

# **Doktori (PhD) értekezés (tervezet)**

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 (tervezet)

**Témavezető:**

Dr. habil. Fischl Vilmos, tudományos főmunkatárs

.....

**Budapest, 2023**

# TARTALOMJEGYZÉK

<b>Bevezetés.....</b>	<b>4</b>
A témaválasztás aktualitása és indoklása .....	4
Hipotézisek.....	10
Kutatási célkitűzések.....	11
Kutatási módszerek .....	12
A tudományos probléma behatárolása, értekezés felépítése .....	15
Idegen szavak átírása.....	17
<b>1. A vallás és biztonság terminus technicusai interdiszciplináris kutatásokban .....</b>	<b>18</b>
1.1. A vallás definiálása .....	21
1.2. A vallás és az ideológia kapcsolata .....	31
1.3. A hit és vallásosság fogalmi .....	35
1.4. A vallás és a kultúra megkülönböztetése .....	41
1.5. A vallás és az etnikum kapcsolata.....	49
1.6. Vallás és biztonság.....	51
1.7. Vallási szélsőségekkel összefüggő fogalmak.....	54
1.8. Következtetések .....	81
<b>2. A haderő és a vallás gyakorlásának, valamint a vallásszabadság összefüggései .....</b>	<b>83</b>
2.1. Vallásgyakorlás a hadseregben, különös tekintettel magyarországra .....	83
2.1.1. Emberi jogi szempontok és a vallásszabadság.....	83
2.1.2. Az emberi jog fogalma és a vallásszabadság.....	85
2.1.3. Szabadságjogok, vallásszabadság és katonai szolgálat.....	92
2.2. Tábori lelkészi szolgálatok.....	104
2.3. Összegzés .....	120
<b>3. A vallás és a védelem kapcsolata .....</b>	<b>122</b>
3.1. A vallás társadalomra gyakorolt hatása.....	122
3.1.1. Vallásszociológiai megfontolások .....	122
3.1.2. Valláskritika, szekularizáció .....	125
3.1.3. Állam és egyház szétválasztása .....	133

3.1.4. Vallás és politika az állam és egyház szétválasztásának következményeként .	138
3.1.5. A vallás pszichoszociális szempontból, a valláspszichológia.....	147
3.2. Vallás a biztonsági tanulmányokban.....	153
3.2.1. A biztonság és a konfliktus fogalma.....	153
3.2.2. A vallás helye és szerepe a biztonságpolitikai elméletekben.....	156
3.2.3. A biztonság és a nemzetközi politika kapcsolata a vallási elem fókuszában ...	177
3.2.4. Az erőszak eredete és a vallás.....	187
3.2.5. Vallás és erőszak kapcsolatának kritikája a releváns szakirodalomban .....	199
3.2.6. Valláson belüli és vallásközi konfliktus .....	214
3.2.7. A megoldás felé? Vallási dialógus és vallási béke .....	219
3.3. Következtetések .....	225
<b>4. A vallás és biztonság fókuszának alkalmazási lehetősége: Srí lankai esete .....</b>	<b>227</b>
<b>Összegzés, kutatás eredményei, ajánlások .....</b>	<b>235</b>
Összegzés .....	235
A kutatás eredményei, hipotézisek teljesülései .....	242
Új tudományos eredmények.....	243
A kutatás és tudományos eredmények gyakorlati felhasználása, ajánlások.....	244
<b>Ábrák jegyzéke .....</b>	<b>245</b>
<b>Táblázatok jegyzéke .....</b>	<b>246</b>
<b>Felhasznált irodalom .....</b>	<b>247</b>
<b>Mellékletek .....</b>	<b>283</b>

# 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 hadseregekre 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 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, hadseregről 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 időszakra ugyanis az egyház és állam viszonyának nagymértékű átrendeződése valósult meg. A „nyugati” szakirodalom ezen megállapítása elsőre úgy tűnik 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

figyelmen kívül annak vizsgálatát, hogy a vesztfáliai 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 átpolitizáltak, 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 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 bölcsészeti- 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 tanulmányokat, akár védelmi, hadtudományi tanulmányokat nézzük is, a vallás legalább részleges vizsgálata számos publikációban megtalálható, és az utóbbi két évtizedben hangsúlyosabb is lett, aminek az oka a vallással összefüggő konfliktusok száma.<sup>1</sup> Ennek (egyik meghatározó) oka a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások voltak. Az

---

<sup>1</sup> PEARCE, Susanna (2005): *Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts*. in

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 (hadseregekre) 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 Állam<sup>2</sup> 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 ilyen irányú 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, másfelől a többi vallás is jelentős

---

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.

<sup>2</sup> 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.

tényezőként jelenik meg a 20. században, ami a 21. századra mintha erősödni is látszana. Ilyen például, hogy négy évtized után 1990-ben a szekuláris indiai vezetést egy hindu-nacionalista váltja 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. Ellentétek, mint például a mianmari vagy a fülöp-szigeteki muszlimokkal szembeni fellépés is valláspolitikai dominanciát mutat.

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 róla. Bizonyos mintázatok, koncepciók és stabilnak tűnő elméleti irányok felfedezhetők, amelyek segítenek a választ megtalálni.

Párhuzamosan az előzőekkel azonban a tudományos kutatásokban is 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.<sup>3</sup>

Mindemellett, (de ezekből következően) a vallás szerepe a hadseregben is átértékelődött. Az egyes katonák vallási kötődése immáron nem marginális kulturális elem, hanem a 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 amely esetben 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 hadsereg és a fegyveres konfliktusok, hanem az ezekkel általában szorosan összefüggő, de tőlük függetlenül zajló események játszanak hangsúlyos szerepet. 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, mely által 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 multidiszciplináris megközelítésben bemutassam a vallás szerepének jelentőségét a védelmet érintő tudományterületek (hadtudomány, nemzetbiztonság, biztonsági és nemzetközi tanulmányok stb.) számára, ehhez pedig a vallás fogalmát ezen diszciplinák

---

<sup>3</sup> Ehhez lásd: 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.

számára is használható fogalomként és értelmezési keretükbe ágyazható módon leírom. Adott területek nyelvezete, rendszerének sajátosságai mentén közelítem meg és mutatok be olyan elméleteket, tipológiákat és megkülönböztetéseket, amelyeket majd egyes diszciplínák tudnak felhasználni a vallási elem figyelembevételével a jövőben. Eközben nem hagyom figyelmen kívül ezek gyengeségeit, a velük szemben felmerült kritikákat sem.

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 Közszolgálati Egyetem *vallás és biztonság*ként megnevezett kutatási vonal mentén zajló kutatások lettek alapjai az olyan intézményeknek, mint a Vallás és Biztonság Kutatóműhely, a radikalizmus és vallási szélsőségeség 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, szakkikkeket, 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.<sup>4</sup> Ezen értekezés célja ezen kutatási terület alapjaihoz hozzájárulni, a fogalmak tisztázása, a részterületek feltárása, lehetséges kutatási irányok és vitás kérdések megoldási lehetőségeire mutatni.<sup>5</sup>

Kutatásom háttérében előző tanulmányaim állnak, így a katolikus teológián és kánonjogon túl, amelyek által a vallással kapcsolatos szisztematikus tudásra tettem szert, a klinikai

---

<sup>4</sup> Számos ilyen találni, például: UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft. (2017-2021 között kiadott kötetek), vagy ilyen a RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd szerk. (2019): *A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer, valamint a radikalizmus és vallási szélsőségeség szakirányú továbbképzési szak tanyagai.

<sup>5</sup> Nemzetközi szinten is elismert kutatóktól néhány példa erre: FOX, Jonathan – SANDLER, Shmuel (2004): *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.; MARS DEN, 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.

lelkigondozói posztgraduális szakon a katonák lelkigondozásával foglalkoztam, ebből írtam szakdolgozatomat is. A Nemzeti Közszerológati 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 Tábori Lelkészi Szolgálata keretén belül 14 éven át katonai környezetben – ez idő alatt négy alkalommal külszerológaton 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, diplomatókkal, 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 összevethessem, és ezek alapján azokat az elméleti irányvonalakat részesítsem előnyben, amelyek a tapasztalataimmal összhangban álltak.

A témám tárgyalása széleskörű vizsgálódást igényel, de fókusz a vallási elem és a biztonság szisztematikus összekapcsolása. A doktori dolgozatom így különféle (nemzeti biztonsági, védelmi és nemzetbiztonsági stb.) területeket érint, a világ különböző régióinak konfliktusaiból – a teljesség igénye nélkül – merítve példákat néhány esettanulmányon keresztül, amelyekben a vallási elemet vizsgálom az értekezés megállapításai és iránymutatása alapján.

## **HIPOTÉZISEK**

H1: A vallással összefüggő jelenségek árnyaltabb és pontosabb társadalomtudományi szempontú elemzéséhez elengedhetetlen egyes fogalmak pontos definiálása, amelyek nélkül az elemzés téves következtetésekre vezetne. A megfelelő különbségtételek és tipológiák használata segít feltárni a vallás és biztonság egyes kérdéseit.

H2: A haderő és a vallás kapcsolatának kiemelkedő jelensége a vallás szabad gyakorlása. Ez a vallás haderőben való jelenlétének kontrollálját is magával vonja, valamint ennek egy intézményes megnyilvánulása a Tábori Lelkészi Szolgálatok, a vallás és a szekuláris állam

sajátos összefonódását mutatja, ami sajátos, a hatékonyságát elősegítő lehetőségekkel jár a haderő szempontjából.

H3: 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.

H4: A vallás és az erőszak (és az ebből adódó konfliktus) kapcsolata ellentmondásos: egyszerre oka és okozata annak. Az erőszak a vallással kapcsolatba lépve átalakul.

H5: A vallással számos kutató foglalkozik már a nemzetközi biztonság, illetve a nemzetközi politika területén. Megállapításaik, kutatási eredményeik megismerése segít a korábban elfeledett vallási elemet visszahozni az említett tudományterületekre és pontosabb elemzéseket elkészítését is lehetővé tenni.

H6: A vallás egyszerre lehet a nemzetközi konfliktus és a nemzetközi béke meghatározó eleme.

