a társadalmi univerzum egyik ereje, és nem egy kihagyható változó.³⁵⁹ Timothy Samuel Shah és Daniel Philpott a politikatudományok kutatói szerint a vallás régebbi, mint az állam, nem csak a politikát az egész életet felöleli.³⁶⁰ Jonathan Fox és Schmuel Sandler politológusok szerint a nemzetközi kapcsolatok nem érthetőek meg a vallások figyelembevétel nélkül.³⁶¹ Chris Seiple, a vallástudomány és a politológia területét kutató professzor szerint megelőzi a nemzetközi kapcsolatok területét, az emberi identitás integráns része a vallás, illetve a vallásosság.³⁶² Az identitás és a modernitás kapcsán felmerülő szekularizációs folyamatot a 3.1.2. alfejezetben tárgyalom és elemzem. Az ellentétes folyamat kapcsán azonban itt megjegyzem, hogy nemcsak a posztszovjet államokban, hanem a korábbi szovjet befolyási övezetekben is, így például a kelet-közép európai országokban is megjelenik, mint ellenidentitás (vagy akár az ellenkultúra eszköze). Ezekben az országokban a vallás az új identitás felépítésében kiemelkedő szerepet játszott.³⁶³

Az identitás kérdése azért is lényeges, mert számos kutatás az identitás mögé helyezi a vallási tényezőt, így azt külön nem is tárgyalja. Az identitás ráadásul tág fogalom, ahogyan említettem is azt a kultúráról szóló alfejezetben, a kultúrával és az etnikummal szoros kapcsolatban áll. A vallás helye egyrészt tehát azért fontos, hogy valóban csak az identitás

³⁵⁹ SNYDER, Jack (2011): *Religions, paradigms, and international relations*. in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*, New York: Columbia University Press. 9.

³⁶⁰ SHAH, T., Samuel – PHILPOTT, Daniel (2011): *The fall and rise of religion in International Relations: History and theory*, in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press. 24.

³⁶¹ FOX – SANDLER, 2004. 7.

³⁶² SEIPLE, Chris (2011): *From ideology to identity: Building a foundation for communities of the willing* in Patrick, James (szerk.): *Religion, Identity, and Global Governance. Ideas, Evidence, and Practice*. Toronto: University of Toronto Press. 292–310.

³⁶³ BOROWIK, Irena (2006): *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries*. in *Social Compass* 53., 267-278.

része-e? Thomas Scott a Bath egyetem politológia és nemzetközi tanulmányok professzora szerint nem lehetséges a vallás, illetve a vallási aktorok cselekményeit az identitás narratíváján keresztül vizsgálni úgy, hogy ebből általánosan megfogalmazható következtetéseket sikerüljön levonni.³⁶⁴

Ha el is fogadjuk Chris Seiple állítását, azt nem kell kizárnunk, hogy a vallás nemcsak megelőzi, hanem része is a nemzetközi kapcsolatoknak. A vallás ilyen szempontból nemzetközi aktor vagy legalábbis vallási aktort meghatározó és a többi aktorra hatással lévő, azokat befolyásoló tényező.

John Carlson és Erik Owens teológusok és a nemzetközi politika kutatói 2003-ban megjelent könyvükben írnak a témáról, ami a Chicagói Egyetem 2000-ben megrendezett konferenciáján alapszik. Amellett, hogy leírják a posztvesztfáliai jellemzőket napjainkra, a 21. század elejére a nemzetállam jövőjét kérdőjelezzik meg. A globalizáció súlyosan meggyengítette a nemzetek autonómiáját. A transznacionális vállalatok, a politikai intézmények, mint például az ENSZ, jogi személyek, mint például a Nemzetközi Büntetőbíróság, és az olyan vallási szervezetek, mint a katolikus egyház és az al-Ká'ida, mind-mind túlmutatnak a nemzeti határokon.³⁶⁵ A liberális iskola képviselői a nemzetközi rendszer vákuumának „feltöltését” célozták meg. Carlson és Owens könyvének állításaiból következik, hogy mindez nehezen választható le a szekuláris nemzetközi egyezményeken és szerződéseken alapuló (gondolkodásmódról és) intézményekről. Részben ebben, részben ezen felül működnek más hasonló alapokon nyugvó tényezők, például a vallások, amelyek olyan hatalmi és erkölcsi központokat képviselnek, amelyek túllépnek a nemzeti határokon.

Samuel Phillips Huntington a politikatudományok doktora volt a Harvard Egyetemen, többek között Jimmy Carter elnöksége alatt a Fehér Ház biztonsági tervezéséért felelős koordinátora is. A mára nevezetessé vált elméletét a civilizációk összecsapásáról a vallás határozta meg. A civilizáció szerinte a legtágabb kulturális kötelék a népek között. Huntington nézete szerint a kormányzat tekintélye világszerte megszűnik, a törzsi, etnikai és vallási konfliktusok eluralják a világot.³⁶⁶ Huntington hét kultúrát különböztet meg a világon (nyugati,

³⁶⁴ SCOTT M., Thomas (2005): *The global resurgence of religion and the transformation of international relations: the struggle for the soul of the Twenty-first Century* (1st ed.). Palgrave Macmillan. 248.

³⁶⁵ CARLSON, John D. – OWENS, Erik C. (2003): *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

³⁶⁶ Huntington legismertebb művének a *Civilizációk Összecsapásának antitéziseként* Irán korábbi elnöke Seyed

kínai, japán, hindu, iszlám, ortodox, afrikai, buddhista és latin-amerikai). Bár Huntington maga is nemzetállamokban gondolkodik, vagyis nem tagadja a nemzetközi szereplők fontosságát és szerepét, mégis úgy véli, hogy a konfliktusok háttérében kulturális tényezők húzódnak meg. Szerinte a *helyi politika az etnikumoké, a világpolitika a civilizációké*.³⁶⁷ Huntington elméletét sokszor a vallási alapú konfliktuselemzés példajaként emlegetik, ugyanakkor ő a vallási tényezőt kulturális vonatkozású valóságként írja le. Például az ortodox kifejezés alatt az ortodox kereszténység által befolyásolt kultúrát érti, de már nem a vallásukat gyakorlók közösségeként, hanem az adott – itt az ortodoxia – által meghatározott társadalmi vonásokat és értékeket vallók által alkotott kultúrát. A huntingtoni elképzeléssel kapcsolatban lényeges megemlíteni, hogy azt nemcsak az előbbieket szerinti megkülönböztetés miatt pontosították, hanem más tényezők miatt is, melyek egy része azt lényeges elemeiben cáfolni igyekszik vagy más tényezők kapcsán értelmezi azt.³⁶⁸

Számos kutató meghatározó tényezőnek vette a vallást és különböző módon emelte be elemzésébe, módszertanába, elméletébe. Ennek egyik lehetséges leírása, amely elvezet az – nemcsak az ismert realista, liberális stb. – „iskola” fogalmáig. Ez azon az alapvető koncepción alapszik, hogy a különféle elemzések mögött meghúzódó módszertanokkal lehetségessé válik elméletet (teóriát) tesztelni. A hipotézisből kiindulva már konkrét kutatásokat folytatunk. A hipotézis egy kísérleti elmélet, ami még nem lett ellenőrizve. Az elmélet pedig már egy rendszerezett tudás, jelenségek rendezett egysége. Ezek elméleti megközelítéseken alapulhatnak, különféle iskolák épülhetnek rájuk. Az iskola előtti állapotokból tehát számos hipotézis és elméletet találni, amelyek akkor is hasznosak lehetnek adott vizsgálat szempontjából, ha azt valamely (akár más-más) iskola rendszerébe illesztve használjuk fel. Lehetséges tehát a vallással kapcsolatba hozható hipotézisek és elméletek sorát beilleszteni a vallást alapvetően nélkülöző iskolák rendszerébe. A nemzetközi kapcsolatok (és számos határ-

Mohammed Khatami megalkotta a Civilizációk Dialógusa kifejezést és elvet. (Ild. KHATAMI, Seyed Mohammad (2012): *Dialogue Among Civilizations: Contexts and Perspectives*, UN Chronicle, Online: <https://www.un.org/en/chronicle/article/dialogue-among-civilizations-contexts-and-perspectives>, [2023. 02. 10.]) Huntington sajátos nézőpontjára is rámutat mindez, aki a konfliktusok alapján szemléli a kultúrák találkozását, miközben egy másik nézőpont másféle irányultságot adhat a vizsgálatnak.

³⁶⁷ HUNTINGTON, S. P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster. 21.

³⁶⁸ Ilyen például Jeffrey Haynes, aki a huntingtoni paradigma és keretrendszer szabadon való felcserélhetőségét vonta kétségbe (tehát a civilizáció-szemlélet inkább csak keretrendszer), illetve azt, hogy a civilizáció sem nem autonóm, sem nem rendelkezik saját értékrendszerrel, vagy jól meghatározható határokkal. Ehhez lásd: HAYNES, Jeffrey (2019): *From Huntington to Trump: thirty years of the clash of civilizations*. Lanham: Lexington Books, 21.

és társtudomány) főként liberális és a realista iskolákat különböztet meg.³⁶⁹ Ahhoz, hogy a vallási elemet vizsgáljuk, nem új elméleti keretet kell keresni, sem nem hipotézist alkotni erről, hanem hogy hogyan fér meg, férne meg, vagy nem fér meg a már adott elméletben a vallási elem.

A vallási elem vizsgálata során azonban politikailag érzékeny szempontok is előkerülnek. Etnikai, vagy genetikai eredet (például bőrszín, arcforma stb.), vagy éppen vallás alapján minősíteni egy adott csoportot jellemzően inkább autokrata és elnyomó rezsimjellegű hatalmi berendezkedésre jellemző. Míg ha tabusítjuk az előzőeket, az adott terület túlhangsúlyozásához vezethet. A vallásszabadság kapcsán is ez figyelhető meg, aminek egyik következménye a vallási fókusz mellőzéséhez is vezethet.³⁷⁰ Az USA például, ahol – európai országokkal való összehasonlításban – a vallások intenzívebben vannak jelen, óvatos, akár kerülő formát választ a semlegesség érdekében. Például az USA Nemzeti Biztonsági Stratégiáját (National Security Strategy, NSS) vizsgálva szembevetőd, hogy a vallás alig jelenik meg; ha mégis, az kétféle formában: az egyik esetben a kultúra, régió, etnikum hasonló területeiként alkalmazva, a másikban az iszlamista terrorcselekmények kapcsán. A 2017-es NSS-ben a vallás szó egyetlen egyszer fordul csak elő, az iszlamista alapú terrorizmus jelentette kihívást pedig nacionalista jellegűnek nevezi.³⁷¹ A *Global Trends 2030: Alternative Worlds* (GT 2030), amit a Nemzeti Hírszerzési Hivatal (National Intelligence) állított ki 2012-ben, az Arab Tavasz esetében hangsúlyozza, hogy nem vallási, hanem a demokratikus értékek mentén vívott harc volt.³⁷² Bár igaz, hogy nem a vallás, hanem elsősorban a jólét hiánya volt a fő motorja az eseményeknek, amit jól mutat az is, hogy évek elteltével már látható, hogy a demokratikus értékek nem hozták magukkal automatikusan a várt jólétet, így a demokráciáért való harc sem folytatódott.³⁷³ A GT

³⁶⁹ Számos szemlélet alakult ki a két legelterjedtebben kívül is. A vallási elem vizsgálatának szempontjából Reinhold Niebuhr nevét érdemes megemlíteni, mert a nevéhez köthető a „keresztény realizmus”. Ahogy az angol iskola (English School, pl. Barry Buzan, Nicholas J. Wheeler) a keresztény realizmushoz hasonlóan a moralitás szempontjának figyelembe vétele miatt különbözik a klasszikus realizmustól.

³⁷⁰ Hasonló egyensúlyról van itt szó, mint a vallásszabadság által említett durhami modell esetén.

³⁷¹ Historical Office, Office of the Secretary of Defence. Online: <https://history.defense.gov/Historical-Sources/National-Security-Strategy/>, (2022.03.20.)

³⁷² Global Trends 2030. National Intelligence. 2012. 89., Online: <https://www.dni.gov/index.php/who-we-are/organizations/mission-integration/nic/nic-related-menus/nic-related-content/global-trends-2030>, (2022. 03. 20.)

³⁷³ Az Arab Tavaszról és gazdasági összefüggéseiről 2021-ben írt egy elemzést a KRTK Világgazdasági Intézet. kutatója SZIGETVÁRI Tamás (2021): *Nem ezt várták - Arab gazdaságok tíz évvel az arab tavasz után*. Portfolio.hu, (2021.05.04.), Online: <https://www.portfolio.hu/krtk/20210504/nem-ezt-vartak-arab-gazdasagok-tiz-evvel-az-arab-tavasz-utan-481438>, (2022. 03. 20.)

2030 egyes konfliktusokat a vallás etnikumba való marxista alapú regressziójának nevez.³⁷⁴ Bár nem a vallásról általában tesz megállapítást, hanem a kontextusban egy adott folyamatról, mégsem könnyű ilyen megállapítások után a vallásról mint jelentős és az elemzések alapjául szolgáló tényezőről írni. Nem is olvasni ilyet a dokumentumban. Ez a távolságtartás, amit látni a hivatalos dokumentumok alapján, meglepő annak fényében, amit az értekezésben említett (nem utolsósorban) amerikai szerzők, kutatók fejtenek ki a vallás kapcsán. Ha ehhez hozzávesszük az USA által létrehozott és működtetett vallással foglalkozó szervezeteit, melyek a politika és a vallási világ határterületén működnek, még feltűnőbb az anomália.³⁷⁵

Az utóbbi időkben a vallási elem nem csak az iszlámhoz kötött terrorizmus miatt vált jelentőssé,³⁷⁶ hanem az „arab tavasz”, valamint a 2015-től rendkívüli mértékben megerősödő migráció következményeként is. A nyugatsúlyos nemzetközi tanulmányok kutatása azonban a főleg Nyugaton kimutatható vallásosság csökkenésére épített, és mivel világszinten ez a csökkenés kiegyensúlyozottan stagnáló számot mutat inkább, ezért nem tűnt jelentős tényezőnek a jövőben sem.³⁷⁷ Azonban nem a vallásosság önmagában a döntő, hanem ahogyan Grace Davie szociológus, az exeteri egyetem szociológia professzora megfogalmazta: a „hovatarozás” is. Ennek jelentősége például abban van, hogy egyes területeken a vallásosság hanyatlása bár kimutatható (például nem járnak annyian templomba), miközben a magukat valláshoz tartozóként (kereszténynek, muszlimnak vallók) száma nem mutatja ezt a csökkenést. Davie skandináv példákat hoz erre, de csak példaként.³⁷⁸

A vallási dominancia mértékében és jelentőségében van ugyan vita, de abban, hogy szerepe hangsúlyosabb lett a politikai, társadalmi dimenziókban már nincs. Jeffrey Haynes, aki írásaiban hangsúlyozza a vallási elem vizsgálatának fontosságát, azt is megállapítja, hogy a vallás *nem* „game changer”, azaz a rendszert átformáló erő. Azzal egészíti ki azonban ezt a

³⁷⁴ Global Trends 2030. National Intelligence. 2012., 145., Online: <https://www.dni.gov/index.php/who-we-are/organizations/mission-integration/nic/nic-related-menu/nic-related-content/global-trends-2030>, (2022.03.20.)

³⁷⁵ Az USA kormányához, államaihoz, vagy akár a szövetségi szintű intézményekkel is rendelkezik, például Secretary of State: Office of International Religious Freedom, vagy United States Commission on International Religious Freedom.

³⁷⁶ Például 2001. szeptember 11., USA, 2004. április 21, Madrid, 2005. július 7, London.

³⁷⁷ A vallás alakulása a világon: lsd. The Global Religious Landscape, Pew Research Centre, Online: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>, (2023. 02. 11.)

³⁷⁸ Például lsd. DAVIE, Grace (2007): *The Sociology of Religion*. BSA New Horizons in Sociology, SAGE, 141.

megállapítást, hogy a vallás államok által, illetve, mint transznacionális tényező, befolyása van a nemzetközi vonatkozásban értelmezhető eseményekre, és azok következményeire.³⁷⁹

Több kutató rámutat tehát arra is, hogy a vallási *közösségek transznacionális aktorokká* váltak. Nem minden transznacionális aktor vallási és nem is minden vallás transznacionális jellegű. A nemzetközi tanulmányok, illetve a biztonsági tanulmányok főbb iskolái racionális és utilitarista módon, de másképp tekintenek a transznacionális aktorok jelentőségére, vagy magára a transznacionális jellegre és annak szerepére. A liberális és különösen a neoliberais iskola, így például Joseph Nye és Robert Keohane a transznacionális aktorok fokozódó jelentőségére hívják fel a figyelmet.³⁸⁰ Újra ki kell emelni: a neorealisták államközpontú megközelítése (a realisták után különösen is) már figyelembe veszi a transznacionális aktorok szerepét.³⁸¹

A transznacionális vallások sem illeszkednek könnyen az olyan diszciplináris határok közé, mint az összehasonlító politika és a nemzetközi kapcsolatok. Margaret Keck és Kathryn Sikkink bemutatják, hogy számos transznacionális hálózat létezik (bűnszervezetek stb.), amelyek szinte mind egy ügy mentén szerveződnek. A vallások azonban nem specializálódnak egyetlen kérdésre, hanem az élet minden területéről, és a végső feltételekről is állításokat tesznek. Nem korlátozódnak az aktivisták hálózataira sem, hanem hatalmas populációkat foglalnak magukba.³⁸²

Az értekezés szempontjából a lényeges kérdés, hogy a fentieket figyelembe véve a vallás, az egyház és az egyházi közösségek milyen szereplőnek számítanak?³⁸³ Két részre osztható a

³⁷⁹ HAYNES, Jeffrey (2021): *Religion and International Relations: What Do We Know and How Do We Know It?* in *Religions*. 12/328., 12.

³⁸⁰ KEOHANE, Robert – NYE, Joseph (1997): *Interdependence in World Politics* in *The Theoretical Evolution of International Political Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press. (Az elmélet a két szerző 1977-ben kiadott *Power and interdependence* c. könyvében nyert megfogalmazást. A két szerző Waltz 1979-ben megjelent *Theory of International Politics* könyve után újrafogalmazták neoliberais megközelítésüket, amelyben hangsúlyozták, hogy nem a waltzi neorealizmus ellenében fogalmazták meg saját álláspontjukat, hanem azt kiegészíteni lett szükséges. Ehhez lsd.: NYE, Joseph S. (1987): *Power and interdependence revisited [Review of Power and Interdependence, by R. O. Keohane]*. in *International Organization*. 41/4., 728.

³⁸¹ KENNETH, Waltz N. (2010): *Theory of International Politics*. Illinois: Waveland Press. 93-97.

³⁸² KECK, Margaret E. - SIKKINK, Kathryn (1998): *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press.

³⁸³ A vallás túl tág fogalom, ezért inkább egyházakat érdemes vizsgálni. Ugyanakkor mivel az egyház szó definíciója is nagyon tág lehet, ezért itt egyes vallási közösségek egységes rendszeréről van szó. A vallási közösségek egységes rendszere egy intézmény is lehet, amelyek a vallási közösségeket gyűjti össze nemzeti vagy nemzetközi szinten.

megközelítés. Az egyik azt vizsgálja, hogy az adott vallási aktor mennyire egységes (hierarchikus, központosított, egyszemélyű vezetésű stb.), illetve mennyiben nemzetközi. Az első alapján megkülönböztethetjük:

- I. A felülről építkező rendszert (például a katolikus egyház típusú vallási közösségek). Ezek olyan hierarchikus közösségek, melyben egyértelműen megállapítható, hogy kik a tagjai, vezetése központosított, a szervezet tanai, céljai, döntései egységesek, jól megismerhetők. Számos esetben van egy legfőbb autoritás (tekintélyszemély) vagy egy csoport.
- II. Az alulról építkező rendszer (például a szunnita iszlám típusú vallási közösségek vagy ilyen a keresztény protestáns struktúra is általában, amely alulról építkezik. Ezek sem vezetés nélküliek azonban; számos esetben alcsoportokban található felső vezető vagy vezetés, akár például egy tanító, aki köré tanítványok gyűlnek és tartoznak. Egyes esetekben akár legfelső tekintély is létezik, amelynek általában korlátozva, adott (szervezeti, hittevékenységi, doktrínális stb.) területre döntő, vagy legalábbis erőteljesen figyelembe veendő a véleménye.³⁸⁴

A fenti két eshetőségen kívül nem célszerű külön kategóriát felállítani azon lelkeségi irányok kapcsán, ahol egyáltalán nincs struktúra és vezetés (vagy az egyéb jelzővel lehetne illetni ezeket), hiszen az intenzív individualizáció miatt heterogén tartalmúvá válnak. Amennyiben létrejön egy nagyon laza vezetői struktúra, azon esetekben már a (II) pontban foglaltak igazak a közösségre, még az olyan lazán szervezettekre is, mint például a kongregacionista keresztény közösségek, melyek gyakorlatilag teljes autonómiát biztosítanak az egyes közösségeiknek.

A nemzetköziség szempontjából is számos kategóriát fel lehetne állítani, de lényegileg beszélhetünk (a) lokális, nemzeti vagy regionális, tehát állami vagy államszövetségi határon belüli vagy (b) határokon átívelő vallási aktorról. Példa az utóbbira a nemzetközi Organization of Islamic Cooperation (OIC) (II/b) vagy nemzeti szinten példa lehet a Magyar Katolikus Püspöki Kar (MKPK) (I/a). Az utóbbi nem tisztán lokális, hiszen egy nemzetközi vallási aktorhoz (Katolikus Egyház) szorosan tartozó. Tisztán lokális, csak egy adott területre jellemző

³⁸⁴ Ebben az értekezésben a valláson belüli kategóriát *vallási csoportnak* nevezem (vagy más módon jelzem, például az irányzat kifejezéssel). Ez nem feltétlenül intézményesült. Az esetlegesen eme kategória alá eső csoportokra az *alcsoport* elnevezést használom.

vallás és közösség (hogy még jelentős diaszpórában sem létezne) ritkák, általában nem egyedüliek adott országban, részben ezért, részben ennek az értekezésnek a fókusza miatt inkább kivételként kezelhetők. A legalább részben lokális, adott országhoz vagy régióhoz erősebben kötődő vallási közösségekre, intézményekre azonban számos példa van. Így például a főleg Vietnámmal köthető kaodizmus (vagy akár annak intézménye a Caodai Overseas), a kurdokhoz köthető jeziditák, az Iránhoz köthető jansanik vagy a közismertebb japán sintó is ilyenek.

A Katolikus Egyház az I/b típusa miatt valódi transznacionális aktor. Önmaga nem nemzetállam, bár szuverén területe van. A nemzetállamokhoz való viszonya is változott az elmúlt néhány évtizedben.³⁸⁵

A nemzetközi politika és biztonságstudomány számára tehát sajátos tulajdonságú transznacionális aktorként jelenik meg a vallás. Ugyan nem *game changer*, de hatásai és jellegzetességei miatt mégis meghatározó. Adott esetben egy meglévő konfliktus elemeként lelhető fel, más esetben a smart power részeként. Azzal, hogy a vallási biztonsággal foglalkozó például nemzetközi tanulmányok által releváns iskolák általában figyelmen kívül hagyják, még inkább meghatározóvá teszik, hiszen mint láthatatlan elem kell feltárni következményeit más alrendszeren keresztül. Kérdés maradt, hogy a vallás akár a nyilvánvalóbb történelmi vallással jellemezhető fegyveres konfliktusok, akár a napjainkban megjelenő kevésbé nyilvánvaló, ritkább esetben valláshoz köthető konfliktusaiban, mint az erőszak okozója, promotora, inhibitora vagy indoka-e? Egyszerűbben megfogalmazva: a vallás és az erőszak milyen módon és mértékben függ össze?

3.5. AZ ERŐSZAK EREDETE ÉS A VALLÁS

A vallás és konfliktus kapcsán ebben a fejezetben kiemelek egy új fogalmat – az erőszakot – hogy a vallás nemzetközi politikai szerepét feltárjam, beleértve a fegyveres konfliktusokban vagy a terrorizmusban játszott szerepét. Jelentős vita tárgya ugyanis, hogy a vallás erőszakot gerjeszt (*ok*) vagy a béke előmozdítója (így ebben az értelemben *promotor*). Sőt, e kapcsolat még ennél is bonyolultabb: a vallás és az erőszak lehet (egyszerre) *oka és indoka* egy

³⁸⁵ VALLIER, Ivan (1971): *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*. in International Organization, 25/3., 479-502.

konfliktusnak, miközben kérdés, hogy azért, mert *eleve* az erőszakkal kapcsolódik vagy azt csupán *átalakítja*, esetleg éppen gátolja az erőszakot (*inhibitor*), de kapcsolatba lép és keveredik vele. Tehát ezek a szempontok egyszerre az erőszak és a béke kapcsán is felmerülnek. A béke vonatkozásában ezekről a 3.8. alfejezetben írok. A vallás és az erőszak kapcsolatának bemutatása során rámutatok, hogy az erőszak milyen formában találkozik a vallással, majd ezek találkozása milyen következményekkel jár, illetve erről milyen hipotézisek és koncepciók születtek. Mielőtt azonban ennek részletezésébe fogok, néhány elméleti megfontolást teszek azzal kapcsolatban, hogy mibe is illeszkedik mindez.

A vallás és erőszak kapcsolatának vizsgálata során hatékony eszköz lehet megkülönböztetni a vallási (*religious*), a vallásközi (*interreligious*) és a valláson belüli (*intrareligious*) konfliktust. Az első esetben a vallási elem van a hangsúly, de nem két vallás áll egymással szemben, csupán a konfliktust jellemzi. A második esetben vallások között zajlik a konfliktus. A harmadik esetben nem két megkülönböztethető vallásról, hanem adott vallás csoportjairól, irányzatairól, akár alcsoportjairól van szó, amelyek többé-kevésbé, de akár intézményesen megkülönböztethetők.

Mindhárom előbb jelzett esetben a vallások nem elszigeteltek a politikai vagy társadalmi tényezőktől. Intézményeik, vezetőik (meghatározó tagjaik, például az elit) és eszméik szorosan kapcsolódnak a társadalmi és politikai szervezetekhez, szereplőkhöz és ideológiákhoz. A vallási elem így egyrészt önmagában is vizsgálendő, másrészt a vallás hatását is vizsgálni szükséges a többi (állam, szervezetek, politikusok stb.) vonatkozásában. Sőt, a többi is hat és visszahat a vallás(i)ra, ez pedig hatással van a többi elemre, így ezen elemek kölcsönhatásában jelenik meg az, ami egy konfliktus kapcsán manifesztálódik. Ezt a összefüggést nevezem (*vallási*) *hatásmátrixnak* a későbbiekben.³⁸⁶ Ezen elemek kölcsönhatásairól is szól Alexander de Juan politológus, aki kiemeli ennek az összhatásnak egy sajátos következményét, miszerint a vallásközi konfliktusokra (tehát nem csak a vallásra önmagában) is visszahat mindez, elsősorban adott vallási elit tekintetében. A vallási elit viselkedése ráadásul hatékonyan befolyásolhatja a vallás más dimenzióit is, például döntéseik, véleményeik nemcsak

³⁸⁶ Ez a wilsoni relációs dialogizmuson túl tehát nemcsak a vallás jelentős hatására mutat rá a társadalmi-politikai dimenziók, tehát a rendszerek sokféleségében, hanem az egymásra hatásának jelentőségét is kiemelem általa.

autoritásként jelennek meg, hanem a felelősség (vagy annak háraitása) is rájuk terhelődik. Különösen a rövid távú dinamika magyarázatához figyelembe kell venni az elit döntéseit.³⁸⁷

A vallási elit alatt érthetünk vallási vezetőt, vagy olyan embert, akinek a gondolatait adott vallási közösség nyomatékkal veszi figyelembe, vagyis meghatározza a (vallási és vallási alapú) cselekvésüket. Ezek lehetnek már nem élő személyek is, akik azonban emlékezetük vagy például vallási-világnézeti (sokszor írásban is rögzített) magyarázataik révén hatással vannak évekkel később is olvasóikra. Az élők kapcsolatba kerülnek saját koruk politikai vezetőivel. Ez a kapcsolat kettős: egyrészt a politika oldaláról a vallás irányába érkezhethet segítség (főként materiális jellegű, de akár kulturális stb.), másrészt a politika a vallás irányából például legitimitációt nyerhet.

A közösségek (különösen is a vallásiak) közötti konfliktusokat társadalmi okokra visszavezetők szerint egy-egy csoport az abszolút igazság birtokosának képzelet magát. Gotthold Ephraim Lessing német drámaíró, kritikus, esztéta, dramaturg egyik írása egy parabola: *A bölcs Náthán* című drámája a harmadik keresztes hadjárat idejében játszódik, egy jeruzsálemi fegyverszünet során. A muszlim uralkodó Szaladin próbára teszi Náthán bölcsességét és megkérdezi tőle, melyik az igaz vallás. Náthán elmesél egy történetet egy gyűről, amelyet három fiú örökölt, de csak az egyik igazi, a másik kettő kiváló másolata annak csupán. Mindhárom testvér úgy éli az életét, hogy ő az igazi birtokosa. Bár a történet nem tudományos leírás, szakirodalmak is szemléletes illusztrációként idézik, mert segít rámutatni arra, hogy minden vallási közösség az igazság birtokosának gondolja magát. Nyitva marad a kérdés: ez a parabola a valóság analógiája? Vajon az egyik vallás valóban a „gyűrű ura”, az igazság birtokosa? Vajon egyik vallás sem a teljes igazság birtokosa, vagy az igazság olyan összetett (esetleg magasabb rendű), hogy mindháromnak igaza van a saját szintjén?

Ezekre a kérdésekre számos dimenzióban keres választ az ember, az emberi közösség, és a tudomány. A vallási dialógus, a vallásszabadság, sőt a vallásháborúk és a vallási elem által elemezhető fegyveres konfliktusok elemzése során ezen kérdésekre adott válasz tartalma – ha abszolút bizonyossággal lépne fel – meghatározná őket, azonban ezek nélkül sokkal fontosabb a kérdés felvetése, illetve annak hiánya a vizsgált téma szempontjából. Ugyanis a vallási elem

³⁸⁷ DE JUAN, Alexander (2015): *The Role of Intra-Religious Conflicts in Intrastate Wars*. in *Terrorism and Political Violence*, 27/4., 762–780.

meghatározhatja az erőszak jellegét, annak tartalmát, minőségét és számos más tényezőjét is. Ez esetben azonban nem mindegy, hogy két vallási közösség milyen minőségben és formában tekint a másikra és önmagára, illetve milyen a viszonyulása a rajta kívülállók felé.

Ha a vallást vesszük vizsgálódásunk alapjául, megállapítható, hogy a szakrális és szekuláris inkább összemosott (vagy összefonódott) volt az emberiség történelme folyamán. Számos tényező, például a protestantizmus, a harminc éves háború vagy a felvilágosodásnak nevezett folyamat által választották szét őket. Ez igaz más földrajzi területekre és azok politikai berendezkedésére is. A kialakuló nemzetközi politikára ugyanis egységesen az európai történelmi hatás fejtette ki hatását. Bár aligha találni civilizációt, amely nem a fenti keveredéssel működött volna, a vallási megértés, a valláshoz való viszony és annak tartalma is különböző lehetett, ahogyan a történelmi-politikai események is, így összességében a szakrális és szekuláris viszonya is másképp keveredett és másképp értelmezendő. Az Oszmán Birodalom Európára is hatással volt és fordítva, mégis más vallással és politikai berendezkedéssel létezett. A távolabbi kultúrák, például a maják is hasonlóan más rendszerben, de hasonló alapelvekkel léteztek. A paradigmaváltás tehát egyszerre mutat rá arra, hogy a középkorig az emberiség a szakrális és szekuláris sajátos keverékében valósította meg a társadalmi együttélést, másrészt arra is, hogy utána történelmi léptékben gyorsan és hasonló módon kezdte szétválasztani a kettőt. Amikor ennek hiányát látni, akár szándékosan (például Iszlám Állam), akár az elszigeteltség miatt (például néhány fennmaradt indián törzs, de sokáig Japán is ilyen volt.), akár sajátos vallási berendezkedése miatt (például teokratikus államok, mint például a Vatikán).

A paradigmaváltás előtti társadalmi berendezkedés és a mögötte lévő vallás és erőszak kapcsolata kapcsán tehát nélkülözhetetlen a vallási és nem vallási keveredése. Ha például a keresztesháborúkat vennénk górcső alá nem lehetne azt kizárólag vallásinak titulálni; csak egyfajta nehézkes dekonstrukció után lehetne a szekuláristól elválasztani a szakrális részét.³⁸⁸ Másfelől, ha nem tudjuk a szétválasztás előtt eldönteni, hogy az erőszakot a vallás okozta-e, akkor egyrészt az antropológia, biológia, másrészt pedig a korábban említett szétválasztás utáni történelmi korszak rá tud mutatni arra, hogy az erőszak a vallástól *független* tényező, legalábbis

³⁸⁸ Erre vannak is próbálkozások, publikációk, például: HUNYADI Zsolt (2020): *A szent háború, avagy a keresztes hadjáratok motivációi.* in PÓSÁN László – VESZPRÉMY László – ISASZEGI János (szerk.): *Vallásháborúk és felekezeti konfliktusok.* Budapest: Zrínyi Kiadó. 54-67.

létezik anélkül is, amely még nem mond arról semmit, hogy milyen viszonyba tud kerülni a vallással.

Ennek az értekezésnek a keretein túlmutat az agresszió (harag következtében kialakuló erőszak) és általában az erőszak antropológiai és biológiai vizsgálata. Röviden azért érdemes rátekinteni néhány alapvetésre, az előbbi – függetlenségre utaló – felvetés miatt.

A háború ősibb nemcsak a nemzetállamoknál, de mindenféle államberendezkedésnél is. Az antropológusok a régészekkel egyetemben úgy vélik, hogy a háború egyidős az emberrel, akinek természetéhez szorosan hozzátartozik az agresszió. A pszichológia sem ad megnyugtató felismeréseket: az ember számos tekintetben agresszív, ösztön- és érzelemvezérelt lény. Az agresszió mind a mai napig élénk viták és kutatás tárgya. A tudományos vizsgálódások tapasztalatai szerint úgy tűnik, hogy részben genetikai, részben környezeti okok állnak az agresszió hátterében.³⁸⁹ Nem céлом, és lehetetlen is röviden igazolni vagy cáfolni az összefüggést, de úgy vélem, hogy azok a kutatók, akik szerint a kultúra és a ráció szoros összefüggésben van az ember agressziójával és egzisztenciális szorongásával, legalábbis megfontolandó gondolatot fogalmaztak meg.³⁹⁰ A keresztény gondolat – miszerint az ember Isten képére teremtett, alapvetően jó volt, majd (valamilyen mértékben) megromlott – valami hasonlót fogalmaz meg, de nem a kultúra szintjéről, hanem sokkal mélyebbről. Gondoljunk csak Káin és Ábel történetére, amely az agresszió ősi zsidó-keresztény képe. Vagy a hindu Krisna történetére.³⁹¹ Többfajta személyes tapasztalatunk is lehet a bennünk élő agresszióról.

Így jöttek létre olyan agresszió-elméletek, amelyekkel nincs itt mód részletesen foglalkozni, de néhány szempontot kiemelek az értekezés szempontjából lényegesekek közül. Mindenekelőtt egy lexikon adhat összefoglalást: „*Sigmund Freud és Konrad Lorenz szerint az ember*

³⁸⁹ Az agresszió (bár nem kizárólagos) kulturális adottságát hangsúlyozza CSÁNYI Vilmos (2004): *A háborúk kulturális konstrukcióinak biológiai komponensei*. in GOMBÁR Csaba – VOLOSIN Héde (szerk.): *Képtelen háború*. Budapest: Helikon–Korridor. 168–196. A kulturális dimenziót nem tagadó, de genetikai okokat látó kutatásra példa FERNÁNDEZ-CASTILLO, Noélia – CORMAND, Bru (2016): *Aggressive Behavior in Humans: Genes and Pathways Identified Through Association Studies*. in *American Journal of Medical Genetics. Neuropsychiatric Genetics*. 171/5., 676-696.

³⁹⁰ Hankiss Elemér szerint például az emberi szorongást enyhíteni szolgáló kultúra egyben újfajta félelmek és konfliktusok forrása is lett; lásd például HANKISS Elemér (2006): *Félelmek és szimbólumok*. Budapest: Osiris.

³⁹¹ Az egyik legjelentősebb szmriti könyv a Mahábhárata, melynek része a Bhagavad-Gíta. Ebben a hinduk számára is legjelentősebbek egyikének tartott részben egy harcos Ardzsuna a hinduizmus egyik istenségének Visnunak megtestesülését Krisna segítségét kéri. A harcos nem akarná a háborút, hiszen rokonai vannak az ellenfél oldalán. Krisna azonban elmondja neki, hogy a legfontosabb a dharma, így az élet-halál természetes része az életnek, ahogy a háború is. A háború vállalását Krisna elengedhetetlennek látja, csak nem mindegy ki fog győzni. A győzelem pedig változást és fejlődést fog hozni.

természeténél fogva agresszív, és csak tudatos munkával (humanizálással) készíthető arra, hogy embertársaival bizonyos fokig békében éljen. Az ortodox pszichoanalízis és a lorenzi magatartáskutatás pesszimista emberképe Thomas Hobbes, Arthur Schopenhauer, ill. Friedrich Nietzsche filozófiájára és a darwinizmusra épül (vö. mindenki harca mindenki ellen). Az agressziót szerzett tulajdonságnak tekinti Jean-Jacques Rousseau, aki szerint az ember alapvetően jó. Karl Marx szerint az embert a magántulajdon és az osztálytársadalmak rontották el, de a modern lélektan és a társadalomtudomány egyes irányai is ezt vallják. Alfred Adler szerint az agresszió nem más, mint a kisebbségi érzés, ill. a létbizonytalanság ellensúlyozása.”³⁹²

Az agresszió alapvető megértésének kettősének dilemmájáról, miszerint genetikai vagy későbbi hatásra kialakuló írtam korábban. Freud pszichoanalitikus elmélete inkább veleszületettnek (drive) tekinti az agressziót, míg a szociális tanuláselmélet tanultnak. A vizsgálatok nem tudnak egyértelmű választ adni arra, hogy melyik határozza meg az agressziót. Válaszok azonban vannak és ezek arra utalnak, hogy van veleszületett vonatkozása is és szociális is, amely utóbbi nagyban befolyásolja az agresszió kifejeződését. Például patkánykísérleteknél egyértelműen a hipotalamusz ingerlésének következménye volt az agresszió, míg ugyanez a kísérlet majmok esetében a hierarchiában elfoglalt helyük szerint váltott ki agressziót vagy megalázkodást és visszahúzódást.³⁹³

A vallás és erőszak kapcsolatát Csányi Vilmos a hiedelemrendszerre és az emberi közösségekre vezeti vissza. Szerinte nem önmagában a vallás hordozza az agressziót, hanem az biológiai meghatározottságú, valamint kulturális hatás következménye. Úgy véli, a hiedelemrendszer és közösségi élet mögött fellelhető absztrakciós képesség az, ami az emberben a kultúra kialakításának egy fontos eleme. Ez az absztrakció lehet ugyan manifesztálódott is (például elképzeljük a távoli úrt), de eredetileg szellemi, és utalhat nem materializálható entitásokra is: például szellemekre, istenekre stb. is. Csányi hangsúlyozza, hogy az etológia minden elképzelést a hiedelmek kategóriájába sorol, amit az ember elhisz, megfogalmaz, elkészít, így például a matematikát, filozófiát, politikát is. Az absztrakció, kultúra, stb. által kialakult közösségek tagjainak jellemzői: (1) közös akciók (2) közös

³⁹² CSELÉNYI István Gábor – LENHARD Vilmos – DIÓS István: *Agresszivitás*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/A/agresszivit%C3%A1s.html> (2022.09.24.)

³⁹³ ATKINSON, L. Rita (2001): *Pszichológia*. Budapest: Osiris. 337-345.

hiedelem, (3) közös konstrukció (4) hűség. Csányi szerint az előbbieket akár csak részben is teljesülhetnek különböző közösségek létrejöttének kezdetekor, amikor próbálnak emberek közösséget alkotni (*pszeudoközösségek*). Ilyen csoportok a kisebb létszámú vallási csoportok.³⁹⁴ Minden csoport egymással szemben állva is pozícionálhatja magát ezek után, hiszen különböző célok és értékrend (kultúra) alapján állnak fel. Ez a kultúra aztán az ember élhető környezete lesz, így bárhol megél, ahol ez a kultúra veszi körbe, ellentétben az állattal, ahol szükség van a természet által alkotott adott környezetre. A kutató szerint az agresszió az embernél *szabálydominanciává* alakul.³⁹⁵ Megmarad az állatoknál lévő agresszió, de nagyrészt felváltja egy elszemélytelenedett dominancia. Csányi másik fontos gondolata, hogy nem csupán pszeudoközösségek alakulnak ki, hanem *individuális közösség* is, vagyis, amikor az egyén magát képzeletben közösségnek.³⁹⁶ Ez az értekezés szempontjából különösen az egyéni (terrorakciókat) elkövetők kapcsán releváns koncepció.

A vallás és az erőszak kapcsolata a vallástudósok és a vallással foglalkozó antropológusok szerint főként az *áldozat* fogalmával hozható kapcsolatba. Charles (Margrave) Taylor a McGill University emeritus filozófia professzora számos vallást elemző monográfiának és publikációnak az írója. *A Secular Age* című könyvében leírja, hogy az áldozati cselekmény miként él tovább átszexualizált formában, akár az erőszak, akár a szexualitás kapcsán.³⁹⁷ (Ez a gondolat később újra előjön Girardnál.) Sem Taylor, sem más kutatók nem azt állítják, hogy a vallás miatt van az erőszak (vagy éppen a szexualitás), hanem fordítva, az erőszakra reakció az áldozati cselekmény, ami maga is lehet erőszakos, beleértve annak szimbolikus és valós jellegét.

Az áldozatok bemutatása egy nagyobb katasztrófa elkerülése miatt is történhetett, például az aztékok így próbálták adósságukat az istenségek felé törleszteni, de számos sámánisztikus praktika ehhez hasonló volt.³⁹⁸ A szenvedés és a halál sem vallási elgondolás önmagában, annak tapasztalata, sok esetben értelme, oka, célja, ismeretének a hiánya számos esetben

³⁹⁴ Tegyük hozzá Csányi megállapításához, hogy az értekezés szempontjából minden vallási közösségre igaz lehet ez, akár amelyik nincs is kisebbségben, de a társadalom egyéb szerveződése mellett létezik; valamint a biztonság és az értekezés szempontjából azok, amelyek negatívan állnak a társadalom egészéhez, így például a szekta és a kultusz.

³⁹⁵ Ez korrelál a már említett patkány-majom kísérlet következményeivel.

³⁹⁶ CSÁNYI, VILMOS (2011) *A vallás mint konfliktusforrás*. in Banyár Magdolna (szerk.): *Vallás, Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, 13-17.

³⁹⁷ TAYLOR, 2007. 613-614.

³⁹⁸ Ehhez lásd. ELIADE, Mircea (1964): *Shamanism*. London: Arkana.

spirituális dimenziókba tolta azokat. Egyrészt így került vallási köntösbe a gyógyítás (legyen szó gyógynövényekről, füstről, gyógyító rituálékról) vagy a gyógyulás vágya áldozati formában, ahol önmaguknak okoztak fájdalmat az emberek, ám ezt egy magasabb cél érdekében tették. Ez utóbbi az önmaga testének megvágását, a vér edénybe gyűjtését, vagy akár az emberáldozatot jelentette.³⁹⁹

A vallásokban megjelenő erőszak művészi vagy szakrális jelleget ölthet. Gondolhatni itt Jézus keresztre feszítésének ábrázolására, és annak mélyen vallási vonásaira, a liturgia jelentős elemére, a vallásgyakorlás kiemelkedő szimbólumára. A katolikus vallásgyakorlat keresztútnak nevezett paraliturgiájában Jézus szenvedésének formáit élük át a hívek. A keresztt és a Jézus szenvedésének lelki mélységeinek egyik manifesztációja a stigmák: testi jegyek vagy fájdalom, amely olyan testtájakon jelenik meg, ami Jézus keresztre feszítését idézi. A Bibliában így olvasni erről Szent Pál Galatákhöz írott leveléből: „*Ezután senki se okozzon nekem kellemetlenséget, mert én az Úr Jézus jegyeit viselem testemen*” (Gal 6,17) vagy „*[És] ha a jobb kezed megbotránkoztat téged, vágd le azt és dobd el magadtól*” (Mt 5,30). Ugyanakkor más vallásokban is találhatunk ilyet. Például a hinduizmusban Síva vagy Káli a pusztítás istenségei, ugyanakkor Síva a legnépszerűbb is az istenségek közül. A Bhagavad Gíta szerint: „*Akit nem a hamis ego ösztönöz, és értelme mentes az anyagi kötelekektől, azt tettei nem kötik, s nem is gyilkos ő, még ha embereket is öl e világban.*”⁴⁰⁰ A Korán szerint: „*...öljétek meg a pogányokat...*”⁴⁰¹ A Kivonulás 2:12-re hivatkozva a Talmud szerint: „*[A]z a nem-zsidó, aki megütött egy zsidót, halálbüntetésre számíthat.*”⁴⁰² Nem is szólva a bűnről, az önostorozásról és más vallási gyakorlatokról, melyek jelentős fájdalommal járnak. Ezek az idézetek azonban csak kontextusban és a maguk „*Sitz im Leben*”-ükben értelmezhetők. Összességében minden fent idézetnek megvan a spirituális értelmezése is, vagy az a sajátos jogi-társadalmi környezet, amely legitimé teszi azokat. Ami viszont fontosabb: a szenvedés következménye jó is lehet, és a halál nem a legfontosabb tényező, amit számításba kell venni.

René Girard történész, irodalomkritikus és társadalomtudományi és filozófiai antropológus elmélete szorosan ehhez a nehezen megragadhatóhoz és feltárandó kapcsolathoz tartozik.

³⁹⁹ Az áldozat lélektani (tudattalan eredetéről és vallási kapcsolatáról) háttéréről, Jung és Freud kapcsán ír PALMER, Michael (2006): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge.

⁴⁰⁰ 18 fejezet, 17. vers: Bhagavad Gíta, The Bhaktivedanta Book Trust, 2019.

⁴⁰¹ „...kivéve ha bűnbánatot tartanak.” Korán 9:5.

⁴⁰² (A gentile who struck a Jew is liable to receive the death penalty) Talmud Szanhedrin 58b, Online: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.58b.17?lang=bi&with=all&lang2=en> (2023. 02. 17.)

Elmélete, amelyet ismertetek, számos tudományos elismerést vont maga után, így a Francia Akadémia halhatatlanjainak tásaságába választották, és a sajtóban is látni elismerő elnevezéseket vele kapcsolatban, összehasonlítva őt Darwinnal, csak esetében a társadalomtudományok területén.⁴⁰³ Ahogyan paradigmaváltásról beszélhetünk egyes tudományos áttörésekben, úgy Girard is alapvető szemléletváltást hozott, de ő a társadalomtudományokban. A kutató észrevette, hogy a tömeges/szagrális gyilkolások, áldozatok megtisztítják azokat, akik végrehajtják (vagy akik nevében teszik), miközben szagrális értelemben vett harcosokká válnak ezáltal – legalábbis ez a percepciója azoknak, akik részt vesznek benne. Elmélete az ún. *mimetikus elmélet*. Alaphipotézise, hogy a vágy *mimetikus* (utánzásra alapuló) természetű.⁴⁰⁴ Girard számos emberi cselekvést ilyennek gondol el, és ezáltal jutott el az erőszak vizsgálatáig, amelynek külön művet is szentelt. A *Violence and the Sacred* című monográfiájában az erőszakot visszavezeti a rivalizálásra. Az erőszak kereteinek feltárása során arra jut, hogy az áldozatállítás, illetve *bűnbakkezés* voltak azok a cselekmények, amelyek eszközül szolgáltak ezen keretek felállításához, pontosabban az indulatok és a közösségi erőszak szublimálásához. Mivel ez az eszköz működőképesnek mutatkozott, ezáltal megismételték, majd rutinná vált, még később *ritualizálódott*. Girard könyvében maga is hoz példákat az áldozatjelenség kapcsán; Káin és Ábel történetén túl Ábrahám és a kos példáját is, amely során fia helyett áldozta azt föl. „Az áldozat nem helyettesíti valamely különösen veszélyeztetett személyt, és nem is valamely különösen vérszomjas vérmérsékletű egyénnek ajánlják fel. Sokkal inkább a közösség valamennyi tagját helyettesíti, és maguk a tagok ajánlják fel. Az áldozat az egész közösség védelmét szolgálja a közösség erőszakától;”⁴⁰⁵ Girard szerint a vallás egyrészt az erőszak megfékezésének eszköze, másfelől azt is írja, hogy a szagrális és az áldozat elválaszthatatlanok egymástól.⁴⁰⁶

Girard mimetikus háromszöge (3. számú ábra) egy társadalmi konstrukció leírása, amelyben megjelenik az „én”, a „másik” és a „vágy tárgya”. Ebben a folyamatban az én azt a tárgyat akarja, amit a másik is. Így a másik és a vágy tárgya összekapcsolódnak. Ez gazdag erőforrások esetén nem, de szűkös erőforrások esetén rivalizáláshoz, erőszakhoz vezet.⁴⁰⁷ Az erőszak

⁴⁰³ FARKAS, Gábor (2015): *Meghalt René Girard*. 24.hu, (2015.11.05.) Online: <http://24.hu/tudomany/2015/11/05/meghalt-rene-girard/> (2022. 10. 03.)

⁴⁰⁴ GIRARD, René (1966): *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

⁴⁰⁵ GIRARD, René (1977): *Violence and the sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 8.

⁴⁰⁶ GIRARD, 1977. 19.

⁴⁰⁷ Ez az ún. internal mediation (belső közvetítés), és az ún. external mediation (külső közvetítés). Az *internal*

kétoldalú: egyrészt mindkettő szeretné a vágy tárgyát megkaparintani, másrészt mindkettő szeretné a másikat ettől megfosztani. Így az ellentét mögött valójában nem különbözőség, hanem hasonlóság húzódik meg. Ezt a hobbes-i „mindenki mindenki ellen”⁴⁰⁸ állapotot kontrollálja Girard szerint a kultúra és a vallás.⁴⁰⁹ Ez a versengés mimetikus terjed, amelynek egyik gátját az én és a másik eltolása jelentette egy harmadik irányába. Ez áldozatok, illetve *helyettesítő áldozatok* világa és szerepe. Mindez közösségi szinten is működik, nemcsak az egyén tud bemutatni áldozatot, hanem a közösség is.⁴¹⁰ Az ilyen közösségleg elfogadott aktusok szembekerültek a nem elfogadott – ezért illegitim, etikátlan – erőszakkal.

Girard szerint tehát a kultúra és a vallás alapvető fontosságú szerepet tölt be az erőszak megfékezésében (illetve átalakításában). Eltűnése az erőszak elszabadulását jelenthetné. Hangsúlyozandó itt a kultúra és a vallás, amelyek szétválasztása Girard elméletétől függetlenül is egy fontos célja ennek az értekezésnek. Ahogy ez esetben is látjuk, lehetnek kulturális, de nem vallási elemek, amelyek az áldozati aktust azonban (másképp, de) ugyanúgy megteszik,

mediation az egyének belső folyamata, amelynek során az egyén azon dolgozik, hogy összehangolja saját ellentmondásos vágyait és érdekeit a társadalom által elfogadott normákkal és értékekkel. Ez a folyamat magában foglalja az egyén önmagában való elmélkedését, az értékek, hiedelmek és normák introspektív alkalmazását az egyén saját viselkedésére és a társadalomban elfoglalt helyére vonatkozóan. Az *external mediation* viszont egy olyan folyamat, amely során egy külső személy vagy szervezet közvetít két vagy több fél közötti vitában vagy konfliktusban. Az external mediation általában akkor fordul elő, amikor az egyének nem képesek vagy nem hajlandóak saját konfliktusaikat megoldani, és külső segítségre van szükségük a vitájuk rendezéséhez. Az external mediation számos formája létezik, például a bírósági rendszer, az alternatív vitarendezési módszerek (például a mediáció és az arbitráció), vagy akár egy harmadik fél (például egy barát vagy családtag) közbeavatkozása. Az external mediation tehát a konfliktusok megoldásának egy külső formája, míg az internal mediation egy belső folyamat, amely az egyén saját viselkedésének és gondolkodásának szabályozására irányul. Ehhez ld. GIRARD, René (1976): *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

⁴⁰⁸ Hobbes a félelmet (az erőszaktól) tartja az közösségi-politikai szerveződés alapjának. Az állam pedig – értelmezése szerint – az erőszak kezelését jelenti. Ld. MIKKO, Jakonen (2011): *Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics*. in *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 21/2011., 157-176.

⁴⁰⁹ Hobbes szerint az állam magában foglalja a mindenki mindenki elleni erőszakát azáltal, hogy másfajta erőszakot hoz létre, nevezetesen az állam abszolút kényszerítő hatalmát igazságszolgáltatási funkciója révén. (ami korrelál Csányi szabálydominanciáról megfogalmazottal.) Girard ugyanezt vallja, csak a vallás kapcsán. Thomas Hobbes és Jean Bodin gondolatain állva Max Weber dolgozza ki az állam erőszakmonopóliumának elgondolását. Később ebből alakul ki az állam erőszakmonopóliumának gondolata. Hogy nem a vallás kapta meg ezt az elsőbbséget, az legalább részben Luther két kard elméletére és a protestáns világszemléletre megy vissza. Luther szerint tehát van a világi és az egyházi hatalom, s ez kétfajta kormányzatot jelent. (Erről szóltam már a kultúra és vallás dualista felfogása kapcsán. Ebből adódóan látható, hogy hatással van a kettő viszonya – és annak módjai – a konfliktusokra, biztonságra is.) Az egy kormányzat – állítja Luther – istenfélővé tesz, a másik a külső békét (äusserliche Frieden) szerzi meg. Luther szerint, ha csak a világi érvényesül ott képmutatás lesz, ha csak az egyházi ott relatív lesz a gonosz és isteni, ezért istentelenségbe torkollik. (Ld. FISCHL Vilmos (2019): *A háború felfogásának változásai Luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében*. in GÖCZE István et al. (szerk.): *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei*. Budapest: Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 7-22. Illetve Luther, Martin (1523): *A világi felsőbbtség*. in CSEPREGI Zoltán (szerk.): *Luther Válogatott művei* 4. Felelősség a társadalomért. Budapest: Luther Kiadó. 81-87. (különösen 3, 4. pontok).

⁴¹⁰ Az ilyen közösségi erőszak és bűnbakképzés megvalósulhat egyes csoportok másfajta csoportok elleni uszítás kapcsán. A zsidók, a német kisebbség, a cigányság stb. mind válhat az erőszak szublimációja kapcsán bűnbakká.

ezzel *szublimálva* az erőszakot. A bűnbakképzés egy vallás vagy kultúra eleme, bár az idők folyamán egyre kevésbé lett a vallások része, vagy csak átvitt értelemben, szimbolikusan, közvetetten. Ennek hatására kitérek az alfejezet végén, hiszen Girard is ír róla.⁴¹¹

A bűnbak a kultúra vagy a vallás egy eleme. Ám mindkét fogalom tág, így továbbra is kérdés, hogy minden kultúra vagy minden vallásra érvényes kijelentés ez? Egyes szerzők azt feltételezik (vagy állítják), hogy az idővel változó *vallás maga lett a bűnbak*.⁴¹² Mindez nem lebecsülendő állítás, hiszen ha igaz, akkor a modern vallásüldözés egyik magyarázata lehet, amely ráadásul az erőszak kezelésének szükségszerű módjaként jelenik meg így. Előáll egy paradox helyzet tehát: a *vallásüldözés tölti be azt a szerepet, amit eredetileg a vallás töltött be*. Igaz, itt a vallás nem önmagában a vallás, hanem minden, aminek vallási jellege van, tehát ez lehet egy másik ideológia vagy kulturális rendszer is.

Másfelől azt várná az ember, hogy a keresztény nézőpontot Girard a tökéletes bűnbak példájának mutatja be majd, mivel Jézust a tökéletes, egyszeri és végleges áldozatnak állítja a keresztény gondolkodás. Ezért minden időre vetítve megtörténik ez az áldozat. Az ortodox és katolikus egyházak teológiája most is azt hangsúlyozza, hogy a szentmise a krisztusi áldozat vértelen, de jelenben megjelenített valósága. Minden szentmise tehát egy áldozat, és ezért is nevezik ezen szertartások vezetőit papoknak, sőt a szentségi hierarchia közepén állókat egyenesen áldozópapnak. Ellenben a protestáns lelkészeket nem szokás papnak nevezni, és ez éppen teológiájuk miatt van így. A keresztény protestáns gondolkodás ugyanis inkább emlékezetként tekint a kereszthalálra és az utolsó vacsorára.

Girard azonban nem a tökéletes és ezért mindenkor használható áldozat képzetére fókuszál, hanem arra, hogy az kiváltja a többit, ezentúl nem végezhető el több áldozat tehát. Girard azt írja: „Az evangéliumok Krisztusa az áldozat ellenében hal meg, és halálával feltárja annak természetét és eredetét, mivel az áldozatot – legalábbis hosszú távon – ellehetetleníti, és véget vet az áldozati kultúrának.”⁴¹³ Az áldozati kultúra vége az erőszak elhatalmasodását, a vallás

⁴¹¹ GIRARD, René (2013): *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Budapest: L'Harmattan; Girard utal arra is, hogy a vallás mögött lévő szent (a Rudolf Otto által leírt numinózus) is ezen körülmények között alakult ki.

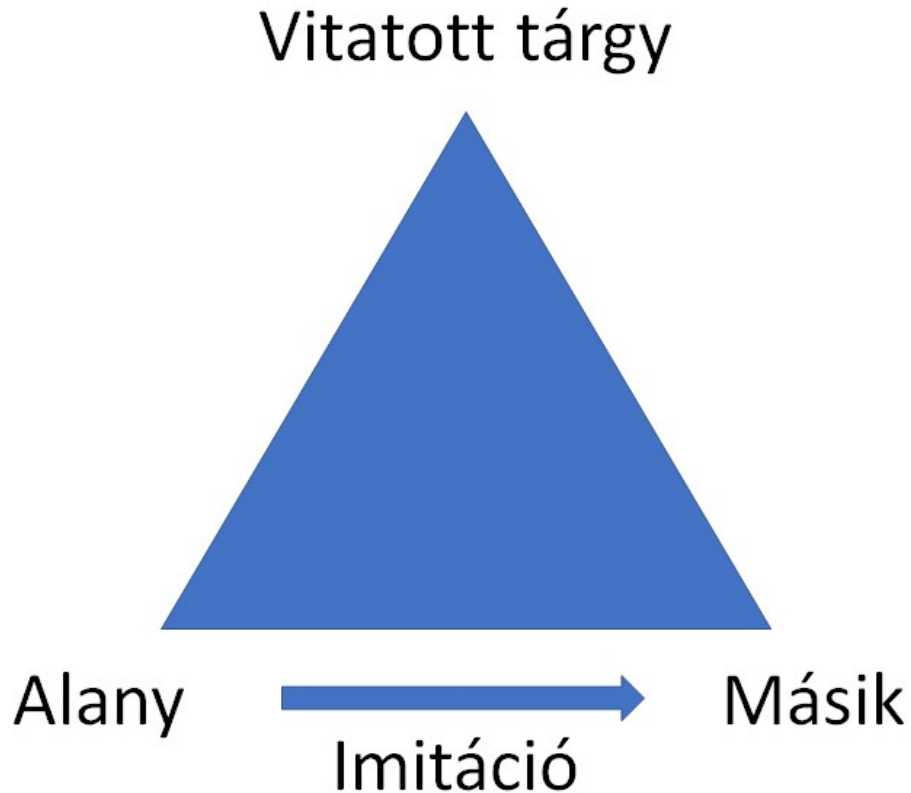
⁴¹² Például ARMSTRONG, Karen (2015): *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books. 3. (Lee Masden is utal erre idézett könyvében, de ő Armstrongot úgy idézi, hogy a vallást tette meg napjaink világa bűnbaknak. Armstrong azonban a hitről (faith) ír, illetve vallásról (religion), de azt zárójelbe teszi. Ezzel is utalva arra, hogy a szekuláris modernitás nem a vallást *per se* tette meg bűnbaknak, hanem azt, amit saját szubjektív nézőpontjaként vallásként határoz meg.)

⁴¹³ GIRARD, René – WILLIAMS, James G. szerk. (1996): *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder. 17.

és a kultúra eltűnését is feltételezi így egyben. Másrészt azonban Girard nem veszi figyelembe, vagy csak egyszerűen nem tér ki annak hangsúlyozására, hogy ezt teoretikusan és egy homogén keresztény világra érti. Arról nem is szólva, hogy nem tesz különbséget, sem nem cáfolja a korábban említett különbséget a keresztény áldozatszempléltben. Harmadrészt, a kereszténység és a politika számos lehetőséget teremt arra, hogy másfajta bűnbakképzés és áldozati rítussal kapcsolódjon egy keresztény. Negyedrészt más vallások, amelyek jelen vannak a társadalomban, mint például a zsidók (*Pészách*) és a muszlimok (*'Íd al-Adhá*) mind a mai napig állatáldozatot mutatnak be.⁴¹⁴ A zsidóknál hangsúlyozottan is az emberáldozat helyébe lép az állatáldozat.⁴¹⁵ Ez válhatott így a jó és a rossz erőszak megkülönböztetésének alapjává. Elgondolkodtató ez abból a szempontból is, hogy amikor egy közösség egy másik ellen lép fel, és a mechanizmus az előbbi, akkor lehetséges, hogy adott közösség valójában *saját tagjai ellen lépne fel, ha nem lenne egy általa kiválasztott ellenség*, vagy áldozat, ami végősoron így legalizált erőszakcélpontra válik. Ha Girard elmélete helytálló, nem kizárt, hogy történelmileg jól ismert – főleg a szakrális/ideológiai alapú – népiertások a mimetikus elmélettel magyarázhatók, vagy legalábbis a magyarázat részét képezhetik.

⁴¹⁴ Vannak áldozatbemutatók, amelyeket már nem mutat be a nagyobb közösség, de izolált kisközösségeknél előfordulhat, ilyen a régi lóáldozati rituálé, ilyen a hindu Ashvamedha.

⁴¹⁵ Budapesti Zsidó Hitközség, Bzsd.hu, Online: <https://bzsh.hu/2020/03/24/vajikrah-mogotte/> (2022. 09. 29.); KÖVES Slomó (2014): *Zohár – Szemelvények elemzése: Az állatáldozatok*. Zsido.com, Online: <https://zsido.com/fejezetek/az-allataldozatok/> (2022. 09. 29.)



3. ábra: Girard mimetikus vágy-háromszöge (saját szerk.)

Girard görög példákat is hoz, de tegyük hozzá, a modern kreált mítoszok is, amik a kollektív tudattalanra hatnak – mint például a Star Wars is –, számos áldozatról vallanak, és a „jó erőt” képviselők is harcosokká válnak bennük, akik egyszerre erőszakot követnek el, miközben a békét hirdetik. A mítoszok kapcsán amúgy is azt írja a kutató, hogy az leginkább az „alapítógyilkosság”⁴¹⁶ egy narratívája, lekódolása egy adott közösségnek.⁴¹⁷ Ám – tegyük a kutató gondolatai mellé továbbá – ilyen a sport is, amely a háború és az erőszak szublimálása szabályozott keretek közé, legyen szó stratégiai szintről (például sakk) vagy harcászati szintről (például küzdősport). Girard is ír azokról a lehetőségekről, amelyek a bosszút különféle csatornába vezetik el, akár prevenciós jelleggel spirituális eszközökkel, akár harci próbákkal,

⁴¹⁶ „Founding murder”

⁴¹⁷ GIRARD, René (2014): *A bűnbak*. Budapest: Gondolat.

akár az igazságszolgáltatás révén.⁴¹⁸ Hangsúlyozza, hogy az erőszak kezelése a valóságon alapszik.⁴¹⁹ Az erőszak kontrollja tehát szükségszerű, és számos eszköze lehet.

Az erőszak kapcsán Girard összekapcsolja a vért (és ezáltal az erőszakot) a menstruációval, ezt a szexualitással, ezt pedig a vallással, majd ezeket a tisztasággal.⁴²⁰ Ebben a kontextusban áll elő a szerző a Freud által már elemzett *totem* és *tabu* fogalmakkal. Freud még a szexualitás korlátozása és szublimálása kapcsán ír róla, illetve ennek következményeként a csoportos erőszakról. Girard pedig ezt elfogadja azzal a kitételrel, hogy nem kifejezetten a tabu a lényeg, hanem a következtetés, lényegében tehát az említett összekapcsolások. Így találkozik tehát az erőszak és a vallási, amelyek mögött rivalizálás, szexualitás, tabuk, bűnbakok stb. kapcsolatában tárul fel az erőszak sajátos forrása, amely a vallásin keresztül alakul át.

Girard intellektuális tisztességgel kijelenti, hogy ő nem állított semmit a judeo-keresztény vallásról és annak világáról, az még további kutatást igényel. Csak a primitív vallási jelenségekről szólt, amelyek az erőszak és a helyettesítő áldozat kapcsán jelentek meg.⁴²¹

3.6. VALLÁS ÉS ERŐSZAK KAPCSOLATÁNAK KRITIKÁJA A RELEVÁNS SZAKIRODALOMBAN

Az erőszak mibenlétére számos magyarázat létezik, amelyek közül a biológiai (genetikai), szociális (szociológiailag releváns) is egy-egy nézőpontot és általa lehetséges válaszokat ad. Ezek kibontása nem tartozik abba a keretbe, amivel ez az értekezés foglalkozik, azonban a szükséges mértékig megemlíteni szükséges, hogy a későbbi információk megfelelő alapokon álljanak, ami a vallás és erőszak kapcsolatát illeti. A mérték tehát, amennyire foglalkozni kell az erőszak kérdésével az, amennyire a vallás önmagában vagy ezen tényezőkkel együtt válik az erőszak attribúciójává vagy erősítőjévé. Amint látjuk majd, ez a megállapítás is inkább hipotézis szintű, mert a vallás nem erőszakot erősítőként vagy az erőszak egyik tulajdonságaként jelenik meg, ha feltárjuk azt. Mégis az előbbi kérdés az, amiből kiindulok,

⁴¹⁸Uo., 20-21.

⁴¹⁹ Uo., 30.

⁴²⁰ Uo., 33-38.

⁴²¹ Uo., 309.

mert így merül fel azok számára, akik nem foglalkoznak behatóan a vallás és biztonság témakörrel.

A wilberri négy dimenzió közül az interobjektum világához tartozik az állam, mint a vallás mellé állítható társadalmi intézmény(rendszer). A vallás ugyanis az államhoz hasonlóan a nagy tömegekre hatóan állapít meg normákat, alakít ki közösségi hierarchiát, stb., így sokszor állammá válik az államban, vagy az állammal párhuzamossá, annak vetélytársává. Az állam Max Weber szerint az az emberi közösség, amely meghatározott területen: „*önmaga számára igényli (sikerrel) a legitim fizikai erőszak monopóliumát.*”⁴²² Amennyiben az erőszakkal kapcsolatban legitimitást nyer egy intézmény, akkor államfunkciókat lát el.

Karen Armstrong példájával: „*Az egyház [...] olyan hatékony szervezetet hozott létre, amely szinte kicsiben leképezte a világbirodalmat: faji megkülönböztetés nélküli egyetemes (katolikus), nemzetközi, ökumenikus egyházat, melyet rátermett bürokraták irányítanak.*”⁴²³ Ennek okán ebben az érkezésben és a releváns szakirodalomban is ez a két entitás (állam és vallás), amely a legtöbb figyelmet kapja.

A wilberri szubjektumhoz pszichológiai, a wilberri objektumhoz biológiai vizsgálódás szükséges. Az interszjektumhoz köthetően a kultúra az egyik kiemelkedő vizsgálódási tényező, ennek figyelembevételére is része ennek az értekezésnek. Ennek tárgyilagos megvalósulása azonban hangsúlyozottan a politika és a vallás világa, így ezekre fókuszálva látszik eredményesnek elemezni az erőszakot is.⁴²⁴

A vallás és az erőszak vizsgálatának széleskörű elemzését végezte el William T. Cavanaugh a *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* című

⁴²² WEBER, Max (1995): *A tudomány és a politika mint hivatás*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 55., Az erőszak állammal való viszonyát már Max Weber más szempontból is fejtegette, lsd. például WEBER, Max (1978): *Economy and Society*. California: University of California Press.

⁴²³ ARMSTRONG, Karen (1996): *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*. Budapest: Európa Könyvkiadó. 137.

⁴²⁴ Bár kézenfekvőnek tűnne a vallásokat egyesével bemutatni azok erőszakkal való kapcsolatának jellemzőit leírni, de ez több szempontból sem célszerű ebben az értekezésben. Egyrészt a vallásokat ez esetben azok teológiája alapján kellene megítélni, így szükségszerűen túlsúlyosan teológiai tárgyú értekezéssé válna ez az értekezés, másfelől a téma túl tágassá válna (más szempontokat kívánna), harmadrészt ahogyan ebben az értekezésben feltárom a vallás fogalma egyáltalán nem annyira egységes, mint ahogyan arra hivatkozunk a könnyebb érthetőség kedvéért, akár szakírásokban is. Ez utóbbi miatt még ha összpontosítjuk a különféle nézeteket, akkor sem jelenthető ki, hogy például az iszlám hogyan vélekedik az erőszakra és milyen a hozzáállása. Ezek (lényegesebb pontjainak) leírása ugyanakkor nem lehetetlen és nem is nélkülözhető igazodási pontként. Ebben az értekezésben ezért a főbb teoretikus megfontolásokat és lehetséges kutatási irányokat veszem számításba.

művében. A vallással és az erőszakkal kapcsolatos művek között az ebben található kritikát alapvetőnek tartom, nevezetesen, hogy a vallás és az erőszak elemzése során számos kutató túl hamar, kellő adat és megfelelő következtetés híján vonja le a következtetést a vallás erőszakot előidéző és azt erősítő szerepéről. Az általa idézett könyveket én is számításba veszem alább, hiszen hipotézisét, kritikáját a kortárs témába illő monográfiák és kötetek nagy részére elvégzi, miközben számos fontos megállapítást is tesz. Ugyanakkor műve csak kiindulási pont az értekezés e részében, részint mivel nem csak azokat a műveket veszem górcső alá, amelyeket Cavanaugh, részint pedig azért, mert a szerző hipotézise csak egy szűk mezsgyén halad, miközben ő maga elfogultságát szubjektív módon is értésünkre adja, amely könyvének tárgyilagos mivoltát némileg árnyalja. Hipotézise szerint a vallás szó használata sok esetben elhamarkodott, azok a jellemzők, amelyek a vallásra állnak, számos esetben a nem vallásos (szekuláris) entitásokra (intézmények, közösségek, ideológiák stb.) is érvényesek. Művében az általa szemügyre vett könyvek esetében tehát azt vizsgálja, hogy valóban csak a vallásokra jellemző tényezőket vesznek figyelembe, vagy implicite a szekulárisra is jellemzőket, és ezáltal félrevezető címet adtak a könyvnek, vagy félrevezető következtetésekre jutnak.

A szerző ezért egyrészt arra a következtetésre jut, hogy le kell választani az erőszakot a vallásról, aminek számos következménye javunkra válhat. Ilyen például, hogy nem gondoljuk majd, hogy a szekuláris vagy a vallásnélküliség az erőszak legyőzésének és megelőzésének eszközévé válhat. Másfelől jobban észrevesszük a nem vallási kategóriákba eső, de erőszakot kiváltó tényezőket, valamint nem azonosítjuk a vallást az erőszak kultúrájával, aminek következménye lehet, hogy a vallást, mint olyat, vagy egy adott vallást teszünk meg a szabadság és a béke ellenségévé. Cavanaugh kiemeli, hogy nem az a cél, hogy a vallást teljes mértékben leválasszuk az erőszakról. Szerinte ugyanis „*teopolitikai*” háttérű a vallás és erőszak kapcsolata, ami szerint nem elemezhető vagy érthető meg a vallás és erőszak kapcsolata a vallás önmagában való ismerete és elemzése nélkül.⁴²⁵ Ez abból adódik, amit korábban vallási hatásmátrixként jellemeztem és javasoltam elnevezni. A különböző elemek, itt például a szekuláris politika és a vallás egymásra hatva létezik.