## **KUTATÁSI CÉLKITŰZÉSEK**

A disszertáció keretében megvalósuló kutatás célkitűzései:

- A védelemtudományok és a társadalomtudományok, valamint a vallástudomány általam használt kulcsfogalmai közötti definíciós hídépítés, elsősorban a fogalmak pontosítása által.
- A vallási elem szerepének vizsgálata a fegyveres testületek, intézményeinek vonatkozásában, különösen a vallásszabadságon, mint emberi jogon keresztül.
- 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 tártam fel a témám szempontjából releváns információkat. Heurisztikus módszerrel feltártam 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 tártam fel azokat a következtetéseket, amelyeket az egyes elemek esetében induktív módszerrel, szabályszerűségek, illetve meglévő elméletek alapján deduktív módszerrel igazoltam. A megszerzett ismereteket rendszereztem, válogattam, osztályoztam, összehasonlítottam majd a vizsgált eredményeket összegeztem (ehhez alkalmaztam az absztrahálást, szintézis megalkotását és a hipotéziseim alkalmazását). Következtetéseket vontam le az összegzések alapján, javaslatokat tettem a kutatási irányok és lehetőségek kapcsán. Induktív módszerrel kerestem 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 bedolgoztam 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.<sup>6</sup> A szemléletet nem

---

<sup>6</sup> 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.

értelmezési keretként, csupán a látókör szélesítéseként használom fel. Maga a szemlélet önmagában is inkább ismeretelméleti kategorizálásnak és tudományfilozófiai kérdésnek tekinthető.<sup>7</sup>

Bár maga az elmélet korábbra visszanyúl, a négykvadráns szemlélet kidolgozója Ken Wilber amerikai filozófus, pszichológus, az integrál elmélet megalkotója. Szerinte legalább négy, 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.<sup>8</sup> 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><b>SZUBJEKTUM (INTENCIONÁLIS)</b></p> <p>az individuum, “én” átélem, ahogy látom, gondolom.</p> <p>(psziché)</p> <p>saját hit, érzés, identitás</p>	<p><b>OBJEKTUM (TÁRGY, ORGANIZMUS)</b></p> <p>ahogy a kívülálló látja.</p> <p>(például egyén drive-jai, tévképzetei, az egyén fizikai, biológiai vizsgálata)</p>
<p><b>INTERSZUBJEKTUM (KULTURÁLIS)</b></p> <p>amit és ahogy “mi” gondolunk.</p> <p>(kultúrantropológia, mi ebben hiszünk, mi úgy gondoljuk, mi ezért vállaljuk a felelősséget)</p> <p>vallás, család, erkölcs</p>	<p><b>INTEROBJEKTUM (SZOCIÁLIS)</b></p> <p>ami “ti” belőletek látszik.</p> <p>(szociológiai vizsgálat, politika, törvény, gazdaság)</p>

*1. táblázat: A négykvadráns elmélet Ken Wilber szerint (saját szerk.)<sup>9</sup>*

Az ábrán látszik, hogy ha szeretnénk valamiről ismereteket szerezni, akkor azt több szempontból is célszerű megközelíteni. Vannak például egyedi – a csoporttól eltérő – pszichés

<sup>7</sup> BRYs Zoltán (2018): *Kritikai felvetések Ken Wilber Integrál Pszichológia című kötete kapcsán*. Psychologia Hungarica Caroliensis, 6(2), 34-43.

<sup>8</sup> 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.

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

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 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.<sup>10</sup> 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"> <li>- A Korán, mint könyv.</li> <li>- Az egyén tette, cselekedete, amelynek forrása a Korán.</li> </ul>
INTERSZUBJEKTUM (KULTURÁLIS)	INTEROBJEKTUM (SZOCIÁLIS)
Ahogy egy adott muszlim csoport, közösség értelmezi (értsd: ami szerint élnek) a Koránt.	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 (ideáltípusokat). Peter Winch pedig már arról szól, hogy a társadalmi szabályszerűségek

<sup>10</sup> ROSTOVÁNYI Zsolt (2020): *Az iszlám és a 21. század. Kihívások és válaszok*. Budapest: L'Harmattan, Budapest, 76.; 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.)

vezérlik az egyéneket.<sup>11</sup> Így látható, hogy a négy kvadráns segítség lehet a társadalomtudományi vizsgálat során, annak átfogó megközelítésében, amely figyelembe veszi az egyént, a közösséget és annak 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 politikaitól<sup>12</sup>, 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 fogalmi és kifejezései közül sokszor előforduló, valamint saját kutatásaim során számos alkalommal pontatlanul vagy elnagyoltan használt fogalmak

---

<sup>11</sup> BEVIR, Mark (2007): *Historical Understanding and the Human Sciences*. 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.

<sup>12</sup> 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.)



pontosítását végzem el. 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 haderő és a vallás gyakorlásának jelentőségére mutatok rá a második fejezetben. Az emberi jogok, a vallásszabadság nemcsak a demokratikus államok néhány, az egyéni szabadságot biztosító jogi elemek közül, hanem szoros összefüggésben vannak a politikai, strukturális erőszak kialakulásával. Magyarországra fókuszálva bemutatom ennek jellegzetességeit, és az egyik hangsúlyos megnyilvánulását a haderő vonatkozásában a katonalelkészi szolgálatokat. Nem szorítkozom bemutatásra, fel is vetek néhány irányadó lehetőséget, amely tovább növelheti az ország biztonságát.
3. 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.
4. 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.
5. A fentiek összhangjaként bemutatom, hogy a kutatók által megalkotott, és az általam kiegészített tipológiák, kritikai megfigyelések alapján milyen formában lehet alkalmazni azokat egy-egy biztonságot érintő elemzés kapcsán, valamint kik tudják

felhasználni ezen értekezés eredményeit, amely által nemcsak a munkájuk válik kifinomultabbá, hanem ezáltal a nemzeti és nemzetközi biztonság is növekedhet.

## **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 ÉS BIZTONSÁG TERMINUS TECHNICUSAI INTERDISZCIPLINÁRIS KUTATÁSOKBAN

A szó a mögöttes gondolati tartalom közlése, jel. Valamit jelöl. Amennyiben meghatározzuk (definiáljuk), az lehet *analitikus* (elemzésből adódó) vagy *szintetikus* (leszögezett).<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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 területén.

A vallás szó és fogalom tisztázása azért lényeges, mert nem létezik rá egységes definíció. 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

---

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

<sup>14</sup> “Többjelentést 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: véralfutás), a német visszavágón mint Blaues Auge (kék szemek) jelennek meg.” (A példa forrása: [sz.n.]: 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.

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 elviselhetlenné 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 cáfolat nehezebb, mint a hit.*”<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

A vallás tehát 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 az olyan fogalmakat, mint például az ideológia.

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.

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

A vallási szélsőségek, illetve a fegyveres konfliktusok és a vallás kapcsolata folyamán előkerülő fogalmak pedig tisztázást igényelnek. Ezekre ugyan már van bőséges irodalom, mégis azt látni, hogy sok esetben átpolitizáltak, ideológiák mentén vagy más okból, de többféle módon használják ezen kifejezéseket, szavakat.

---

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

<sup>16</sup> Ez az ún. kulturális transzmisszió, amire később még visszatérek.

## 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)<sup>17</sup>

A vallás szó etimológiája szerint a *(meg)vall* cselekvő igéből ered.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> A szó etimológiája tehát úgy tűnik, inkább deskriptív 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> A másik a jog, amely államtól függően, saját érdekei mentén határozza meg, mit nevez vallásnak vagy éppen egyháznak. Adott esetben el is tekint a vallás definíciójától és inkább annak funkcióját határozza meg.<sup>22</sup>

---

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

<sup>18</sup> BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (1966): *A magyar nyelv értelmező szótára*. VI. kötet, Budapest: Akadémiai. Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/v-51E41/vallas-524FF/?list=eyJmaWx0ZXJzJjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0xFWF9MZXhpa29ub2tfMUJFOEliXX0sICJxdWVveSI6ICJ2YWxsXHUwMGUxcyJ9> (2023.03.14.)

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

<sup>20</sup> 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.)

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

<sup>22</sup> 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

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.<sup>23</sup> 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.”*<sup>24</sup> 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. Timothy Fitzgerald szintén szkeptikusan közelíti meg a vallás fogalmának egyértelműségét: túlságosan heterogénnek tartja, illetve nyugati kifejezésnek, amelynek használatát a kapitalizmus és a kolonializmus határoztak meg. Szerinte a kultúra szó is túlságosan tág.<sup>25</sup> Bár kritikája elgondolkodtató, éppen azt a fajta kritikátlan hozzáállást hiányolja a vallási megközelítésekben (Peter Bergert üdítő kivételnek gondolja), amit ő is

---

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.

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

<sup>24</sup> BOYER, 2001. 9.

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

nehezen megoldhatónak tart, például kiemeli, hogy még a vallástudomány is jellegzetesen nyugati befolyású, és hogy adott kultúrában (pl. 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 *kamik*hoz (神), amelyek aligha feleltethetők meg istenfogalomnak.<sup>26</sup>

Robert N. Bellah a vallás történetét a Nagy Bummtól az axiális korig evolúciós szemlélettel bemutató monográfiájában szinten nem használ egyértelmű definíciót. Először Clifford Geertz definícióját parafrázálja az alábbi módon:<sup>27</sup> „*a vallás olyan szimbólumrendszer, amely az emberi lények által érvényre juttatva olyan erőteljes, átható és hosszú távú hangulatokat és motivációkat hoz létre, amelyek a létezés általános rendjének eszméje szempontjából értelmet nyernek.*”<sup>28</sup> Később Durkheim lentebb hivatkozott definícióját is idézi. Rapoport és Geertz által Bellah hangsúlyozza, hogy a vallás a *rítus*, majd a *nyelv* már közös létezése folytán jött létre.<sup>29</sup> Ha ez utóbbit alapul vesszük, ez esetben azonban a geertzi-i definíció túl tágas. Bellah azonban maga is belátja, hogy olyan fogalmat definiálni, mint a vallás, nagyon összetett és nehézkes. Azt állítja, hogy a próbálkozásokat a definíció szintjén is kétfelé lehet szedni: az egyik a *redukcionista*, a másik az *emergentista* megközelítés. Utóbbi lényege, hogy a létező és az anyag minden tulajdonsága nem kizárólag az őket alkotó elemek összegéből származik, szemben a redukcionista elméletekkel, amelyek úgy vélik, hogy a létező megmagyarázható egyetlen olyan tényezőtípusból, amelynek összege egyszerűen az adott elemzéshez vezető jelenséget eredményezi. Tehát az emergentista definíció nem szűkíti le a vizsgálatát egy adott alapvető szempontra, hanem az új és más dimenzióban feltárulkozó jelenségeket a tárggyal kapcsolatban egészen új valóságnak fogja fel (értsd: azok nem az alapvető dolgok pusztán extrapolációjával megérthetőnek).

---

<sup>26</sup> FITZGERALD, 2011. 63-64.