Ebben az értekezésben is számításba vett vagy legalábbis további vizsgálatra érdemesnek tartott a szétválasztás jelentősége, vagyis Cavanaugh egyik hipotézise, de itt most az erőszak és

⁴²⁵ CAVANAUGH, 2009. 226-229.

vallás kapcsolatának jellemzőire, és nem a kettő összekapcsolásának veszélyére fókuszálok elsősorban. Ez utóbbi ugyanakkor – úgy vélem – legalább részben választ ad Cavanaugh felvetéseire is.

Még az olyan szerzők is, mint Charles Kimball, a Wake Forest University összehasonlító vallástudomány professzora, aki maga baptista lelképásztor, a vallásról szóló könyvét azzal kezdi, hogy bár a vallás a világ legerősebb és legáthatóbb ereje, ugyanakkor nincs még egy olyan intézmény, ami nevében annyi erőszakot elkövettek volna.⁴²⁶ Kimball a vallás „megromlásáról” szól tehát, szerinte a vallás a béke eszköze helyett az erőszak terjesztőjeként és gerjesztőjeként való megjelenése öt okra vezethető vissza. Ezek: (1) az abszolút igazság igénye, (2) a vak engedelmesség elvárása, (3) ideális idő, (4) cél szentesíti az eszközt hozzáállás, (5) szent háború.⁴²⁷ Kimball felosztása könyvének fejezetcímeiben található, és leíró jelleggel mutatja be, főként példákon keresztül, hogy miért is igazolható ez a felosztás. Az egyik gond ezzel a deskriptív jellegű megközelítéssel, hogy bár az egyes példái igazolják, hogy adott kategóriákba/fejezetbe tartoznak, azt semmi sem mutatja, hogy ez egy zárt rendszer lenne, se több, se kevesebb szemponttal. Kimball azzal is adós marad, hogy a szekuláris-vallásos különbségtételt megmagyarázza az olvasónak. A különbségtétel ugyanis önmagában megtörténik az írásában, de nem világos, hogy mit is ért vallás alatt. Így elmarad annak legalább érintőleges elemzése (vagy az abból való előzetes kizárás), hogy például a nacionalizmus, mint vallás, hasonló elveket követve erőszakossá lehet-e⁴²⁸, illetve, fordítva, hogy egy vallás, például a kereszténység válhat-e politikává (vagy a politika magára húzva hibrid kereszténypolitikává), amely hasonlóan erőszakossá lesz-e, ha teljesülnek a fentiek.⁴²⁹

A vallás és erőszak kapcsolatára, ugyanakkor a vallás definíciójának sajátos következményeire is rámutat Richard E. Wentz könyve a *Why People Do Bad Things in the Name of Religion* című művében. Kimballal ellentétben nem öt pontban, hanem csak az *abszolútikus igényben* határozza meg az erőszak alapját. Másfelől – igaz, ezt Kimball sem tagadta – nemcsak a vallásként értelmezett entitásokat tartja „vallásnak”, hanem mindent, ami vallási jelleget ölt, például rituális jellege miatt. Példának hozza a sportversenyeket, a sport

⁴²⁶ KIMBALL, Charles (2002): *When religion becomes evil*. New York: Harper Collins. 10.

⁴²⁷ KIMBALL, 2002. (fejezetcímek)

⁴²⁸ Ehhez lásd például: HAYES, Carlton J. H. (2017): *Nationalism: A Religion*. London/New York: Routledge.

⁴²⁹ Ehhez lásd például MILLER, Paul D. (2022): *The Religion of American Greatness: What's Wrong with Christian Nationalism*. IVP Academic.

nézését a televízióban és az ezzel kapcsolatban lévő étkezéseket, amelyek a ritualizáció jegyeit mutatják. A vallási elem így lényegében rituális elemként leírható és összhangban van Girard az erőszakra utaló szublimációs módozataival, vagyis a rituális jelleg békét segítő eszközként való megjelenésével, de Kimball gondolatmenete alapján akár annak konfliktust gerjesztő következményével is.

Marty E. Martin *Politics, Religion, and the Common Good: Advancing a Distinctly American Conversation About Religion's Role in Our Shared Life* című könyvében is hangsúlyozza, hogy nem lát lehetőséget a vallás pontos definíciójára, ezért körbeírja, a főbb jellemzőket veszi pontokba. (1) a vallás a végső aggodalmunkra összpontosít, (2) a vallás közösséget épít, (3) a vallás a mítoszokra és szimbólumokra apellál, (4) a vallást rítusok és szertartások erősítik meg, és (5) a vallás bizonyos viselkedést követel meg a követőitől. Az első pont Paul Tillichet idézi, aki szerint az előzetes aggodás végsőként való felfogása a bálványimádás gyökere.⁴³⁰ Ahogyan arra Cavanaugh is felhívja a figyelmet itt, Martin ezzel a leírással nem definíciót, hanem körbeírást alkotott, másfelől túl tágat. Ebbe beletartoznak a már korábban említett nem transzcendenssel foglalkozó ideológiák is. Marty mindenesetre összemossa a politika és a vallás határait, az erőszak forrását és annak kezelését, eggyé formálva azokat. Ezen gondolatmenet szerint a vallási elem konfliktusokban a politikai vallás és az ideológiák egyformán lennének kezelendők.

Mark Juergensmeyer a University of California szociológusa, vallástudományt is kutató professzora a vallás és biztonság területén sokszor idézett kutató. A vallás és az erőszak kapcsán írt publikációi és több monográfiája számos új szempontot vetett fel, és gyűjtött egybe, sok a témában csak más és más helyen megjelent megközelítést, alapvetést, teóriát vagy hipotézist. Korai műveiben főként Ázsiát érintő témákat dolgozott fel, a vallás a szociológia határterületeit is belevéve az elemzéseibe. A 1990-es években fordult a vallás és erőszak kapcsolatának feltárásához, elsősorban az erőszak és a szakrális világ, a vallás és a szekuláris dimenziók összevetéséhez. A vallásos nacionalizmus témáján keresztül jutott el – egyik talán legismertebb – művéhez a *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* könyvhöz, amelyet még a 2001. szeptember 11-i események előtt írta, így későbbi kiadásait nemcsak frissítette vele, de éppen ezért figyeltek fel rá sokan, és lett annyira kelendő mű. A könyv egyik

⁴³⁰ LEEMING, A. David (2018): *Encyclopedia of Psychology and Religion* (3rd Edition). Springer.

teoretikus alapvetése egy disztinkció: a szerző megkülönböztet stratégiai és szimbolikus erőszakot. A különbség az erőszak céljában keresendő. Az egyik *utilitarista*, a másik *vallási*. Másrészt a *stratégiai* inkább szekuláris, a *szimbolikus* inkább vallási. Juergensmeyer permutációja a szimbolikus és stratégiai erőszakra, hogy létezik szimbolikus és stratégiai építkezés is.⁴³¹ Ilyen például a vallási épített örökség védelme.

Juergensmeyer gondolatából továbbgondolt disztinkciót alátámasztván egy indiai példát hozok: az ország számos részén – például az észak-indiai *Uttar Prades* államban lévő *Ajódhja* városában – törtek ki konfliktusok, amelyeknek vallási töltetük volt. Az első mogul uralkodó, *Bábur* egyik tábornoka az 1500-as években építtette a *Babri mecsetet*. A hinduk szerint *Ráma* isten szülőhelye azonban *Ajódhja*, sőt éppen ott született, ahová a mecsetet építették. Egyesek azt feltételezik, hogy a helyszínen egy *Ráma-szentély* állt még a mecset előtt. 1949-ig azonban a muszlimoké volt a terület, utána lángolt fel az ellentét. 1992. december 6-án a hindutvát követők heterogén csoportja nagymértékű pusztítást végzett a mecseten. A már csaknem fél évszázada, időnként erőszakba és halálos áldozatokba torkolló konfliktus a hindu-muszlim ellentét szimbóluma lett az országban. Számos úton, például jogi megoldásokkal is próbálja a kormány a megoldást megtalálni, az indiai szabályoknak megfelelően maga az istenség nevében pereltek.⁴³² Az efféle vallási helyszínek szimbolikus felhasználása a politikában nem újszerű, korábban a *Somnath* templom 1951-es rekonstruálása szolgálta ezt a célt. *Ajódhja*ba érkezett 2020. augusztus 5-én Narendra Modi India miniszterelnöke, hogy részt vegyen az ún. *Bhoomi Pujan* szertartáson, ami lényegében az új *Ráma* templom alapkövetételének szertartása.⁴³³ Ezzel, ha nem is záródott le a konfliktus, a politikai „hatalom szava” szimbolikus és erős döntést hozott, egyértelműen nem a muszlimok javára.⁴³⁴

Ahogy azt Cavanaugh megjegyzi: Juergensmeyer megkülönböztetése megtöri a gondolatmenetén, amikor arra utal, hogy a politika is tud szimbolikus aktusok mentén valódi

⁴³¹ Lsd. pl. JUERGENSMEYER, Mark (2017): *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press. 289.

⁴³² How the Babri mosque destruction shaped India. BBC, (2017.12.06.), Online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773> (2020.04.30.); és MIKLÓSI Gábor (2019): *Egy istenség nyerte India történetének legfontosabb perét*. Index.hu, (2019.11.16.), Online: https://index.hu/kulfold/2019/11/16/india_hindu_nacionalizmus_ajodhja_itelet_birosag_rama_per_istenség/ (2020.04.30.)

⁴³³ A miniszterelnök már februárban létrehozta azt az intézményt, mely a templom felépítéséért felelős a *Shri Ram Janmabhoomi Teerth Kshetra* nevű trösztöt.

⁴³⁴ TIWARI, Ravish (2020): *Explained: The significance of Ayodhya*, The Indian Express, (2020.08.07.), Online: <https://indianexpress.com/article/explained/the-significance-of-ayodhya-august-5-ram-temple-pm-modi-bjp->

hatalmat gyakorolni, sőt valójában percepciók mentén alakul a közélet maga is.⁴³⁵ Ahogyan ezt az értekezésben kifejttem, az előbbieket feloldhatók az ideológia és vallás megkülönböztetése mentén. Szimbolikája a vallásoknak, a politikának és a művészetnek is van, mégis meg tudjuk különböztetni őket, de nem a szimbolikus/reális mentén, hanem más szempontok alapján. A vallás transzcendens vonás nélkül ideológiává lehet, a szimbolika nem játszik szerepet a megkülönböztetésben. Egy graffiti például művészi aktus, szimbolikus erővel, mégsem vallási. A Charlie Hebdo is szimbolikussága miatt szította fel az erőszakot. A szerkesztőség elleni akció azonban nem csak szimbolikus volt. A következménye, amely alapján kialakult a „*Je suis (Charlie)*” jelmondat, újra a szimbolika dimenziója. Juergensmeyer tehát jól érzékeli a szimbolikus/reális megkülönböztetést, de Cavanaugh megalapozottan mutat rá, hogy ez nem szűkíthető le a vallás/politika megkülönböztetésére.

Éppen úgy, ahogyan a továbbiakban is rámutat a vallást a kozmikus háborúval kizárólagosan összekapcsolni, vagy a szekuláris-vallási megkülönböztetést az erőszak sajátosságaival jellemezni és megkülönböztetni nem lehetséges.⁴³⁶ Egyszóval Cavanaugh rámutat arra, hogy a vallás efféle összekapcsolása az erőszakkal nem lehetséges, ezzel egyúttal a fogalmak meghatározásának problémáira is rávilágít. Mit jelent a vallás? Mi a politikai? Mi az ideológia? A kérdések mögé nézve ennek a fejezetnek az alapkérdése körvonalazódik ki. Az erőszak ugyanis – úgy tűnik – nem a vallás vagy a politika sajátja, hanem akár ideológia, akár vallás, akár szekuláris politika, akár szimbolika mind képes az erőszakot magába foglalni. Ez a megállapítás nem zárja ki, hogy visszatérjünk az eredeti problémára: megkülönböztethető-e a vallási erőszak a nem vallásitól? Annyiban azonban korrigálja, hogy az erőszakot *per se* el kell választani attól, ahogyan azt felhasználja valami. Látjuk azonban az előbbi kritikában, hogy ezt nem könnyű szétválasztani, éppen az előbb ismertetett folyamat miatt: az erőszak alkalmazása ugyanis nem lesz szimbolikus/vallási, vagy szekuláris/politikai, hanem éppen fordítva: a vallás vagy szekuláris valamilyen okból felveszi az erőszakot, mint eszközt. Ez azonban nem jelenti

6541463/ (2020.10.10.); DHILLON, Amrit (2020): *Ayodhya prepares for Modi to lay foundation stone of Hindu temple at disputed site*. The Guardian, (2020.08.04.), Online: <https://www.theguardian.com/world/2020/aug/04/ayodhya-modi-india-foundation-stone-hindu-temple-disputed-site> (2020.10.10.); A szertartáson jelen volt Mohan Bhagwat is, az RSS vezetője is. Pandey, Vishal (2020): *Only 175 guests invited for Bhoomi Pujan ceremony of Ram temple on August 5*, ZeeNews, (2020.08.04.), Online: <https://zeenews.india.com/india/only-175-guests-invited-for-bhoomi-pujan-ceremony-of-ram-temple-on-august-5-2300352.html> (2020.10.17.)

⁴³⁵ CAVANAUGH, 2009. 29.

⁴³⁶ CAVANAUGH, 2009. 30-31.

azt, hogy nem értelmezhető külön a vallási erőszak, de nem az erőszak értelmezése segít tovább, hanem a másik elem, például a vallás közelebbi megfigyelése, megértése, megismerése, és kapcsolatának minősége az erőszakkal. Ennek okán körvonalazódik, hogy egy individuum erőszakos hajlama okozza az erőszakot, mint eszközt (ez például pszichológiai), vagy egy ideológus emeli be azt intellektuális elemként, amit átvesznek a követői, de már a gyakorlatban (ez például már inkább szociológiai elemzést igényel.) Tehát amennyiben a vallás és erőszak kapcsolatát szeretnénk megfigyelni és megérteni, ahhoz a vallást érteni és elemezni kell, az erőszak fókuszában pedig arra figyelni, mi az, ami elvezet hozzá akár közvetlenül, akár közvetett formában.

Ha az erőszak például a vallással kapcsolatba kerül, akkor a vallással kapcsolatba lépő ideológia is erőszakossá válik és vallási jelleget is ölt. Mindez fordítva is igaz. Ez is a vallási hatásmátrix következménye, és aminek a következménye egy erőszakos vallási ideológia megszületése, amely dekonstrukciója számos nehézséget vet fel, miközben nélkülözhetetlen a vallás és biztonság szemléletű elemzéséhez. Juergensmeyer meglehetősen egyszerű, sőt inkább leegyszerűsített képletet használ ezzel kapcsolatban: a vallás önmagában nem az erőszak kiváltója, az erőszak pedig lehet politikai (nem vallási), de a vallással megtoldva az szakrális háborúvá válik.⁴³⁷

Juergensmeyer *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*⁴³⁸ című könyvében összefoglalja eddigi tapasztalatait. A vallást alternatív valóságnak, a háborút pedig képzeletbelinek nevezi.⁴³⁹ Szerinte a háború a vallásból kölcsönözheti legitimitását és vallási képeket „kölcsönözve” tudja azt morálisan igazolni. Másfelől a vallás a háborút használja fel saját alternatív valóságának – főleg a küzdelemről szóló – fejtegetéseit, hittartalmát metaforikusan megjeleníteni. Ezek összessége a kozmikus háborúkonceptió, ahol összeér a vallás és a háború.⁴⁴⁰ Eme kozmikus háború kapcsán Reza Aslant idézi a kutató, aki szerint az ilyen képzeletbeli konfliktusokat gyakran nem lehet megnyerni, de kezelni lehet őket.⁴⁴¹ A vallási elemet tartalmazó konfliktusok mögött tehát sajátos, nem immanens vonások találhatók,

⁴³⁷ JUERGENSMEYER, Mark (2008): *Global Rebellion, Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press. 253.

⁴³⁸ JUERGENSMEYER, Mark (2022): *When God stops fighting : how religious violence ends*. Oakland: University of California Press.

⁴³⁹ „So in that sense every war is an imagined war.” JUERGENSMEYER, 2022. 6.

⁴⁴⁰ Uo., 1-16.

⁴⁴¹ Uo., 145.

amelyeket kezelni lehetséges ugyan, viszont azok megoldása szükségszerűen a vallási tartalom által determináltak. Ebből adódóan vagy a vallási ellen kell fellépni vagy a vallással összhangban lehet arra hatni.

David C. Rapoport, a politikatudomány kutatója 2022-ben kiadott, terrorizmussal foglalkozó könyvében már a történelmi felosztás is vallási relevanciával bír: a hullámokban jelentkező, és így értelmezett terrorizmusjelenség negyedik és kontemporális megjelenését vallásiként jellemzi a szerző.⁴⁴² Rapoport hangsúlyozza, hogy a terrorizmus mögött (vagy azt igazolni szándékozván, mögé helyezve) számos vallás megtalálható. Ugyanakkor az iszlámot emeli ki, mint ami globális és tartós jelleggel fennmaradt. Különbséget tesz a *nemzeti* és (főleg az iszlámmal kapcsolatba hozható) *csoporthoz* jellegű terrorizmussal kapcsolatba hozható közösségek között. Ez a gondolat ennek az értekezésnek is egyik lényeges megkülönböztetése, ám Rapoporttal ellentétben nem csak arra hívom fel a figyelmet, hogy ez a jelenség nem nemzethez köthető, hanem arra is, hogy ennek számos esetben transznacionális jellege domináns, és aminek következtében a meglévő paradigmákban gondolkodó kutatók számára is nehéz pontos elemzést és előrejelzést adjanak a terrorizmus kapcsán.⁴⁴³

Rapoport a 2001. szeptember 11-i terrortámadást látta a vallásos terrorhullám kicsúcsosodásának. Ezt igyekszik azzal is alátámasztani, hogy összehasonlítja a Pearl Harbornál elszenvedett 1941-es 2403 fős amerikai veszteségét a 2001-es eseményekkel, ahol ez 2996 fő volt. Valamint egy tanulmányra hivatkozva azt is állítja, hogy az egyéni bombamerénylők több áldozatot „produkáltak”, mint a konvencionális bombák.⁴⁴⁴ Külön kiemeli a tömegpusztító fegyverek és a terrorizmus kapcsolatát. A szerző szerint nem elég hangsúlyos kutatási terület ez, miközben félő, hogy a terrorizmus egyik eszköze lehet valamelyik ilyen jellegű fegyver (kémiai, nukleáris, biológiai). Rapoport által kiemelt kapcsolódások tehát mutatják, hogy bár a vallási a terrorizmussal kapcsolódva jelentős erőszakot jelentett, ezt egyrészt korszakhoz köti, vagyis implicite ő is leválasztja a vallásról az

⁴⁴² RAPOPORT, C. David (2022): *Waves of Global Terrorism*. New York: Columbia University Press.

⁴⁴³ Uo., 197-198.

⁴⁴⁴ Uo., 198.; 203.

erőszakot. A korszakokon túl pedig más elemekkel is összeköti, így számos formában jelenthet meg az erőszak a terrorizmus kapcsán.

Ennél a pontnál hangsúlyozni érdemes a vallási elem fegyveres konfliktusokban való jelenlétét is, amely az előző gondolathoz hasonlóan nem direkt módon kapcsolódik. Számos olyan fegyveres konfliktus volt, amire általában nem vallási jellegüként tekintünk. Ilyen például a csecsen háború(k), amelyekre inkább függetlenségi harcokként tekintünk, jóllehet, és bár az elemzések ezt nem titkolják, az iszlám szerepe és jelentősége nem marginális jelenség volt a konfliktusban. Számos önkéntes érkezett a csecsenekhez, akiket az iszlám vallás közössége vonzott oda harcolni, ahogyan számos az iszlám nevében történt esemény is azonosítható. Általánosan pedig a háború ideológiai megalapozásához tartozott, hogy itt az iszlám harca zajlik az ateista kommunizmus ellen.

Bár az értekezés szempontjából nem jelentéktelen, mégsem állítom a vizsgálat kiemelt szempontjává a vallások közül az iszlámot, annak ellenére, hogy vannak elemzések, amelyek arra mutatnak, hogy az iszlám sokkal több konfliktussal van kapcsolatban. A nemzetközi kapcsolatok kutatója, Monica Duffy Toft szerint kvantitatív módon kimutatható az iszlám (elem) a konfliktusok többségében, ezekre a földrajzi (például két világvallás szent helyének közelségére), a vallási struktúra (beleértve a dzsihád koncepciót), az olajhoz való hozzáférés és a politikai vezetők vallási legitimitációjuk (politikai túlélésük) igénye, a vallás és állam szétválasztásának hiánya vagy korlátai adnak magyarázatot. Ez alapján nem az iszlám *vallás* az ok.

R. Scott Appleby a vallás és az erőszak kapcsolatát a *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* művében vizsgálja. Egyik állítása szerint a gyarmatbirodalmak szétesése elhozta az *etnovallási* háborúk tömegét, illetve a vallási hagyományok kapcsán hangsúlyozza, hogy azok *nem monolitikus* jelenségek. Másfelől Appleby könyvének címe arra utal, hogy a vallás *egyszerre konfliktusok és békék* alapja is, innen a szent ambivalencia kifejezés.

A vallás kapcsán kiemeli annak változékonyságát, szerinte ugyanis könnyelműen azt gondolhatjuk, hogy a vallások merev rendszerek, ám szerinte éppen az ellenkezője igaz.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ APPLEBY, 2000. 41.

Mindezt a katolikus egyház világhoz való hozzáállásával (és ennek változásával) hosszasan taglalja és igyekszik alátámasztani. Arra is kitér, hogy a modernizmus elhozta a vallások *szétdarabozottságát*, így sok kis vallási közösség jött létre, a tradicionális szemléletűek pedig fundamentalistákká váltak, vagy már azok lévén radikalizálódtak, szembekerülve az ortodox tanítással ellenkezőkkel (sokszor adott közösségen belül).

Bár ezt nem fejtegeti már Appleby, de megjegyzendő, hogy a posztkolonializmus egyik következménye lett, hogy identitáskeresésbe kezdtek az újonnan függetlenné vált nemzetek, amelyek a *vallásban találták meg* ennek alapjait, és erre építve alakították saját régi-új identitásukat. Látványos példái ennek posztkoloniális India vagy Srí Lanka vagy a nem gyarmati, de posztszekuláris Törökország. Mindenki ellenséggé válhatott, akik ezt az identitást veszélyeztetik, vagy másképp gondolkodnak róla, ráadásul ezeken alapulva alakultak ki a korábban nem is létezett megközelítések, amilyeneket például Abul A'la Maududi, illetve Szajjid Kutb alakított ki az iszlám vallás és világnézet tekintetében.

A vallás kapcsán egy a tanulmány más területén is fontos koncepcionális megállapítást tesz Appleby: kiemeli, hogy a gyenge, szervezetlen vallás mellett egyrészt az *etnonacionalizmus* erősödése látható, másrészt könnyebben kapcsolódik ehhez a vallás effajta állapotában, így *etnovallásivá* válva, így összemosva a határokat a nemzet, nép, állam, vallás stb. között.⁴⁴⁶ Ahogyan látjuk majd, ez a megállapítás rámutat arra a nehézségre, amivel találkozni a vallás és biztonság területén is, és amire már többször rámutattam, hogy fegyveres konfliktusok során az okok keresésében egyik tanulmány a vallási tényezőt, a másik attól függetlenül, például kulturális vagy más politikai magyarázatokat talál a konfliktusra.

Jan Assmann egyiptológus David Hume-ra hivatkozva különbözteti meg a monoteizmust a politeizmustól. Az általa „*mózesi megkülönböztetésnek*” nevezett szemlélet alapján azt állítja, hogy míg a politeizmus⁴⁴⁷ nem választotta szét még a világot az istenek szférájától, nem determinált barát-ellenség viszonyt, addig a monoteizmus ezeket létrehozta. A szerző példája szerint ahogyan a tudomány is dichotomikusan tudományos-nem tudományos kategóriákat hoz létre, úgy a monoteizmus igaz és igaztalan vallást eredményez, amelynek következménye a konfliktus, erőszak és intolerancia. Assmann hangsúlyozza, hogy nem a monoteizmust teszi

⁴⁴⁶ Uo., 57-58.

⁴⁴⁷ A szerző a kozmoteizmus szót is használja, ami lényegében a politeizmust és panteizmust is jelenti.

felelőssé az erőszak kapcsán, hanem az *erőszak addig nem létező formáinak létrehívóját* látja benne.⁴⁴⁸

Assmann azzal, hogy állítása szerint *nem a monoteizmus az erőszak okozója, de arra hatással van*, Girard elméletét juttathatja eszünkbe, miszerint a vallás inkább valamit változtatott az erőszakon. Azonban míg Girard szerint a vallás becsatornázza a rituáléba az erőszakot, Assmann újfajta erőszakra beszél. Bár Assmann hangsúlyozza, hogy a monoteizmus a békére hív fel általában, és a vallás a tudományhoz hasonlóan saját belső természetének rendszerszerűsége alapján különböztet meg. Így a vallásban is csak az a hamis, ami a vallási doktrínákkal szembemegy, ám még így is hagy számos lehetőséget az erőszak újfajta megjelenésének és kibontakozásának.⁴⁴⁹

Assmannat többen is kritizálták, például Erich Zenger teológus, aki szerint a mózesi megkülönböztetés nem az igazat és igaztalant, hanem szabadságot és rabszolgaságot különbözteti meg.⁴⁵⁰ Bár semmi nem zárja ki, hogy a monoteizmust saját vallásában az erőszakkal egybevetve ily módon éli meg valaki, akár egy csoport is, az Assmannat ért kritikák alapján látható, hogy árnyaltabb az összkép. A politeizmus is képes a monoteizmushoz hasonló erőszakra. Itt tehát nem arról van szó, hogy a politeizmus is erőszakkal kapcsolatba hozható, hanem arról, hogy a monoteizmus által létrejött az „igazhoz” való és a „hamishoz” való tartozás megkülönböztetése, ami a politeizmus kapcsán is megvalósul.⁴⁵¹

Charles Selengut 2003-ban kiadott *Sacred Fury - Understanding Religious Violence* című könyvében arra tesz kísérletet, hogy prekonceptiók nélküli módon közelítse meg a vallás és az erőszak kapcsolatát. A bevezetőben olvasható utalásokban és alapvetésekben is már a vallási jelleg kettőségéről ír az erőszak kapcsán. Selengut az előtte már kutatásairól számot adókat

⁴⁴⁸ ASSMANN, Jan (2010): *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press. 14-23.

⁴⁴⁹ Uo., 12.

⁴⁵⁰ Lsd. ZENGER, Erich (2001): *Was ist der Preis des Monotheismus?* Herder Korrespondenz 55, 190.

⁴⁵¹ Mással, egymás között, de alcsoportok között is. Ugyanakkor számításba kell venni, hogy a monoteizmus-politeizmus megkülönböztetés nem egyértelmű. A hinduizmus számos sok istenséget valló politeista vallási közösséget foglal magába, ugyanakkor nem mindegyik tartja magát annak. A vaisnava közösségek például mondhatják, hogy egyedül csak Vishnu az egyetlen istenség, de alig lehetne találni közösségüket, amely azt állítaná, hogy Shiva nem istenség, így talán pontosabb ezeket a henoteista vagy monolátria, egyes esetekben a kathenotheizmus kifejezéssel jellemezni.

idézi, főleg annak tekintetében, hogy valójában a vallásban ellentmondás feszül, ahogyan utal Appleby monográfiájára is a *szent ambivalenciája* kifejezés révén.⁴⁵²

A szerző megközelítéséből mégsem hiányoznak a prekoncepciók, valamint, ahogyan maga a szerző hangsúlyozza „*holisztikusként*” kezeli a témát. Így a fejezetek címeiből: *a vallási iratok, pszichológia, apokaliptikus erőszak, civilizációs ütközések, valamint a vallási szenvedés, vértanúság, szexuális erőszak* kapcsán már következtethetünk arra, mit érthet ez alatt. Azzal pedig a mű végére érve is szembesül az olvasó, hogy adós marad a szerző azzal, hogy milyen szempontból is vizsgálja ezeket. A vallási iratok kapcsán például – ahogyan ebben az értekezésben is utalok erre a négykvadráns megközelítés által – létezik egy *hivatalos*, egy *individuális*, sőt akár egy adott *közösség* számára elfogadott értelmezés is.

Az említett szempont hiányát a tartalom némileg ellensúlyozza azzal, hogy az írások vizsgálata után a jelenség lélektani oldalát is vizsgálat alá vonja. Állítása, hogy a vallás nem minden szempontból racionális, önmagában nem mond ellent annak, hogy racionális állításokat tegyünk róla. Ugyanakkor a szerző a szekularizációval kapcsolatban kijelenti, hogy a vallások eme irracionális és ezek egyoldalú moralitásán túl jött létre a *nyugati plurális és individuális* rendszer, ami nem hagyja, hogy egyetlen vallás legyen adott társadalom morális mércéjévé.⁴⁵³

A szekularizáció azonban nem értéksemleges, legfeljebb nem vallási, illetve (bár már ez is hordoz ideologikus elemeket) igyekszik konszenzus alapján mindenki által követendő minimumot elvárni a társadalom tagjaitól, függetlenül attól, hogy azok ezen a minimumon felül mit követelnek meg tagjaitól. A szerzőnek egy ezzel összefüggő állítása is egyben, hogy *a szekuláris rendszer felhasználhatja* a vallást saját érdekeinek megfelelően.⁴⁵⁴

A *vallásháború* (pontosabban szent háború) kapcsán megkülönbözteti azt a *szekuláris háborúktól* azzal, hogy előbbinek vallási indítékai és céljai vannak, nem a pénz, hatalom stb. Ezt a kategóriát neveztem ebben az értekezésben vallásháborúnak (lásd például *7. számú táblázat*), ami egy koncepció, hiszen tisztán nem vagy ritkán jelenik meg. A szerző ennek a (szent) háborúnak három jellemzőjét különbözteti meg: (1) a vallás ellenségeinek ellenében

⁴⁵² SELENGUT, Charles (2003): *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*. New York: Altamira Press. 233.

⁴⁵³ Uo., 144.; 157-158.

⁴⁵⁴ Uo., 10.

folytatott háború, (2) a vallási élet fenntartása és az attól való eltérések elleni harc, (3) vallási tekintélyek vezetésével folyik.⁴⁵⁵

A szerző ír a vallás *evolúciójáról*.⁴⁵⁶ Annyiban ez nem vitatható, hogy minden közösségnek van (akár hasonló elemek által jellemezhető) fejlődéspályája, ahogyan minden emberi közösségnek vagy intézménynek is.⁴⁵⁷ Másfelől ahhoz, hogy a vallás evolúciójáról beszélni lehessen, pontosítani kellene a vallás fogalmát, vagy enélkül egy meghatározható kört kijelölni, amilyen jelenségekre mindez igaz lehet. Az pedig, hogy minden vallásra igazak olyan elemek, mint az erőszak időszaka, ahogyan például a szerző utal erre a kereszténység és az inkvizíció által, elnagyoltnak, de legalábbis „spenglerinek” tűnik.⁴⁵⁸ Sem más kutatásokra nem hivatkozik, sem saját maga nem elemzi mélyebben ezt az állítását. Ráadásul ez az érv az iszlám és a kereszténység összehasonlítása kapcsán akár Selengut, akár más szerző esetében arra utal, mintha az iszlám csak azért lenne erőszakos napjainkban, mert vallási evolúciójában még a kereszténység középkorában járna. Ez az iszlámra nézve anakronisztikus állítás is.

A civilizációs összecsapásokról szóló fejezetben Selengut megemlíti egy főként a technológiával kapcsolatos összefüggést. Az internetes kommunikáció és a globalizáció is hatással van a vallásra.⁴⁵⁹ Egyrészt a vallási tanítások könnyen jutnak el olyan helyre, ahova azelőtt csak nagy erőfeszítések által juthatott el, és nemcsak az internetre gondolva, hanem a nemzetközi utazásokra, illetve a migrációra, amelyek célállomásai sok esetben nem azonos kultúrájú-vallású közegek, mint az indulóállomások. Másrészt így egymásra találhatnak különféle etnikumok (vagy azonos etnikumok saját országuktól távol), amelyek azonban egyféle hitrendszerben osztoznak. Lényegében tehát a vallás *transznacionális* jellegére mutat rá. Ezek által sajátosan és újféle módon jönnek létre a biztonságra releváns események. Ilyet hoz föl példának a szerző Dawud Salahuddin személyében, aki bár iráni származású, már az Amerikai

⁴⁵⁵ Uo., 20.

⁴⁵⁶ Uo., 84.

⁴⁵⁷ A négykvadráns modell azon szempontját, ami az egyes kvadránsokon belüli fejlődésvonalakat jellemzi nem használtam fel ebben az értekezésben, de a wilberi koncepció része.

⁴⁵⁸ Oswald Spengler (1880-1936) német filozófus, történész és író, aki a 20. század elején jelentős hatással volt a német gondolkodásra és a kultúratudományokra. A legismertebb műve az „A Nyugat alkonya” (Der Untergang des Abendlandes), amelyben a nyugati kultúra fejlődését párhuzamba állítja a biológiai élelciklusokkal. Spengler úgy látta, hogy a kultúrák úgy fejlődnek, mint az élő organizmusok.

⁴⁵⁹ SELENGUT, 2003. 147.

Egyesült Államokban született és vált muszlimmá, majd radikalizálódott. Az amerikai radikális iráni közösségek, intézmények és egyének hatása következménye lett átváltozásának oka.

Ahogy a szerző fogalmaz: „...civilizációk közötti összecsapás a nyugati univerzalizmus és a hagyományos vallási kultúrák között a világ minden táján.”⁴⁶⁰ Ez lényegében nem (csak) földrajzi határok mentén zajlik, ahogyan ezt feltételeznénk Huntington nyomán, hanem a transznacionálisan jelenlévő vallási közösségek, intézmények, sőt individuumok között. Utóbbi kapcsán különösen az absztrakt módon értelmezhető hovatartozás emelhető ki, és a biztonsági szempontból jelentős terrorizmus kötődik hozzá. Az előbbire példa lehet Srí Lanka buddhista és muszlim lakossága közötti ellentét vagy a hinduk és szikhek közötti Indiában, vagy Nigériában a keresztény, muszlim és törzsi falvak közötti.

Selengut kiemeli, hogy nem csak a hagyományos közösségeknek vannak transznacionális intézményei vagy közösségei. A nyugati szekuláris globalizáció is rendelkezik ilyenekkel, például ilyen a Világbank.⁴⁶¹ Anélkül, hogy ennek elemzését megtenném, vagy a szerző által kifejtetteket továbbvinném, az értekezés szempontjából még fontos részlet és következtetés, hogy a világ számos pontján *a hagyományos (vallási) jelenlét és a modern szekuláris rend dichotómiája hozza létre a civilizációs összecsapást.*⁴⁶² A vallást azért teszem zárójelbe, mert nem minden esetben merítik ki ezen közösségek azokat a szempontokat, amelyek alapján vallásnak lennének nevezhetők. A vallási közösségek azonban transzcendens perspektívákkal és éppen a szekuláris toleranciában heterogén és plurális formában való jelenlétükkel erőteljes alternatívát kínálnak azok számára, akiknek a nyugati-szekuláris berendezkedés nem megfelelő. Ez aztán továbbvezethető a kultúrák és szubkultúrák konfliktusává, ahol például a hagyományos értékrend találkozik, más, a posztmodernben kialakult értékrenddel. Ezek aztán találkozhatnak vallási elemekkel és keveredhetnek velük.⁴⁶³

Charles Selengut *Sacred Fury* című könyve több részben is kiemeli az erőszak szerepét a vallásban. A vallás ezek szerint összefonódik a fájdalom és a szenvedés szakrálisba emelésével,

⁴⁶⁰ Uo. 55.

⁴⁶¹ Uo., 159.

⁴⁶² Ez az okfejtés is az ok és indok, valamint a vallási hatásmátrix összefüggésében értelmezendő azonban, ami Selengut gondolatait vagy csak egy szűk keresztmetszet vizsgálata esetén teszi érvényessé vagy kritizálhatóvá válik. A vallási elem ugyanis – ahogyan korábban kifejtettem – számos módon, például adott ideológia legitimációjaként is szolgálhat, vagy egyes vezetők saját világnézetét befolyásolva válik egy jelenség részévé.

⁴⁶³ Ilyen például a gender kérdés, amelyre különböző vallási közösségek különböző módon reagálnak és eszerint válnak egy politikai rendszer vagy ideológia szövetségesévé vagy ellenségévé.

így kozmikus értelművé válik. Ennek következménye, hogy a vallásban a fájdalom és az erőszak nem önmagában rossz, legfeljebb nem érthető, ám vallási célokkal érthetővé és legitimé is válhat. Ennek folyománya pedig a vértanúság jelensége, beleértve annak tiszteletét is. Bár Selengut kiemeli a vallás és az erőszak lélektani dimenzióját, és végigvezeti az olvasót Freudtól Girardon át a kortárs szakirodalommal kapcsolatos említésekig, a szakirodalom még számos tekintetben adós abban, hogy szétválassza a vallási és lélektani okokat a vallás és erőszak kapcsán. Ebben talán a még fejlődő valláspszichológia és vallás és biztonság kutatások fognak kiutat mutatni.

Karen Armstrong *Fields of Blood* című könyve átfogó mű történelmi szempontból.⁴⁶⁴ Alapvető állítása, hogy a vallások gyakran összekapcsolódtak az erőszakkal: keresztetek, hódítók, dzsihadisták, és még sokan mások. Az erőszak szerinte azonban mindig *az államtól ered*, és inkább átcsap a vallásba, mint fordítva. Legyen szó nacionalizmusról, területi harcokról, hatalomvesztés miatti sértődöttségről, a vallásnak mutakozó vitáknak valójában kevés közük volt a hithez. A korábbi korszakokban található erőszak és vallás összekapcsolása is elsősorban azért van szerinte, mert ott még a politika és a vallás szorosan egymáshoz tartozott.⁴⁶⁵ Állítása szerint az államnak minden időben szüksége volt az erőszakra. Nem feltétlenül a béke céljából, hanem például azért, mert az állam így tudta fenntartani – akár politikai, akár éppen mezőgazdasági – rendszerét.⁴⁶⁶

Szerinte a terrorizmus mögött termékenyebb ideológia volt a nacionalizmus, mint a vallás. Amikor pedig a vallás az állammal kapcsolatba került döntéshelyzet elé kerül: vagy bevonódik az állami erőszakgépezetbe és akkor azt átveszi, szentesíti stb. vagy izolálódik tőle, ám ez esetben nem kapja meg azt a fajta támogatást, amely által intézményesülni tudna.⁴⁶⁷ Armstrong koncepciójából következik tehát, hogy a vallási intézményesülés nagyobb foka a vallási alapú erőszak nagyobb esélyét is jelentheti egyben. Másfelől fordítva is igaz: egy állam számára az intézményesült vallás könnyebb legitimációs eszköz is, valamint eszköz a politikai célok megvalósítása érdekében.

⁴⁶⁴ ARMSTRONG, Karen (2014): *Field of Blood. Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.

⁴⁶⁵ Lsd. ARMSTRONG, 2014. 395.

⁴⁶⁶ Karen Armstrong szerint az erőszak az állatok leölése után a mezőgazdaság megindulása által vált hadviseléssé. Lsd. Uo., 12.

⁴⁶⁷ Ezt a koncepció hasonlít a kultúra és vallás kapcsán leírtakra, részben azért, mert a vallás és a politikum kapcsolata hasonló, részben azért, mert a politika és a vallás is kapcsolatban van a kultúrával.

Armstrong érdeme, hogy a lélektani nézőpontnak is teret enged. Így például ír a keresztetek mentális állapotáról, amely sok mindenre magyarázatot adhat, ám nem a vallásról, mint olyanról mond el valamit, hanem inkább pszichopatológiai vallási képzetekről.⁴⁶⁸ Másfelől a gyarmatokra is úgy tekint, mint identitásvesztésre. A vallás, illetve a kultúra volt az, amibe bele tudtak kapaszkodni azok a népek, akiktől minden mást elvettek. Armstronggal egyetértve erre alkalmas példák lehet számos korábban gyarmati ázsiai ország, ahol amennyiben a függetlenedni vágyás politikai nacionalizmussá nőtte ki magát, ott a vallásnak hangsúlyos szerepe lett.

A kiinduló kérdésben rejlő feltevés tehát, miszerint a vallás az erőszak attribúciója vagy erősítője, nem igaz. Az erőszak a valláson kívül is létező jelenség, amivel ha kapcsolatba kerül a vallás, azt átalakítja. Ez számos formában történhet: például válhat a vallás az erőszak teoretikus alapjává vagy éppen formálójává. Másfelől azonban nem mindegy mit nevezünk vallásnak, ám ha meg is állapodunk egy vallási definícióban, akkor is számításba kell venni egyrészt több vallás egymásra való hatását, másrészt adott valláson belüli al csoportok kapcsolatait és ellentéteit.

3.7. VALLÁSON BELÜLI ÉS VALLÁSKÖZI KONFLIKTUS

Vallási konfliktusokon belül megkülönböztethetünk *valláson belüli (intrareligious)* vagy *vallásközi (interreligious)* formákat.⁴⁶⁹ Valamint *dogmatikus* vagy *materiális* kategóriákat is. Az első inkább vallási (doktrínális, rituális) jellegű, a másodikra inkább a vallási elit dominanciája jellemző, illetve az elit általi csoport érvényesülése. Mindkettő esetében meghatározó azonban a *hegemónia, illetve az arra való törekvés.*⁴⁷⁰ Ezeket a

⁴⁶⁸ ARMSTRONG, 2014. 214.

⁴⁶⁹ Nem lényegtelen, de az értekezés szempontjából nincs fókuszban az államon belüli (intrastate) és államközi (interstate) konfliktus megkülönböztetése. Abból a szempontból azonban lényeges, hogy egy vallási elemeket tartalmazó konfliktusmindkettőben szerepet játszhat és azt erősítheti vagy a módosítás irányába tolhatja el. Így például a kurdok esetében, akiknek nincs saját államalakulatuk és több nemzetállam határán átvélve jelenik meg a velük kapcsolatba hozható konfliktus is.

⁴⁷⁰ Hatalom és befolyás a másik felett, legitim eszközökkel.

megkülönböztetéseket a már idézett Alexander de Juan hozza,⁴⁷¹ s alkalmasnak tartom én is arra, hogy a vallás és konfliktusok területét tipologizáljuk némi finomítást követően.

Juan tipológiája nem kizárólagos abban a tekintetben, hogy csak az egyikkel vagy csak a másikkal jellemezhető egy konfliktus. Egy-egy kategória jellemzője azonban kimutatható, így annak keveredése, illetve a keveredés aránya is. A dogmatikus vallási konfliktus is keveredhet materiális elemekkel, hiszen a politikai befolyás vagy kapcsolódás aligha kizárható. Másfelől egy alapvetően materiális konfliktus háttérben is fellelhető lehet, akár kulturális hordozón keresztül doktrínális-teológiai elem.

Ahogy korábban már fejtegettem, a vallás definíciójának nehézsége okán nehéz tisztán megjelölni, mi is a vallás, ezért az sem könnyű, hogy mit nevezünk vallások közötti konfliktusnak. Még nehezebb a helyzet a valláson belüli konfliktusok elemzése során, ahol nemcsak a vallás definícióján kell túljutni, hanem az azon belüli kategóriákat is el kell különíteni egymástól.

A valláson belüli kategóriákat számos alkalommal keverik az adott vallás jellemzőjével vagy egyszerűen a szó jelentése miatt alkalmazzák más értelemben azt. Erre példa a *szekta* szó, amit különösen angol nyelvű tanulmányokban nem az ezen értekezésben már tárgyalt (főleg Becker általi) megkülönböztetésben, hanem a valláson belüli különféle csoportok megkülönböztetésére alkalmazzák. Magyar nyelvterületen bevett szokás a *felekezet* szó használata, amely az intézményesült vallási csoportokat különbözteti meg. Kulturális háttere miatt azonban megtévesztő a használata, hiszen eredetileg katolikus szempontból használatos, megkülönböztetendő a több keresztény csoporttól.⁴⁷² Továbbá nemcsak az intézményesült vallási csoportok különböznek egymástól, hanem azonos valláshoz és vallási csoporthoz tartozó alcsoportokat is meg lehet különböztetni, akár intézményesülés nélkül is.⁴⁷³ Itt is az látszik tehát célszerűnek, ha minden egyes esetben (tanulmányban, szakcikkekben, monográfiában stb.) definiálják, illetve körbeírják a fogalmakat, különösen, ha abból következtetések származnak. Ennek a biztonság és a konfliktusok vizsgálatának esetében azért van jelentősége, mert számos

⁴⁷¹ JUAN DE, 2015.

⁴⁷² Ehhez lásd.: DIÓS István: *Felekezet*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/felekezet.html> (2023.01.03.)

⁴⁷³ Ilyen például Magyarországon a többféle formában működő zen buddhista csoportok. Ezek egy része intézményesült, más része meditációs csoportként létezik, miközben nem tartoznak egyetlen ismert csoporthoz sem.

esetben nem vallások között zajlik a konfliktus, még vegyes helyzetben sem, hanem azonos vallásúak között. Például a török és az afgán szunnita iszlám bár ugyanaz a vallás, sőt még a vallási csoportja is ugyanaz, mégis nagy különbségek vannak a vallási doktrínák és szokások értelmezésében.⁴⁷⁴

A valláson belüli dogmatikus konfliktusra példa, amikor az indiai Aranytemplom papjai 1973-ban a szikhek ellenségeinek nyilvánították a nirankarisokat, akik a szó tágabb értelmében szintén szikhek voltak, ugyanakkor annak egy spirituális, újító ága. Majd az 1978. április 13-ai, Amritsarban (Pandzsáb, India) történt szikh-nirankari összecsapást tekintik a Kék Csillag hadművelethez és az 1980-as évek pandzsábi lázadásához vezető események kiindulópontjának, így lényegében nem egy napig tartott csupán.⁴⁷⁵

Amikor egy konfliktusra a *vallási* jellemzőt használni szeretnénk, szükséges annak magyarázata, hogy mitől válik az vallásivá. Lehet a konfliktus alapja a vallási doktrínák különbsége, de lehet, hogy a vallás értelmezése nem is teológiai, hanem a vallás politikához való viszonya, esetleg adott vallást vallók etnikai hovatartozása. A vallási elem jelenléte tehát lehet közvetlen, de lehet közvetett is, utóbbi azonban nem jelent egyben kisebb jelentőséget (a vallásra nézve) egy konfliktus esetében. Így, ha azonos is az egymással szembenállók vallási hovatartozása, számos vallási tényező játszhat szerepet a konfliktus kitörésében vagy annak erősödésében.⁴⁷⁶

Az előzőek miatt érdemes megkülönböztetni, ha nem is modellszerűen és módszertanilag, de mint elméleti konstrukciót használni a pontosabb megértés miatt a konfliktus (vallási)

⁴⁷⁴ Egy másik példa az ukrán és orosz konfliktus, amely az Ukrán Ortodox Egyház 2018-as létrejötte nyomán a 2022-ben kezdődő orosz-ukrán fegyveres konfliktusban kiéleződött és annak csoportjai, papjai főként a Kirill vezette Orosz Ortodox Egyház ellen lépett fel. Számos ellentét és konfliktus éleződött ki az orosz és az ukrán ortodoxok között. A vallási hatásmátrix érvényesülése miatt azonban a politikai és vallási elemek egymásra hatásával alakítják ki az ellentéteket.

⁴⁷⁵ A példákat lehetne folytatni. Az algériai (1991-2002) konfliktus is ilyen, jóllehet ez példa lehet arra is, hogy a vallás bár jelentős tényező, csak egy a számos között. Másfelől a vallási tényező vizsgálata során érthető meg számos részlet. Ilyen az is, amikor a valláson belüli konfliktus nem feltétlenül annak „felekezetei”, azaz teológiai alapon elkülöníthető, de azonos valláshoz tartozó csoportjai, hanem adott esetben azonos csoporthoz tartozó, ám politikailag attól elkülön csoportjai között húzódik a feszültség. Ilyen esetekben a statisztikai adatok mögé kell nézni, elképzelhető ugyanis, hogy első látásra úgy tűnik, hogy nincs vallási különbség a felek között, ami alaposabb szemrevételezés után kiderül, hogy van, csak másik szinten. Az Algériai Iszlamista Hadsereg (Groupe Islamique Armé – GIA) például már az 1992-es megalakulásukkor bejelentette, hogy szakít a szintén iszlamista Iszlám Üdvfronttal (Front Islamique du Salut – FIS) és a jövőben leszámol a többi iszlamista csoporttal.

⁴⁷⁶ A számariai zsidóság az asszírok miatt vegyes lakosságú lett, ugyanakkor megtartották zsidó vallásukat. Ettől különbözött a júdeiai zsidóság, akiket az újbabiloni birodalom igázott le, ám őket egyrészt vallásszabadságukban jobban megtartva, elkülönülve, egymással házasodva őrizték meg etnikai-vallási heterogenitásukat. A perzsák

jellegét (8. számú táblázat), a vallási konfliktus céljait (9. számú táblázat), a szinteket, ahol megjelenik a vallási háttér (10. számú táblázat), valamint a vallás és háború kapcsolatának szintjeit (11. számú táblázat).

újbabelont legyőzve szabadon engedték a júdeaiakat, akik a szamáriai zsidóságot tisztátalannak ítélve ellenséges viszonyt folytattak velük.

| A konfliktus (vallási) jellege | | | |
|--------------------------------|----------------|------------|--------------------------------|
| ok (reason) | eszköz (means) | cél (goal) | (eredmény) (result/outcome) |

8. táblázat: A konfliktus vallási jellege (saját szerk.)⁴⁷⁷

| Vallási konfliktus célja szerint | Vallási állam | Nem vallási állam |
|----------------------------------|---------------|-------------------|
| | centrális | periferiális |

9. táblázat: A vallási konfliktus célja szerint (saját szerk.)

| Szintek, amelyeken megjelenik a vallási háttér | | |
|--|-----------|----------------|
| Individuális | Csoportos | Magasabb szint |

10. táblázat: A vallási háttér megjelenésének szintjei (saját szerk.)⁴⁷⁸

| Vallás és háború kapcsolatának szintjei | | | |
|---|-----------------------------------|---|--|
| vallásháború (war of religion)x0 | vallási háború (religious war) | konfliktus vallási elemmel (conflict with religious element) | konfliktus vallási elem nélkül (conflict without religious element) |

11. táblázat: A vallás és háború kapcsolatának szintjei (saját szerk.)

Selengutot már idéztem, ami alapján ő az alábbi szempontokat állította fel vallásháború kapcsán: (1) a vallás ellenségeinek ellenében folytatott háború, (2) a vallási élet fenntartása és az attól való eltérések elleni harc, (3) vallási tekintélyek vezetésével folyó.⁴⁷⁹ Ez alapján a fenti

⁴⁷⁷ Ez nem egy elméleti modell vagy hipotézis, hanem az elemzést segítő konstrukció. A háború kifejezés is itt ezért behelyettesíthető a konfliktus vagy más ezzel rokon terminussal.

⁴⁷⁸ Ez a rendszer is megfeleltethető a wilberi négykvadránsnak, mint szubjektum=individuális; interszjektum=csoportos; interobjektum=magasabb szint. Az objektummal kiegészíthető lehet, ami megkülönböztetheti az individuum pszichés meghatározottságát pl. valaki nemének vagy lakhelyének való hatásaitól.

⁴⁷⁹ SELENGUT, 2003. 20.

tipológiába illesztve az első az ok, a második a cél, a harmadik az eszköz. Ahhoz, hogy elkülönítsük a vallási elem meghatározottságát egy konfliktusban ezt a három szempontot érdemes figyelembe venni: *ok*, *eszköz* és *cél*. Amennyiben ezek mindegyike vallási meghatározottságú, akkor vallásháborúról beszélhetünk.⁴⁸⁰ *Eredményről* (lásd8. *számú táblázat*) csak *objektív* nézőpontból releváns beszélni.⁴⁸¹ A másik *három esetében elég* egy-egy fél részéről a *szubjektív* narratíva vizsgálata. Ettől függetlenül is a konfliktusok keverten tartalmaznak számos tényezőt okként, eszközként és célként is. Ezek lehetnek például gazdasági, politikai, etnikai stb. tényezők. Már csak ezért sem célszerű könnyelmű kategorizálást végezni egy elemzésben, fenntartva azonban azt a megállapítást, hogy egy konfliktus adott tényező elemzése során segítség a kategóriák és különféle tipológiák felállítására.

3.8. A MEGOLDÁS FELÉ? VALLÁSI DIALÓGUS ÉS VALLÁSI BÉKE

„*The past half century might be called an >>age of peacebuilding.<< This is not to be confused with an age of peace.*”
(Daniel Philpott)⁴⁸²

György Gábor filozófus szerint nem létezik vallásközi dialógus. Először is azért nem, mert a transzcendenciával (például Örökkévalóval) nincs párbeszéd, hacsak nem metaforikus értelemben. A transzcendencia kinyilatkoztatása pedig nem a kognitív szféra része, és nem a racionális argumentáció terepe. Nem ellenőrizhető, nem igazolható, nem vitatható. György itt hivatkozik Gotthold Ephraim Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (Az emberi nem nevelése) című műre, aminek az állítása, hogy az ember az eszével ugyanoda eljuthat, mint a

⁴⁸⁰ Hasonló (lényegében csak a célra koncentráló) nézőpont szerint vizsgálja ezt például Monica Duffy Toft a nemzetközi kapcsolatok kutatója, aki megkülönböztet centrális és perifériális vallási jelenléteket egy konfliktusban. Szerinte, ha a harcolók célja egy vallási állam (adott vallási hagyomány által irányított állam) létrehozása, akkor *centrális*, ha a harcolók vallási hovatartozása meghatározó, de a cél nem vallási, akkor *perifériális* a konfliktus. Lsd. TOFT, Monica Duffy (2007): *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*. in *International Security*, 31/4., 97-131.

⁴⁸¹ Továbbá megkülönböztetendők az alábbiak: *individuális*, *csoportos*, *valamint magasabb szintű entitás*. Ezek szerint például más okból rombol le egy terrorista egyén egy vallási szimbólumnak számító szobrot, mint akár az a csoport, amelyhez tartozik, míg megint más oka lehet egy ezen csoport felsőbb intézményének, például egy terrorista csoportnak, államnak vagy akár absztrakt módon egy doktrínának. Egy terrorista például lehet, hogy a bálványimádás ellen, vallási indítatásból rombol le egy szobrot, míg a csoportja, amely nevében cselekszik ezt bosszúnak szánja egy másik csoport ellen, míg a csoport mögött álló, őket támogató állam politikai szankciók miatt lépi meg, illetve buzdít, utasít rá.

⁴⁸² PHILPOTT, Daniel (2023): *How to End a War: Essays on Justice, Peace, and Repair*. in PARSONS, Graham et al. (szerk.): *How to end a war*. Cambridge: Cambridge University Press. 197.

kinyilatkoztatások segítségével. Hivatkozik továbbá Kantra, aki szintén az emberben lévő morálról mint *a priori*, veleszületett tényezőről gondolkodik, így, ha a szubjektum szabad és autonóm, akkor nincs szüksége külső segítségre vagy igazodási pontra.⁴⁸³

Ez a kritikai racionalista hozzáállás rámutat arra, hogy a vallások közötti párbeszédnek akadályai vannak.⁴⁸⁴ Ez elvezethet odáig, hogy a vallás lényegéből adódik annak akadály, hogy bármilyen béke és közeledés megvalósuljon. Amellett, hogy ez vitatható álláspont, az értekezés szempontjából lényegesebb, hogy mindez a vallás komplex jelenségének csak egy dimenziójára mutat rá. A morálisan helyes és helytelen distinkción túl a vallás társadalmi dimenziójáról, intézményességéről semmit nem mond. A kinyilatkoztatásnak, azaz a transzcendens manifesztációjának pedig értékelhető emberi konstrukcióként vagy realitásként, mindkét esetben, éppen a megnyilvánulása miatt, kognitív jellemzői is lesznek. A dogmatikai, teológiai közeledés tagadása (amit szintén állít György Gábor) számos szempontból igaz, és többszörösen megkérdőjelez ilyen jellegű rendezvényeket, például ökumenikus programokat. Másfelől, annak ellenére, hogy a *hittartalom* általában csak *dichotómikus* módon igaz vagy hamis lehet, *annak értelmezése azonban korántsem* így jelenik meg a gyakorlatban. A kinyilatkoztatás egzegézise, a morálisan helyes tettekre váltása nagy mértékben eltérő. Ez még abban az esetben is igaz, ha olyan szigorú doktrínális rendben lévő közösséget vizsgálunk, ahol az individuális vagy alcsoportok értelmezései eltérnének egy a teljes közösségre vonatkozó magasabb autoritás, illetve intézmény által vallottól. Ha mindez ráadásul kevésbé szigorú, alulról építkező, még inkább jellemző, így a közeledés valós alapokkal rendelkezhet, vagy legalábbis megalapozottan feltételezhető mindez. Meg kell ezenfelül különböztetni azt is, hogy *vallásközi* vagy *valláson belüli* dialógusról van szó, hiszen utóbbi esetében még több közös

⁴⁸³ GÁBOR György: *Vallásközi monológ*. Online: <https://www.szombat.org/politika/3493-vallaskozi-monolog> (2023. 02. 12.)

⁴⁸⁴ Többféle megközelítése létezik a közeledésnek. Az *exkluzivista* szerint csak az adott vallásnak van igaza, a párbeszéd maximum arról szólhat, hogy más vallás hívei vagy egyházszervezete betérjen adott vallás alá. Az *inkluzivista* pedig nyitott arra, hogy a vallás egyes elemeit közelítse egymáshoz, vagy, hogy más is részesedhet az abszolút igazságból más eszközökkel, mégha részlegesen is. A *pluralista* pedig azt gondolja, hogy sok út létezik ugyanahhoz a célhoz, amiről a vallások szólnak. Ezenfelül nemcsak a vallások és azok közeledése lehet többféle, hanem adott rendszeren belül is vannak módosító tényezők. Például Karl Barth teológus szerint a vallás feloldását jelenti Isten kijelentése, vagyis szükség van az emberi tapasztalat és értelem. Ez egyszerre kizáró és feloldó állapot. Kizáró, mert az értelem és tapasztalat korlátozott, feloldó, mert a kinyilatkoztatás egyetemesen érvényes igazságokat tesz nyilvánvalóvá, és felülmúlja ezeket a korlátokat.

pont található, és bár az apró különbségek ugyanúgy döntő akadályok lehetnek, a közös pontok hangsúlyozása a praktikumban számos együttműködésre adhat keretet.

A téma fontossága abban a kérdésben is tetten érhető, hogy mennyiben jelent a vallásbéke nemzetközi, illetve politikai békét is. Egyes kutatók szerint szoros összefüggés van a kettő között. Hans Küng teológus szerint *nem létezik vallásbéke nélkül világbéke*.⁴⁸⁵ Küng továbbmegy ennél és arról is szól, hogy vallásbéke nem valósítható meg vallások közötti párbeszéd nélkül, ez pedig nem jöhet létre a vallások tanításának feltárása nélkül.⁴⁸⁶

A nemzetközi béke és általában a fegyveres konfliktusoktól mentes világ képzele illuzórikusnak tűnik, részben a korábban már említettek okán, miszerint az emberiség a kezdetétől összefonódik az erőszakkal. A megvalósulása és a konfliktus lefolyásának formája azonban tudatosan és eredményesen alakítható. Ennek nem kizárólag a vallás az oka, ahogyan nem csak a vallási béke hozhatja el általában a békét. Alapvető tényezők számítanak még a béke kialakításában, mint például az egzisztenciális, környezeti ügyek rendezése, vagy éppen a vallási területhez közel álló tényezők, mint például a kultúra. Az interkulturális ügyek rendezése és az ebben való kompetencia például a vallással kapcsolatban lévő ilyen tényező.⁴⁸⁷ Ebben az értekezésben azonban a valláson van a hangsúly.

A vallások közötti béke előmozdítására számos kezdeményezés született már. Az egyik célja a vallásüldözés elleni fellépés, a másik a vallások közötti dialógus megteremtése és fenntartása. Az ENSZ már az Egyetemes Emberi Jogok Nyilatkozata, 18. cikkelye alapján többször is igyekezett megoldást találni a vallásbékének jogi alapon való megteremtésére.⁴⁸⁸ Az ENSZ 1981. november 25-én született nyilatkozata „*a vallás vagy meggyőződés alapján történő türelmetlenség és megkülönböztetés valamennyi formájának kiküszöböléséről*” kiemeli, hogy „*[E]gyetlen állam vagy kormány sem tehet különbséget az egyének között vallási hovatartozásuk miatt [...] és közösségeket sem rekeszthet ki ellenszenv alapján.*” Mivel mindez

⁴⁸⁵ „...kein Weltfriede ohne Religionsfriede!” – lsd. KÜNG, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München: Piper. 12-13.

⁴⁸⁶ Uo.

⁴⁸⁷ Erről ír a katonák vonatkozásában Gunther Spath dandártábornok. Lásd: SPATH, Gunther, Brigadier Mag. (2010): *Interkulturelle Kompetenz als Voraussetzung für die Zusammenarbeit österreichischer Soldaten im Inland*. in *Interkulturelle Kompetenz*. Bécs: Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie Ausgabe 18, 61-76.

⁴⁸⁸ „*Mindenkinek joga van a gondolat-, a lelkiismereti és vallásszabadsághoz; ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallásnak vagy meggyőződésnek, mind egyénileg, mind közösségben, mind nyilvánosan, mind a magánéletben, tanítás, életmód, istentisztelet és szertartások végzése útján való kifejezésre juttatásának jogát.*”

nem sok eredményt hozott, ezért 1993. július 20-án az ENSZ Emberi Jogi Bizottsága egy újabb nyilatkozatot adott ki, amiben kiemeli, hogy minden (nem intézményesültekre is) vallásra értendő a 18. cikkely és az 1981-es megállapítás is. Az ENSZ az emberi jogok alapján lényegében a lelkiismereti jogokra apellálva mondja ki, hogy a szabad vallásgyakorlás a lelkiismeret szabadságát is jelenti, vagyis nemcsak adott vallás gyakorlását kell biztosítani, hanem a vallás nem gyakorlásának a biztosítását is.⁴⁸⁹

A dialógussal próbálkozó szervezetek (és elképzelések) nagy száma mutatja, hogy van a megbékélésre igény és akarat. Az egyik ilyen a Huntington kapcsán már említett *Dialogue Among Civilizations* (Civilizációk Közötti Dialógus), amelyet Irán elnöke, Mohammed Khatami⁴⁹⁰ álmódott meg 1998-ban. Az ún. *Amman Message* (Ammani üzenet) az iszlám tanítások és elvek nyilatkozata, amelyet II. Abdullah jordániai király adott ki 2004-ben. Az Ammáni üzenet célja az iszlám egységes és mérsékelt megélése, valamint minden szélsőséges és ilyen szellemű tanítástól eltérő tévtanítások (például különböző iszlám irányzatok kizárása) terjedése elleni küzdelem. A *Common Word between Us and You* (Közös szó köztünk és köztetek) címmel 2007-ben muszlim tudósok nyílt levelet írtak keresztény vezetőknek. A levél célja a két vallás közötti párbeszéd és megértés előmozdítása volt. Mind a kereszténység, mind az iszlám az Isten- és a felebaráti szereteten alapul, és hogy ez a két parancsolat képezi minden vallási és erkölcsi érték alapját. A levél szerint ezeknek a közös értékeknek kell a vallásközi párbeszéd és együttműködés alapját képezniük, és ezek kínálnak módot a két vallás közötti félreértések és konfliktusok leküzdésére.

A *Marrakesh Declaration* (Marrakeshi Nyilatkozat) egy dokumentum, amelyet 2016-ban adtak ki a migrációról szóló globális migrációs paktumról tartott marrakeshi konferenciát követően. A nyilatkozat a migrációval kapcsolatos elveket tartalmazza, amelyet több mint 900 muszlim tudós és vezető hagyott jóvá a világ minden tájáról és amely az iszlám tanításának fényében támogatja a migránsok védelmét és méltóságát. Hangsúlyozza az együttérzés és a

⁴⁸⁹ Minden ilyen dokumentumnak a gyenge pontja, hogy mivel nem definiálja a vallást, de még a lelkiismeretet sem, ezért lényegében egy közösség önmeghatározását veszi annak. Így rengeteg félreértésre adhat ez okot, és számos visszaélésre lehetőséget. A szabályzó hatástalanságának az egyik oka éppen ez a következmény.

⁴⁹⁰ Mohammad Khatami egy iráni politikus és vallási vezető volt, aki az 1997 és 2005 között az Iráni Iszlám Köztársaság elnöke volt.

vendégszeretet fontosságát minden vándorló iránt. Ennek jelentősége főleg a különböző iszlám irányzatok közötti megbékélés tekintetében van.

Az Egyesült Arab Emírségekbe látogató Ferenc pápa és a szunnita iszlám legfőbb vallási központjának vezetője, az al-Azhar egyetem és mecset főimámja az Abu-Dzabiban megrendezett vallásközi találkozón közös nyilatkozatot írtak alá 2019-ben, az ún. Hasonló jelentőségűnek titulálható Ferenc pápa és Ali asz-Szisztáni nagyajattollah találkozása, elsősorban a katolikus-síta viszonyban. A már korábban idézett és elemzett Karen Armstrong valláskutató is létrehozott egy közösséget, a *Charter for Compassion*-t (Az Együttérzés Alapokmánya), amely felhívás minden kultúrához, valláshoz és háttérhez tartozó ember számára, hogy fogjanak össze az együttérzés, mint személyes és közéletünk vezérelveinek előmozdítása érdekében.⁴⁹¹

A fentiekén túl számos intézet is létrejött, legyen szó karitatív vagy tudományos háttérrel és céllal. Ilyen például az *International Association for Religious Freedom* (IARF, Nemzetközi Szövetség a Vallásszabadságért) vagy az *United States Institute of Peace* (USIP, Egyesült Államok Béke Intézete). Hasonlóak, ám némileg eltérő célok mentén működnek a vallásüldözés ellen fellépő szervezetek is, amelyek karitatív-humanitárius eszközöket is implementálnak eszközrendszerükbe, mint például a magyar *Hungary Helps* (Magyarország Segít) vagy az *Open Doors* (Nyitott Ajtók). A fentiekén túl számos vallási alapon nyugvó békeprogram és koncepció létezik. Ilyen a vallásdiplomácia is, amelyről szó esik ebben az értekezésben is a katonalelkészek vonatkozásában.

A vallásközi dialógus (és főleg a vallásközi) egység rendkívüli nehézségeinek szembeütnő példája a szigorú hittani rendben és felülről épülő vallási közösségek. Ilyen a katolikus egyház is. Bár napjainkban a katolikusok is részei számos ökumenikus (értsd: keresztények közötti) párbeszédnek és eseménynek, valójában doktrínális szempontból rendkívül ellentmondásos mindez.⁴⁹² XI. Piusz „*Mortalium Animos*” kezdetű enciklikája (1928) a vallásegység előmozdításáról szól, amely kiemeli, hogy Krisztus által alapított látható egyháznak egyetlen akla van (a Katolikus Anyaszentegyház), amelyben megvalósul az egység. A katolikus „ökumenizmus” tehát saját közösségén belül képzelte el az egységet, azzal, hogy aki ezt a

⁴⁹¹ Charter for Compassion: Online: <https://charterforcompassion.org/> (2023.03.13.)

⁴⁹² Ugyanakkor nem véletlen, hogy a Magyar Katolikus Egyház nem tagja a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának, sem a katolikus egyház az Egyházak Világtanácsának. (Csak megfigyelőként van jelen.)

közösséget vállalja az egységbe kerül egymással (exkluzivista álláspont). Így történt meg a katolikus egyház történetében először, hogy Szent Péter apostolfejedelem római székhelyének (ma már nem létező) ünnepén január 18-i kezdettel, Pálforduló ünnepéig (január 25.) a „keresztény egység székének nyolcada” név alatt a keresztények egységéért kezdett imádkozni, és ezt egyfajta ünnepi eseménnyé tennie. Az is jelzésértékű, hogy ezt Paul Wattson of Graymoor és Lurana Mary White neveihez köthető, akik (többedmagukkal) katolizáltak 1909-ben. Ez a New Yorkból induló imanyolcad lett az alapja az Egyházak Ökumenikus Tanácsa által világszinten megszervezett, minden ehhez csatlakozó keresztény (sőt, nemcsak keresztény) vallási közösség egységtörekvéseért imádkozó rendezvénysorozatnak.

A vallásközi dialógus és egységtörekvés tehát nem kézenfekvő jelenség. Ugyanakkor a konfliktusok alapján található vallásinak tűnő különbség nem szigorúan csak vallási jellegű. Amennyiben Huntington civilizációs elméletére gondolunk, azaz arra a következtetésre, hogy az általa felvázolt jövőben a civilizációk (melyek döntően kulturális-vallási jellegűek) határán törnek ki nagy konfliktusok, akkor láthatjuk, hogy ennek töredékes megvalósulása már rámutat arra is, hogy nemcsak a vallások között húzódnak elmozdíthatatlannak tűnő falak.

Az egyik közös pont és a kapcsolódás lehetőségének kiemelkedő alapja a kultúra. Ahogyan láttuk, a kultúra – tágabb értelemben a vallást is beleértve – egyszerre lehet elválasztó és a közeledés (megbékélés) alapja. A diverzitás azonban még nem jelent ellentétet. Hans Köchler filozófus szerint is inkább a kultúra mélyén lévő közös elemek és a felszínen lévő különbség együttese adja meg a kultúra egyesítő erejét. Köchler rámutat, hogy a filozófia alapvető kérdései, mint az élet eredete és a létezés lényege közös emberi kíváncsiság alapja.⁴⁹³ Ha a béke a cél, akkor tehát a vallás-kultúra-politika hármában kell a falakat lebontani.

3.9. KITEKINTÉS: KATONALELKÉSZET

A vallás, illetve a hit gyakorlására vonatkozó lehetőségek tisztázása és elemzése azért is fontos az értekezés szempontjából, mert egyrészt a haderőben szolgáló személyi állomány és egyben egy állam vallással való kapcsolati minőségének egyik indikátora, másrészt a

⁴⁹³ KÖCHLER, 2022.

vallásgyakorlás lehetőségei, megjelenésének formái szoros kapcsolatban vannak egy állam nemzetbiztonsági helyzetével, politikai berendezkedésével, nemzeti biztonságával is.

A haderő és a vallás kapcsolatának kiemelkedő jelensége a vallás szabad gyakorlásának lehetősége. Ez a vallás haderőben való jelenlétének kontrollját is magával vonja. Ennek egy intézményes megnyilvánulása a tábori lelkészségek, amely a vallás és a szekuláris állam sajátos összefonódását mutatja: ez sajátos, a hatékonyságát elősegítő lehetőségekkel jár a haderő szempontjából, valamint a vallási elem sajátos helyzeteit teremti meg ez a speciális intézmény. Ezt vizsgálom az alábbiakban.

Az egyházi, illetve vallást képviselő személyek jelenléte a hadseregekben bizonyíthatóan az ókorig visszavezethető, igaz, intézményes formában csak az állandó hadseregek kialakulásával találkozhatunk velük. Általában az adott területen (illetve közösségben) uralkodó vallás képviselői szolgáltak vallási funkciókkal a hadseregben.⁴⁹⁴ Jelenlétüket koronként változó okok magyarázzák, de van közös pont is bennük. A hangsúlyos hasonlóság a katonák lelki ellátása, vallásuk gyakorlásának biztosítása, a másik a pusztá jelenlétük által a hadseregben egy speciális képzettségű, – és ami még fontosabb – adott valláshoz (egyházhoz) hivatalosan tartozó tag jelenléte. Ahogyan egy hadsereg nemzeti hovatartozása meghatározza jelenlétének formáját (egyenruha, technika, nyelv), úgy tagjainak többségi vallási hovatartozása sajátos kulturális-spirituális háttérrel alakít ki. Katonai szempontból biztonsági kockázattal is járhat a valláskülönbség megnyilvánulása a katonák és a műveleti területen élő emberek között, ahogy az egyházi személy jelenléte és sajátos helyzete is.⁴⁹⁵ Ez a kockázat azonban nem feltétlenül válik biztonságot veszélyeztetővé, hanem eszköz is lehet a biztonság megszilárdításában. Afganisztáni és iraki műveleti területről származó szóbeli beszámolókból visszatérő fordulat, hogy az iszlám hitű helyiek értékesebbnek tartották, ha valaki kereszténynek vallotta magát, mintha vallástalannak.⁴⁹⁶ A vallási szempontból vett biztonsági tényezők feltárása tehát összetett feladat. Ennek az összetett feladatnak egy szempontját vizsgálva válik érthetővé, hogy az egyházi személy jelenléte nem pusztán egy funkció (a vallás gyakorlásának biztosítója),

⁴⁹⁴ Erről bővebben: BORÓVI József (1992): *A magyar tábori lelkészet története*. Budapest: Zrínyi Kiadó. Online: <http://www.ktp.hu/document/borovi-jozsef-magyar-tabori-lelkeszet-tortenete-1-resz>, (2018. 02. 28.)