<sup>27</sup> És bár sokszor hivatkozik Geertzre, kritikusan és megerősítésként is, a monográfia alapvető teóriáit Geertz maga valószínűleg nem fogadná el. lsd. WOLF, Alan (2011): *The Origins of Religion, Beginning With the Big Bang*. The New York Times, 2011.10.02. Online: <https://www.nytimes.com/2011/10/02/books/review/religion-in-human-evolution-by-robert-n-bellah-book-review.html> (2023. 01. 08.)

<sup>28</sup> BELLAH, 2011. XIV.

<sup>29</sup> BELLAH, 2011. XIV. Ebből adódik, hogy a számára szintén fontos vallásalkotó elem a mítosz kialakulása is csak a nyelv talaján alakulhatott ki.



Ehhez kapcsolódik az a megközelítés, amely szempontokat ad egy vallás elemzéséhez, ezzel implicite a szempontok a vallás definíciós kritériumává válik. Ilyen például Ninive Smart, skót vallásszociológus és filozófus által kidolgozott vallási felosztás, amely hét dimenzióra tagolja a vallásokat. Ezek a következők: mitológiai, szertartási, érzelmi, etikai, szociális, kognitív és transzcendens dimenzió.<sup>30</sup> Ezek a dimenziók összetett rendszert alkotnak, amelyekben minden vallás valamelyik dimenzióba különleges hangsúlyt fektet. Smart szerint a vallások nem csupán teológiai és filozófiai tanítások gyűjteményei, hanem komplex, sokoldalú kulturális és társadalmi jelenségek, amelyeket a különböző dimenzióik alapján lehet megérteni és vizsgálni.<sup>31</sup>

Bár értekezésem nem a vallás meghatározásának és mibenlétének a vitájáról szól, megjegyzendő, hogy amennyiben az olyan absztrakciókat, mint a társadalom, kultúra, vallás vagy éppen a gazdaság nem tartjuk megalapozhatónak pusztán heterogenitásuk miatt, vagy úgy gondoljuk, hogy ha egy fogalom nem definiálható egységesen, akkor vajon megoldás-e az, hogy ezeket a fogalmakat – Fitzgerald által ajánlott módon – dekonstruálni kell,<sup>32</sup> vagy éppen degradáljuk azt egy dimenzióra (így tett például Yuval Noah Harari)<sup>33</sup> Ez utóbbiakat két okból elégtelen megközelítéseknek látom. Egyrészt ilyen esetben a fogalmat más fogalmakkal lehetséges pontosítani (ezt én is megteszem). Másrészt Fitzgerald a vallástudományt begyűri a teológia alá, amit néhány valóban elfogult irányzatra alapozva tesz meg, miközben a vallástudomány kulturálisan vagy teológiailag nem elfogult. Arról nem is szólva, hogy ha egy vallástudós nem marad az elfogadható tudományos keretek között, és nem a valóságot próbálja meg leírni és utóbbit igazítani az előzőhöz, akkor ugyanúgy hibás következtetést von le, és az

---

<sup>30</sup> Későbbi műveiben felbukkan a nyolcadik politikai dimenzió is.

<sup>31</sup> SMART, Ninive (1998): *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>32</sup> FITZGERALD, Timothy (2000): *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>33</sup> Yuval Noah Harari, izraeli történész és író számos könyvében érinti a vallás témáját. A *Sapiens: A Brief History of Humankind* című könyvében Harari részletesen elemzi, hogy hogyan alakultak ki a vallások a történelem során, és milyen szerepet játszottak az emberi társadalmakban. Harari szerint a vallások nemcsak isteni személyek és szent könyvek köré szerveződő közösségek, hanem elsősorban kulturális és társadalmi jelenségek. Az emberek közösségi élményeket keresnek, és a vallások által biztosított közösséghez tartozás érzése fontos szerepet játszik az életükben. Könyvében arra a következtetésre jut, hogy a vallási konfliktusok gyökerei elsősorban politikai és gazdasági tényezőkben keresendők, és a vallás csupán egy olyan eszköz, amelyet a hatalmi harcok során használnak fel. Ahogyan látjuk majd az értekezésben számos kutató egyetértene ezzel az állítással, de ez a vallási jelenségnek csak egy jellemzője, nem pedig a leírása. vö. Harari, Yuval Noah (2020): *Sapiens - Az emberiség rövid története*. Animus Kiadó.

tudományosan értékelhetetlenné válik, ahogyan a vallást könnyelműen ideológiai vagy más fogalmak alá begyűrni is ilyen; vagy elfelejti annak más vonatkozásait, amit figyelembe kellene venni a fogalom használata kapcsán. Mivel az értekezésben fontosnak tartom, hogy a tudományos igényesség cél legyen, illetve, hogy a vizsgált tárgyat ne leszűkítve vizsgáljam, hanem annak a lehető legszélesebb spektrumából vegyek mintát, ezért én sem hagyom figyelem nélkül azon íróknak, kutatóknak az (ellen)érveit, akik ezt alapvetőnek tartják (vagy éppen azért, mert nem), és adott téma kapcsán az ő álláspontjukra is felhívom a figyelmet.

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 percepció<sup>34</sup> 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.”<sup>35</sup> Dr. Hunyadi László szerint a vallás valamilyen természetfeletti lényben (vagy lényekben) való hitet jelent. Szerinte a természetfeletti lény hite nélkül ideológiákról beszélünk.<sup>36</sup> Vannak azonban az isten szót is magában foglaló definíciók, például John Hick-é (1973): „...a vallás definíciója, mint a 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.”<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> Az enciklopédiákban is találni azonban definíciókat a vallásra, például: „A valláson való gondolkodás, a vallási attitűd, és az

---

<sup>34</sup> „[...] 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.

<sup>35</sup> GLASENAPP, Helmuth von (1981): *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat. 8.

<sup>36</sup> HUNYADI László (1998): *Az emberiség vallásai, az őskortól napjainkig*. Budapest: Lipták. 11.

<sup>37</sup> HICK, 1993. 133.

<sup>38</sup> Ehhez lásd. HYCK, John (1989): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: MacMillan Press.

*Isten, istenek, a valóság végső magyarázata, és az ezekből fakadó moralitás vizsgálata*” – írja az Encyclopedia Britannica.<sup>39</sup>

Számos vallásdefiníció van, James C. Livingstone magyarra is lefordított vallástudományi könyvében igyekezett összefoglalni a definíciós próbálkozásokat a vallás kapcsán. Az alábbiakat emelte ki:<sup>40</sup>

- A. *„A vallás hit abban, hogy egy örökkévaló Isten, vagyis Isteni Értelem és Akarat uralja a világegyetemet, és erkölcsi kapcsolatban van az emberiséggel.* James Martineau
- B. *A vallás lényege az abszolút függőség érzése.* Friedrich Schleiermacher
- C. *Vallás az, ami a szent különböző formáinak megtapasztalásából fakad, és ezt juttatja kifejezésre.* Rudolf Otto
- D. *A vallás a kötelességeink isteni parancsként való felfogása.* Immanuel Kant
- E. *Bármilyen tevékenység vallásos, amit egy ideális cél érdekében akadályokat leküzdve folytatunk, a cél általános és örökérvényű értékei miatt a személyes veszteség veszélyétől sem tartva.* John Dewey
- F. *A vallás valamilyen alapvető irányultsággal megjelölt létezés, amely irányultság végső soron minden más irányvételt felülír, és amely magában foglalja a választ arra a kérdésre, hogy mi az élet értelme.* Paul Tillich
- G. [A] *Vallás olyan tudatosságra vagy realitásra adott válaszra összpontosít, amely önmagunkon és a világunkon túlmutat. A „túl” lehet befelé vagy kifelé vagy mindkettő. Ezt a realitást „vallási tárgyak” általában kozmikus erőként speciálisabban személyes istenként jellemzik.* John Hick
- H. *A vallás egy kollektív neurózishoz hasonlítható.* Sigmund Freud
- I. *A vallás az elnyomott lények sóhajtása, [...] a népek ópiuma. A vallás az a képzeletbeli nap, amely az ember körül forog, amíg az nem kezd el saját maga körül forogni.* Karl Marx”

---

<sup>39</sup> HELM, Paul: Philosophy of religion. *Encyclopedia Britannica online*, [é.n.] Online: <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion> (2019.04.28.)

<sup>40</sup> LIVINGSTONE, James C. (2021): *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

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.*”<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> A *szent* fogalma itt nem a tökéletes erkölcsi akarat értelmében szerepel, ahogyan ezt hangsúlyozza Rudolf Ott is, hanem egy minden vallás sajátos elemeként jelenlévő numinózus.<sup>43</sup>

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 magyarra fordítása is már némi bizonytalanságot tükröz, de az út valamiféle módszerre és folyamatra utal, az isten<sup>44</sup> pedig valami transzcendens személyre vagy személytelen valóságra (rendszerre, erőre stb.). Jelentős még az említett „szent” valamilyen megfogalmazása, amire európai kultúrkörben a latin „numen”<sup>45</sup> utal. A *Nostra aetate* kezdetű katolikus egyház által promulgált nyilatkozat a vallások kapcsolatával foglalkozik. A dokumentum szerint „*az emberek a különböző vallásoktól várják a választ az emberi lét*

---

<sup>41</sup> LIVINGSTONE, 2021. 22.

<sup>42</sup> Nem csak a vallás definíciója ilyen, hiszen például a biológia alapvető tárgyának az életnek sincs egységes definíciója, mégis lehet biológiai megállapításokat tenni.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> KRÁNITZ Mihály (2000): *Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások*. Budapest: Szent István Társulat. 137-140.

rejtélyeire, melyek ma épp úgy, mint régen a szíve mélyén nyugtalanítják az embert: mi az ember? Mi az élet értelme és célja? Mi a jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi a célja? [...] S végül mi az a végső és kimondhatatlan misztérium, mely átöleli a létünket, melyből eredünk, mely felé tartunk?” A dokumentum szerint az ember minderre saját kultúrája szerint válaszol.<sup>46</sup> Minden kultúra és vallás saját gondolkodása és világnézete szerint magyarázza a jelenségeket, így magát a vallást is. A keresztény gondolkodás például, amennyiben egy vallási magatartás nem személyes Istenhez igazodik, azt csak a vallással analóg jelenségnek tartja.<sup>47</sup> Ahogy láttuk, az értelem keresésének is fontos helye van a vallás meghatározásában. A vallás az értelmet kereső ember számára nyújt lehetőséget. A világot értelemmel felruházó ember kultúrát alkot, majd rátalál az egészre való rákérdezés eszközére a vallásra.<sup>48</sup>

A vallás antropológiai beágyazottsága kapcsán abban nincs vita,<sup>49</sup> 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 ateista<sup>50</sup> és az agnosztikus<sup>51</sup> is egyfajta vallásosságot él meg, ezt nevezhetjük álvallásnak.<sup>52</sup> Ez az előbbi alapján egy világnézetté válhat, alapvetően egy irányultság a meg nem magyarázhatóra. Ez rendszert alkothat és ideológiává is válik, ha túlmutat az immanens magyarázatokon, akkor vallásként is tekinthetünk rájuk.<sup>53</sup>

A különböző definíciós kísérletek között Clifford Geertz antropológus a vallást egy tág funkcionális-kulturális rendszerként definiálja: „(1) szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és

---

<sup>46</sup> A II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, AAS 58 (1966) 740-744. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9> (2019.04.04.)