⁴⁹⁵ Erről részletesen írt: UJHÁZI, 2014.

⁴⁹⁶ Ez az iszlám hitelvekből következik, miszerint a keresztények a „könyv népe” és azt a Krisztust követik, akit ők maguk is egy (igaz nem a végső) prófétának tartanak. Interjúban is elhangzik ez egy tábori lelkész beszámolójából: *Hívtál Uram, itt vagyok...* - *Takács Tamás*, Online: <https://www.youtube.com/watch?v=VY9dYxoJv1o>, (2023. 06. 25.)

hanem több szálon működő, sokoldalúan felhasználható intézmény, amely rendszerszemléletben vizsgálándó, sok ma még kiaknázatlan lehetőséggel.

A katonalelkészek feladata a katonák lelki gondozása békében és háborúban. A katonalelkészség néhány országban intézményesült, ugyanakkor számos egyház, illetve vallás alkothatja. Magyarországon három szolgálati ág keretében, intézményesült formában van jelen. 2023-ban Magyarországon ez a Katolikus Tábori Püspökség, a Protestáns Tábori Püspökség és a Tábori Rabbinátság ágaiból áll össze. A szolgálatban teljesítőket tábori lelkészeknek (illetve katonalelkészeknek), illetve a zsidó szolgálati ágban tábori rabbiknak nevezzük. A társadalomban és a honvédelemben betöltött szerepük miatt sajátos helyzetben vannak, amelyet számos módon vizsgálhatunk.

Magyarországon régi hagyománya van a tábori lelkészi szolgálatnak, mégis az 1990-es években nagyon összetett, és számos megoldandó feladat elé állította a politikai vezetést annak újbóli felállítása.⁴⁹⁷ A *lelkiismereti és vallásszabadságról, az egyházakról szóló* 1990. évi IV. törvény, valamint a *Tábori Lelkészi Szolgálatról szóló* 61/1994. (IV. 20.) Korm. rendelet alapján létrehozták a Tábori Lelkészi Szolgálatot. Az újraindulás nehézségei rámutatnak a tábori lelkészek sajátos jogállására és helyzetére is. Kényes egyensúlyt kellett kialakítani az állam-egyház szétválasztását valló állami berendezkedés és a vallásgyakorlás biztosítása között. Számos vita végére tett pontot a Tábori Lelkészi Szolgálat működésének stabil felállítása, amely vitának részei voltak az Alkotmánybíróság határozatai.⁴⁹⁸ Ezek a viták mind a haderő belső életére való hatásokra vonatkoztak, mégis magukban foglalták a katonalelkész társadalom egészére való hatását. Felmerült ugyanis, hogy a fegyveres erő ezzel ideológiailag elköteleződik, illetve, hogy a vallásgyakorlás így egyfajta szolgálati kötelezettség lesz. Akik nem a veszélyt látták benne, azok szerint ez az intézmény híd lehet az állam és az egyházak között.⁴⁹⁹ Katolikus részről jogi értelemben sajátos is mindez, hiszen míg a többi egyház nemzeti szinten – az állam által elismerten – önálló jogi személyként kerül kapcsolatba az állammal, addig a katolikus egyház az Apostoli Szentszéken keresztül, amely így nemzetközi

⁴⁹⁷ VARGA A., 2010.

⁴⁹⁸ Ehhez lásd: MARKOVICS Milán Mór (2019): *Vallásszabadság a Magyar Honvédségben*. in KOZMA Klementina (szerk.): *A Hadtudomány és a XXI. század konferenciakötet*. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Hadtudományi Osztály. 228-244.

⁴⁹⁹ KOVÁCS Zoltán (2017): *A katolikus tábori lelkészet újjászervezése*. in BERTA Tibor – HAUZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 389-400.; VARGA A., 2010.

jogalanyként lép fel. A katolikus egyház már hosszú évtizedek óta, az egész világra vonatkozó módon (az egyes országok helyzetére tekintettel) alakítja ki a katonalelkészségek formáját, határozza meg küldetésének részleteit és irányelveit.⁵⁰⁰ Bár a katolikus tábori lelkészek (beleértve a tábori püspököt is) magyar állampolgárok, kapcsolat fűzi őket egy másik államhoz, nevezetesen az Apostoli Szentszék szuverenitását biztosító Vatikánhoz. Igaz, inkább kötődnek az Apostoli Szentszékhez, mint intézményhez, vagyis nem Vatikán államhoz, illetve köti őket a kánonjog, semmint a vatikáni jogszabályok vagy az ottani rendszer maga. Mindez a szolgálat és a lelkészek társadalmi szerepére, nemzetközi jelentőségükre is rámutat.⁵⁰¹ A Táborigyelmeztető Szolgálat egyszerre katonai és egyházi szervezet. A HM háttérintézményeként működik három – egymástól független – szervezatként, vallásonként felsorolva: katolikus (római és görög), protestáns (református és evangélikus), és zsidó (MAZSIHISZ és EMIH⁵⁰²). Egyházi szervezatként is működnek, így például katolikus részről, mint Katonai Ordinariátus, amely a kánonjog értelmében egy önálló egyházkormányzati egység, részegyház, mely nem területi, hanem személyi alapon áll fenn. Ez tehát a Katolikus Egyház katonai lelkipásztori feladataira létrehozott intézménye. Ehhez hasonló módon áll fenn a többi egyház is a saját egyházi struktúrájához igazítva.⁵⁰³

Jasper Fforde, angol író szerint a vallás nem a háború oka, hanem a mentsége. A franciaországi külügyminisztérium vallásdiplomáciai részlegének tanácsadója, Jean-Christophe Peaucelle ezt az irodalmi gondolatot szakmailag is megerősíti, ugyanakkor árnyalja is. Szerinte ugyanis a legtöbb konfliktus alapja nem a vallás, de számos esetben annak egy fontos dimenziója, amivel foglalkozni kell.⁵⁰⁴ Ahogyan az említett franciaországi esetben is a politikai szint magas fokán foglalkoznak a vallással, úgy ez igaz számos más országra is. Az USA külügyminisztériumának (más egyéb mellett) a *Nemzetközi Vallásszabadság Irodája* (Office of International Religious Freedom) foglalkozik a nemzetközi vallási helyzet

⁵⁰⁰ BERTA Tibor (2017): *A katolikus lelkipásztorkodás intézményének integrálása a hadsereg rendszerébe.* in BERTA Tibor – HAUZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában.* Budapest: Zrínyi Kiadó. 301-334.

⁵⁰¹ UJHÁZI Lóránd (2016): *A katonai ordinárius „táborigyelmeztető” kinevezésére vonatkozó sajátos egyházi és állami előírások.* in *Hadtudományi Szemle*, 9/2. 388-401.

⁵⁰² MAZSIHISZ - Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége, EMIH - Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség

⁵⁰³ UJHÁZI, 2014.

⁵⁰⁴ ENZMANN, Jackie (2019): *Interview with Ambassador Jean-Christophe Peaucelle, Advisor for Religious Affairs in the French Ministry of Foreign Affairs.* Online: <https://www.spf.org/en/publications/spfnow/0061.html>, (2020.07.01.)

elemzésével és értékelésével. Magyarországon a *Miniszterelnökség* keretein belül az *Egyházi és Nemzetiségi Kapcsolatokért Felelős Államtitkárság* és a speciálisnak nevezhető, 2016-ban megalapított, majd államtitkársági szintre emelt *Az üldözött keresztények megsegítéséért és a Hungary Helps Program megvalósításáért felelős államtitkárság*.⁵⁰⁵

A Tábori Lelkeszi Szolgálat – ahogy korábban írtam róla – a HM háttérintézményeként működik, de nem annak irányítása, hanem csak felügyelete mellett, megőrizve az egyház és állam szétválasztásának alkotmányos alapelvét. Magyarország Alaptörvénye ugyanakkor megfogalmazza az állam egyházakkal történő együttműködésének igényét is (VII. cikk 4. bekezdés). A Tábori Lelkeszi Szolgálat létrehozása már önmagában az együttműködést jelenti, hiszen az állam által irányított és vezetett honvédelmi rendszerbe foglaltan többnyire egyenruhában és rendfokozattal végzik szolgálatukat a tábori lelkeszek.

Felmerül a kérdés, milyen formában tud az állam és a Tábori Lelkeszi Szolgálat együttműködni a keresztény közösségek védelmében? Az *Open Doors* keresztény emberi jogi nonprofit szervezet világfigyelő listájában (*World Watch List*), amely a keresztényeket sújtó, vallási intoleranciára visszavezethető bántalmazásokat igyekszik globálisan felmérni afrikai, közel-keleti és ázsiai országok szerepelnek. Az elsők a listán Észak-Korea, Afganisztán és Szomália.⁵⁰⁶ A Magyar Honvédség keretében magyar tábori lelkeszek elsősorban a külszolgálatok során jutnak külföldre, ahol megtartva sajátos kettős jogállásukat és feladatkörüket, szolgálati feladatukat ellátják. Jelen vannak Irakban (15. a listán), Koszovóban és Bosznia-Hercegovinában (utóbbi kettő nincs a listán). Már önmagában a jelenlétük meghatározó, hiszen minden váltással egy keresztény lelkesz érkezik a katonákkal az adott országba.

Sem az egyházi, sem a katonai szakirodalomban nem találni koncepciót a honvédelmi és tábori lelkeszi szervezetek közötti szervezett együttműködésre, amely érintené a honvédelmi feladatok kapcsán a vallásdiplomáciát vagy a Magyar Honvédség vallást érintő ilyen ügyeit. A sajtó néhány beszámolójából és tábori lelkeszekkel készített interjúkból azonban az látszik,

⁵⁰⁵ 2022-ben a Külgazdasági és Külügyminisztérium alá lett integrálva.

⁵⁰⁶ Open Doors (2020): *World Watch List 2020*. Online: <https://www.opendoorsusa.org/2020-world-watch-list-report/>, (2020.07.01.)

hogy egyedi esetek mégis léteznek, amelyek jól mutatják, hogy valós súlya és jelentősége van egy tábori lelkésznek olyan környezetben, ahol a vallási dimenzió meghatározó.

A tábori lelkészek a katonákat kísérve gyakran olyan területeken szolgálnak, ahol a keresztényüldözés mindennapi valóság. Ezekről a területekről hazatérve elsődleges forrásból, a helyszínről van információjuk, benyomásuk. Mindezt meg is osztják otthoni vezetőikkel, akik részben katonai, részben egyházi vezetők. A vallásüldözés kapcsán így egy tábori püspök – tábori lelkészeik beszámolóí alapján – számos egyedi benyomáshoz és információhoz juthat. A vallásüldözés kapcsán felmerülő társadalmi megmozdulások így a Tábori Lelkészi Szolgálat ágainak vezetői számára hangsúlyos területekké válhatnak, ahogy erre példa lehet egy ausztriai eset is, ahol az osztrák tábori püspök is egy ilyen keresztényüldözés ellen fellépő csendes menet élére állt, több más egyházi vezetővel együtt.⁵⁰⁷

A tábori lelkészek külszolgálatuk során számos olyan helyzetbe kerülhetnek, amelyek sajátos helyzetükhöz és szolgálatukhoz köthetők. Történelmi léptékben is számos ilyen találni. Nádasi Alfonz OSB a második világháborúban tartalékos tábori lelkészként szolgált a keleti hadszíntéren. Ez idő alatt írt naplójából kiolvasható számos olyan eset, amikor a helyi keresztény lakossággal, illetve azok lelkészeivel és papjaival lép kapcsolatba (például február 18-i, április 30-i bejegyzések). A helyi katolikus és ortodox közösségek számára jelentett nemcsak a vallásgyakorlás kapcsán segítséget, hanem kegyeleti (például temetkezés megszervezése), diplomáciai (a haderővel való dialógus megalapozása) és karitatív területen is.⁵⁰⁸

Napjainkra sem változott mindez. Például Bosznia-Hercegovinában az ország haderejének római katolikus tábori püspökénél, Tomo Vukšićnál történt látogatás, amelyben a kontingens katolikus tábori lelkésze és az EUFOR⁵⁰⁹ törzsfőnökének katonai asszisztense vett részt.⁵¹⁰ Ez a látogatás bemutatkozó jellegű volt, a püspök azonban elmondta, hogy sokat számít egy ilyen kapcsolatfelvétel esetében, hogy az őt meglátogató delegáció tagjai között egy felszentelt pap

⁵⁰⁷ „Lange Nacht” mit Schweigemarsch für verfolgte Christen eröffnet. (2019), in *Katolische Militärseelsorge*, Online: <https://www.mildioz.at/index.php/aktuelles/item/1399-lange-nacht-mit-schweigemarsch-fuer-verfolgte-christen-eroeffnet>, (2020.07.22.)

⁵⁰⁸ LUKÁCSI Zoltán szerk. (2009): *Nádasi Alfonz OSB: Hadinapló*. Győr: Győri Egyházmegyei Levéltár.

⁵⁰⁹ EUFOR - European Union Force: az Európai Tanács felügyelete alatt működő nemzetközi haderő.

⁵¹⁰ Udvariassági látogatás Tomo Vukšić tábori püspöknél. Honvédelem.hu, 2013, Online: <https://honvedelem.hu/cikk/40905-udvariassagi-latogatas-tomo-vuksic-tabori-puspoknel>, (2020. 07. 01.)

is jelen van. A látogatás a helyi szerb ortodox pópánál folytatódott, ahol szóba került a helyi szerb ortodox közösségek biztonsági helyzete és a szerb ortodox temető fenyegetettsége. Irakban a *Magyar Honvédség Iraki Kiképzés Biztosító Kontingens* tábori lelkésze a szír ortodox metropolitával, Nicodemus Daoud Matti Sharaffal találkozott, a katolikus és a különféle keleti keresztény egyházak különböző intézményein keresztül része volt az ottani egyházi kötődésű feladatokban.⁵¹¹ Az említett Irakban szolgáló tábori lelkész Basár Matti Varda, erbíli káld érsek és Szálár Szulajmán Bodag káld katolikus pap, újjáépítésért felelős általános helynök ajándékát hozta el a székesfehérvári megyéspüspöknek. Már ebből a két példából is látszik, hogy a tábori lelkészek fontos feladatot tölthetnek be akár diplomáciai jellegű feladatokban, kapcsolatok felvételében, akár az üldözött keresztények helyzetének ismertetésében. Vannak azonban arra is példák, amikor a tábori lelkész egyházi minőségéből adódóan vállal szolgálatot. Ilyen volt 2020 első felében, amikor egy katolikus tábori lelkész a Kongói Demokratikus Köztársaságba utazott egy orvossal, hogy a magyar kormány humanitárius programja, a *Hungary Helps Program* keretében a közép-afrikai országban végezzen önkéntes munkát Hardi Richárd szemészorvos missziójában.⁵¹²

2022 nyaráig Irakban az Apostoli Nunciatúrát egy magyar katolikus pap vezette. A budapesti helyszínnel 2020-ban megrendezni kívánt, majd a koronavírus-pandémia miatt egy évvel elhalasztott *Eucharisztikus Kongresszus*ra számos keleti katolikus sajtójogú (*sui iuris*) és más keresztény vallású vezetőt hívtak előadni. Az iraki katolikus hívők csoportját az említett katolikus pap, szentszéki diplomata vezette volna Budapestre. A Bagdadban lévő nunciatúra és az Irakban szolgáló magyar katonák együttműködése így különösen is kézenfekvő, hiszen minden második váltásban egy katolikus pap kíséri a katonákat a külszolgálatra. Az Irakban töltött időszak a tábori lelkész nézőpontja, szaktudása és jelenléte által a kereszténység korai szakaszának egyik őshazájának nevezhető területen, az ottani műemlékek, kulturális örökségek és keresztény közösségek híveivel és vezetőivel való találkozás, sajátos szempontot ad egy katonai misszióknak. Ez a szempont azonban nemcsak a helyszínen jelenthet sajátos segítséget és pontosabb értelmezési keretet (például a honvédelmi feladatok számára), hanem az ott

⁵¹¹ SÁNTHA Hanga (2017): *Keresztényüldözés: amiről nem tudunk eleget*. Migrációkutató Intézet, Online: <https://www.migraciokutato.hu/press/keresztynuldozes-amirool-nem-tudunk-eleget/>, (2020.07.01.); Üldözött keresztények a Közel-Keleten – Interjú Kótai Róbert Tábori Lelkészzel. Szekesfehervar.hu, (2017.11.09.), Online: <https://www.szekesfehervar.hu/uldozott-keresztenyek-a-kozel-keleten-interju>, (2020.07.01.)

⁵¹² VITÉZ Anita (2020): *A segítség akkor segítség, ha célzott, azt adjuk, amire szükség van*. Magyar Hírlap, (2020.05.28.), Online: <https://www.magyarhirlap.hu/belfold/20200528-a-segitseg-akkor-segitseg-ha-celzott-azt-adjuk-amire-szukseg-van>, (2020.07.01.)

begyűjtött információk miatt, hiszen a tábori lelkészek a hazaérkezésük után fontos feladatot láthatnak el tapasztalataik megosztásával. A hódmezővásárhelyi tábori lelkész előadásaival például így hívta fel a figyelmet az iraki keresztények helyzetére.⁵¹³

A katonai kontingens is egyfajta közösség, amelyben a katonák egy része is vallását gyakorló keresztény. A katonai bázisok szinte mindegyikében kápolnák is rendelkezésre állnak. Itt nemcsak a vallásukat gyakorolhatják a katonák, hanem ezáltal folyamatosan részei egy olyan, nagy – keresztény – közösségnek, amely nemcsak egy jogi értelemben vett egyház, hanem egy lelki-szellemi közösség is, vagyis a krisztuskövetők közé tartozókká válnak. Ez az állapot a katonai bázison kívüli keresztényekkel való viszonyban is egyfajta köteléket teremt. A külső események – például amikor katonák részt vesznek Koszovóban a székesegyház húsvéti szertartásán, a dečani kolostor liturgiáin, vagy ahogy egy dán katona Koszovó szerb területén, a táboron kívül, szerb ortodox kolostor falain belül keresztelkedett meg – jól rámutatnak a sajátos és szoros kapcsolódási pontokra. Mindezek ugyanis az ottani szerb ortodox keresztény közösség és a katonák között kulturális-vallási kapcsolatot teremtenek.⁵¹⁴ Bár itt a keresztény szakrális helyeket és közösséget emeltem ki, igaz az más vallásokra is, hiszen léteznek például muszlimok számára is imahelyek, és vannak hadseregek, ahol imámok szolgálnak.

A kulturális örökség megóvása és a kereszténység védelme kapcsolatáról már említést tettem. Ennek egyik példája Moszul (Irak) külvárosában lévő Dír Már Ijlíá asszír kolostor, melyet korábban az amerikai katonák szálltak meg. 2003-ban egy T-72-es harckocsi felrobbanó ágyúja megsértette a falakat. Jóllehet, korábban is történt tragédia a falak között, hiszen 1743-ban 150 szerzetest végeztek ki iszlamisták, mivel a kolostor lakói nem akartak áttérni a hitükre. Bár a falakat is megrongálták, a kolostor összességében ép maradt. 1400 év kellett ahhoz, hogy 2014-ben az Iszlám Állam végleg lerombolja. 2010-ben lehetett utoljára szentmisét bemutatni a kolostor oltárán, amelyet történetesen Jeffrey Whorton őrnagy, római katolikus tábori lelkész celebrált. Neki volt köszönhető az is, hogy az amerikai katonák által csak romos épületnek

⁵¹³ Vásárhelyi Televízió (2017): *Iraki tapasztalatait osztotta meg Alácsi Ervin lelkész az Emlékpontban*. Online: <https://youtu.be/6VaMOCgYnC8>, (2020.07.01.)

⁵¹⁴ SCHOESLER, H.P. (2002): *Baptizing of a soldier*. NATO KFOR, Online: https://www.nato.int/Kfor/chronicle/2002/chronicle_07/12.htm, (2020.07.22.)

titulált, és ezért sok helyen méltatlanul „kipingált” helyen közbenjárására rendet tettek és egyfajta katonai turistalátványossággá formálták át.⁵¹⁵

Alan F. Pomaville ezredes, az Amerikai Egyesült Államok tábori lelkésze a *The Institute of World Politics* keretén belül írt publikációjában a vallás szerepét és befolyását vizsgálja a katonai műveletekben és stratégiákban. Kiemeli a tábori lelkészek szerepét, akiknek vallási képzettsége a napjainkban folyó katonai és nemzetbiztonságot érintő konfliktusokban meghatározó szerep juthat egy katonai misszióban. Írásában idézi az USA Külügyminisztériuma *Demokrácia, Emberi jogok és Munka Titkárság* (Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor) Közel-Kelet és Közép- és Dél-Ázsia vallási kisebbségeinek speciális tanácsadóját, Knox Thamest, aki szerint a jövőben növekedni fog a keresztények ellen elkövetett erőszak, ugyanakkor ennek ellensúlyaként a vallásszabadság is erőteljesebbé válhat. Pomaville – bár külön nem foglalkozik a keresztények védelme és a tábori lelkészek szolgálatának kapcsolatával – írásából következik, hogy a tábori lelkészek szerepe közvetetten a haderőben betöltött szerepük és befolyásuk miatt jelentős ezen a területen is.⁵¹⁶ A tábori lelkész számos más dimenzióban is hatással van a szociális környezetére (így a keresztények csoportjára is), például a civil szervezeteken keresztül (melyek gyakran egy adott valláshoz kapcsolódóan humanitárius tevékenységet végeznek).⁵¹⁷

A Magyar Honvédség számos műveleti területen teljesít szolgálatot, ahol a vallás érdeklődésének előterébe kerül, elsősorban műveleti és biztonsági okokból. Ennek jelenleg a Magyar Honvédség képességeiben a MH Kiber- és Információs Műveleti Központ (korábban: a Magyar Honvédség Civil-katonai Együttműködési és Lélektani Műveleti Központ (CIMIC) volt) a felelős hadrendi elem.⁵¹⁸ A CIMIC és a HM Tábori Lelkeszi Szolgálatok (TLSZ) tematikus metszéspontja a vallási kérdések, ugyanakkor míg előbbi a műveleti feladatok

⁵¹⁵ FOLEY, James (2008): *In Iraq, a Monastery Rediscovered*. Smithsonian Magazine, (2008.09.15.) Online: <https://www.smithsonianmag.com/history/in-iraq-a-monastery-rediscovered-12457610/?no-ist>, (2020.07.22.); MEYERS, Steven Lee (2009): *G.I.'s in Iraq Hope to Heal Sacred Wall*. New York Times, (2009.12.19.), Online: <https://www.nytimes.com/2009/12/19/world/middleeast/19monastery.html>, (2020.07.22.)

⁵¹⁶ POMAVILLE, Alan F. (2014): *Religious Advisement: Impact of Religion on Military Operations and Strategic Implications*. U.S. ARMY War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania 17013, Online: https://www.iwp.edu/wp-content/uploads/2019/05/20140619_CRP_Pomaville_Final_as_of_28March_2014.pdf, (2020.07.22.)

FISCHL Vilmos (2019): *Az ökumenikus segítségnyújtás működése és eredménye a konfliktusokkal terhelt területeken*. in RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd (szerk.): *A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer. 25-29.

⁵¹⁸ Az új hadrendi elem az kibervédelem és a CIMIC összevonásából keletkezett az új és megváltozott igényeknek megfelelően. Ezentúl CIMIC-ként utalok azonban továbbra is rá.

támogatását, azokban való eredményes részvételét célozza meg, addig utóbbi nem műveleti, hanem a katonák vallási és lelkiismereti szabadságában, szabad vallásgyakorlásuk biztosításában részt vállaló feladatot lát el. A gyakorlat azonban ennél árnyaltabb. Azon egyházi személyek, akik a haderő tagjaiként látják el feladatukat szervesen részei lesznek azon eseményeknek, melyekkel a hadsereg találkozik. Manapság hazánkban a TLSZ keretei között szolgálatot teljesítő katonalelkészek egyenruhás, tiszti rendfokozattal rendelkező egyházi személyek. Az egyházi személyek jelenlétének sajátosságait példákon keresztül szeretném megvilágítani, ezekben azonban mind láthatóvá igyekszem tenni azt a tartalmat, amire rá szeretnék világítani. A ritkán tárgyalt sokoldalú lehetőséget az egyházi személyek haderőn belüli jelenléte és szolgálata teszi elérhetővé. Hazánkban valamennyire ismertek a lehetőségek a keresztény és zsidó vallású egyházi személyek kapcsán a haderőben, de szeretnék rávilágítani az iszlám vallás hasonló vonásaira is.

A tábori lelkészek sajátos helyzete abban érhető tetten, hogy egyszerre katonák, vagyis egy adott haderő (általában egyenruhás, rendfokozatot viselő) tagjai, másrészt egy vallásnak, vagyis egy valamilyen törvényes módon elismert egyháznak a hivatalos képviselői is.

A Magyar Honvédségben nincs a TLSZ tagjai számára külön meghatározott feladat, amellyel őket a műveletben a vallás gyakorlásának biztosításán túl felhasználni szándékozná. Több írás bizonyítja azonban, hogy a tábori lelkészek a civil közösség és a hadsereg között jelentős közvetítő szerepet tölthettek be, sokszor nem is ezzel a céllal, hanem csak szolgálatuk végzése által, annak következményeként. Dr. Nádasi Alfonz OSB korábban már idézett *Hadinapló* című könyvében számos példa van erre, például a 1944. július 22-i bejegyzésében, amelyben a német, lengyel, magyar katonák és a partizánok kapcsán is feladata lett, és egyfajta szellemi hídként funkcionált közöttük.⁵¹⁹ Napjainkban az orosz haderőbe egyre inkább integrálódó ortodox papok politikai jelentősége, és ezzel együtt jelenlétük és szavuk súlya jelentős mértékben megnőtt.⁵²⁰ Az ukrán 2014-es forradalomban, majd részben a krími

⁵¹⁹ LUKÁCSI Zoltán szerk. (2009): *Nádasi Alfonz OSB: Hadinapló*. Győr: Győri Egyházmegyei Levéltár.

⁵²⁰ lásd ehhez: ROZANSKIJ, Vladimir (2018): *Soldier priests, the 100th anniversary of the Red Army*. AsiaNews, (2018.02.26.) Online: <http://www.asianews.it/news-en/Soldier-priests,-the-100th-anniversary-of-the-Red-Army-43201.html> (2018.02.28.)

válságban és a kelet-ukrajnai háborúban is jelen voltak, vannak ortodox papok és az egyház, amelyet képviselnek.⁵²¹ Ebben nem jelentenek kivételt a haderőben szolgáló lelkészek sem.⁵²²

A tábori lelkészek tevékenysége sok esetben jelentős kulturális, politikai és biztonsági eredményeket idézett elő. Tábori lelkészeknek köszönhetően művelési területen történt már árvaház felújítása, vagy Kelet-Timorban egy vallási zavargás kapcsán az Egyesült Államok egyik hadihajóján szolgáló tábori lelkész közvetítésével tudtak tárgyalást kezdeményezni.⁵²³ Moszul külvárosába lévő asszír kolostor és Jeffrey Whorton őrnagyról már írtam. Werner Freistetter osztrák tábori püspök így fogalmaz: „Az egész világra kiterjedő szervezet részeként a katolikus lelkészség már a fegyveres erőkből való léténél fogva is globális perspektívát jelent, és ezáltal hozzá tud járulni az állam és a társadalom nacionalista vagy totalitárius tendenciák felé fordulásának megakadályozásához.”⁵²⁴

Történelmi szempontból fontos állomás a Kossuth Lajos nevéhez köthető 1848. évi XX. törvénycikk, amely szerint a törvényesen bevett vallásfelekezetek tökéletes egyenlősége és viszonyossága alapvető. 1840-ben csak az alsóház szavazta meg a zsidók egyenjogúságát, így az 1848-as törvénycikk nem vonatkozott rájuk, de végül – főleg Lőw Lipót tevékenysége okán – tábori rabbik is elkezdtek szolgálni a hadseregben.⁵²⁵ Lőw Lipót tevékenysége nagyban hozzájárult a zsidó emancipációhoz és az 1848-as célok eléréséhez.⁵²⁶ A tábori rabbikról az EMIH honlapjának egy cikke így ír: „A rabbikat elsősorban (az ellenség tekintetében – szerk.) az orosz, majd 1916-tól a román hadsereg állományába tartozó zsidó hadifoglyok hitélete érintette. Az orosz hadseregben több mint félmillió zsidó katona harcolt, akik közül tömegek

⁵²¹ UJHÁZI Lóránd (2015): *Vallási feszültségek és biztonsági kérdések Ukrajnában*. in Seregszemle, 13/2-3., 121-135. Ezen kívül lásd: The Shadow of Death: Priests on Front Line in Battle for Ukraine, NBC News (2014.02.20.), Online: <https://www.nbcnews.com/storyline/ukraine-crisis/shadow-death-priests-front-line-battle-ukraine-n34461> (2018. 02. 28.), illetve FISHER, Max (2014): *Dramatic photos: Ukraine's priests take an active role in protests*. Washington Post, (2014.02.20.), Online: https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/02/20/dramatic-photos-ukraines-priests-take-an-active-role-in-protests/?utm_term=.78e69deb0582 (2018.02.28.)

⁵²² Kirill moszkvai pátriárka megvádolt egy katonalelkészt: Ukrán válság: egyre feszültebb a helyzet a keresztény egyházak között, Magyar Kurir, (2014.08.22.), Online: <https://www.magyarurir.hu/hirek/ukran-valsag-feszultsegek-az-ortodox-egyhazban> (2018.02.28.)

⁵²³ A hadihajón egy katolikus tábori lelkész vette fel a kapcsolatot egy Kelet-Timorban szolgáló bíborossal. Forrás: HANSEN, Kim Philip (2012): *Military Chaplains and Religious Diversity*. Springer, 28.

⁵²⁴ FREISTETTER, Werner (2017): *A tábori lelkészek a béke evangéliumának szolgálatában*. in BERTA Tibor – HAUZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 214.

⁵²⁵ Lásd ehhez: VARGA A., 2010. 46-47., 59.

⁵²⁶ Vö. ZAKAR Péter (1998): *Tábori rabbik 1848-49-ben*. in *Múlt és Jövő*, 1998/1. 88-102.

estek a központi hatalmak haderőinek fogságába. Az egyik legnagyobb orosz hadifogolytábor Esztergom-Kenyérmezőnél volt, igen nagyszámú zsidó fogollyal. A fogság éve alatt saját hitközségeket szerveztek, a teljes szervezettel, Chevra Kádissával, és maguk közül választott rabbikkal együtt. Volt a tábori rabbik jelenlétének még egy érdekes haszna is. A megszállt, volt orosz területek ukrán és orosz lakossága alapvetően ellenségesen viszonyult az osztrák–magyar katonasághoz, ezzel szemben a nagyszámú zsidó lakosság felszabadítóként fogadta a Monarchia katonáit. A zsidó tiszteknek és a tábori rabbiknak nagy szerepe volt abban, hogy a kölcsönös jóindulat és bizalom kialakulhatott.”⁵²⁷ Manapság a tábori rabbik jelenléte nem az első világháborút idéző nagyszámú zsidó vallású katona miatt jelentős. A Magyar Honvédség két jelenlegi tábori (fő)rabbijának írásában olvashatjuk, hogy „vannak katonák, akik hozzájuk fordulnak tanácsért, például az egyik Afganisztánban szolgáló honvéd is kért imakönyvet a tábori rabbinátustól.”⁵²⁸ A két tábori (fő)rabbi jelenleg nem vesz részt külszolgálatokon, nem egyenruhás tagjai a Magyar Honvédségnek, műveleti területen nem jelennek meg, ugyanakkor így is súlya lehet szolgálatuknak, amikor olyan kapcsolatot szeretne erősíteni a hadsereg, amelyben a zsidó vallás, illetve kultúra hangsúlyos. Ilyenre példa az izraeli tábori rabbi látogatása a tatai dandárnál.⁵²⁹

Magyarországot jól ismert kutatók híre teszi nagyobbá, mint Vámbéry Ármin, Germanus Gyula, vagy katonáké, mint Bem József, Guyon Richárd, Kmetty György. A felsoroltakban közös az iszlám hit.⁵³⁰ Bosznia-Hercegovina okkupációja (1878), majd anektálása (1908) az Osztrák-Magyar Monarchia területének első nagyobb számú muszlim lakosságát eredményezte.⁵³¹ A többségében hanafita vallásjogi iskolát követő bosnyák muszlimok viszonylag liberálisnak tekinthetők, hiszen tanításuk szerint az önálló véleménynek helye és értéke van, akkor is, ha a szunnából vagy a hadiszokból az nem vezethető le.⁵³² Ennek jelentősége, hogy ez az gondolkodási alap, illetve Kállay Béni boszniai kormányzó a

⁵²⁷ BÍRÓ Ákos (2017): Rabbik a monarchia hadseregében. zsidó.com, (2017.01.31.), Online: <http://zsidó.com/rabbik-monarchia-hadseregében/>, (2018.02.26.)

⁵²⁸ TOTHA Péter Joel – KÖVES Slomó (2017): *Tóra és hadviselés, Zsidók és hadviselés bibliai időkben és napjainkban.* in BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában.* Budapest: Zrínyi Kiadó. 358.

⁵²⁹ POGRÁNYI Zoltán (2008): *Izraeli tábori rabbi a tatai dandárnál.* Honvédelem.hu, (2008.10.29.), Online: https://honvedelem.hu/cikk/izraeli_rabbi_a_tatai_dandarnal (2018.02.26.)

⁵³⁰ PIVÁRCSI István (2015): *Magyar hadvezérek kalandjai.* Fapadoskonyv Kft., 35. rész

⁵³¹ TARJÁN M. Tamás (é. n.): *Bosznia-Hercegovina okkupálása.* Rubicon Online, Online: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878_julius_29_bosznia_hercegovina_okkupacioja/ (2018.02.26.)

⁵³² The Study of Shi'i Islam (2014): *History, Theology and Law*, I.B.Tauris, 335.

muszlimokkal kapcsolatos békülékeny tevékenysége által könnyebben integrálhatók voltak az Osztrák-Magyar Monarchiába a helyi lakosok. Ez demográfiai átrendeződést is eredményezett.⁵³³ A népvándorlás során jutott el Magyarország területére a török Abdul-Latif hodzsa és a bosnyák származású Durics Hilmi Huszein (Durics H). Utóbbi önéletrajza szerint 1887. november 11-én született Bosna Krupa városában, Kairóban és Konstantinápolyban szerezte meg felsőfokú muszlim teológiai képesítését. 1914-ben hívták be mint táborigazgatót, hogy a bosnyák ezrednél szolgáljon, amely kötelékben többségében muszlim katonák harcoltak. Egy tüdő- és lábsérülést követő gyógyulás után 1915-ben a Monarchia Hadügyminisztériuma, Ferenc József uralkodó által megerősített „mohamedán táborigazgatói főimám” beosztást kapott. Az akkor századosként, majd őrnagyként szolgáló főimám muszlim vallástant is tanított a Bécsi Kadetiskolán növendékeinek. A nem egységes megítélésű „Rongyos Gárda” tagjai magyarok és bosnyákok voltak. A vegyes, de nagy arányban muszlimok által alkotott alakulat egyik vezetője volt Durics H. A Boszniából Magyarországra Kecskemétre, majd Budapestre vándorolt muszlim hitű vezető az állampolgárság elnyerése foglalkoztatta: *„Boszniában 1040 hold földem és házam van, de halálbüntetés várna, ha visszamennék. Ezért óhajtok magyar állampolgár lenni.”*⁵³⁴ Germanus Gyula, aki már maga is muszlim lett, ezekről az időről így ír *Allah Akbar* című könyvében: *„Indiai tartózkodásom alatt Budapesten megalakult egy magyar mohamedán imagyülekezet. Tagjai többnyire bosnyákok voltak, akik felvették a magyar állampolgárságot. Szervezkedésük után Budán egyikük elénekelte az imára hívó szólamot (edhán), és ez a hír bejárta a mohamedán világ sajtóját, és örömmel töltötte el a muszlim szíveket.”*⁵³⁵ Az imagyülekezet a Gül Babáról elnevezett Budai Független Magyar Autonóm Iszlám Vallásközösség nevet kapta, és megszavazták Durics H-t budai vezető lelkésszé, főmuftivá. Az általa vezetett magyar (sok esetben volt bosnyák) muszlimok és az Abdul-Latif körül lévő török muszlimok között számos ellentét alakult ki. Nehezítette a helyzetet, hogy külföldről sem érkezett segítség, csak számos ígéret.⁵³⁶ Durics H tevékenységét az iszlám kapcsán fejtette ki. Akkor is a hit és vallás motivációja látszik, amikor Magyarorszáért küzdött és vállalt, illetve fogadott el a hadseregnél beosztást.⁵³⁷ Szolgálatának

⁵³³ A témához lásd: KÁLLAY Béni (1877): *A szerbek története 1780-1815*: 1. kötet, A Magyar Tudományos Akadémia könyvkiadó-hivatala.

⁵³⁴ Durics Hilmi Husszein és a magyarországi muszlimok (Iszlám a két világháború között), magyariszlam.hu, (2011.01.22.), Online: http://magyariszlam.hu/mikmagyar/print.php?type=A&item_id=16, (2018. 02. 26.)

⁵³⁵ GERMANUS Gyula (1976): *Allah akbar!* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó. 96.

⁵³⁶ Uo.

⁵³⁷ FERENCI D. Ebubekir (2010): *Magyarok és iszlám*. Isztambul: demirPress. 135-138.

következményei és körülményei jól mutatják azonban, hogy szerepe a hadseregben és a közéletben hiánypótló volt, amelynek hatása a magyar történelem alakulásában is feltűnik. Muszlim katonai imámok jelenléte azt is jelenti, hogy az állam egyenruhásként alkalmaz egy állami szabályzók között működő és azok kapcsán szigorúan számonkérhető vallási vezetőt. Ezzel nemcsak a vallás és állam között alakulhat ki szorosabb együttműködés, hanem alkalmas lehet az állam szempontjából annak törvényi kereteihez jobban igazodó vallási közösségeket alkotni és támogatni, az egyház szempontjából pedig szélesebb körű támogatáshoz jutni. Azon külszolgálatokon, művelési területeken, ahol az iszlám hangsúlyosan jelen van, egy katonai imám a vallási vezetőkkel való kapcsolatteremtésben, civil-katonai együttműködésben és katonadiplomáciában is hatékony szereplő lehet.

2015-ben kiemelkedő hír volt, hogy Ausztriában hatályba lépett az „iszlám törvény”.⁵³⁸ Ennek lényege, hogy az iszlám vallásúak szabadon és biztosítottan gyakorolhassák vallásukat. Része, hogy ezt különböző intézményekben is megtehessék (iskolák, kórházak, hadsereg stb.) Egyrészt úgy tűnik tehát, hogy az iszlamizálódó Európa (ez esetben Ausztria⁵³⁹) engedménye ez, másfelől azonban látszik, hogy a törvény nem csak jogokat, hanem kötelezettségeket is megfogalmaz. Ilyen például, hogy külföldről nem támogathatnak anyagilag iszlám közösségeket.⁵⁴⁰ Ez a radikális iszlám csoportok elfojtását célozta meg. A másik lényeges szempont, hogy „hazaibbra” formálják az iszlámot, ne idegen elem legyen az országban. Abdulmedžid Sijamhodžić muszlim etika tanár Ausztriában. Származása szerint bosnyák, a háború elől menekülve került Ausztriába, Bécsbe. Abba a városba, ahol a muszlimok száma 14% körül mozog már.⁵⁴¹ A bécsi iskolákban már iszlám hittanra járnak a legtöbben.⁵⁴² Ezek fényében várható volt a lépés, hogy a muszlim katonák lelkigondozását meg fogják oldani. Abdulmedžid lett az első tábori imám az 1912-es „iszlám törvény” 2015-es megújítása után. A

⁵³⁸ Das neue Islamgesetz im Überblick. Religion.orf.at, (2015.02.26.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2696523/>, (2018. 02. 26.)

⁵³⁹ Másfél évtized alatt megduplázódott az Ausztriában élő muszlimok száma, 2017-re 700 ezer fő. Zahl der Muslime in Österreich seit 2001 verdoppelt, Die Presse, (2017.08.04.) Online: <https://diepresse.com/home/panorama/religion/5263601/Zahl-der-Muslime-in-Oesterreich-seit-2001-verdoppelt>, (2018.01.26.)

⁵⁴⁰ Ez feszültséget is keltett, hiszen többnyire nem terrorista csoportokat támogatnak külföldi pénzekből, hanem például sok imám és közösség törökországi iszlám szervezetektől kapott anyagi juttatást.

⁵⁴¹ Studie: 2046 ist jeder dritte Wiener ein Muslim. Krone.at, (2017.08.04.), Online: <http://www.krone.at/581659>, (2018. 02. 26.)

⁵⁴² BRÜHL, Ute – DAVIDOVITS, Daniela (2017): *Fach Ethik soll Beitrag zur Integration leisten*, Kurir.at, (2017.09.13), Online: <https://kurier.at/politik/inland/mehr-muslime-als-katholiken-in-den-wiener-pflichtschulen/285.859.910>, (2018. 02. 26.)

muszlimok vallásgyakorlása szabadságának biztosítása a kereszténytől eltérhet. „Vallási referensnek” nevezhető személyek szolgálnak a török haderőben (kifejezetten imámok viszont nincsenek)⁵⁴³, de az iszlám saját struktúrája és vallásgyakorlata nem szükségképpen igényli imámok jelenlétét. Egy muszlim hívő számára tehát inkább szükséges a vallásgyakorlatok végzése, semmint egy lelkipásztorhoz mérhető személy, aki segíti ebben. Az osztrák hírek többnyire arról szólnak, hogy igazán nincs mitől félni, hiszen a tábori imám is megerősítheti, hogy az iszlám hitű osztrák katonák (szám szerint 800-ról tudnak) nem jelentenek veszélyt. Október 26-án (hasonlóan jelentős ünnep, mint nálunk augusztus 20.) először beszélt nyilvánosan a kinevezett tábori imám.⁵⁴⁴

Ahogy korábban láttuk az egyházi személyek beszédeik által nagy közönséget érnek el, szavaik az alkalom jellege és a nyilvánosság miatt nagy súllyal bírnak, akár politikai vonzattal. Ausztria Európában úttörő módon áll a témához és megpróbál kijárni egy számára valóban égető ügyet: a növekedő iszlám hívő lakosság kezelését. Tábori imámok és muszlim katonák tekintetében azonban nem az elsők. Az USA is büszkélkedhet ezzel, de Angliában is van. (A brit haderőben 650 körüli muszlim katona szolgál.⁵⁴⁵) Spanyolországban például külön laktanyába osszák be a muszlim hitűeket, hogy eljuthassanak a mecsetbe, illetve, hogy könnyen elláthatók legyenek saját (halal) étkezésük által, és lehetne folytatni a példákat.

Valójában elég nehézkes megszervezni az életüket, különösen, ha valóban mindent akkurátusan betartó muszlimokkal van dolgunk. A tábori imámok azonban mind hűek ahhoz az országhoz és a hadsereghez, amelyben szolgálnak.⁵⁴⁶ A tábori imámok szerepe tehát sajátosan is megközelíthető napjainkban. Ahogyan korábban Löw Lipót vagy épp Nádaszi Alfonz beszédei véleményformáló hatással voltak a katonákra, akár az ellenségre is, úgy

⁵⁴³ Ezt saját magam is láttam és tapasztaltam, de az nemzetközi irodalom is foglalkozik ezzel, amikor a szekularizált Törökországot elemzik. Pl.: KURU, Ahmet T. (2009): *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press. 110.

⁵⁴⁴ 26. Oktober: Erstmals spricht ein Imam am Heldenplatz. Religion.orf.at, (2015.10.18.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2737534/>; (2018. 02. 26.)

⁵⁴⁵ TANEJA, Poonam (2014): *Army imam says British Muslims can be good soldiers*. BBC, (2014.01.13.), Online: <http://www.bbc.com/news/uk-25680656>, (2018. 02. 26.)

⁵⁴⁶ TANEJA, 2014.

következményeik közéleti, biztonsági jelentőséggel is bírtak. Korábban hivatkoztam több tábori lelkészre, akik tetteikkel váltottak ki jelentős kulturális, politikai hatást.

A tábori imámok sem kivételek napjainkban. Jelentőségük két szempontból is kiemelhető. Az egyik, hogy hatni tudnak az iszlám hitű katonákra, így hozzátartozóikra is közvetett formában. A másik, hogy egyházi társadalmi státuszuk és katonai tiszti beosztásuk miatt, még azokban az országokban, ahol a politikai tevékenységük jelentősen korlátozott is, egyszerre érik el a katonai és a polgári világot szavaikkal és tetteikkel, illetve azok következményeivel. Adódik ebből, hogy a vallási ideológiákhoz kötött terrorista befolyás csökkentésében és átforgalmazásában jelentős szereppel bírhatnak. A tábori imámok a vallási megosztottság miatt azonban nem képesek megszólítani egyszerre mindenkit, még saját vallásukon belül sem.

Franz-Josef Overbeck esseni püspök, a német hadsereg a Bundeswehr tábori püspöke szerint jelenleg a nagy létszámú (kb. 4500 fő) iszlám hitű német katonához nehéz olyan vallási vezetőt rendelni, akit mindegyikük elfogadna és tárgyalni lehetne vele a muszlim katonák lelki gondozásának biztosítása végett.⁵⁴⁷ A iszlám hitű katonák vallási megnyilvánulásai érzékeny téma, hiszen a terroristák által propagált vallási elemek külső megnyilvánulásaiban a vallásukat hithű módon és békés gyakorlókéhoz hasonlít.⁵⁴⁸ Az osztrák tábori imámnak eme érzékeny területen kellő bölcsességgel kell megfogalmazza szavait, hogy hatással legyen az iszlám hitű katonákra. Ugyanakkor számára is kihívás, hogy ki fogadja el őt olyan vallási vezetőnek, akit hiteles iránymutatónak tart. Az első tábori imám (2005 óta) a brit haderőben Asim Hafiz, akit szolgálataért a Brit Birodalomért Rend tiszti fokozatát kapta.⁵⁴⁹ Egy interjúban elmeséli, hogy amikor Afganisztánban szolgált 20 helyi molla hallgatta beszédét, akiknek a brit

⁵⁴⁷ RING-EIFEL, Ludwig (2018): *"Bundeswehr muss zu ihrer Vergangenheit stehen"*. Domradio.de, (2018.02.22.), Online: <https://www.domradio.de/themen/soldaten-und-kirche/2018-02-22/bischof-overbeck-ueber-traditionserlass-ausruestung-und-muslime>, (2018. 02. 28.)

⁵⁴⁸ Erre példa volt Ausztriában egy fénykép, amelyről először azt hitték az Iszlám Államot éltető katonát ábrázol, lásd: THEURETSBACHER, Wilhelm (2015): *Kein Platz für Islamisten im Bundesheer*, Kurir.at, (2015.07.25), Online: <https://kurier.at/chronik/wien/abwehramt-kein-platz-fuer-islamisten-im-bundesheer/143.239.096>, (2018. 02. 28.)

⁵⁴⁹ Asim Hafiz, Chathamhouse.org, (2014.11.04.), Online: <https://www.chathamhouse.org/london-conference/speakers/asim-hafiz>, (2018. 02. 28.)

katonákhoz való viszonyuk alapvetően változott meg ezáltal.⁵⁵⁰ A piros pipacsos hidzsáb támogatása és a virág hordása által Asim Hafiz a közvélemény befolyásából is kivette részét.⁵⁵¹

Az Amerikai Egyesült Államok vallási támogatás kézikönyvében a hangsúly a vallásgyakorlás biztosításában, kisebb részben a kulturális és a lelki (és ilyen értelemben a lélektani) feladatok megoldásán van. Érdekes azonban megfigyelni, hogy a részletezésekben és felsorolásokban felmerül a kapcsolattartás a helyi vallási vezetőkkel a parancsnok iránymutatása szerint, kulturális szervezeti különbségek tanulmányozása műveleti területen. Külön bekezdés foglalkozik azzal, hogy a vallási támogatók (tábori lelkészek, rabbik, imámok stb.) a tervezés és végrehajtás szakaszában vallási ügyekben tanácsadói képességét figyelembe kell venni.⁵⁵² Felsorolásban kiemeli – előző részletezéseként – a polgári biztonságban (főleg a kulturális és vallási helyek kapcsán), polgári irányításban (főleg a helyi lakosok biztonságát illetően), alapvető szolgáltatások visszaállításában (a kiszolgáltatott népesség megsegítését segítő intézkedések) nyújtható segítségét a parancsnok számára.⁵⁵³ Az internet és a közösségi média az Arab Tavasz és az Iszlám Állam kapcsán kikerülhetetlen biztonsági tényezővé nőtte ki magát. A nemzetbiztonságot érintő írások is felvetik, hogy ezen a csatornán is fontos az egyházi személyek, vezetők megfelelő kommunikációja.⁵⁵⁴

Ezt a kitekintést az értekezés szerves részének vélem. A katonalelkészet mint intézmény, de mint gyakorlat vagy mint egy egyház jelenléte és szolgálata állami keretek között látszólag szembemegy a vesztfáliai folyamattal, ahogyan a szekularizációval is. Ezért teoretikusan is vizsgálendő intézménye ez sok demokratikus országnak, másfelől kiaknázatlan lehetőségek

⁵⁵⁰ Asim Hafiz Has Never Been In Battle, But He Still Has One Of The Hardest Jobs In The British Military, HuffPost, (2014.11.20.), Online: http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/11/04/asim-hafiz-british-military-imam_n_6100720.html, (2018. 02. 28.), itt írnak arról is, hogy 700 muszlim katona szolgál a brit hadseregben, melynek összlétszáma kb. 200000 fő.

⁵⁵¹ British Military's First Imam, Asim Hafiz, Backs The Poppy Hijab, HuffPost, (2014.11.07.), Online: http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/11/06/poppy-hijab-asim-hafiz_n_6115432.html, (2018.03.1.) A piros pipacs a britek két háborúja előtti tisztelgés szimbóluma. Ha egy brit muszlim ilyen szimbólumot hord magán az részben a brit birodalomhoz való kötődését és az iszlám radikalizmus elleni fellépését is szimbolizálja.

⁵⁵² A kézikönyv 4-35. pontja.

⁵⁵³ FM 1-05 Religious Support, 2012 October, HQ, Department of the Army, Online: https://www.globalsecurity.org/jhtml/jframe.html#https://www.globalsecurity.org/military/library/policy/army/fm/1-05/fm1-05_2012.pdf, (2018.13.01.)

⁵⁵⁴ JULIANO, Anna, 2nd Lt. (2016): *Discussing Jihad, Innovative counterterrorism messaging devised by U.S. Army cadets could help change the minds of would-be extremists*, in per Concordiam, 7/4, George C. Marshall Center. 41.

forát is felvettem általa, amely a katonai célok sikeres teljesítéséhez járulhat, valamint a vallási elem sajátos szempontja is egyben.

3.10. KÖVETKEZTETÉSEK

A vallás marginalizált lett a biztonságpolitikában részint a korábban említett szekularizációs folyamat okán. Számos kutató rámutatott azonban, hogy a vallás nem eltűnt, hanem átalakult és új formában, sokszor látens módon, de időnként kirobbanó régi-új erővel tör fel a politikai szférában. Ezek okát számos tényezőre vezetik vissza, amelyben a vallás rugalmas, transznacionális jellege kiemelkedő, valamint a vallás egyoldalú nyugatorientált szemlélete.

A vallási elem szerepe a realista és a liberális iskolákban is háttérbe szorult, ugyanakkor ez nem jelenti eltűnését, csak sok esetben más kategóriák alatti tárgyalását. Amennyiben a vallási jelleg sajátosságait figyelembe vesszük és a megfelelő tipologizálást, valamint szóhasználatot alkalmazunk, a vallás hangsúlyosan függetlenül vizsgálendő elemmé növi ki magát. A biztonságpolitikai iskolák elemzésében még háttérbe szorult vizsgálata mellett is beilleszthető a vallási elem ilyen független tényezőként.

A vallás a nemzetközi politikában sajátos transznacionális aktorként, NGO-ként, időnként akár államként jelenik meg. Része a soft power képességnek, beleértve védelmi és támadó jellegét is, a smart power jelleget. Ezek elemzése megkívánja annak tisztázását, hogy milyen jellegű vallási közösségről, csoportról, illetve alcsoportról van szó. Különböző ugyanis a felülről építkező és az alulról építkező vallási közösségek jellege és manifesztációja a nemzetközi térben.

A vallás és az erőszak kapcsolódásának módja, valósága és folyamata jelentős, hiszen ennek fényében lehet tárgyalni, hogy milyen szerepet játszik a vallási elem egy katonailag, biztonsági értelemben vagy nemzetközi politikai értelemben vett eseményben. A kutatók döntő többségében elvetik, hogy a vallás az erőszak forrása lenne. Általános vélekedés szerint a vallás éppen az erőszakra adott válasz. Ez a válasz azonban lehet egy újfajta erőszak forrása, de lehet a béke egy útja is. A vallás egy fegyveres konfliktus esetén lehet ok és okozat is, amely azonban a fentieket figyelembe véve vizsgálendő. Nemcsak a szekuláris politikai értelemben vett

fegyveres konfliktusra hathat a vallás, hanem vallások, illetve vallási irányzatok között is lehetséges konfliktus, amely akár fegyveressé is eszkalálódhat.

A fenti vallási kétarcúság, ambivalencia megjelenik a béke útjainak lehetőségeiben is. A vallások közötti párbeszéd és a vallások béke eszközeként való felhasználása csak azok beható ismerete mellett realitás, mivel az erőszakhoz való kapcsolódásuk miatt könnyen átléphetik azokat a határokat, amelyek ellenkező hatást váltanak ki.

ÖSSZEGZÉS, KUTATÁS EREDMÉNYEI, AJÁNLÁSOK

ÖSSZEGZÉS

Az értekezésem elején kitűzött célokat elértem, hipotéziseim igazolást nyertek. Ez az értekezés multidiszciplináris megközelítése alapján, több szempontból vizsgálta a vallás és a fegyveres konfliktusok kapcsolatát. Az alapok tekintetében több a téma szempontjából jelentős fogalmat vizsgáltam meg. A vallás definíciójának, körülírásának szükségességére hívtam fel a figyelmet, még úgy is, hogy nincs egységes definíciója a szakirodalomban. A valláshoz közeli kapcsolatban lévő fogalmakat is megvizsgáltam, különösen a vallás és biztonság területét érintő publikációk (és sajtó) által frekvenciánálán használtakat, amelyeknek pontosítására, valamint egyes fogalmak kapcsán lényeges disztinkcióira mutattam rá. Ez utóbbiak ugyanis elengedhetetlenek, ha pontos(abb) biztonságot érintő elemzéseket készítünk, amelyekben a vallási elem jelentős.

A vallást szociológiai megfontolások alapján is leírom, például a durkheimi organikus szolidaritás által leírható módon individualizációt hangsúlyozva. Korábbi szerepe a társadalomban azonban továbbra is változatlan: elősegíti a társadalmi integrációt, közösség és értékteremtő, értékmegőrző, legitimálja a fennálló társadalmi rendet, vagy éppen alternatívájának egyik forrása lehet.

A haderő és a vallás gyakorlásának kapcsolatában hangsúlyoztam a vallásszabadság jelentőségét. Nem modern demokratikus értéknek, hanem a biztonság egyik lényeges elemeként mutatok rá jelentőségére. A vallásszabadság kapcsán annak egyik biztosítékaként jellemzem a katonalelkészi szolgálatokat az értekezés végén, amelyek számos dimenzióban járulnak hozzá a biztonság megszilárdításához, valamint néhány szempontra is felhívom a figyelmet, amelyekkel tovább lehetne növelni mind a biztonságot, mind a katonai eredményességet, beleértve a béke célját is.

A vallás társadalomban betöltött szerepét kevésbé, de annak jelentőségét már sokan vitatták. A vallás társadalomra való hatásának intenzitása és minősége állandó változást mutat. Ennek hangsúlyosan is kutatott folyamata a szekularizmus. Számos kutató fogalmazta meg a vallás ebben a folyamatban való megjelenését. Például a weberi elvarázstalanodás, a Luhmann-féle

alrendszer koncepció mind arra utal, hogy a vallás szerepe megváltozott és ez a változása a szekularizmus koncepciójával leírható módon a vallás jelentéktelenedését mutatja.

Számos kutató által mutatott rá arra, hogy a vallás más formában, de jelentős tényező marad. Jürgen Habermas például a „vallás feltámadásáról” ír, utalva arra, hogy a posztmodernben újfajta (például fundamentalista, decentralizált) módon tört fel a vallás. Ezért ezt „valódi szekularizmusként” is emlegeti. Ennek előzménye például a világméretű migráció, következménye a vallás politikai dimenzióban való újfajta előretörése, vagy például a vallási éthosz jelentőségének csökkenése. Másfelől újfajta vallási közösségek alakulnak, amelyek kevésbé a tradíciókra alapoznak, sokkal inkább emberi konstrukciók lesznek és a funkcionalizmus lesz domináns. Az új helyzet egyik jellemzője, hogy a vallási-egyházi legitimitáció helyébe politikai ideológiák lépnek. Szerzők, mint például Tomoko Masuzawa koncepciója, hogy a szekularizmus nem a vallási változást leíró folyamat, hanem egy attól függetlenül ható jelenség, amely a vallásra is hat. Így az alrendszerek kialakulása, az relativizmus, az individualizáció, vagy éppen az eklektikus és heterogén hangsúly más területeken is megfigyelhető. A szekularizmus ugyanakkor nemcsak, mint a valláson kívül állók felértékelődésének (és a vallás leértékelődésének) koncepciójaként jelenik meg, másfelől egyre több kutató szerint napjainkban már inkább beszélhetünk deszekularizációról. Ezen koncepciók és folyamatok a katonai feladatokra és biztonsági elemzésekre is hatással vannak, amelyekre több példán keresztül, valamint következtetések levonásával hívtam fel a figyelmet az értekezésben.

A veszfáliai rendszer bemutatását sem kerültem el, vagyis azt, hogy az államvallás, illetve a vallási állam nemzetállamokká szerveződése alapvetően hatott arra, ahogyan ma megjelenik a vallás a nemzetközi vagy nemzeti politikában. A kialakuló nemzetközi rendszerben a nemzetállamok lettek a meghatározó tényezők, valamint a lassan kibontakozó transznacionális aktorok. Ezek közé került be jónéhány vallás is. Egységes szervezete és hierarchiája, valamint saját államháttéré miatt a katolikus egyház, vagy a nagy létszámú és nagy mértékben növekedő iszlám két hangsúlyos szereplőre példa. A nemzetközi térben szereplő aktorok közül sok nem váltotta be a hozzá fűződő reményeket, így helyébe tudott lépni a vallás. Ugyanakkor nemzeti szinten is a nemzetállam számos szempontból a hadseregre és vallásra tudott alapozni, amennyiben társadalmi-politikai válságok esetén stabil tényezőket keresett a rendezéshez vagy akár saját maga legitimitációjának megalapozásához. A vallás (ill. egyház) és állam szétválasztása a vallásszabadság kérdésének újragondolását, másfelől új lehetőségének

megteremtését tette lehetővé. Ebben a tekintetben kiemelhető Cole W. Durham rendszere, amely modellből kitűnik, hogy a legteljesebb vallásszabadság nem a teljes szétválasztásban, vagy annak teljes hiányában, hanem a kettő közötti, de egymástól a legnagyobb távolságban található meg. A következtetésem is az, hogy a vallási elem vizsgálata kapcsán a vallásszabadság megfigyelése és elemzése hangsúlyos területe kell legyen a vallás és biztonság kutatásának.

A vallás és állam kapcsolata nemcsak a vallásszabadság mérlegén mérhető, hanem a vallási legitimitás és politikai beágyazottság tengelyen is. Ehhez Demerath alkotott meg egy tipológiát, amely által látható, hogy a politika és az állam lehet vallási és szekuláris jellegű, legalább négy kombinációban, így kialakítva különféle állami berendezkedéseket. Ezen, és ehhez hasonló tipológiák alapján átláthatóvá lehet tenni a különféle államok vallással való kapcsolatának minőségét és formáját. Az ebből levonható következtetések közé tartozik az olyan koncepció is, mint a Carl Schmitt által megfogalmazott *politikai vallás*. Amennyiben azonban Schmitt elmélete igaz, akkor még a szekuláris politika sem tud független lenni a vallástól. Ez bizonyíték arra, hogy nem lehetséges teljeskörű katonai vagy biztonsággal kapcsolatos elemzést végezni a vallási elem figyelembevétele nélkül.

A vallás mindenesetre – transznacionális jellege mellett – transzhistorikus is, sőt egyes elemeiben transzkulturális jelenség is. Így a politikai beágyazottsága összetett, és ilyen értelemben is nehezen leválasztható róla. Ahogyan azt Bryan S. Turner megfogalmazta az *alienáció* egyéni sérelmek halmazát okozza, amelyek aztán kollektív manifesztációba sodródnak. Ezek a valláshoz kapcsolódva hoznak létre egy *szent és profán* megkülönböztetést, amivel kettéválasztják a világot, ráadásul nem relatív, hanem abszolút módon kozmikus ellenségképet kialakítva. A vallás azonban nemcsak az erőszakra hat ilyen módon, hanem – alkalmasint a *politikai teológia* miatt – a béke alapját is képezheti.

Ha széleskörűen szándékozunk egy jelenséget elemezni segítség lehet a wilberii négykvadráns szemlélet. Ahogyan az értekezésben kifejtettem adott jelenség közösségi és intézményes vizsgálatán túl nagy szerepe van az individualitásnak. Számos esetben ugyanis nem egy egyházi intézmény vagy egy vallási közösség, hanem a (vallásos) egyén motivációjának, jellemzőjének vizsgálata is lényeges, mivel eltérhet az előbbi vizsgálati fókuszok eredményeitől. Az elsősorban lélektani vizsgálatot jelentő individuális (szubjektumra összpontosító) megközelítést használó kutatók megegyeznek abban, hogy nincs lehetőség

tárgyilagos és pontos profilalkotásra a terrorakciókat végrehajtók tekintetében. Továbbá nem jelenthető ki, hogy kizárólag a szocializáció vagy csupán genetikai okok lennének a háttérben. Az egyéni attitűd és hajlam tekintetében (amely nemcsak terroristát, hanem például egy katonai vagy politikai vezetőt is jellemez) lényegében a saját maga által értelmezett vallás(osság)a meghatározó.

A vallás és biztonság kapcsolatának vizsgálata – kivéve a történelmi vizsgálatokat – a nemzetközi tanulmányok és biztonságpolitika tekintetében a második világháború és 9/11 között nem volt jelentős. Nem a teljes hiányát jelenti ez, hiszen például az iráni forradalom vagy a délszláv háború is alapja lett néhány a vallás szerepét vizsgáló tanulmánynak. Az ezt követő időszakot jellemző érdeklődés azonban erőteljesen csak az iszlám vallás elemeivel kapcsolatba hozható terrorizmusra és valamelyest a hasonló alapokon nyugvó fegyveres konfliktusokra koncentrált. Egyes kutatók azonban a vallásra általában, tehát nem, mint egy adott vallási közösségre vontak le következtetéseket. Így például Jonathan Fox és Shmuel Sandlers a vallásról megállapította, hogy az eszköz és autonóm erő is egyben. A vallás nemcsak a kutatásokban jelent meg ezután, hanem biztonságiasítás egyik szereplője lett számos országban vagy régióban. Így lett például a keresztényüldözés is bevonva a politikai szférának jelentősebb biztonsági kérdésévé.

A vallás biztonságpolitikai vizsgálata a szekularizmus folyamata miatt háttérbe szorult. Erin K. Wilson szerint a vallást a kutatás intézményes, egyéni és irracionális kategóriaként nem tudta tudományos vizsgálatokhoz felhasználni. Wilson erre a *relációs dialogizmussal* válaszolt, mivel szerinte a vallás túlságosan összetett jelenség ahhoz, hogy az előbbiekkal jellemezhető legyen. Más kutatók (például Shmuel Sandlers) ehhez hasonlóan hangsúlyozza, hogy a vallás számos módon része a (politikai) rendszernek és számos alrendszerrel jár át. Így a vallás legitimációs tényező és társadalmi-politikai kihívás is. Ugyanakkor a vallás rugalmas rendszer is, amely nem is feltétlenül intézményes jellemzőjére vonatkozik, hanem a sokrétű (heterogén) megjelenésére, például egyéni vagy csoportos szinten is, beleértve, hogy kulturális, politikai, etnikai jellege is van, akár egymástól függetlenül is.

A vallást a biztonságpolitikai iskolák nehezen tudják önállóan értelmezni, legfeljebb transznacionális aktorként (főleg NGO jellegűként) veszik számításba. Az Iszlám Állam elnevezése és jelenléte már csak ezért is okozott nehézséget. Az önálló értelmezés hiányának a feloldása nem a vallások felől érkezett, vagy legalábbis nem egy önálló vallási

biztonságpolitikai iskola létrejötte által. Az amúgy sem segített volna, ha kizárólag vallásiként közelítünk meg az olyan jelenséget, mint például az Iszlám Állam, ugyanakkor az, hogy ezt nem integrálták a biztonságpolitikai elképzelésekbe számos ponton túlbonyolította az elemzéseket. A biztonságpolitikai iskolák átalakulásai (a liberális létrejötte, vagy a neorealista) és még újabbak létrejötte (például konstruktivista) már a vallást, mint az elemzés egy tárgyát veszi figyelembe. A vallás elemzésének minősége azonban változó. Az ideális az, ha lényegében a négykvadráns minden elemében: individuálisan, tárgyi jellegében, közösségileg és intézményesen is vizsgálat alá vonja. Az elemzések általában alapvetőnek veszik a vesztfáliai modellt, úgyis, hogy azt a világ más régióira is alkalmazni igyekeznek. Kutatók, mint például José Casanove vagy Barry Buzan hangsúlyozzák, hogy ennek ezeket csak kellő óvatossággal szabad kézenfekvőnek venni, jelentését árnyalni, alkalmazását egyes régiókra csak fenntartásokkal kezelni.

A szekularizmus ellenére vagy éppen a mellett, de a vallás adaptálódott, illetve megújult módon megjelent – egyes esetekben, például Törökország, India – domináns jelleggel. Ez megfigyelhető a stratégiai dokumentumok tartalmából is, amelyek a vallást már számottevő jelenségnek veszik, legyen szó terrorizmusról vagy éppen egy vallási közösség védelméről. Ennek kapcsán azonban megjelenik nemcsak a szekuláris politika (vallást vagy önmagát) védő szándéka, hanem a vallási elemnek, mint eszköznek a felhasználása *soft*, sőt Peter Henne alapján *smart power*ként, lényegében tehát támadó eszközként is.

A nemzetközi tanulmányok és politika szemszögéből a vallási közösségek, intézmények aktorként jelennek meg. Ezek között speciális intézmények is találhatóak. A katolikus egyház például azzal, hogy szuverén állammal is rendelkezik. A vallás szerepét illetően ezen szempontok szerint kutatók között nincs konszenzus, néhányan (mint például Jack Lewis Snyder, Daniel Philpott, Jonathan Fox) úgy gondolják, hogy a vallás nélkül nem érthető meg a nemzetközi politika és kapcsolatok. Azok, akik a vallást nem tartják ennyire lényegesnek, ezt általában a kultúra vagy identitás alatt tárgyalják.

A vallás jelenléte erősödésének egyik oka, hogy a nemzetállamok és a nemzetközi szervezetek meggyengültek, így a vallás utat talál abba a vákuumba, amit ezek a szereplők maguk után hagytak. Ennek egyik szélsőséges foratókönyvét írta le Huntington. A vallási elem számbavétele elsősorban nem egy vallási iskola megléte, hanem az elem jelenléte egy iskola rendszerében. Bár egyre több teret kap az új iskolákban, másfelől egyes dimenziókban, például

a stratégiai dokumentumokban nem jellemző, hogy a vallás ne kulturális, politikai vagy más, például az etnikumhoz köthető elemként jelenjen meg. Ez különösen feltűnő az USA esetében, ahol a stratégiai dokumentumok is tartózkodóak a vallás más formában és minőségben való említése kapcsán. Ennek azonban nemcsak kritikáját fogalmaztam meg ebben az értekezésben, hanem kiemelem jelentőségét is. David Gracie nyomán elmondható ugyanis, hogy a vallás esetén nem annyira a *vallásosság* a döntő, hanem a „*hovatartozás*”. Bár Jeffrey Haynes szerint a vallás nem „*game changer*”, azt a kutatók jelentős hányada nem állítja, hogy a vallás ne lenne hangsúlyos tényezője a nemzetközi politikának.

Mint nemzetközi szereplő (aktor) is, adott vallás, vallási csoport két kategóriára osztható. Az egyik a felülről építkező, a másik az alulról. Továbbá megkülönböztethető a nemzetközi a lokális jellegűtől. Mindez jelentősen befolyásolja, hogy milyen módon hat egy közösség a tagjaira vagy éppen más nemzetközi elemre, jelenségre. Ennek doktrínális, szervezeti és számos más szempontból jelentősége van a katonai vagy nemzeti vagy nemzetbiztonsági vizsgálatokban is.

A vallás és erőszak kapcsolatában, annak bemutatásakor feltártam a meghatározó kérdéseket: a vallás *promotor*, *inhibitor* vagy *ok* jelleggel van jelen egy konfliktusban? Valamint oka vagy indoka egy konfliktusnak, és hogy az erőszakhoz már eredetileg is kapcsolódik vagy (csak) formálja azt? Számos kutató kutatta az erőszak, vagy kifejezetten a vallás és erőszak kapcsolatát. Abban konszenzus van, hogy nem a vallás önmagában az erőszak forrása, azonban általános nézet kutatók között, hogy a vallás hatással van az erőszakra. Ennek alapvető felismeréseit Girard nevéhez kötik. A *mimetikus elmélet* alapján és a *helyettesítő áldozat* fogalmán keresztül mutatja be, hogy a vallás az erőszakot becsatornázza egy másfajta formába, ami sokszor individuális, illetve rituális erőszakot jelent. Néhány példával azt is megmutatom, hogy ez a becsatornázás nemcsak a vallás kapcsán valósulhat meg. Az áldozat egy bűnbak, amely a vallási rituálé középpontja lesz; másfelől Armstrong szerint például a vallás maga lett a bűnbak, ami kapcsán felhívom a figyelmet, hogy ez akár arra is magyarázat lehet, hogy mimetikus szerepet tölt be a vallásüldözés. Ez a koncepció nemcsak mint teoretikus alapvetés jelenik meg, hanem rámutat, sőt bizonyítja azt is, hogy a vallási elem és az erőszak összekapcsolása tisztázásra szorul, különösen annak fényében, hogy ennek hiányát látni számos szakmai és sajtóban megjelenő írásban is.

Számos kutató a vallás erőszakkal kapcsolatos kritikáját hozom az értekezésben. William T. Cavanaugh a *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* monográfiája által elemzett számos tanulmánya kapcsán azt a gondolatát veszem át, hogy a vallás és az erőszak elemzése során számos kutató túl hamar, kellő adat és megfelelő következtetés híján vonja le a következtetést a vallás konfliktust előidéző és azt erősítő szerepéről. Tehát nem a vallás és az erőszak összekapcsolását kritizálja, hanem azt, hogy nem kellő tárgyilagossággal, illetve a vizsgálat túl szűk mezsgyéjén haladva állapítanak meg, valamint minősítenek kapcsolatot a kettő között. Cavanaugh továbbá megállapítja, hogy a vallás ismerete még akkor sem hagyható figyelmen kívül, ha egy vizsgálatnak csupán egy eleme a számos között. Az értekezésben ezekre a korábbi fejezetekben már számos kutatás által kitértem, így a kortárs monográfiák és publikációk kritikája azok alapján lehetségessé vált. Ezen kritika részben Cavanaugh felvetésein alapszik, másrészt az értekezés egyéb megállapításain is. Ez utóbbit kiegészítettem, amely esetben egy-egy szerző a korábban még nem idézett tipológiát is alkotott vagy megállapítást tett. Ilyen például a Juergensmeyer *stratégiai-szimbolikus* megkülönböztetése az erőszak kapcsán. Számba veszem azonban a terrorizmussal, iszlámmal, teológiával stb. foglalkozó írásokat is, amelyek ezeket az vallás és erőszak kapcsolatában teszik meg.