<sup>47</sup> DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.) (1984): *Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat. 713-714.

<sup>48</sup> LEEUW, Van der G. (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris, 590.

<sup>49</sup> Addig, amíg a vallást mint szellemi terméket veszi alapul, objektív természetfeletti valóság nélkül.

<sup>50</sup> aki tagadja a természetfölötti létét.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> Ehhez lsd. BRUGGER, Walter (2005): *Filozófiai Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat. 470-472.

<sup>53</sup> Agnosztikusként Albert Einstein, ateizmusnál Karl Marx jöhet szóba.

*motivációk egyedülállóanvalóságosnak tűnnek.*”<sup>54</sup> Ez a megközelítés egyszerre összetett és mégis tág határokat nyit.

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 korai, leginkább a későbbi 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 közelállóak – ilyen például a kommunizmus, különösen Mao Ce-tung, vagy éppen Sztálin alakja.

Meg kell említeni Emile Durkheim szociológus definícióját: *„A szent dolgokkal kapcsolatos hiedelmek és gyakorlatok egységes rendszere, azaz elkülönített és tiltott, hiedelmek és gyakorlatok, amelyek egyetlen erkölcsi közösséggé egyesülnek... mindazok, akik ragaszkodnak hozzájuk*”.<sup>55</sup> Valamint 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 meghatározását: *„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.*”<sup>56</sup> 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 vagyunk a*

---

<sup>54</sup> GEERTZ, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* (Fordította: Niedermüller Péter – Andor Eszter), Budapest: Osiris. 76.

<sup>55</sup> DURKHEIM, Émile (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life.* London: George Allen & Unwin Ltd. Online: [http://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm#Page\\_445](http://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm#Page_445) [saját fordítás] (2022.03.20.)

<sup>56</sup> SHARMA, Arvind (2005): *Religious Studies and Comparative Methodology. The case for reciprocal illumination.* New York: State University of New York Press. 199. [saját fordítás]

*hősei és Istennel a társszerzői.*”<sup>57</sup> Látszik tehát, hogy adott vallásból kiinduló definíciók nagyban meghatározottak annak tanításától.

A definíció tekintetében fontos szerepe van a jogi megközelítésnek, hiszen a jogállamiságot szem előtt tartó társadalmakban a vallás jogi definíciója meghatározó abból a szempontból, hogy mit tartanak vallásnak. Magyarországon jelenleg hatályban lévő törvény a vallást nem, de a vallási közösséget és tevékenységet definiálja.<sup>58</sup> Utal azonban magára a vallásra is. Egy jogi definíció célja a társadalmi működés biztosítása, nem a tudományosan kimerítő pontos leírás. Ettől függetlenül tanulmányokban látni, hogy ezekből 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 értekezésben lényegében nem ragaszkodom egyik fent említett meghatározáshoz sem, azonban a téma feldolgozásának tapasztalatai és a fent említett problematikák mentén az értekezés az alábbiak szerint egy önálló definíciót kínál a vallás fogalmának körülírására: *„A vallás az ember és az élet értelmét, okát és célját kereső, azt transzcendens/metafizikai/a priori valósággal összefüggésbe hozó rendszer, amelynek az előbbiből levezetett saját tanítása (doktrínája) van, azt egyénileg és/vagy csoportosan kifejezni képes. A vallásos hit pedig az előző rendszerben való vélt bizonyosság.”* Ez alapján ugyanis kijelenthető, hogy a buddhizmus minden ága vallás, de például az is, hogy a maoizmus nem vallás, de vallási vonásokat tartalmazó politikai ideológia. Így, ha szükséges, ezt tartom a vallás definíciójának, de minden esetben jelzem, ha szükséges ismernünk az adott nézőpont szerinti definíciót vagy annak hiányát.

---

<sup>57</sup> SACKS, Jonathan (2004): *From Optimism to Hope*. Bloomsbury Continuum, 3. [saját fordítás]

<sup>58</sup> 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 természetfelettire irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére vonatkoznak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja (a továbbiakban: vallási tevékenység).”*

## 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) közötti vallás kapcsán.<sup>59</sup> 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 metszéspontjának kijelölésére is.

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.<sup>60</sup> Carl Schmitt politikafilozófus viszont arra utal, hogy az államelmélet (és így az ideológia) teológiai alapú,<sup>61</sup> Daniel Bell szociológus szerint pedig ahogyan a vallásnak vannak papjai, úgy az ideológiának is, legfeljebb másképp neveznénk őket.<sup>62</sup> 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.

---

<sup>59</sup> 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.)

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> SCHMITT, Carl (2006): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University Of Chicago Press. 36.

<sup>62</sup> BELL, 2001. 394.



Amiről írok, végső soron eszmerendszer, amelyet ideológiának nevezünk.<sup>63</sup> Az ideológiák nézet- vagy eszmerendszerek, amelyek bizonyos hitek és értékek többé-kevésbé koherens együttesén alapulnak.<sup>64</sup> Az elvekre ható értékrend és hit egyszerre alapja és következménye is 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 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 világnézet, 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*.<sup>65</sup> 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,<sup>66</sup> amelyet bálványként lehetne magyarrá fordítani, és amely így akár a (vallásos) ideológiák sajátos torzítását jellemezné.<sup>67</sup>

Az ideológia az individuum sajátja? Mannheim még kiterjeszhetőnek látja ezt egy csoportra, nevezetesen a marxi-engelsi értelemben vett osztályra is.<sup>68</sup> Az osztály politikai értelmétől eltekintve az individuumon túlra, tehát például egy csoportra ható ideológia is

---

<sup>63</sup> Például az egyenlőség elve a társadalmi egyenlőség eszméjébe (ideájába) torkollik, majd egy ilyen nézeteket is valló rendszerré ideológiává nő ki magát, például egalitarizmus.

<sup>64</sup> 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.)

<sup>65</sup> ALTHUSSER, Louis (1968): *Marx - az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth. 68.

<sup>66</sup> Tágabb értelemben a művészet és az addikciók, fétisek is ide rendelhetők lehetnének.

<sup>67</sup> MANNHEIM, Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz. 74-83.

<sup>68</sup> Az osztályszintre emelést és történelmi változást kritizálják is Mannheim művét illetően, lsd. KÁLDOR György (1930): *Ideológia és utópia. Mannheim Károly könyve - Friedrich Cohen*, Bonn: *Nyugat*, 29/14, Online: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00494/15368.htm> (2019.04.28.)

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.<sup>69</sup> Összehasonlítva és számos közös vonást talál a vallásban és politikában, például a monoteizmus és az autokrácia kapcsán.<sup>70</sup> 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 vonatkozatható az ideológia.

Az ideológiák következménye lehet egyfajta (marxi) *hamis tudat*, vagy akár fordítva: hamis tudat következménye az ideológia?<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Ezen kérdések vetik fel a másik szempont meglátását, amelyekre azonban nem az egészre, hanem csak helyzet adta kereten belül való kérdés jellemző, így az ideológia legitimálhatja az új lehetőséget.<sup>73</sup>

Az ideológiát alrendszerként is kezelhetjük, ahogy Niklas Luhmann jellemzi,<sup>74</sup> 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

---

<sup>69</sup> Carl Schmitt által megfogalmazott politikai teológia, ami a később tárgyalt bellah-i politikai vallással kapcsolatba hozható fogalom.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> A marxi hamis tudat politikai vonatkozásától függetlenül is.

<sup>72</sup> Vagyis az ideológia mögé nézve az elvre és az eszmére kérdez.

<sup>73</sup> vö. LUHMANN, Niklas (1999): *Igazság és ideológia*. In: LUHMANN, Niklas: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris. 21.

<sup>74</sup> LUHMANN, Niklas: *A szociális rendszerek, mint önreferenciális rendszerek*. in MOREL, Julius et al. (szerk.) (2000): Szociológiaelmélet, Budapest: Osiris. Online: [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_szociologiaelmélet/ch10s04.html](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch10s04.html) (2018.04.28.)

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.<sup>75</sup>

Daniel Bell harvardi szociológus szerint viszont a modern jóléti társadalmakban megszűnt az ideológia, és helyére *a politikai-gazdasági programok* kerültek.<sup>76</sup> Ugyanakkor úgy tűnik, az ideológiát leváltani akaró rendszer szintén ideológiává kell váljon, egyébként erőtlen marad, és eltűnik.<sup>77</sup>

John Lukacs történelmi szemponttal árnyalja a képet. *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.<sup>78</sup>

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 tennem<sup>79</sup>), semmint arról, hogy mi az igaz. Az ideológiának vallási jellemzőket lehet tulajdonítani (főleg a moralitással kapcsolódó jellege miatt), a vallás pedig ideológiaként is értelmezhető, de az eredeti vallás fogalom csak egy dimenzióját ragadjuk meg így. A vallás az élet egészéről szól, nemcsak egyes elvi megfontolásokon és abból levezethető

---

<sup>75</sup> Ebben éppen a vallás ösztársadalmi tényezővé válását is megfigyelhetjük, mert az iszlám számos országban nem csak vallásként, hanem a politika, kultúra, stb. alapja is. Ehhez lsd.: FISCHL Vilmos (2018): *Islamic Civilization and its influence on the world today*. in National Security Review, 2018/1, 11-12.

<sup>76</sup> 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](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_519_40137/ch06.html) (2019.04.28.)

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> LUKACS, John (1993): *A párviadal*. Budapest: Magyar Könyvklub. 6-19.; 80-83.

<sup>79</sup> Ez a morális, illetve etika alapvető kérdése.

eszméken keresztül hív 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,<sup>80</sup> 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 kitértelt kell tenni.

Ahhoz, hogy a vallással foglalkozzunk, nem szükséges egy adott vallási álláspontba elhelyezkedni, annak axiómáit átvenni. 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

---

<sup>80</sup> 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. Ennek egyik oka, hogy a hit alapvetően a transzcendenshez kapcsolható, ahogyan az istenfogalom is számos *a priori* és a tudományos módszerességgel megközelíthetetlen valóságról beszél. Még az ontológia is, amely, mint metafizika, csak töredékesen érthető meg, ha csak az empirikus kijelentéseket fogadjuk el. Másrészt az oka az, 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 irracionalitás.