A valláson belüli és vallásközi konfliktusok tekintetében Alexander de Juan alapvető tipológiájára hívom fel a figyelmet, valamint néhány kifejezés használatának pontosítására. Módszertan megalkotása nélkül, de több elméleti tipológiai konstrukciót mutatok be, amelyek hozzásegíthetnek a vallásközi konfliktusok elemzésének pontosításához. A vallás és fegyveres konfliktusok, valamint az erőszak kapcsolata után röviden a vallás békében játszott szerepére térek ki. Itt a vallások közötti megbékélésre fókuszálok, mivel számos vallási alapú konfliktus mögött a vallások közötti ellentétek húzódnak meg. Az ökumenizmus kritikája mellett a vallási és vallásközi dialógus mellett érvelek. Bemutattam, hogy az említett béketörekvések nemcsak egyes vallások igénye, hanem nemzetközi szervezetek által propagált, valamint az ilyen célok elérése érdekében létre is jönnek nemzeti és nemzetközi intézmények, hivatalos nyilatkozatok.

Az értekezésben tehát feltártam a vallás és biztonság kutatásához szükséges lépések közül, mint például a fogalmak tisztázása, tipológiák ajánlása néhányat. Másfelől elemeztem, bizonyítottam és következtetésként levontam néhány a biztonság kialakulása és fenntartása érdekében fontos szempontot, így például a vallásszabadságot. Több ajánlást fogalmaztam meg azzal kapcsolatban, hogy milyen lehetőségek vannak még a haderőben ezzel kapcsolatban. A

vallás biztonságpolitikai és nemzetközi politikai elemzések hiányzó eleme, ugyanakkor nemcsak ezt a tényt, hanem ennek változására is rámutattam, valamint az ebből adódó veszélyekre és félreértésekre is felhívtam a figyelmet. Számos ajánlást tettem a vallási elem figyelembevételére kapcsán, amely által a vallás és biztonság területén koncepciók, elemzések, újabb hipotézisek, tipológiák, kritikák alkothatók, amelyek által alkalmassá válnak ezek biztonságpolitikai elemzések pontosítására, vagy akár az oktatásban való felhasználásukra. A vallás és erőszak (konfliktusok) kapcsolata, ennek kritikája által bemutattam, hogy a vallás és a konfliktusok, legyenek azok fegyveres konfliktusok, politikai ellenségeskedés vagy terrorizmus, jelen vannak az eseményekben és hatnak is egymásra. Az értekezés mindezek alapján a vallás és biztonság kutatásának alapjaihoz segíti hozzá olvasóit, az ezekben foglaltak alkalmazóit.

A KUTATÁS EREDMÉNYEI, HIPOTÉZISEK TELJESÜLÉSEI

Az értekezés főbb fejezeteiben bemutatott kutatás eredményei a hipotézisekkel és a kutatási célokkal összhangban az alábbiak szerint összegezhetők:

- Az *első hipotézis* relációjában definiáltam a vallás jelentését, rámutatván annak nehézségeire, valamint a vallást más fogalmakkal összevettem, *alátamasztva* ezek vallástól való különbözőségét, különösen a biztonsági tanulmányok számára fontos jelentésárnyalataik alapján.
- A *második hipotézis* vonatkozásában a vallás társadalomban betöltött szerepe kapcsán *igazoltam* és feltártam annak rugalmasságát, transztemporális jellegét. Továbbá azt is *bebizonyítottam*, hogy mivel a történelemben kimutatható kulturális korszakok meghatározzák a vallásról való gondolkodásunkat, az nem a vallási elem jelentéktelenségének változására utal. A vallási elem elemzéséhez számos tipológiát és koncepciót mutattam be, amelyeket összevetve *bizonyítottam* egyes koncepciók használhatóságát (és hiányát) a biztonságot érintő elemzések viszonylatában.
- A *harmadik hipotézis* vonatkozásában a vallás kapcsán *bizonyítottam*, hogy az elsősorban nem az erőszak (és konfliktus) okozója, hanem annak átalakítója. A vallás az erőszakot becsatornázza, így egy korlátozott, absztrakt erőszakot állít a korlátlan és közvetlen

erőszak helyébe. *Igazoltam*, hogy a vallás elsősorban okozata és ritkábban oka az erőszaknak, konfliktusnak.

- A *negyedik hipotézis* kapcsán, számos kutató publikációja, monográfiája, valamint koncepcióik és tipológiájuk által *igazoltam*, hogy a vallás a fegyveres konfliktusokban és a biztonságot érintő események tekintetében jelentős tényező, amelynek vizsgálata és elemzése egy biztonsági esemény feltárásában, valamint a veszély elhárításában és a prevencióban is jelentős tényező lehet.

ÚJ TUDOMÁNYOS EREDMÉNYEK

1. A vallás fogalmát összevettem más, a biztonsági tanulmányokban felmerülő fogalmakkal, amelyek elhatárolását hadtudományi munkában eddig nem tették meg a hazai szakirodalomban.
2. Saját, valamint már létező tipológiák összevetésével, javaslatával és kritikájával a vallás és biztonság számára irányadó és alapvető fogalomtisztázást és koncepcióajánlást végeztem el, interdiszciplinárisan elsőként. A szekularizáció mint társadalmi folyamat, valamint az egyház és az állam szétválasztása mint politikai folyamat jelentős hatást gyakoroltak a vallás fogalmára és a vallási elemek szerepére és jelentőségére a politikában és később a biztonsági tanulmányok területén végzett elemzésekben, jelentőségének látszólagos csökkenését okozva. A vallás és a társadalom, valamint a politika kapcsolatában tipológiák bemutatása mentén mindazonáltal bizonyítottam, hogy a vallás vizsgálata az általam meghatározott mintázatot követve pontosabb megértést (megkülönböztetést) és hatékonyabb elemzést tesz lehetővé.
3. Az erőszak és a vallás kapcsolatát vizsgálva igazoltam, hogy a kettő között nem közvetlen, egyenesarányú a kapcsolat, de egymásra való hatásuk alapvetően határozza meg egyes fegyveres konfliktusok vagy biztonságot érintő események jellegét. Az erőszak vallási hátterét vizsgálva – René Girard mimetikus elméletére alapozva – igazoltam, hogy egyes konfliktustípusok, például a népirtás vagy egyes vallási csoportok üldöztetése mimetikus jellegűekké váltak, vagyis a vallás régi szerepét éppen annak üldözése váltotta fel.
4. Kidolgoztam a vallási hatásmátrix fogalmát, amely igazolja a wilsoni relációs dialogizmus koncepcióját és segít a biztonsági környezet komplexitásának tudományos feldolgozásában. A realista, liberális, konstruktivista iskolák vallási dimenziójának vizsgálatával rámutattam a kutatások szekularizációból adódó elégtelenségeire,

hiányaira. Ezzel egyúttal megmagyaráztam, hogy miért nincs igazán vallási jellegű biztonságpolitikai iskola, bár ezek megalkotóira nagyban hatottak vallási doktrínák, világnézetek.

A KUTATÁS ÉS TUDOMÁNYOS EREDMÉNYEK GYAKORLATI FELHASZNÁLÁSA, AJÁNLÁSOK

A kutatási célkitűzésekkel összhangban elkészített értekezés és az abban található eredmények megítélésem szerint az alábbi területeken használhatóak fel:

- Az oktatásban a Nemzeti Közsolgálati Egyetem hadtudományi, valamint a nemzetközi biztonság- és védelempolitikai és nemzetközi tanulmányok szakokon tanulók számára, valamint számos más nem graduális képzésen, például a radikalizmus és vallási szélsőségeség szakirányú továbbképzési szakon.
- A katonai, rendvédelmi, nemzetbiztonsági területen számos képzés számára nyújthat kiigazodási pontot, beleértve – és kiemelve – a Tábori Lelkészi Szolgálatokat, a CIMIC-et és a felderítést.
- Nemzetközi szervezetek, akár humanitárius, akár biztonsági, akár védelmi jellegű szakmai elemzései, így például a vallási elemzéssel foglalkozó, a NATO kötelékében egyéni beosztásban szolgáló katonák számára jelent hasznosítható segítséget munkájukhoz.
- Több szakpolitika (például biztonságpolitika, védelempolitika, egyházpolitika) és a diplomácia számára új, alkalmazandó irányvonalakat tár fel, amit alkalmazni lehet a gyakorlati képzéseken és elméleti felkészítéseken, valamint a döntéselőkészítésben.
- Ezenkívül a releváns kutatóintézetek számára is ötletadó lehet néhány kutatási irány meghatározása kapcsán. Az alkalmazott kutatásban főleg a vallás és biztonságot kutatók számára, de minden más kutatás meríthet belőle, akik érintik a vallás és biztonság keresztmetszetét.

ÁBRÁK JEGYZÉKE

| | |
|---|-----|
| 1. ábra: Niebuhr tipológiája a vallás és kultúra kapcsolatáról (saját szerk.) | 44 |
| 2. ábra: Durham vallásszabadság-rendszerének elgondolása. (saját szerk.) | 69 |
| 3. ábra: Girard mimetikus vágy-háromszöge (saját szerk.)..... | 149 |

TÁBLÁZATOK JEGYZÉKE

| | |
|--|-----|
| 1. táblázat: A négykvadráns elmélet Ken Wilber szerint (saját szerk.)..... | 13 |
| 2. táblázat: A négykvadráns szemlélet egy alkalmazása (saját szerk.) | 14 |
| 3. táblázat: Vallási közösségek csoportosítása a legitimáció és a társadalomhoz való viszonya alapján (saját szerk.)..... | 35 |
| 4. táblázat: Vallási közösségek csoportosítása szerepük alapján (saját szerk.)..... | 35 |
| 5. táblázat: Durkheim szolidaritási formái (Némedi Dénes alapján saját szerk.) | 53 |
| 6. táblázat: Durkheim szolidaritási formáinak összefüggései (CC-vel jelölve a közös tudatot, CI-vel az egyéni tudatot, m = mechanikus, o = organikus) (saját szerk.) | 53 |
| 7. táblázat: Demerath N. J. tipológiája. (saját szerk.)..... | 72 |
| 8. táblázat: A konfliktus vallási jellege (saját szerk.)..... | 170 |
| 9. táblázat: A vallási konfliktus célja szerint (saját szerk.) | 170 |
| 10. táblázat: A vallási háttér megjelenésének szintjei (saját szerk.) | 170 |
| 11. táblázat: A vallás és háború kapcsolatának szintjei (saját szerk.)..... | 170 |

FELHASZNÁLT IRODALOM

- „Lange Nacht” mit Schweigemarsch für verfolgte Christen eröffnet. (2019), in *Katolische Militärseelsorge*, Online: <https://www.mildioz.at/index.php/aktuelles/item/1399-lange-nacht-mit-schweigemarsch-fuer-verfolgte-christen-eroeffnet>, (2020.07.22.)
- 1163/2020. (IV. 21.) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Biztonsági Stratégiájáról
- 1393/2021 (VI. 24) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Katonai Stratégiájáról
1895. évi XLIII. törvénycikk indokolása
1990. évi IV. törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról
1993. évi LXXIII. törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény módosításáról
2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról
- 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény végrehajtásáról
26. Oktober: Erstmals spricht ein Imam am Heldenplatz. *Religion.orf.at*, (2015.10.18.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2737534/>,: (2018. 02. 26.)
- 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet az egyházi elismerésről és az egyházi jogi személyek jogállásának és működésének sajátos szabályairól
- 30/1992. (V. 26.) AB határozat
- 9/1990. (IV. 25.) AB határozat a magánszemélyek jövedelemadójáról szóló 1989. XLV. tv. 34. § (3) a) és b) pontjában foglalt rendelkezések megsemmisítésére irányuló kérelem elutasításáról
- 970/B/1994. AB határozat a Tábori Lelkészi Szolgálatról szóló 61/1994. (IV. 20.) Korm. rendelet 2. § (2) bekezdése, 7. §-a, 8. § (1) és (3) bekezdése, 9. § (1) bekezdése, 11. §-a és 12. §-a alkotmányellenességének megállapítására irányuló indítvány tárgyában
- A hit gyülekezete beperelte a honvédelmi minisztert, *Magyar Nemzet Online*, Online: <https://mno.hu/migr/a-hit-gyulekezete-beperelte-a-honvedelmi-minisztert-871912>,

(2019.01.26.)

ACHARYA, Amitav - BUZAN, Barry (2010): *Non-Western International Relations Theory*, New York – London: Routledge.

AGADJANIAN, Alexander szerk. (2015): *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London/New York: Routledge.

ALLPORT, Gordon W. (1966): *The Nature of Prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.

ALTHUSSER, Louis (1968): *Marx - az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth.

ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.

ANZENBACHER, Arno (2001): *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Cartaphilus.

APPLEBY, R. Scott (2000): *Religion, Violence, and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

ARANY Anett – N. RÓZSA Erzsébet – SZALAI Máté (2015): *Az Iszlám Állam Kalifátusa. Az átalakuló Közel-Kelet*. Budapest: Osiris.

ARMSTRONG, Karen (1996): *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

ARMSTRONG, Karen (2014): *Field of Blood. Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.

ARMSTRONG, Karen (2015): *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.

ASAD, Talal (2003): *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. California: Stanford University Press.

Asim Hafiz Has Never Been In Battle, But He Still Has One Of The Hardest Jobs In The British Military, HuffPost, (2014.11.20.), Online: http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/11/04/asim-hafiz-british-military-imam_n_6100720.html, (2018. 02. 28.)

Asim Hafiz, Chathamhouse.org, (2014.11.04.), Online:

- <https://www.chathamhouse.org/london-conference/speakers/asim-hafiz>, (2018. 02. 28.)
- ASSMANN, Jan (2010): *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press.
- ATKINSON, L. Rita (2001): *Pszichológia*. Budapest: Osiris.
- BALOGH István (2013): *Biztonságelméletek*. in *Nemzet és Biztonság*, 2013/3-4., 36-56.
- BANDURA, Albert (2003): *Role of mechanisms of selective moral disengagement in terrorism and counterterrorism*. in MOGAHADDAM, Fathali M. – MARSELLA, Anthony J. (szerk.): *Understanding terrorism*. Washington DC: American Psychological Association. 121–150.
- BANYÁR Magdolna – SONKOLY Gábor (2011): *Vallásháborúk és vallásbékék problémafelvetés*. In BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 7-12.
- BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (1966): *A magyar nyelv értelmező szótára*. VI. kötet, Budapest: Akadémiai. [vallás szócikk] Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/v-51E41/vallas-524FF/?list=eyJmaWx0ZXJzIjoeyJNVSI6IFsiTkZPX0xFWF9MZxhpa29ub2tfMUJFOEliXX0sICJxdWVyeSI6ICJ2YWxsXHUwMGUxycyJ9> (2023.03.14.)
- BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (1966): *A magyar nyelv értelmező szótára*. II. kötet, Budapest: Akadémiai. [etnikum szócikk] Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/e-e-2529E/etnikum>, (2022. 12. 19.) Magyar Tudományos Akadémia, Nyelvtudományi Intézet, Online: <http://helyeiras.mta.hu>, (2023. 01. 14.)
- BASEDAU, Matthias - STRÜVER, Georg - VÜLLERS, Johannes - WEGENAST, Tim (2011): *Do religious factors impact armed conflict? Empirical evidence from sub-Saharan Africa*. in *Terrorism and Political Violence*, 23/5., 752–779.
- BEBESI György (2019): *Marx és marxizmus*. in Dévényi Anna–Gözszy Zoltán (szerk.): *Árkádia folyóirat*. Pécs: Kronosz Kiadó.
- BELL, Daniel (2001): *The End of an Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. London: Harvard University Press.
- BELLAH, Robert N (2011): *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*.

Harvard University Press.

BELLAH, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*. in *Daedalus*, 96/1, 1–21.

BELLAH, Robert N. (2007): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.

BELLAH, Robert N. (2022): *After Durkheim*. Online: <https://tif.ssrc.org/2007/11/23/after-durkheim/>, (2022. 12. 27.)

BENCsik Péter (2016): *Politikai eszmék és ideológiák a 20. században*. E-tananyag. Szegedi Tudományegyetem. Online: <http://eta.bibl.u-szeged.hu/463/> (2019.04.28.)

BERGER, Peter (1979): *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Anchor Press.

BERGER, Peter (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

BERGER, Peter (1999): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Anchor Press.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1967): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor.

BERTA Tibor (2017): *A katolikus lelkipásztorkodás intézményének integrálása a hadsereg rendszerébe*. in BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 301-334.

BEVIR, Mark (2007): *Historical Understanding and the Human Sciences*. in *Journal of the Philosophy of History*, 1/3., 259-270.

Bhagavad Gíta, The Bhaktivedanta Book Trust, 2019.

BIHARI Mihály (2013): *Politológia – A politika és a modern állam, Pártok és ideológiák*. Budapest: Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó Zrt. Online: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_519_40137/ch06.html (2019.04.28.)

BÍRÓ Ákos (2017): *Rabbik a monarchia hadseregében*. zsidó.com, (2017.01.31.), Online: <http://zsidó.com/rabbik-monarchia-hadseregeben/>, (2018.02.26.)

BITSKEY Botond (2000): *Az Alkotmánybíróság vélemény szabadsággal kapcsolatos legutóbbi*

- döntéseiből.* in *Fundamentum.* 4/2.,110-116.
- BÓDI Stefánia (2021): *A vallásszabadság a dualizmus kori Magyarországon, avagy a jogállami szabályozás megalapozásának kora.* in *Acta Humana* 9/3. 57–72.
- BOHMANN, Gerda (2009): „*Politische Religionen*” (*Eric Voegelin und Raymond Aron*) — *ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?* in *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 34/1., 8-13.
- BORBÉLY Gábor – GÁBOR György – GERÉBY György – SZÁNTÓ Veronika szerk. (2018): *"Királyné lett a te istened" Fejezetek a politikai teológia történetéből.* Budapest: Akadémia Kiadó.
- BORÓVI József (1992): *A magyar tábori lelkeszet története.* Budapest: Zrínyi Kiadó, Online: <http://www.ktp.hu/document/borovi-jozsef-magyar-tabori-lelkeszet-tortenete-1-resz>, (2018. 02. 28.)
- BOROWIK, Irena (2006): *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries.* in *Social Compass* 53., 267-278.
- BORUM, Randy (2004): *Psychology of Terrorism.* University of South Florida.
- Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, Online: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/troeltsch.htm>, (2022.12.13.)
- BOYER, Pascal (2001): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought.* New York: Basic Books.
- BÖCKENFÖRDE, Wolfgang Ernst (1983): *Staat-Gesellschaft-Kirche in Christlicher Galube in moderner Gesellschaft.* Freiburg: Herder, 6-120.
- BÖCKENFÖRDE, Wolfgang Ernst (1996): *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht.* Suhrkamp Verlag AG.
- British Military's First Imam, Asim Hafiz, Backs The Poppy Hijab, HuffPost, (2014.11.07.), Online: http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/11/06/poppy-hijab-asim-hafiz_n_6115432.html, (2018.03.1.)
- BRUCE, Steve (2006): *What Secularization Paradigm really says.* in FRANZMANN, Manuel

- (szerk.): Religiosität in der säkularisierten Welt. 39–48.
- BRUGGER, Walter (2005): *Filozófiai Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat.
- BRÜHL, Ute – DAVIDOVITS, Daniela (2017): *Fach Ethik soll Beitrag zur Integration leisten*, Kurir.at, (2017.09.13), Online: <https://kurier.at/politik/inland/mehr-muslime-als-katholiken-in-den-wiener-pflichtschulen/285.859.910>, (2018. 02. 26.)
- BRYZ Zoltán (2018): *Kritikai felvetések Ken Wilber Integrál Pszichológia című kötete kapcsán*. in *Psychologia Hungarica Caroliensis*, 6/2., 34-43.
- Budapesti Zsidó Hitközség, Bzsd.hu, Online: <https://bzsh.hu/2020/03/24/vajikrah-mogotte/> (2022. 09. 29.);
- BUTLER, Judith (2009): *Frames of War. When is Life Grievable?* London: New York, Verso.
- BUZAN, Barry (1983): *People, States and Fear - The National Security Problem in International Relations*. Egyesült Királyság: John Spiers.
- BYRNES, Timothy A. – KATZENSTEIN, Peter J. szerk. (2006): *Religion in an expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University.
- CARLSON, John D. – OWENS, Erik C. (2003): *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- CAVANAUGH, T. William (2009): *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- CESARI, Jocelyne (2014): *The Awakening of Muslim Democracy Religion, Modernity, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAMBRAUD, Cécile (2021): *Islam de France: Emmanuel Macron reçoit le CFCM après un accord sur une charte des imams*. Le Monde, (2021.01.18.), Online: https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/01/18/islam-de-france-emmanuel-macron-recoit-le-cfcm-apres-un-accord-sur-une-charte-des-imams_6066606_3224.html (2023.01.18.)
- Charter for Compassion. Online: <https://charterforcompassion.org/> (2023.03.13.)
- CLAUSEWITZ, Carl von (2013): *A háborúról*. Budapest: Zrínyi Kiadó.
- CSÁNYI Vilmos (2004): *A háborúk kulturális konstrukcióinak biológiai komponensei*. in GOMBÁR Csaba – VOLOSIN Héde (szerk.): *Képtelen háború*. Budapest: Helikon–Korridor.

168–196.

CSÁNYI Vilmos (2011): *A vallás mint konfliktusforrás*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 13-17.

CSELÉNYI István Gábor – LENHARD Vilmos – DIÓS István: *Agresszivitás*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/A/agresszivit%C3%A1s.html> (2022.09.24.)

CSIZMADIA Andor (1963): A vallás- és lelkiismereti szabadság és a felekezetek egyenjogúságának kérdése Magyarországon a dualizmus korában. in *Jogtudományi Közlöny*, 18. 1. 29.

CSIZMADIA Andor (1966): A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Budapest: Akadémia Kiadó.

Das neue Islamgesetz im Überblick. Religion.orf.at, (2015.02.26.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2696523/>, (2018. 02. 26.)

DAVIE, Grace (2007): *The Sociology of Religion*. BSA New Horizons in Sociology, SAGE.

DE JUAN, Alexander (2015): *The Role of Intra-Religious Conflicts in Intrastate Wars*. in *Terrorism and Political Violence*, 27/4., 762–780.

Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humana, Online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html, (2023. 01. 07.)

DEMERATH, N. J. (2001): *Crossing the gods: world religions and worldly politics*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

DEVOTTA, Neil (2022): *Behind the crisis in Sri Lanka – how political and economic mismanagement combined to plunge nation into turmoil*, *The Economic Times*, (2022.07.19.)
Online: https://economictimes.indiatimes.com/news/international/world-news/behind-the-crisis-in-sri-lanka-how-political-and-economic-mismanagement-combined-to-plunge-nation-into-turmoil/articleshow/92974918.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_campaign=cppst (2023. 02. 21.)

DHILLON, Amrit (2020): *Ayodhya prepares for Modi to lay foundation stone of Hindu temple at disputed site*. *The Guardian*, (2020.08.04.), Online: <https://www.theguardian.com/world/2020/aug/04/ayodhya-modi-india-foundation-stone->

hindu-temple-disputed-site (2020.10.10.)

DIÓS István – VÉGH János: *Ecclesia*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/E/Ecclesia.html> (2023.01.15.)

DIÓS István: *Felekezet*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/felekezet.html> (2023.01.03.)

DOBBELAERE, Karel (1999): *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*. in *Sociology of Religion*, 60/3, 232.

DOBSZAY László (2007): *Kultusz és kultúra*. Akadémiai székfoglaló. Online: https://mta.hu/data/dokumentumok/szima/szekfoglalok/Dobszay_L_szl_Kultusz_s_kult_ra_sz_kfoglal_.pdf (2022.12.06.)

DRAVECZKY-URY Ádám (2011): *Együttműködés a HM és az EMIH között*, Online https://honvedelem.hu/cikk/egyuttmukodes_a_hm_es_az_emih_kozott, (2019.01.26.)

DRIESSEN, Michael D. (2010): *Religion, state, and democracy: Analyzing two dimensions of church-state arrangements*. in *Politics and Religion* 3/1, Cambridge University Press, 55-80.

DURHAM, Cole W. Jr. (2011): *Religious Freedom in a Worldwide Setting: Comparative Reflections*. in *Pontifical Academy of Social Sciences*, 2011/04/30

Durics Hilmi Husszein és a magyarországi muszlimok (Iszlám a két világháború között), magyariszlam.hu, (2011.01.22.), Online: http://magyariszlam.hu/mikmagyar/print.php?type=A&item_id=16, (2018. 02. 26.)

DURKHEIM, Émile (1963): *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Mimesis/Volti.

DURKHEIM, Émile (1984): *The Division of Labour in Society*. London: MacMillan Press.

DURKHEIM, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.

ECSEDY Csaba: *Civilizáció*. Magyar Néprajzi Lexikon. Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-neprajzi-lexikon-71DCC/c-72233/civilizacio-7227E/> (2022.12.20.)

Egyházi Törvénykönyv (1983.) [Erdő Péter szerk (2001): *Codex Iuris Canonici hivatalos latin*

- szövege magyar fordítással és magyarózattal.* Budapest: Szent István Társulat.].
- ELIADE, Mircea (1964): *Shamanism*. London: Arkana.
- ELIADE, Mircea (1998): *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Budapest: Osiris.
- ELIOT, Thomas Stearns (2003): *A kultúra meghatározása*. Budapest: Szent István Társulat.
- Encyclopaedia Britannica: Gemeinschaft and Gesellschaft, social theory, Online: <https://www.britannica.com/topic/Gemeinschaft-and-Gesellschaft>, (2021.07.09)
- ENDRESZ Ernő (2005): *Az emberi és állampolgári jogok a fegyveres szerveknél, különös tekintettel a fegyveres erők (Honvédség, Határőrség) tagjaira (tanulmány)*. Budapest: Biztonságpolitikai és Honvédelmi Kutatások Központja Alapítvány.
- ENZMANN, Jackie (2019): *Interview with Ambassador Jean-Christophe Peaucelle, Advisor for Religious Affairs in the French Ministry of Foreign Affairs*. Online: <https://www.spf.org/en/publications/spfnw/0061.html>, (2020.07.01.)
- ERDŐ Péter (2018): *Vallás és egyház a világi államban*. in *Iustum Aequum Salutare*, 14/1., 5-18.
- Exploring Freedom of Religion and Secularity. A Report on “Varieties of Secularism- A Comparative Perspective” Delivered by Prof. W Cole Durham Jr. (előadás) online: <https://csss-isa.com/secular-perspective/exploring-freedom-of-religion-and-secularity-a-report-on-varieties-of-secularism-a-comparative-perspective-delivered-by-prof-w-cole-durham-jr/>, (2022. 04. 20.)
- Ez itt a kérdés - A baloldal és az iszlám kapcsolata Nyugat-Európában (2022. március 24.), M5, Online: <https://www.youtube.com/watch?v=aSOX0JWfzUs>, (2023. 02. 06.)
- FARKAS Gábor (2015): *Meghalt René Girard*. 24.hu, (2015.11.05.) Online: <http://24.hu/tudomany/2015/11/05/meghalt-rene-girard/> (2022. 10. 03.)
- FARKAS Zoltán (2005): *A kultúra, a szabályok és az intézmények*. Miskolci Egyetem. Online: <https://mek.oszk.hu/03000/03092/03092.htm> (2022.12.12.)
- FEJES Erik (2017): *A katonák politikai véleménynyilvánításhoz való jogának korlátozhatósága*. in *In Medias Res*, 1/5., 105-145.
- FENTON, John Y. (1988): *Transplanting Religious Traditions: Asian Indians in America*.

Greenwood Publishing Group.

FERENCI D. Ebubekir (2010): *Magyarok és iszlám*. Isztambul: demirPReSS.

FERNÁNDEZ-CASTILLO, Noélia – CORMAND, Bru (2016): *Aggressive Behavior in Humans: Genes and Pathways Identified Through Association Studies*. in American Journal of Medical Genetics. Neuropsychiatric Genetics. 676-696.

FINKE, Roger - STARK, Rodney (2005): *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Rutgers University Press.

FISCHL Vilmos (2010): *Az iszlám és a Nyugat*. in Hadtudományi Szemle, 3/3., 47-53.

FISCHL Vilmos (2018): *Islamic Civilization and its influence on the world today*. in National Security Review, 2018/1., 11-12.

FISCHL Vilmos (2019): *A háború felfogásának változásai Luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében*. in GÖCZE István et al. (szerk.): *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei*. Budapest: Nemzeti Közszerzői Egyetem. 7-22.

FISCHL Vilmos (2019): *Az ökumenikus segélyszervezetek működése és eredménye a konfliktusokkal terhelt területeken*. in RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd (szerk.): *A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer. 25-29.

FISHER, Max (2014): *Dramatic photos: Ukraine's priests take an active role in protests*. Washington Post, (2014.02.20.), Online: https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/02/20/dramatic-photos-ukraines-priests-take-an-active-role-in-protests/?utm_term=.78e69deb0582 (2018.02.28.)

FITZGERALD, Timothy (2011): *Religion and Politics in International Relations, The Modern Myth*. London, New York: Continuum. 177-206.

FM 1-05 Religious Support, 2012 October, HQ, Department of the Army, Online: https://www.globalsecurity.org/jhtml/jframe.html#https://www.globalsecurity.org/military/library/policy/army/fm/1-05/fm1-05_2012.pdf (2018.13.01.)

FOLEY, James (2008): *In Iraq, a Monastery Rediscovered*. Smithsonian Magazine, (2008.09.15.) Online: <https://www.smithsonianmag.com/history/in-iraq-a-monastery->

[rediscovered-12457610/?no-ist](#), (2020.07.22.)

FOX, Jonathan – SANDLER, Shmuel (2004): *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

FOX, Jonathan (1997): *The Saliency of Religious Issues in Ethnic Conflicts: A Large-N Study*. in *Nationalism and Ethnic Politics* 3/3, 1–19.

FOX, Jonathan (2008): *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOX, Jonathan (2018): *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice* (2nd ed.). London: Routledge.

FREISTETTER, Werner (2017): *A tábort lelkészek a béke evangéliumának szolgálatában*. in BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 209-216.

Frontline Fellowship. Online: <https://www.frontlinemissionsa.org/about-us.html>, (2021.08.27.)

GÁBOR György (2011): *Kizárólagosság és univerzális tudat a fundamentalizmus fenomenológiájához*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 19-32.

GÁBOR György: *Vallásközi monológ*. Online: <https://www.szombat.org/politika/3493-vallaskozi-monolog> (2023. 02. 12.)

GÁL Ferenc – DIÓS István: *Egyház*. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/E/Egyh%C3%A1z.html> (2023.01.15.)

GAZDAG Ferenc – REMEK Éva (2018): *A biztonsági tanulmányok alapjai*. Budapest: Dialógus Campus.

Genocidal Sri Lanka erects Buddha statues in Muslim areas in Trincomalee, Tamilnet, Online: <https://www.tamilnet.com/art.html?catid=13&artid=38650> (2020.09.24.)

GEOGHEGAN, V. (2000): *Religious narrative, post-secularism and Utopia*. in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3/2–3. 205-224.

GERMANUS Gyula (1976): *Allah akbar!* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

GIDDENS, Anthony (2008): *Szociológia*. Budapest: Osiris.

GIRARD, René – WILLIAMS, James G. szerk. (1996): *The Girard Reader*. New York: Crossroad

Herder.

GIRARD, René (1966): *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

GIRARD, René (1976): *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

GIRARD, René (1977): *Violence and the sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

GIRARD, René (2013): *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Budapest: L'Harmattan.

GIRARD, René (2014): *A bűnbak*. Budapest: Gondolat.

GLASENAPP, Helmuth von (1981): *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat.

GLAZIER A., Rebecca (2014): *Religion and realism. Charting a middle path for International Relations theory*. in TROY, Jodok (szerk.): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London/New York: Routledge. 176-185.

Global Trends 2030. National Intelligence. 2012. Online: <https://www.dni.gov/index.php/who-we-are/organizations/mission-integration/nic/nic-related-menus/nic-related-content/global-trends-2030>, (2022.03.20.)

GÖCZE István (2010): *A tudományelmélet és kutatómódszertan alapjai. Tudományos kutatás és publikálás*. Budapest: ZMNE.

GUGLER, Thomas K (2013): *Buddhist Zion: Sri Lanka's Sinhalisation Politics toward its Muslim Minority*, in South Asia Chronicle / Südasien-Chronik 3., Online: <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/9115> (2020.09.24.)

GURSES, Mehmet - ROST, Nicolas (2016): *Religion as a Peacemaker? Peace Duration after Ethnic Civil Wars*. in Politics and Religion, 10/2., 339–362.

GURSES, Mehmet (2020): *Religion and Armed Conflict: Evidence from the Kurdish Conflict in Turkey*. in Journal for the Scientific Study of Religion. 1-14.

GUYAU, M. (2011): *A vallás szociológiája*. Budapest: Athenaeum.

HABERMAS, Jürgen (2006): *Religion in the Public Sphere*. in European Journal of Philosophy

14, 1–25.

HABERMAS, Jürgen (2008): *Die Dialektik der Säkularisierung*. in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2008/4., 33-46.

HABERMAS, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.

HALMAI Gábor – TÓTH Gábor Attila (2008): *Emberi jogok*. Budapest: Osiris.

HALMAI Gábor (2002): *Kommunikációs jogok*. Budapest: Új Mandátum.

HANKISS Elemér (2006): *Félelmek és szimbólumok*. Budapest: Osiris.

HANSEN, Kim Philip (2012): *Military Chaplains and Religious Diversity*. Springer.

HANSON, Eric O. (2006): *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARARI, Yuval Noah (2020): *Sapiens - Az emberiség rövid története*. Animus Kiadó.

HARRIS, Sam - Nawaz, Maajid (2015): *Islam and The Future of Toalernace. A Dialogue*. Cambridge Massachusetts - London, England: Harvard University Press.

HASHEMI, Nader (2009): *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

HATZOPOULOS, Paylos – PETITO, Fabio szerk. (2003): *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York – London: Palgrave Macmillan.

HAYES, Carlton J. H. (2017): *Nationalism: A Religion*. London/New York: Routledge.

HAYNES, Jeff (2001): *Transnational religious actors and international politics*. in *Third World Quarterly* 22/2., 143-158.

HAYNES, Jeffrey (2019): *From Huntington to Trump: thirty years of the clash of civilizations*. Lanham: Lexington Books.

HAYNES, Jeffrey (2021): *Religion and International Relations: What Do We Know and How Do We Know It?* in *Religions*, 12/328.

HELM, Paul (é. n.): *Religion*. Encyclopedia Britannica online. Online: <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion> (2019.04.28.)