Gábor György filozófus a hit kapcsán a paradoxont emeli ki, ami annak ontológiai és gnoszeológiai szituáltságából fakad. A hit kapcsán idézi Karl Rahnert (*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 *univerzalizistikussá* is egyben.<sup>81</sup>

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 „*vallásbiztonság-fenomenológiának*” (és a vallási biztonság-

---

<sup>81</sup> 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.

fenomenológiának) 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 valami más, például a nemzetközi biztonság egyik alapjelenségét veszi tárgynak.<sup>82</sup>

Azonban, ha egy-egy terület csak saját nézőpontja és általa megalkotott definíciója alapján értelmezi a vallást, akkor az szubjektív 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.

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.<sup>83</sup>

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.

---

<sup>82</sup> Éppen ezért nyúlnak kutatók a vallás és biztonság tudományos vizsgálatához általában a biztonsági tanulmányok módszereihez. Mivel azonban a vallási tényező a nemzetközi kapcsolatokban, a nemzetbiztonságban, a biztonság jogi megközelítésében és általában a védelem társadalomtudományi kutatásában mind megjelenik, ezért itt nem a biztonsági tanulmányok módszertanára szűkítve vizsgálom a vallási elemet.

<sup>83</sup> vö. GIDDENS, Anthony (2008): *Szociológia*. Budapest: Osiris.; ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.

Az egyház<sup>84</sup> és a vele rokon fogalmak vizsgálata Max Weber, Troeltsch, Reinhold Niebuhr és Becker nevéhez köthető.<sup>85</sup> 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-hívók 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.

---

<sup>84</sup> 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.)

<sup>85</sup> 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 legitimáció és a társadalomhoz való viszonya alapján (saját szerk.)*<sup>86</sup>

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.)*<sup>87</sup>

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 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 világét, amelyben helyet foglal egy denominációs jelenlét is. Az egyházas az, aki a tömegvallásban (vagy legalábbis nagymértékben kulturális

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> TÖRÖK, 2008. 9-28.



beágyazottsággal rendelkezően) foglal helyet, miközben azt következetesen megéli a mindennapokban.<sup>88</sup>

Az előzőeken túl a klasszikus vallástudományi osztályozáson kívül eső más rokon fogalomról is szót kell ejteni. Az Egyesült Államokban a „civil vallás” fogalmát Robert N. Bellah szociológus 1967-es tanulmánya vezette be a társadalomtudományi köztudatba.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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 és az erőszak kapcsolatának kutatása szerint is a civil vallás sok szempontból vallásként működik. A szűkebb értelemben vett vallásoknak nincs saját hadseregük, nem állnak rendelkezésükre olyan állami biztosítékok, 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.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> TÖRÖK, 2008. 11-18.

<sup>89</sup> BELLAH, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*. Daedalus, 96/1, 1–21. Az általam a továbbiakban hivatkozott kiadás: Daedalus, 117/3, 97–118.

<sup>90</sup> PINTÉR Károly (2014): *A civil vallás identitásformáló szerepének lehetőségeiről*. in Civil Szemle, 11/1, 5-26.

<sup>91</sup> 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.

## 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 maradandó dolgokat 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 közösségek is), amely közölhető a másikkal (transzmisszió).<sup>92</sup> Clifford Geertz antropológus (Max Weberrel) vallja, hogy a kultúra lényegében jelképi jellegű, az embert egy hasonlaltal egy hálóba képzei, amelyet a jelentések szöttek köré (ún. „sűrű leírás”). Megkülönböztetendő a civilizáció<sup>93</sup> kifejezéstől, ami egy társadalom anyagi eszközei által fejlett kultúra. Ennek Huntington kapcsán van jelentősége, aki többnyire etnikai-vallási alapon határozott meg egy-egy civilizációt.

A kultúra tartalmát formálja a környezet, más és más kultúraformákat alakítva ki. A már adott kultúra pedig alakítja az abba születőt (szocializáció),<sup>94</sup> ahogyan az abba érkezőt is (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”,<sup>95</sup> ami a kultúrát illeti, „felszívja” a már meglévő tudást és tapasztalatot, így saját megértését megkönnyíti, de kész válaszai is

---

<sup>92</sup> FARKAS Zoltán (2005): *A kultúra, a szabályok és az intézmények*. Miskolci Egyetem. Online: <https://mek.oszk.hu/03000/03092/03092.htm> (2022.12.12.)

<sup>93</sup> 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.)

<sup>94</sup> 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.

<sup>95</sup> 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.

lesznek, amelyeket kritika nélkül vesz át. Másfelől azonban az ember alakítója is a kultúrának. Bár egészében újat alkotni nem képes, de arra hatni igen.<sup>96</sup>

Korábban idéztem Pascal Boyer antropológust, aki lényegében azt állítja, hogy a vallás kultúra.<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup> Bár Boyer a kulturális transzmisszióról szól, 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. Az olyan vallástörténészek, mint Mircea Eliade, rá is világítottak arra, hogy számos formája van a vallás megjelenésének az emberiség esetében, ám ezek tipologizálhatók.<sup>99</sup>

A kultúra szó jelentése idővel változott.<sup>100</sup> 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 specifikumát emelik ki, végsősoron pontosabb információátvitelre adnak lehetőséget. Dobszay szerint a szó etimológiája alapján visszavezetett *colere (colo)*<sup>101</sup> szó jelentése egy adott dolog szolgálata, illetve annak művelése, tisztelete.<sup>102</sup> A földművelés (agrikultúra) is valaminek a megmunkálása, arra való odafigyelés és annak tisztelete: munka és szellem együtt.

---

<sup>96</sup> LANDMANN, Michael (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Ernst Reinhardt Verlag.

<sup>97</sup> Több ilyen gondolkodó is volt, lsd. ELIOT, Thomas Stearns (2003): *A kultúra meghatározása*. Budapest: Szent István Társulat.

<sup>98</sup> BOYER, 2001. 161.

<sup>99</sup> ELIADE, Mircea (1998): *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Budapest, Osiris.

<sup>100</sup> A változásra példák: intézményes jelleggel (pl. Bronisław Malinowski), jelképek rendszereként (pl. Ernst Cassirer).

<sup>101</sup> Ebből a latin szóból ered a kultusz szavunk is.

<sup>102</sup> Dobszay László akadémiai székfoglaló előadása Kultusz és kultúra címmel a kultúra szó fogalmáról és 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](https://mta.hu/data/dokumentumok/szima/szekfoglalok/Dobszay_L_szl_Kultusz_s_kult_ ra_sz_kfoglal.pdf) (2022.12.06.)

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 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 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.<sup>103</sup> Egyfajta entrópiából kreál rendezettséget, szellemi munka által alakítja ki a kultúrát. Mivel a kultúra közösségi,<sup>104</sup> 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 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.<sup>105</sup> Ez különösen is igaz az ábrahamita vallási gondolkodásmódra.

Azt, hogy egy vallás mennyiben a kultúrán kívüli képződmény, avagy mennyiben tekinthető ellenkultúrának, szintén egy nehézkes feladat megállapítani. A kereszténység kezdete 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,

---

<sup>103</sup> CSÁNYI Vilmos (2011): *A vallás mint konfliktusforrás*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 14.

<sup>104</sup> Az egyén kultúrája is a közösségi munka hatása, és az ő hatása a közösségi kultúrára.

<sup>105</sup> lsd. NIEBUHR, Richard (1956): *Christ and Culture*. New York: Harper Torchbook.

ellenkultúrális leírásnak hatnak. Még a (később) montanista Tertullianus gondolatai (bálványimádás, babonák, színház, többszöri házasság, üzletelés, színház elítélése) is inkább ellenkultúraként értelmezhetők, főleg annak fényében, amit lehet tudni kora kultúrájáról.<sup>106</sup> Az a hozzáállás azonban, hogy a világ vége közel van, igazából mégsem csak arra utal a korakeresztény íróknál, hogy *ti így – mi úgy* élünk majd. Inkább van szó arról, hogy nincs szükség művészetekre, politikára, végsősoron kultúrára, hiszen mindennek vége van.

Hans Köchler filozófus szerint a kultúra egy nemzet identitásának epitoméja. Egy háború esetén ez átpolitizálódik. Így történhet, hogy a kultúra képviselőit (például sportolók, művészek) kizáratnak nemzetközi eseményekről, megmérettetésekről,<sup>107</sup> amelyre napjainkban az orosz-ukrán fegyveres konfliktus is szolgáltatott példákat.<sup>108</sup> 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 fogalma alá sorolhatunk. Másfelől a kultúra szó definíciója nem szilárd és egységes. A vallás kultúraként való tárgyalása tehát nem alaptalan, de minden esetben fontos annak 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 a fentieket figyelembe veszik. Például, ha azt írja egy tanulmány, hogy „*kulturális és vallási*

---

<sup>106</sup> 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.

<sup>107</sup> 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.)

<sup>108</sup> 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](https://www.eurosport.hu/olimpiai-jatekok/igy-engedne-vissza-a-nob-az-orosz-sportolokat-putyinek-duhosen-reagaltak_sto9167834/story.shtml), (2022. 12. 12.)

*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 írásk 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 dimenzión, akkor az már vallási elemeket hordoz, 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.<sup>109</sup> A kultúra fogalmának tágassága magyarázat lehet erre. Akár az is, hogy olyan mértékben összeolvadt a kultúra és a vallás Nyugaton, hogy nehezen választható szét.<sup>110</sup> 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”<sup>111</sup>, akik kevésbé követik a vallási gyakorlatokat, de akiknek a hindu vallási hagyományokkal való azonosulása kulturálisan vagy közösségi jelleggel adott.<sup>112</sup> Mint látjuk majd az értekezésben ilyenre számos példa mutatkozik, sőt ennek következményei is a biztonság területén. (például hindutva mozgalmak).<sup>113</sup>

A kultúrkereszténység, és általában a kultúra és vallás viszonyának vizsgálata kapcsán Niebuhr figyelemreméltó kategorizálást végez. Idézett könyvében felhívja a figyelmet az

---

<sup>109</sup> Például James C. LIVINGSTONE: Bevezetés a vallástudományba című munkájának vagy Helmuth von Glasenapp: Az öt világvallás című művének névjegyzékében nem is látni a kultúra kifejezést.

<sup>110</sup> 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.)

<sup>111</sup> az indiai szubkontinensről származók.

<sup>112</sup> FENTON, John Y. (1988): *Transplanting Religious Traditions: Asian Indians in America*. Greenwood Publishing Group. 59.

<sup>113</sup> Niebuhr a marxizmusig viszi a példát, ami valóban létezett, és 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 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 politikai vallással kapcsolatban.

említett kultúrán kívüli – kultúrán belüli kettősségre, amely szerinte a kereszténységben átfedésben van egymással. Példát a Bibliából, Máté evangéliumából hoz:<sup>114</sup> „*Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem azokat.*” (a Mt 5, 17-t).

Niebuhr magyarázatában is rámutat arra, hogy bár a Bibliában nincs egyértelmű utalás arra, hogy a kereszténység egyfajta átmenet, vagy ahogyan Niebuhr nevezi *szintézis*,<sup>115</sup> mégis levezethető abból ez az irány, akár igényként. A későbbi gondolkodást is nagyban meghatározták ezek a szempontok.<sup>116</sup> Míg a kultúrkeresztény szinte gát nélkül, a kultúrharcos szinte semmit nem enged át a másik kultúrából, addig a szintetizálók a két kultúra között „szemipermeábilis” módon valamit átengednek, valamit nem. Például a természetjog végsősoron a természethez (vagyis nem a kultúrához) igazodó jogforrásokat használ fel. Az egyoldalúan kultúrvallásos a pozitív joghoz ragaszkodhat vagy túlságosan a tételes viselkedési szabályok alapján moralizáló (lásd például Alexandriai Kelemen „A nevelő” c. munkája).

A másik véglet a kultúrán kívüli, ami ha valóban nem ellenkultúra csupán, akkor lehet kultúratagadó, például a világ végét váró, vagy – ahogyan Niebuhr – jellemzi a *dualista*.<sup>117</sup> 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 Luthert<sup>118</sup> hozza példának, és ezáltal a protestáns gondolkodást. Ide tartozik a később még említendő (katolikus) két kard és (lutheri) két birodalom/királyság (kormányzás) elmélete is.

A Kulturkampf (kultúrharc) az, amikor kritikusan állunk a (másik) kultúrával szemben és azt nem kívánjuk beengedni az (előző) kultúrába.

---

<sup>114</sup> NIEBUHR, 1956. 123.

<sup>115</sup> Akik sem kizárólag kulturálisnak, sem azon kívülinek azonosítják magukat, vagy másképp nézve mindkettő, tehát ezek szintézise.

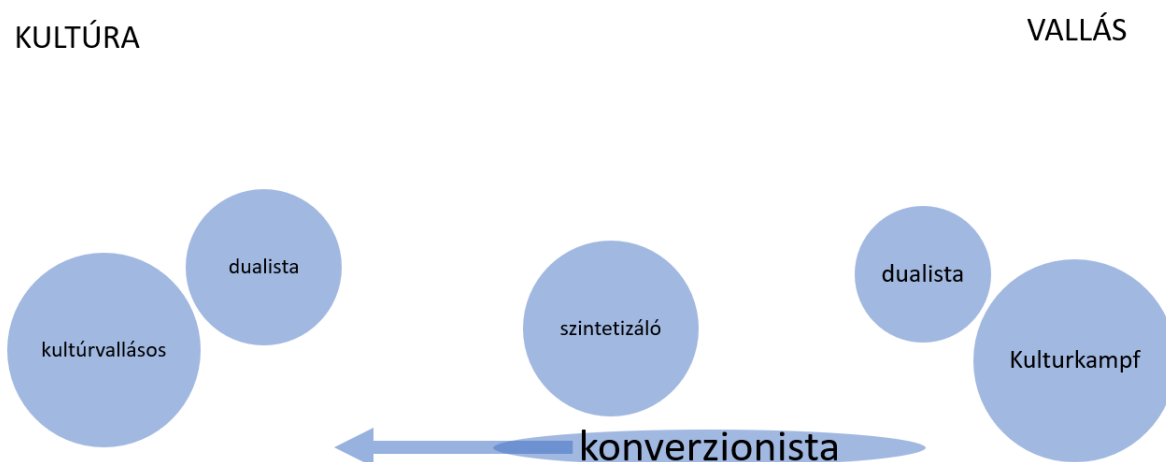
<sup>116</sup> A szintézisre példának Aquinói Szent Tamást hozza.

<sup>117</sup> NIEBUHR, 1956.170.

<sup>118</sup> más átírásban Luther Márton.



Niebuhr a fent említetteken túl mégis az ún. *konverzionista* formát tartja pozitív megközelítésnek.<sup>119</sup> Ők adottnak veszik a kultúrát, hatni szeretnének rá.



*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 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 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

<sup>119</sup> NIEBUHR, 1956. 43., és egyébként Kálvint, a svájci reformátort hozza példának.

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 etnikum<sup>120</sup> szintén a kultúra alá sorolható. A magyar nyelv értelmező szótára szerint az etnikum „*bizonyos népre vagy népcsoportra valamely időszakban jellemző néprajzi sajátosságok összessége.*”<sup>121</sup>

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.<sup>122</sup> Másfelől sem az etnikum, sem az állam nem jelölhető meg önmagában egy konfliktus okának: a vezetők (elit) személyét és motivációit, valamint a politikával kevert nemzetbiztonsági és gazdasági érdekeket mind számításba kell venni ilyen esetben. 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 etnikumok között, amelyek akár kulturálisan-vallásilag is meghatározottak: például a szikhek, zsidók, 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.<sup>123</sup>

Az értekezés szempontjából azért 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

---

<sup>120</sup> etnosz (görög) = nép.

<sup>121</sup> Magyar nyelv értelmező szótára, Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/e-e-2529E/etnikum>, (2022. 12. 19.)

<sup>122</sup> WOLFF, Stefan (2006): *Ethnic Conflict. A Global Perspective.* Oxford: Oxford University Press. 55.

<sup>123</sup> Ehhez lásd. WOLFF 2006. 5-6.

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 keresztszétében változó. Míg egyes identitáskonfliktusokban a vallás kulcsfontosságú tényező lehet,<sup>124</sup> addig például egy tanulmány szerint az 1990-1995 közötti időszakban világszerte 268 politikailag aktív etnikai kisebbség közül 163 (61%) nem különbözik vallásilag a domináns csoporttól.<sup>125</sup> Az 1950 és 2006 között kezdődött és befejeződött etnikai polgárháborúk mintegy felében az etnikai lázadók ugyanazt a vallást vallották, mint az uralkodó etnikai csoport.<sup>126</sup> Itt fontos azonban egy szempontra felhívni a figyelmet: azonos vallásúak közötti 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 számos esetben a fegyveres konfliktusok alapjául megjelenik, még akkor is, ha nem ezek a primer okai a konfliktusnak, ezek alapján áll fel az a kognitív szembenállás komplexum, ami alapján azt megvívják. 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

---

<sup>124</sup> 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/ertelmezozotar/Identit%C3%A1s>, (2023. 01. 27.) Az identitás nemcsak az individuum saját önazonossága, vagyis amivel képes magát elkülöníteni másoktól, hanem a csoporté is, ami hasonlóan képes megkülönböztetni magát más csoportoktól.

<sup>125</sup> FOX, Jonathan (1997): *The Saliency of Religious Issues in Ethnic Conflicts: A Large-N Study*. in *Nationalism and Ethnic Politics* 3/3, 1–19.

<sup>126</sup> GURSES, Mehmet - ROST, Nicolas (2016): *Religion as a Peacemaker? Peace Duration after Ethnic Civil Wars*. in *Politics and Religion*, 10/2, 339–362.

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.<sup>127</sup> A terület alapvetéseinek kutatásához pedig részben a nyelvészet (például a fogalmak értelmezése), részben a biológia és pszichológia (például az erőszak mibenlétének vizsgálata) sem kikerülhet. 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.<sup>128</sup>

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,

---

<sup>127</sup> A vallástudomány dekonstruálja azokat az szubjektum által szubjektíve megélt és megfogalmazott tapasztalatokat, amelyekről leginkább csak a teológia illetékes megnyilvánuljon, 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.

<sup>128</sup> GŐCZE István (2010): *A tudományelmélet és kutatómódszertan alapjai. Tudományos kutatás és publikálás.* Budapest: ZMNE, 27.

annak szempontrendszerét igyekeznek 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. Egy versnek például nincsen hőmérséklete, illetve egy növényről sem állapítható meg, milyen verslábakkal jellemezhető. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a fizikának semmi köze az irodalomhoz, csupán azt, hogy ezek módszeresen elvont, tematikusan redukált megközelítések. 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 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. Így jött létre például a biotechnológia, a környezettudomány, vagy a közlekedéstudományok. Amely esetekben ez (még) nem szétválasztható, vagyis nem vált külön tudományággá, fontos, hogy a vizsgált tárgyat az adott rész diszciplínák nyelvén leírja, ugyanakkor feladat az is, hogy az egyes tárgyak között hidat verjen és pontosítsa a fogalmakat a másik felismerései által.

Ebben az értekezésben az előbbieket fényében a fogalmak tisztázása az első lépés. A vallás és biztonság azonban 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 biztonságnak nevezem el.<sup>129</sup> 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, illetve azok intézményeit éri (nem feltétlenül vallási) fenyegetés.

Nyelvtani szempontból külön szabály rendelkezik az első és külön a második kapcsán.<sup>130</sup> 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 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, még ha utóbbi mesterségesen hangzik is.

---

<sup>129</sup> Ennek legfőbb oka, hogy a Nemzeti Közszerológiai Egyetemen korábban már létrejött ilyen néven kutatóműhely, valamint több tanulmány címe is ez lett.

<sup>130</sup> Az egybeírtra: 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.)

Angol nyelven 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.

Összességében tehát azt lehet mondani, hogy bár a *vallásbiztonság* kifejezést nem hibás használni a *vallási biztonsággal* 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. VALLÁSI SZÉLSŐSÉGEKKEL ÖSSZEFÜGGŐ FOGALMAK

Számos fogalmat használ a szakirodalom és a sajtó a szélsőséges vallási jelenségek leírására. Ilyen például a *radikalizmus*, *fundamentalizmus*, *extrémizmus*, és egy adott valláshoz köthető *dzsihadizmus*, *iszlamizmus*. A kutatók többsége azonos, de legalábbis nagyon hasonló jelentéstartalommal használja ezeket a fogalmakat.<sup>131</sup> Adott esetben az eltérő fogalomértelmezés sem érinti a lényegi mondanivalót, illetve a levont következtetést, például amikor a vallás és biztonság nem releváns az elemzés szempontjából vagy csak felszínesen érintkezik vele. Lehetséges például azt állítani, hogy egy fundamentális irányzat elkövet egy terrorakciót, miközben inkább radikalizált dzsihadisták voltak. Jány János iranista, jogász nálam szigorúbban fogalmaz: “*A mai ember számára az iszlám, iszlamizmus, politikai iszlám, iszlám radikalizmus, extrémizmus, fundamentalizmus, konzervativizmus, dzsihad, dzsihadizmus olyan szavak, melyek egyre inkább mindennapi életének részévé válnak a hírek és az internet használata révén anélkül, hogy e fogalmak pontos jelentésével tisztában lenne. Ráadásul a véleményformáló értelmiség jelentős része sincs tisztában e fogalmak pontos tartalmával és jelentésével*”<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> A kutatók nyelve, illetve írásaikban és előadásaikban használt nyelv is befolyásolja mit is értünk egy fogalom alatt, azonban az a mélység, melyben vizsgálom a témát nem releváns.