HENNE, Peter S. (2022): *What we talk about when we talk about soft power*. *International*

- Studies Perspectives 23/1., 94–111.
- Historical Office, Office of the Secretary of Defence. Online: <https://history.defense.gov/Historical-Sources/National-Security-Strategy/>, (2022.03.20.)
- HITTINGER, Russell (2015): *An issue of the first importance: reflections on the 50th anniversary of dignitatis humanae*. in Journal of Law and Religion, 30/3., 461-474.
- HOBBS, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.
- HORGAN, John (2005): *The Psychology of Terrorism*. London/ New York: Routledge.
- HORGAN, John (2007): *From profiles to the pathways: The road to the recruitment. Countering the terrorist mentality Ejournal Usa, Foreign Policy Agenda*. US Department of State, 2007/5.
- HORVÁTH Attila (2011): *A vallásszabadság és az egyházjog története Magyarországon az államalapítástól a II. világháborúig*. Hét Hárs, 10/3-4., 12-20.
- How the Babri mosque destruction shaped India. BBC, (2017.12.06.) Online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773> (2020.04.30.)
- HUDSON, Rex A. (2018): *Who becomes a terrorist and why?* in The Psychology and Sociology of Terrorism, New York: Skyhorse.
- HUNTINGTON, S. P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster.
- HUNYADI László (1998): *Az emberiség vallásai, az őskortól napjainkig*. Budapest: Lipták.
- HUNYADI Zsolt (2020): *A szent háború, avagy a keresztes hadjáratok motivációi*. in PÓSÁN László – VESZPRÉMY László – ISASZEGI János (szerk.): *Vallásháborúk és felekezeti konfliktusok*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 54-67.
- HYCK, John (1989): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: MacMillan Press.
- HYCK, John (1993): *God and the Universe of Faiths*. Oxford: OneWorld Publications Ltd. 133.
- II. Vatikáni Zsinat Dignitatis humanae kezdetű deklarációja a vallásszabadságról.
- JELLINEK, Georg (1895): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 4. Aufl. Leipzig, Duncker und Humblot.
- JOHNSON, John W. (2001): *Historic U.S. Court Cases (An Encyclopedia, Second Edition)*. New

- York/London: Routledge.
- JUERGENSMEYER, Mark (2008): *Global Rebellion, Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- JUERGENSMEYER, Mark (2017): *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- JUERGENSMEYER, Mark (2022): *When God stops fighting: how religious violence ends*. Oakland: University of California Press.
- JULIANO, Anna, 2nd Lt. (2016): *Discussing Jihad, Innovative counterterrorism messaging devised by U.S. Army cadets could help change the minds of would-be extremists*, in per Concordiam, 7/4, George C. Marshall Center
- KÁLDOR György (1930): *Ideológia és utópia. Mannheim Károly könyve - Friedrich Cohen, Bonn*, in *Nyugat*, 23/14, Online: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00494/15368.htm> (2019.04.28.)
- KÁLLAY Béni (1877): *A szerbek története 1780-1815: 1. kötet*, A Magyar Tudományos Akadémia könyvkiadó-hivatala.
- KALYVAS, N. Stathis (1996): *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- KAPITONENKO, Mykola (2022): *International Relations Theory*. London/New York: Routledge.
- KAUTALYA, Arthaśāstra – KANGLE, R. P. (1969): *The Kauṭīlīya Arthaśāstra (2. kiadás)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- KECK, Margaret E. - SIKKINK, Kathryn (1998): *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press.
- KEHRER, Günther (1990): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- KENNETH, Waltz N. (2010): *Theory of International Politics*. Illinois: Waveland Press.
- KEOHANE, Robert – NYE, Joseph (1997): *Interdependence in World Politics in The Theoretical Evolution of Internantional Political Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- KHATAMI, Seyed Mohammad (2012): *Dialogue Among Civilizations: Contexts and Perspectives*. UN Chronicle, Online: <https://www.un.org/en/chronicle/article/dialogue->

among-civilizations-contexts-and-perspectives, (2023. 02. 10.)

KIMBALL, Charles (2002): *When religion becomes evil*. New York: Harper Collins.

Kirill moszkvai pátriárka megvádolt egy katonalelkészt: Ukrán válság: egyre feszültebb a helyzet a keresztény egyházak között. Magyar Kurír, (2014.08.22.), Online: <https://www.magyarkurir.hu/hirek/ukran-valsag-feszultsegek-az-ortodox-egyhazban> (2018.02.28.)

Kossuth Klub: Könyvbemutató Rostoványi Zsolt: Az iszlám és a 21. század – Kihívások és válaszok című könyve kapcsán. Facebook, 2020. december 14. Online: <https://www.facebook.com/KossuthKlubOfficial/videos/153972923130286> (2020.12.16.)

KOVÁCS Katalin – TÁLAS Péter szerk. (2020): *A konfliktuselemzés módszertani iskoláiról*. Budapest: Dialóg Campus.

KOVÁCS Zoltán (2017): *A katolikus tábort lelkészet újjászervezése*. in BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 389-400.

KÖCHLER, Hans (2022): *Advancing a Post-conflict Humanitarian Agenda. Shusha, Azerbaijan*. Nemzetközi konferencia. (2022.05.19.) in Zeit-Fragen. Online: <https://www.zeit-fragen.ch/en/archives/2022/nr-13-14-juni-2022/die-rolle-der-kultur-bei-der-foerderung-von-dialog-und-zusammenarbeit-in-post-konflikt-situationen> (2022. 12. 12.)

KÖVES Slomó (2014): *Zohár - Szemelvények elemzése: Az állatáldozatok*. Zsido.com, Online: <https://zsido.com/fejezetek/az-allataldozatok/> (2022. 09. 29.)

KRÁNITZ Mihály (2000): *Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások*. Budapest: Szent István Társulat.

KRUGLANSKI, Arie W. et al. (2014): *The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism*. in *Political Psychology*, 35/1., 69-93.

KUBALKOVA, Vendulka szerk. (2015): *Foreign policy in a constructed world*. New York: Routledge.

KURU, Ahmet T. (2009): *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

KURU, Ahmet. T. (2007): *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological*

- Struggles, and State Policies toward Religion.* in *World Politics*, 59/4., 503-652.
- KÜNG, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- LANDMANN, Michael (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- LEEMING, A. David (2018): *Encyclopedia of Psychology and Religion (3rd Edition)*. Springer.
- LEEUW, Van der G. (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.
- LEWIS, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. London: The University of Chicago Press.
- LEWITT, Matthew: *Charitable Organizations and Terrorist Financing: A War on Terror Status-Check*. 2004., Online: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/charitable-organizations-and-terrorist-financing-war-terror-status-check>, (2022. 10. 15.)
- LIVINGSTONE, James C. (2021): *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.
- LOCKE, John (2003): *Tanulmány a vallási türelemről*. Budapest: Stencil Kulturális Alapítvány.
- LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. London: MacMillan.
- LUDASSY Mária (2011): *A vallásszabadság az angol és francia felvilágosodásban*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 49-54.
- LUHMANN, Niklas (1999): *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris.
- LUHMANN, Niklas (2000): *A szociális rendszerek, mint önreferenciális rendszerek*. in MOREL, Julius et al. (szerk.): *Szociológiaelmélet*, Budapest: Osiris. Online: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch1_0s04.html (2018.04.28.)
- LUKACS, John (1993): *A párviadal*. Budapest: Magyar Könyvklub.
- LUKÁCSI Zoltán. (2009): *Nádasi Alfonz OSB: Hadinapló*. Győr: Győri Egyházmegyei Levéltár.
- LUTHER, Martin (1523): *A világi felsőbbtség*. in CSEPREGI Zoltán (szerk.): *Luther Válogatott*

- művei 4. Felelősség a társadalomért. Budapest: Luther Kiadó. 81-87.
- MACHIAVELLI, Niccoló (1964): *A fejedelem*. Budapest: Helikon.
- Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.)
- MAIKOVICH, Andrea Kohn (2005): *A New Understanding of Terrorism Using Cognitive Dissonance Principles*. in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35/4., 373–397.
- MANNHEIM, Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- MARKOVICS Milán Mór (2019): *Vallásszabadság a Magyar Honvédségben*. in KOZMA Klementina (szerk.): *A Hadtudomány és a XXI. század konferenciakötet. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Hadtudományi Osztály*. 228-244.
- MARKOVICS Milán Mór (2020): *A Bengáli-öböl menti országok vallási biztonsága a vallási-nacionalista ideológia erősödése tükrében*. in *Felderítő Szemle*, 19/3., 148-179.
- MAROSI Antal et al. szerk. (2015): *Inter Arma Caritas – Fegyverek között a szeretet*. Budapest: Zrínyi Kiadó.
- MARSDEN, Lee (2019): *Religion and International Security*. Cambridge: Polity Press.
- MARTIN, Michael (1999): *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. New Brunswick: Transaction Publishing.
- MARVIN, Carolyn – INGLE, W. David (1996): *Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion*. in *Journal of the American Academy of Religion*, 64/4., 767-780.
- Marx, Karl (1867): *A tőke*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- MASUZAWA, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- MÁTÉ-TÓTH András (2008): *A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa*. in *Erdélyi társadalom*, 5/1., 144-151.
- MÁTHÉ-TÓTH András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Kolozsvár, Korunk-Komp-press.
- MCGUIRE, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford:

Oxford University Press.

MEARSHEIMER, John (2022): *A nagy téveszme*. Budapest: Századvég Kiadó.

MERTON, Robert K. (2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.

METZ, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest, L'Harmattan.

MEYERS, Steven Lee (2009): *G.I.'s in Iraq Hope to Heal Sacred Wall*. New York Times, (2009.12.19.), Online: <https://www.nytimes.com/2009/12/19/world/middleeast/19monastery.html>, (2020.07.22.)

MEZEY Barna: Főkegyúri jog. Magyar Katolikus Lexikon. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/f%C5%91kegy%C3%BAr%20jog.html>, (2023. 03. 17.)

MIKKO, Jakonen (2011): *Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics*. in *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 21/2011., 157-176

MIKLÓSI Gábor (2019): *Egy istenség nyerte India történetének legfontosabb perét*. Index.hu, (2019.11.16.), Online: https://index.hu/kulfold/2019/11/16/india_hindu_nacionalizmus_ajodhja_itelet_birosag_ram_a_per_istenseg/ (2020.04.30.)

MILLER, Paul D. (2022): *The Religion of American Greatness: What's Wrong with Christian Nationalism*, IVP Academic.

Milyen zsidó szokás miatt ítélte el Jézus az eskütételt? Jehova Tanúi, (2017. október), Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/folyoiratok/ortorony-tanulmanyozas-2017-oktober/eskutetel/> (2019.01.29.)

MOLNÁR Anna – MARSAI Viktor – WAGNER Péter szerk. (2019): *Nemzetközi biztonsági szervezetek*. Budapest: Dialóg Campus. MONTETY, Henri De – FEYÉRDI András (2010): *Demokrácia és vallás. Az egyház és állam közötti kapcsolatok fejlődése Franciaországban és Magyarországon a 19. századtól napjainkig*. Budapest: Gondolat.

MORGENTHAU, Hans (1993): *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, McGraw-Hill.

MURTHY K., Krishna (1996): *Dharma - Its Etymology*. in *The Tibet Journal*, 21/1., 84-87.

MUZZAMEL, Hussain Imran (2022): *The role of religious coping to overcome mental distress and anxiety during the COVID-19 pandemic: An integrative review*. in *Analyses of Social*

- Issues and Public Policy 22/3., 817-835.
- N. RÓZSA Erzsébet (2019): *Az államiság modelljei a Közel-Keleten. A vahhábita királyságtól az iszlám köztársaságig*. Budapest: Dialóg Campus.
- NÉMEDI Dénes (1994): *Az ész társadalmiasítása (Durkheim útja a megismerés szociológiai elméletéhez.)* Budapest: Akadémiai doktori értekezés.
- NÉMEDI Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó.
- NÉMETH Sándor (é. n.): *Társadalmi szerepvállalások*. Online: <http://www.nemethsandor.hu/tarsadalmi-szerepvallalások>, (2019.01.26.)
- NIEBUHR, Richard (1956): *Christ and Culture*. New York: Harper Torchbook.
- NILSSON, Nilson (2022): *Motivations for Jihad and Cognitive Dissonance – A Qualitative Analysis of Former Swedish Jihadists*. in *Studies in Conflict & Terrorism*, 45/1., 92-110.
- NYE, Joseph S. (1987): *Power and interdependence revisited [Review of Power and Interdependence, by R. O. Keohane]*. in *International Organization*. 41/4., 725-753.
- NYE, Joseph S. (1990): *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. Basic Books.
- NYE, Joseph S. (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Washington, DC: Public Affairs.
- Nyilatkozat a katonai szolgálatról, Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest, 1992. június 10., <https://katolikus.hu/dokumentumtar/nyilatkozat-a-katonai-szolgalatrol>, (2023. 03. 04.)
- Open Doors (2020): *World Watch List 2020*. Online: <https://www.opendoorsusa.org/2020-world-watch-list-report/>, (2020.07.01.)
- ORBÁN Balázs szerk. (2017): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft.
- OTTO, Rudolf (1997): *A szent*. Budapest: Osiris.
- PALMER, Michael (2006): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge.
- PANDEY, Vishal (2020): *Only 175 guests invited for Bhoomi Pujan ceremony of Ram temple on Augus 5*, ZeeNews, (2020.08.04.), Online: <https://zeenews.india.com/india/only-175-guests-invited-for-bhoomi-pujan-ceremony-of-ram-temple-on-august-5-2300352.html>

(2020.10.17.)

- PARSONS, Talcott (1967): *The Structure of Social Action*, (1-2. kötet.), Free Press.
- PATTERSON, Eric (2011): *Politics in a religious world. Building a Religiously Literate U.S. Foreign Policy*. New York: Continuum International Publishing Group.
- PEARCE, Susanna (2005): *Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts*. in *Terrorism and Political Violence*, 17/3., 333–352.
- PHILPOTT, Daniel (2002): *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations*. in *World Politics*, 55/1, 66-95.
- PHILPOTT, Daniel (2004): *Religious Freedom and the Undoing of the Westphalian State*. in *Michigan Journal of International Law*, 25/4., 981-998.
- PHILPOTT, Daniel (2004): *The Catholic Wave*. in *Journal of Democracy*, 15/2., 41-46.
- PHILPOTT, Daniel (2010): *Reconciliation: An ethic for peacebuilding*. in PHILPOTT, Daniel (szerk.): *Strategies of Peace*. Oxford: Oxford University Press. 91-119.
- PHILPOTT, Daniel (2012). *The Catholic Church, Human Rights, and Democracy: Convergence and Conflict with the Modern State*. in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 15/3, 15–43.
- PHILPOTT, Daniel (2012): *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation, Studies in Strategic Peacebuilding*. New York: Oxford Academic.
- PHILPOTT, Daniel (2023): *How to End a War: Essays on Justice, Peace, and Repair*. in PARSONS, Graham et al. (szerk.): *How to end a war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PINTÉR Károly (2014): *A civil vallás identitásformáló szerepének lehetőségeiről*. in *Civil Szemle*, 11/1., 5-26.
- PIVÁRCSI István (2015): *Magyar hadvezérek kalandjai*. Fapadoskonyv Kft.
- POGRÁNYI Zoltán (2008): *Izraeli tábori rabbi a tatai dandárnál*. Honvédelem.hu, (2008.10.29.), https://honvedelem.hu/cikk/izraeli_rabbi_a_tatai_dandarnal (2018.02.26.)
- POMAVILLE, Alan F. (2014): *Religious Advisement: Impact of Religion on Military Operations and Strategic Implications*. U.S. ARMY War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania, Online: <https://www.iwp.edu/wp-content/uploads/2019/05/>

20140619_CRP_Pomaville_Final_as_of_28March_2014.pdf, (2020.07.22.)

PUSKÁS Anna (2019): *Kulturális javak ellen elkövetett támadások a közösségi média által közvetített terrorpropagandában.* in *Felderítő Szemle*, 18/1., 161-178.

PUSKÁS Anna (2022): *Világörökségi „vörös lista”.* *Szagrális helyek a háborúk árnyékában.* Ludovika.hu, (2022.11.11.) Online: <https://www.ludovika.hu/blogok/vallas-es-tarsadalom-blog/2022/11/11/vilagoroksegi-voros-lista/> (2023.02.25.)

RAPOPORT, C. David (2022): *Waves of Global Terrorism.* New York: Columbia University Press.

RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd (2019): *A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban.* Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer.

RING-EIFEL, Ludwig (2018): *"Bundeswehr muss zu ihrer Vergangenheit stehen".* Domradio.de, (2018.02.22.), Online: <https://www.domradio.de/themen/soldaten-und-kirche/2018-02-22/bischof-overbeck-ueber-traditionserlass-ausruestung-und-muslime>, (2018. 02. 28.)

ROSTOVÁNYI Zsolt (2020): *Az iszlám és a 21. század. Kihívások és válaszok.* Budapest: L'Harmattan, Budapest.

ROZANSKIJ, Vladimir (2018): *Solidier priests, the 100th anniversary of the Red Army.* AsiaNews, (2018.02.26.) Online: <http://www.asianews.it/news-en/Solidier-priests,-the-100th-anniversary-of-the-Red-Army-43201.html> (2018.02.28.)

RÜPKE, Jörg (2021): *What Comes to an End When a “Religion” Comes to an “End”?* *Reflections on a Historiographical Trope and Ancient Mediterranean History of Religion.* in *Numen* 68/2-3. 204-229.

RZEPKA, Mary (2018): *The Link Between International Religious Freedom and National Security: Ensuring a Safe America While Pursuing our Ideals.* Duke University, Online: <https://hdl.handle.net/10161/16773>, (2023. 04. 04.)

SACKS, Jonathan (2004): *From Optimism to Hope.* Bloomsbury Continuum.

SANDAL, Nukhet A - JAMES, Patrick (2011): *Religion and International Relations theory: Towards a mutual understanding.* in *European Journal of International Relations*, 2011/3., 3-25.

SÁNTHA Hanga (2017): *Keresztényüldözés: amiről nem tudunk eleget.* Migrációkutató Intézet.

- Online: <https://www.migraciokutato.hu/press/keresztyenuldozes-amirool-nem-tudunk-eleget/>, (2020.07.01.);
- SCHANDA Balázs (2012): *Állami Egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*. Budapest: Szent István Társulat.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (2000): *Über die Religion*. Budapest: Osiris.
- SCHMITT, Carl (2006): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University Of Chicago Press.
- SCHOESLER, H.P. (2002): *Baptizing of a soldier*. NATO KFOR, Online: https://www.nato.int/Kfor/chronicle/2002/chronicle_07/12.htm, (2020.07.22.)
- SCOTT M., Thomas (2005): *The global resurgence of religion and the transformation of international relations: the struggle for the soul of the Twenty-first Century* (1st ed.). Palgrave Macmillan.
- SCRUTON, Roger (2013): *I Drink Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine*. Bloomsbury Publishing.
- SEIPLE, Chris. (2011): *From ideology to identity: Building a foundation for communities of the willing* in Patrick, James (szerk.): *Religion, Identity, and Global Governance. Ideas, Evidence, and Practice*. Toronto: University of Toronto Press. 292–310.
- SELENGUT, Charles (2003): *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*. New York: Altamira Press.
- SERGŐ Z. András (2022): *Így Engedné Vissza A NOB Az Orosz Sportolókat – Putyinék Dühösen Reagáltak*. Eurosport, (2022.10.01.) Online: https://www.eurosport.hu/olimpiai-jatekok/igy-engedne-vissza-a-nob-az-orosz-sportolokat-putyinek-duhosen-reagaltak_sto9167834/story.shtml, (2022. 12. 12.)
- SHAH, T., Samuel – PHILPOTT, Daniel (2011): *The fall and rise of religion in International Relations: History and theory*, in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press. 24–59.
- SHARMA, Arvind (2005): *Religious Studies and Comparative Methodology. The case for*

- reciprocal illumination*. New York: State University of New York Press.
- SMITH, Wilfred Cantwell (1962): *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.
- SNYDER, Jack (2011): *Religions, paradigms, and international relations*. in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*, New York: Columbia University Press. 1-11.
- SPATH, Gunther, Brigadier Mag. (2010): *Interkulturelle Kompetenz als Voraussetzung für die Zusammenarbeit österreichischer Soldaten im Inland*. in *Interkulturelle Kompetenz*. Bécs: Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie Ausgabe.
- SPICKARD, James V. (2017): *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press.
- STIETENCRON, Heinrich von (2011): *A vallás fogalma a vallástudományban*. Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék jegyzete. Online: <http://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/Stietencron.pdf> (2019.04.28.)
- Studie: 2046 ist jeder dritte Wiener ein Muslim. Krone.at, (2017.08.04.), Online: <http://www.krone.at/581659>, (2018. 02. 26.)
- SVENSSON, Isak – NILSSON, Desirée (2018): *Disputes over the Divine: Introducing the Religion and Armed Conflict (RELAC) Data, 1975 to 2015*. in *Journal of Conflict Resolution*, 62/5., 1127-1148.
- Syllabus of Errors, Papal Encyclicals Online, Online: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>, (2023. 01. 11.)
- SZABÓ Miklós (1999): *A tábori lelkeség és a felekezeti egyenjogúság*. in *Hetek*, 3/46., Online: <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00089/6176.html>, (2019.01.26.)
- Szemantika, jelentéstan, lexikológia. „A szavak mögötti jelentés”. Babilon, lingvo.info. Online: <https://lingvo.info/hu/babylon/semantics> (2020.12.12.)
- SZIGETVÁRI Tamás (2021): *Nem ezt várták - Arab gazdaságok tíz évvel az arab tavasz után*. Portfolio.hu, (2021.05.04.) Online: <https://www.portfolio.hu/krtk/20210504/nem-ezt-vartak-arab-gazdasagok-tiz-evvel-az-arab-tavasz-utan-481438>, (2022. 03. 20.) Talmud Sanhedrin 58b, Online: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.58b.17?lang=bi&with=all&lang2=en> (2023.

02. 17.)

SZOBOTA Zoltán (1999): *Alkotmányellenes miniszteri tiltás*. in Hetek, 3/45. Online <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00088/6101.html>, (2019.01.26.)

TANEJA, Poonam (2014): *Army imam says British Muslims can be good soldiers*. BBC, (2014.01.13.), Online: <http://www.bbc.com/news/uk-25680656>, (2018. 02. 26.)

TARJÁN M. Tamás (é. n.): *Bosznia-Hercegovina okkupálása*. Rubicon Online, Online: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878_julius_29_bosznia_hercegovina_okkupacioja/ (2018.02.26.)

TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka, <https://www.parliament.lk/files/pdf/constitution.pdf> (2023.03.01.)

The Global Religious Landscape, Pew Research Centre (December 2012), Online: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>, (2023.02.11.)

The Shadow of Death: Priests on Front Line in Battle for Ukraine, NBC News (2014.02.20.), Online: <https://www.nbcnews.com/storyline/ukraine-crisis/shadow-death-priests-front-line-battle-ukraine-n34461> (2018. 02. 28.),

The Study of Shi'i Islam (2014): *History, Theology and Law*. I.B.Tauris.

THEURETSBACHER, Wilhelm (2015): *Kein Platz für Islamisten im Bundesheer*, Kurir.at, (2015.07.25), Online: <https://kurier.at/chronik/wien/abwehramt-kein-platz-fuer-islamisten-im-bundesheer/143.239.096>, (2018. 02. 28.)

THUCYDIDES (é. n.): *The History of the Peloponnesian War*. Internet Classics Archive – MIT. Online: <http://classics.mit.edu/Thucydides/pelopwar.html>, (2022. 03. 20.);

TIHANYI Miklós (2014): *A katonai szolgálat és a vallásszabadság konfliktusa*. in Hadtudományi Szemle, 7/3., 191-206.

TIWARI, Ravish (2020): *Explained: The significance of Ayodhya*, The Indian Express, (2020.08.07.), Online: <https://indianexpress.com/article/explained/the-significance-of-ayodhya-august-5-ram-temple-pm-modi-bjp-6541463/> (2020.10.10.);

TOFT, Monica Duffy (2007): *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*. in

- International Security, 31/4., 97-131. TOMKA Miklós: *Vallásszociológia*, Online: http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm, (2023. 02. 17.)
- TÓTH J. Zoltán (2017): *A büntetőjogi rágalmozás és becsületsértés: a defamatorikus bűncselekmények elméleti és gyakorlati megítélése a véleménynyilvánítási szabadság és az emberi méltósághoz való jogkontextusában*. Budapest: Médiatud. Int., Online: <http://nektar.oszk.hu/hu/manifestation/3676492> (2018.11.06.)
- TÓTHA Péter Joel – KÖVES Slomó (2017): *Tóra és hadviselés, Zsidók és hadviselés bibliai időkben és napjainkban*. in BERTA Tibor – HAUZINGER Gyula (szerk.): *Közös Küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 347-359.
- Több mint 40 ezer ember nem hajlandó harcolni Szlovákiáért. Nad' szerint haszontalan a nyilatkozat, Ma7.sk, (2023.02.13.) <https://ma7.sk/aktualis/tobb-mint-40-000-ember-nem-hajlando-harcolni-szlovakiaert-nad-szerint-haszontalan-a> (2023. 03. 04.)
- TÖRÖK Péter (2008): *A vallási entitások tipologizálása és alkalmazása a magyar helyzetre*. in MÁTÉ-TÓTH András – NAGY Gábor Dániel (szerk.): *Vallásosság-változatok: vallási sokféleség Magyarországon*. Vallás a társadalomban – Religion in Society – 3. Szeged: JATE Press. 9-28.
- TRIP, Simona et al. (2019): *Psychological Mechanisms Involved in Radicalization and Extremism. A Rational Emotive Behavioral Conceptualization*. in *Frontiers in Psychology*, 10/437., 1-8.
- TRÓCSÁNYI László – SCHANDA Balázs (2016): *Bevezetés az alkotmányjogba*. Budapest: HVG-ORAC.
- TROY, Jodok (2012): *Christian Approaches to International Affairs*. in Palgrave Macmillan.
- TROY, Jodok (2014): *Getting theory? Realism and the study of religion in international relations*. in TROY, Jodok (szerk.): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London/New York: Routledge.
- TURNER, Bryan S. (2013): *The Religious and the Political. A comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- U.N. Human Rights Committee (1993): General Comment No. 22/48. 18. CCPR/C/21/, Online: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCP

[R%2FC%2F21%2FRev.1%2FAdd.4&Lang=en](#),(2023. 03. 04.)

U.N. Human Rights Council. (2013). 24/17, A/HRC/RES/24/17., <https://www.right-docs.org/doc/a-hrc-res-24-17/> (2023. 03. 04.)

Udvariassági látogatás Tomo Vukšić tábori püspöknél. Honvédelem.hu, 2013, Online: https://honvedelem.hu/cikk/40905_udvariassagi_latogatas_tomo_vuksic_tabori_puspoknel, (2020. 07. 01.)

UJHÁZI Lóránd (2015): *Vallási feszültségek és biztonsági kérdések Ukrajnában.* in *Seregszemle*, 13/2-3., 121-135.

UJHÁZI Lóránd (2016): *A katonai ordinárius „tábori püspök” kinevezésére vonatkozó sajátos egyházi és állami előírások.* in *Hadtudományi Szemle*, 9/2., 388-401.

UJHÁZI Lóránd – KALÓ József szerk. (2018): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről.* Vác: Mondat Kft.

UJHÁZI Lóránd – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2019): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről.* Vác: Mondat Kft.

UJHÁZI Lóránd – BOÉR Zoltán – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2020): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről.* Vác: Mondat Kft.

UJHÁZI Lóránd – BOÉR Zoltán – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc szerk. (2021): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről.* Vác: Mondat Kft.

Universal Declaration of Human Rights – Hungarian, Online: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng>, (2019.01.31.)

Üldözött keresztények a Közel-Keleten – Interjú Kótai Róbert Tábori Lelkészzel. Szekesfehervar.hu, (2017.11.09.), Online: <https://www.szekesfehervar.hu/uldozott-keresztenyek-a-kozel-keleten-interju>, (2020.07.01.)

VAJPAYEE, Atal Behari (2007): *The Bane of Pseudo-Secularism*, in JAFFRELOT, Christophe (szerk.): *Hindu Nationalism: A Reader.* Delhi: Permanent Black. 315-341.

VALLIER, Ivan (1971): *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor.* in *International Organization*, 25/3., 479-502.

VARGA A. József, dr. (2010): *Katonák – lelkészek. Tábori lelkészek.* Budapest: Zrínyi Kiadó.

Vásárhelyi Televízió (2017): *Iraki tapasztalatait osztotta meg Alácsi Ervin lelkész az*

- Emlékpontban*. Online: <https://youtu.be/6VaMOCgYnC8>, (2020.07.01.)
- VITÉZ Anita (2020): *A segítség akkor segítség, ha célzott, azt adjuk, amire szükség van*. Magyar Hírlap, (2020.05.28.), Online: <https://www.magyarhirlap.hu/belfold/20200528-a-segitseg-akkor-segitseg-ha-celzott-azt-adjuk-amire-szukseg-van> (2020.07.01.)
- VRIES, Hent de (2006): *Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political*. in VRIES, Hent de – SULLIVAN, Lawrence E. (szerk.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press. 1-90.
- WEBER, Max (1978): *Economy and Society*. California: University of California Press.
- WEBER, Max (1995): *A tudomány és a politika mint hivatás*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- WEBER, Max (2020): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: L'Harmattan.
- Wikiszótár.hu, Identitás, Online: <https://wikiszotar.hu/ertelmezo-szotar/Identit%C3%A1s>, (2023. 01. 27.)
- WILBER, Ken (2001): *A Brief History of Everything*. Boston: Shambhala.
- WILSON K., Erin (2011): *After Secularism. Rethinking Religion in Global Politics*. London: Palgrave Macmillan.
- WILSON, Bryan R. (1966): *Religion in secular society: a sociological comment*. London: Watts.
- WLASCHÜTZ, Christian (2012): *Die Rolle der Katolischen Kirche im bewaffneten Konflikt Kolumbiens*. in WAGNOSONNER, Christian et al. (szerk.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte*. Wien: Institute für Religion und Frieden, 0-125.
- WOLFF, Stefan (2006): *Ethnic Conflict. A Global Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahl der Muslime in Österreich seit 2001 verdoppelt, Die Presse, (2017.08.04.) Online: <https://diepresse.com/home/panorama/religion/5263601/Zahl-der-Muslime-in-Oesterreich-seit-2001-verdoppelt>, (2018.01.26.)
- ZAKAR Péter (1998): *Tábori rabbik 1848-49-ben*, in *Múlt és Jövő*, 1998/1., 88-102.
- Zászló előtti tisztelgés, szavazás és polgári szolgálat. in Jehova Tanúi (2008): *„Tartsátok meg magatokat Isten szeretetében”*. 212., Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/konyvek/isten-szeretete/tisztelges-szavazas-polgari->

szolgalat/ (2019.01.29.)

ZENGER, Erich (2001): *Was ist der Preis des Monotheismus?* Herder Korrespondenz 55.

A SZERZŐ A TÉMÁBAN EDDIG MEGJELENT PUBLIKÁCIÓI

Markovics Milán Mór (2023): *A vallás és a biztonság kapcsolatáról*. In: Honvédségi Szemle, 151/1., 150-153.

Markovics Milán Mór (2022): *Vérző lányom. Háborúk a világban*. In: Vigília, 2022/10., 849-853.

Markovics Milán Mór (2022): *A migráció és a vallás néhány katonai és nemzetbiztonsági szempontja*. In: Felderítő Szemle, 21/1., 101-121.

Markovics Milán Mór (2021): *A vallási szélsőségek alapvető fogalmainak vizsgálata*. In: Szelei Ildikó (szerk.): *A hadtudomány és a 21. század 2021*. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége (DOSZ), Colorcom Media Kft. 193-194.

Markovics Milán Mór (2020): *The Possible Roles of (Hungarian) Military Chaplains in Defence of Christians*. In: Ujházi Lóránd – Boér Zoltán – Kaló József – Petruska Ferenc: (szerk.): *Budapest Report on Christian Persecution 2020*. Vác: Mondat Kft. 351-361.

Markovics Milán Mór (2021): *The importance of defining concepts related to religious extremism and its consequences for state security*. In: Lenka, Čadová, Lenka – Havlík, Tomáš – Kolečková, Veronika – Heřman, Ondřej (szerk.): *New Approaches to State Security Assurance: 15th Annual Doctoral Conference proceedings*. Brno: Faculty of Military Leadership University of Brno. 147-153.

Markovics Milán Mór (2020): *A Bengáli-öböl menti országok vallási biztonsága vallás-nacionalista ideológia erősödése tükrében*. In: Felderítő Szemle, 19/3., 148-178.

Markovics Milán Mór (2020): *Srí Lanka és Mianmar összehasonlítása vallásbiztonsági szempontok alapján*. In: Pohl Árpád (szerk.) *Biztonság és honvédelem: Fenntartható biztonság és társadalmi környezet tanulmányok 2*. Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó. 1199-1211.

Markovics Milán Mór (2020): *A Srí Lanka-i biztonságot veszélyeztető tényezők és a buddhizmus kapcsolatának vizsgálata*. In: Baráth Noémi Emőke – Pató Viktória Lilla (szerk.):

A haza szolgálatában: Konferenciakötet 2019. Budapest,: Doktoranduszok Országos Szövetsége. 45-55.

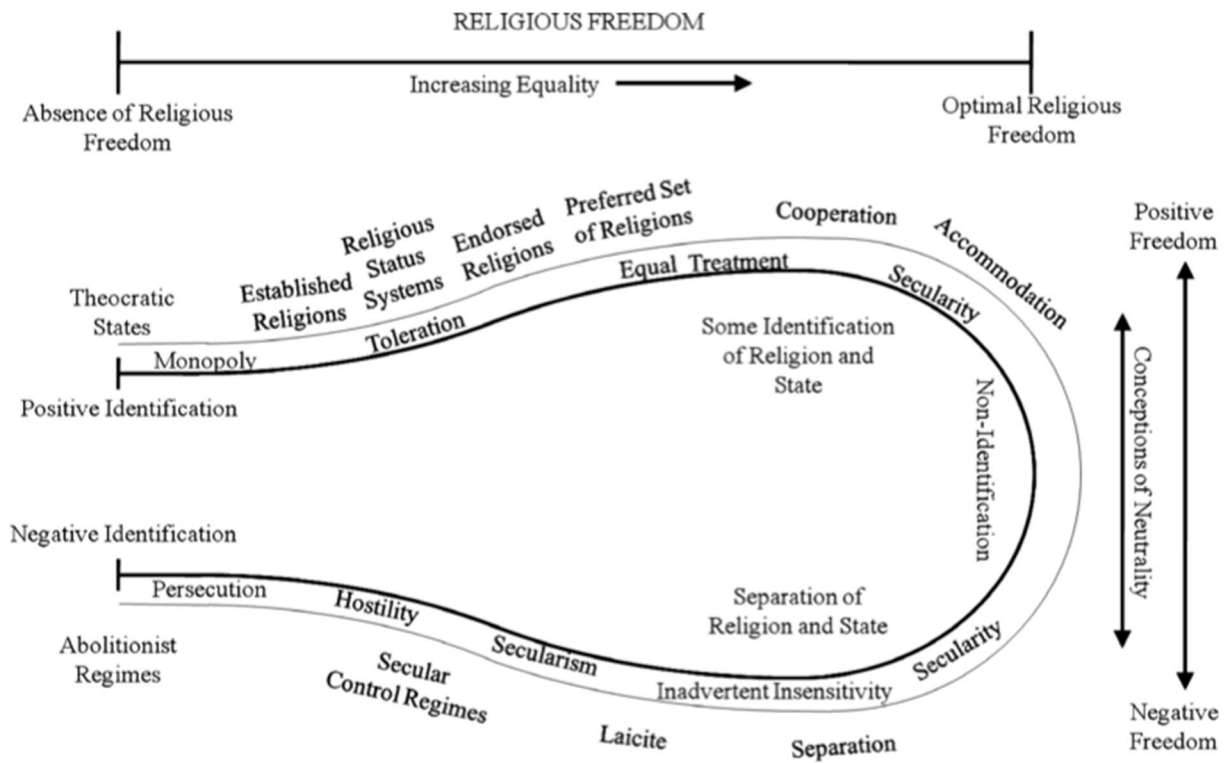
Markovics Milán Mór (2019): *Vallásszabadság a Magyar Honvédségben.* In: Kozma Klementina (szerk.): *A hadtudomány és a XXI. század.* Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége, Hadtudományi Osztály. 228-245.

Markovics, Milán Mór (2019): *A radikális vallási és ideológiai alapú terrorizmussal foglalkozó írások változékony jelentésű szavainak vizsgálata.* In: *Theologiai Szemle*, 62/2., 82-86.

Markovics, Milán Mór (2018): *Egyházi személyek meghatározó és kiaknázatlan jelenléte a hadseregekben, különös tekintettel az iszlám hitű tábori imámokra.* In: *Hadtudományi Szemle*, 11/2.,191-202.

MELLÉKLETEK

1. számú melléklet: Durham professzor sematizációs diagramja⁵⁵⁵



⁵⁵⁵ Az ábra forrása: Exploring Freedom of Religion and Secularity. A Report on “Varieties of Secularism- A Comparative Perspective” Delivered by Prof. W Cole Durham Jr. (előadás) Online: <https://csss-isl.com/secular-perspective/exploring-freedom-of-religion-and-secularity-a-report-on-varieties-of-secularism-a-comparative-perspective-delivered-by-prof-w-cole-durham-jr/>, (2022. 04. 20.)