<sup>132</sup> JÁNY János (2016): *Az iszlamizmus. Eszmetörténet és geopolitika*. Budapest: Typotex.

Egyes esetekben a témában megjelent írások (tanulmányok, sajtócikkek stb.) deklaráltan egy adott szempontból közelítik meg a témát, és így a fogalmakat is ezek szerint határozzák meg. Ilyen például Jan Stehlík által szerkesztett *Eljárási dokumentum* című kiadvány, amely a fogalmak használata tekintetében “*tudatosan szubjektív a liberális demokratikus állam szempontjából.*”<sup>133</sup> Ez és az ehhez hasonló dokumentációk politikai szempontból jelentősek lehetnek, tudományos szempontból mégis inkább kiegészítő jelleggel szabad csak figyelembe venni őket, mert a vizsgált jelenség objektív megismeréséhez és végsősoron a vallási szélsőség átfogó és megnyugtató kezeléséhez nem elegendők. Ennek jelentősége abban is áll, hogy el tudjuk különíteni a biztonságra veszélyes elemet az attól megkülönböztethető biztonságos elemtől. Így erőforrásokat nyerünk a biztonság fenntartására és nem okozunk újabb biztonsági kockázatokat.<sup>134</sup>

Az első fogalom, amely tisztázásra szorul, a *terrorizmus*. David Rapoport) Különösen az 1980-as évektől (a terrorizmus negyedik hulláma) tapasztalhatók a vallással összefüggő terrorcselekmények: a szinkretista japán *Aum Shinrikyo*, a mianmari buddhista *Democratic Karen Buddhist Army*, a hindutva indiai *Abhinav Bharat* csak néhány példa.<sup>135</sup>

David Rapoport felhívja a figyelmet az al-Káida és az Iszlám Állam egyik alapvető különbözőségére. Az előbbi a térben távoli célokat határozott meg elsőként legyőzendőnek, azt remélve, hogy ezáltal a közeliak maguktól eltűnnek. Az Iszlám Állam azonban az ellenkezője mellett érvelt, vagyis először a közeli ellenséget célozta meg. A szerző más vonatkozásban, de ír arról is, ami valójában a terrorakciók egy lényeges vonása az iszlám vonatkozásában:

---

<sup>133</sup> STEHLÍK, Jan szerk. (2018): *Eljárási dokumentum. Teljeskörű keretrendszer a liberális demokráciákban az iszlám extrémizmus leküzdése érdekében*. Visegrad Fund. 2., <https://www.homeaffairs.cz/wp-content/uploads/2018/09/Teljesk%C3%B6r%C5%B1-keretrendszer-a-liber%C3%A1lis-demokr%C3%A1ci%C3%A1kban-az-islam-extremizmus-lek%C3%BCzd%C3%A9se-%C3%A9rdek%C3%A9ben.pdf>, (2020.12.12.)

<sup>134</sup> Például lényeges megkülönböztetni az iszlám tanítását általában, az adott ágának tanítását, az abban lévő adott csoportét, és adott esetben egy adott csoport tagját is. Ezzel juthatunk el a párbeszédre, amely nem termel ki például iszlamofóbiát (ehhez lásd továbbá: ESPOSITO, John L. & Kalin, Ibrahim: *The challenge of pluralism in the 21st century. Islamophobia*. Palgrave Macmillan, 2019. A fogalmak jelentésének tisztázása ehhez a megkülönböztetéshez is hozzájárul.

<sup>135</sup> Meg kell említeni, hogy például Burmában az etnikai alapú milíciák régebbiek is lehetnek, másfelől azok vallási alapon való akciói valóban inkább köthetők a 80-as évekre. Így elmondható az a tranzíció, hogy az etnikai jelleg vallásivá dominanciájú lett.



tudniillik a fentiek miatt kiélesedett a konfliktus a szunnita és síita csoportok között éppen a szunnita ISIS kapcsán, amely a közeli síita csoportokat is ellenségnek tekintette.<sup>136</sup>

Rapoport terrorhullámai azokat az időszakokat jelentik, amikor a modern terrorizmus a leginkább elterjedt és aktív volt. Az Izraeli-történész, Ami Pedahzur és Arie Perliger kutatásai alapján készült Rapoport-féle modell szerint a modern terrorizmus öt hullámban fejlődött ki. Az *első* hullám az anarchizmus kora volt a 19. század vége és az első világháború közötti időszakban. Az anarchista terrorizmus célja az állam és az állami intézmények elleni támadás volt. A *második* hullám az antikolonializmus kora volt a 1920-as és 1960-as évek között. Az antikolonialista terrorista csoportok az európai gyarmatosító hatalmak ellen küzdöttek. A *harmadik* hullám a baloldali és nacionalista terrorizmus időszaka volt a 1960-as és 1980-as évek között. A baloldali és nacionalista terrorista csoportok általában az imperializmus és a kapitalizmus ellen harcoltak. A *negyedik* hullám az iszlám fundamentalista terrorizmus kora volt a 1990-es évek elejétől a 2010-es évekig.<sup>137</sup> Az iszlám fundamentalista csoportok célja a nyugati kultúra és értékek elleni támadás volt. Az *ötödik* hullám az egyéni cselekvők terrorizmusának időszaka, amely a 2010-es évek közepétől kezdődött és a mai napig tart. Az egyéni cselekvők gyakran az interneten vagy más online platformokon kapcsolódnak össze, és az inspiráció és az utasítások forrása is lehet az online környezet.

Rapoport szerint a harmadik hullámra a repülőeltérítések, a negyedikre az emberrablások jellemzők. Az emberrablások kapcsán arra is rámutat Rapoport, hogy a vallási csoportok esetében szingifikánsan ritkábbak a pénzkövetelések.<sup>138</sup> Ez is egy tényező, amely arra mutat, hogy a vallási alapú terrorizmus túlmutat a materiális, immanens törekvéseken.

A terrorizmus kapcsán is fontos a *hatás-ellenhatás* jelensége – amiről még később is szó fog esni –, vagyis például amikor egyik szélsőség kitermeli a másikat. Például a szélsőbaloldali szervezetek a szélsőjobboldali csoportokat, vagy akár az egyik irányú radikális politika a másik oldali szervezkedést és akciókat. Ugyanígy az erőteljes és kontrolálatlan migráció a

---

<sup>136</sup> RAPOPORT 2022, 199.

<sup>137</sup> Rapoport időszak leírásai túlságosan konkrétak. Az iszlám fundamentalizmus pedig fogalmi használata miatt is kritizálható. Másfelől azonban a felosztása hasznos segítség a terrorhullámok kategorizálásához.

<sup>138</sup> RAPOPORT 2022, 202.

migrációellenes csoportokat, vagy ezeket támogató ideológiákat valló közösségeket erősíti meg.

A vallási csoportok egymással ritkán kerülnek szövetségi kapcsolatba.<sup>139</sup> A vallás egyrészt transzcendens célokat állít, így az emberi (földi-biológiai) élet nem válik abszolúttá, másrészt a vallás helyben és időben is kötött. Helyben például kitüntetett (szakrális) tereket képez, amely így a transzcendens felé nyitja. Legyen szó Mekkáról vagy a szikh Aranytemplomról Amritszárban, vagy éppen péntekről a muszlimok kapcsán, vagy a déli harangszóról a keresztények (főként katolikusok és ortodoxok) esetében, mind sajátos erőt képeznek egy csoport számára. Mindez az erőszakot kozmikus szintre emeli, azt növelheti, felbontja a kereteket. Rapoport is ír ezekről a jellegzetességekről.<sup>140</sup> Ehhez tartozik azonban az ellenhatás is: amikor mindez korlátok közé szorítja, az enyhíti az erőszakot.

A valláshoz köthető kulturális örökség is ide sorolható, amely a terrorakciók kiemelt célpontja lehet, mivel ezáltal szimbolikusan is megtámadnak egy kultúrát, vallást, civilizációt. A bamijáni buddhista alkotások például felrobbantásuk idején (2001) politikai-földrajzi értelemben iszlám civilizációs helyen álltak, ám lerombolásuk a tálibánszámára jelentett a bálványimádás elleni harc kapcsán sikert, és ellenérzést minden buddhista (és más nem iszlám) kultúrával átitatott társadalomban, valamint mérsékelt, illetve az iszlám más irányzataihoz tartozó közösségek körében.<sup>141</sup> Minden ilyen a jövőben is kiemelt célpontja, vagy csupán helyszíne lehet terrorakcióknak, mert a vallás jelentett szimbolikus potenciáljuk által fokozhatják a cselekmény hatását (például mert nem csak egy ország fogja érintve érezni magát, vagy mert a média jobban felkapja.)<sup>142</sup>

A vallással kapcsolatba hozható terrorizmus további vonása a valláshoz kapcsolódó nem vallási ideológiák. Az iszlámhoz például baloldali politikai ideológiák is könnyen kapcsolódtak.<sup>143</sup> Ennek vallási háttere, hogy az iszlám öt pillérének egyike az adomány (zakat),

---

<sup>139</sup> RAPOPORT 2022, 209-210.

<sup>140</sup> RAPOPORT 2022, 211.

<sup>141</sup> PUSKÁS Anna (2022): *Világörökségi „vörös lista”. Szakrális 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.)

<sup>142</sup> PUSKÁS Anna (2019): *Kulturális javak ellen elkövetett támadások a közösségi média által közvetített terrorpropagandában*. in Felderítő Szemle, 18/1. 161-178.

<sup>143</sup> Ez itt a kérdés - A baloldal és az iszlám kapcsolata Nyugat-Európában (2022. március 24.), M5, Online:

amely így alapvető fontosságú minden muszlim számára. Ebből nemcsak egyéni adományok születnek, hanem például szociális intézmények is.<sup>144</sup> Másfelől a pénz útja nem mindig jámbor: esetenként ezzel tudják leplezni vagy „tisztára mosni” azt, és így akár egy fegyveres konfliktusban résztvevő felet, vagy terrorcselekményt támogatni.<sup>145</sup> Hasonlóan, amikor például nyugati muszlim vállalkozók küldenek pénzt a dzsihádra Keletre, a pénz maga legális, de ahova jut, az bűncselekményhez, illetve terrorizmushoz köthető.<sup>146</sup>

A *vallási szélsőség* terminus technicus-sza a második, amit vizsgálni fogok. Rixer Ádám egyetemi tanár a vallási szélsőségek tipológiájáról írt publikációjában a vallási szélsőség mibenlétére rávezető példája szerint egy vallási közösségben történt lopás nem nevezhető vallási cselekedetnek, ha az nem általános jelenség abban a közegben. A másik példája alapján a vallási vezetők vezetési hibái, illetve azok következtében kialakult változások sem jelentenek önmagukban egy vallási közösség vagy tanítás jellemzőjét, például szélsőségét.<sup>147</sup> Vallási szélsőségről akkor beszélhetünk, ha a motivációt és a tartalmat a vallás adja. Nem nevezhetjük tehát szélsőségesnek a jelenséget, ha (maradva a korábbi példánál) ugyan adott vallási közösség tagjai lopnak, de a lopásokat nem kötik össze más formában a vallással, annak tanításával.<sup>148</sup> Ugyanakkor, ha annak eszményét, tanítását, szellemét, akár tanítását veszik motivációs alappá a lopáshoz, akkor még ha az adott vallási közösség tanítása, tekintélyei szerint nem is felel meg a lopás az ő elveiknek, a tett vallási alapú (igaz, így nem az adott vallásé, sem adott közösségé), így – ilyen értelemben – nevezhető vallási indíttatású szélsőségnek. Ennek megállapítása nem egyszerű, és fontos tehát megkülönböztetni a vallásos elveket az adott vallás tanításától.<sup>149</sup>

---

<https://www.youtube.com/watch?v=aSOX0JWfzUs>, (2023. 02. 06.)

<sup>144</sup> A számos más (történelmi, földrajzi okon túl) az iszlám bankrendszer is egy sajátos, de nem kapitalista berendezkedésnek kedvez.

<sup>145</sup> RAPOPORT 2022, 214.

<sup>146</sup> 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.)

<sup>147</sup> RIXER Ádám: *Vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon*. in Vallástudományi Szemle, XIV. évfolyam 4. szám. 15-30.

<sup>148</sup> Amennyiben a jelenség általános, akkor percepcionális szinten a vallásos emberek az elkövetők, így nem alaptalan a vallásban (vagy annak egy adott tényezőjében) keresni az okot. Ennek vizsgálata nélkül azonban az általános percepcióból hibás megismerésre és egy új hibás általánosításra juthatunk.

<sup>149</sup> Megkülönböztetendő tehát a vallását gyakorló, tehát a vallásos személy elve, és más a legalább részben elvekre épülő vallási tanítás. Nehezen megoldható problémának tűnik, hogy ezt milyen mértékben és formában célszerű jelölni egy elemzés során.

A tekintélyalapú közösségek esetében van egy egységes tanítás és intézmény, amelytől elválasztható az, aki nem felel meg azon elveknek, amelyet az tanít. (Ilyenre példa a római pápa és a katolikus egyház tanítóhivatala által vezetett és irányított katolikus egyház). Az alulról szerveződő közösségek esetében is van egy felsőbb elv, általában egy alapvető tanítás, amely alapján egy-egy közösség magát adott elvet vallók részeként egyházat, illetve vallási közösséget alkot, miközben számos különbséget is mutathat. Ilyen értelemben kereszténynek bárki vallhatja magát és kialakíthat saját hitelveket, akit csak egy szűk felsőbb elv határol be, adott esetben egy azt felügyelő hatóság (például zsinat). Egyes közösségek azonban nem felelnek egy felettes hatóságnak, intézményi vezetésnek, ilyen formán ki sem zárhatók a nagyobb egészről, amennyiben például attól idegen hitelveket vallanak, vagy azt másképp értelmezik, főképp, ha nem annak alapjait (fundamentumait) érinti ez.<sup>150</sup> Vallási szélsőségesnek az nevezhető, akinek egyéni motivációja, tetteinek jogi értelmezése összhangban van a közösség életviteléből származó erkölccsel (amelyek nem feltétlenül vannak lefektetve hittételként), illetve annak tanaival, mégis a szélsőségesség következményei (cselekedetei) ismerhetők fel benne. Így válhat szélsőségessé egy csoport, de annak részeként az egyén is.

Ha elfogadjuk ezt, akkor felmerül a következő kérdés, hogy mit is nevezhetünk (vallási) szélsőségnek? Ezzel kapcsolatban a publikációk olyan fogalmakat, illetve belőle alkotott jelzőket használnak, mint a fundamentalizmus, a radikalizmus, az extrémizmus, és különösen sok publikáció foglalkozik az iszlámmal kapcsolatos szélsőséggel, amit iszlamizmusnak, valamint annak egy sajátos elvével, a dzsiháddal összekötve dzsihádzmusnak hívnak. Ezekről a fogalmakról, összefüggéseikről és sajátos tipologizálásukról értekezek a következőkben.

A *dzsihá*d fogalma egyrészt az iszlám hitrendszer elemeként, másrészt a civilizációk találkozása kapcsán kibontakozó formájaként használatos manapság.

Erőszakot alkalmazó, militáns iszlamizmusként értelmezi a dzsihádot a nyugati szakértők jelentős hányada és maguk a dzsihádisták is. A fogalom így kettévál és van ilyen és van egy nem szakirodalmi, hanem iszlám teológiai megközelítése is. Ugyanakkor éppen ez az egyik

---

<sup>150</sup> Így nevezheti bárki magát kereszténynek, muszlimnak, ehhez közösséget is alkothat, de az, hogy ki a római katolikus vagy ki például a Magyarországi Muszlimok Egyházának a tagja az nem személyes állításon alapszik, hanem objektíven ellenőrizhető is. *Így ezen szerveződéssel felépülő vallási közösségek esetében nem is a vallási, hanem a vallási csoport hovatartozását kell elemezni és arra hivatkozni.*

fontos kérdés: hogyan használunk egy fogalmat, mi is határoz meg egy fogalmat? Köthető használata vallási irányzathoz? Amennyiben teológiai használata eltér tőle, megkülönbözteti adott irányzat többségi koncepciójától? Másrészt, ha legalább részben vagy teljesen eltér, az önmagában vallási jellegűvé teszi az eltérés ellenére is?

A háború szó arabul nem dzsihád, hanem *kitál* vagy inkább *harb*. A háborúval kapcsolatban pedig elsősorban nem a *sarí'a* alapján döntenek. A sarí'a esetében a (két legfontosabb) hiteles forrás a Korán, az iszlám szent irata, "bibliája", amelyet a muszlimok szerint Mohamed egy angyal által írt le, így az Allah általi kinyilatkoztatás, mégha egy angyal és egy ember (Mohamed) is, akin keresztül ez megvalósulhatott.

A szunna annak összessége, amit Mohamed (és adott) kortársai tanítottak és cselekedtek. Ez számos olyan dolgot tartalmazhat, amiről a Koránban nem volt szó. Az első és mérvadó a Korán, de kérdéses esetekben a szunnában keresik a megfelelő választ. A szunna nem egy írás, mint a Korán, hanem írások, szóbeli hagyományok gyűjtőneve. Egyik része, forrása (egyes nézetek szerint a harmadik különálló forrás) a hadíszok, amelyek leírják az előbbieket, és többnyire szájról-szájra továbbadott szavakat tartalmaz, amelyeket Mohamed mondott, de soha le nem írt.

Az iszlám sokféleségének következménye, hogy van olyan közösségük, amelyik csak a Koránt fogadja el, még a szunnát sem. Ugyanakkor vannak közösségek, amelyek ezen felül (igaz, csak a fenti kettőt követve, másodlagosként) is elfogadnak jogforrásokat. Ilyen például az *idzsma*, amely konszenzust jelent. Hogy kik között, az megint az iszlám közösségek nézőpontjától függ, van, ahol a jogtudósok közös nyilatkozata elég, van, ahol Mohamed kortársainak véleményét kutatják ki, és van, ahol az egész közösség el kell fogadja. A másik a *kijász*, amely egy módszer, amiben következtetnek a meglévő források alapján arra, hogyan ítélne meg egy-egy helyzetet Mohamed, a kortársai, vagy elvontabb módon mi az ésszerű következtetés a Korán és az iszlám hit alapján.

Az iszlámban a jogtudósok (amolyan kánonjogászok) a fentiekből levezetik az élet minden területére vonatkozó szabályokat, amit a fentiek alapján nem kitalálnak (tehát nem pozitív jogról van szó), hanem felfedeznek a meglévő forrásokban vagy abból következtetnek. Ezt a folyamatot *idzstihádnak* hívjuk, és az egészre együtt (amolyan jogtudományi értelemben) a *fikh*

szót használjuk (más átírásban *fiq*, *fiqh*). Az adott helyre és időre vonatkozó szabály megalkotása tehát a *fikh*, így a háború kapcsán is ez lenne az irányadó az iszlámban. Lenne, mert mint látjuk, számos eltérő példát találni.

1924-ben megszűnt a hivatalos kalifátus az iszlámban. Ahogyan a pátriárkák a kereszténységben, a kalifák (vagy amikor még csak egy volt, kalifa) a vallási és világi hatalom fejei voltak. Ha ma lenne kalifa, akkor az iszlám a katolikus egyházhoz hasonlóan egyfajta pápáként, vagy az ortodox egyházak pátriárkáihoz hasonlóan, egy-egy nagyobb vallási csoport fejeként egyértelműen határoznák meg az adott csoport vallási kérdéseit, hittételeit. Bár számos iszlám csoportban megvan az igény a kalifátusra, egyelőre a szervezett bűnözői csoportok céljaira redukálódik ennek megvalósítási próbálkozásai.

Mivel nincs kalifa, így a jogtudósok kerültek számos iszlám csoport meghatározó hangjává. Ám az iszlámot jellemző megosztottság amennyire ártalmas, annyira hasznos is azok számára, akik a civil (nem vallási) hatalmukat vallási igénnyel kívánják legitimálni, vagy az iszlám ellenségeinek, akik ezt a megosztottságot saját hasznukra használják fel (oszd meg és uralkodj elve alapján.)

A dzsihad – az iszlám már értelmezett szóhasználatában – az Isten által elrendelt helyes útra való visszatérést (visszatérítést) jelenti, az erőszak – ilyen értelemben – legfeljebb szükséges rossz, a nagyobb jó érdekében. A Koránban szereplő dzsihad szó szerint (csupán) erőfeszítést jelent.<sup>151</sup>

Az iszlám tanítása szerint minden teremtmény született muszlim. Az ember azonban intellektusa révén szabadon választhat, és így megtagadhatja teremtője törvényeit.<sup>152</sup> Az iszlám, illetve muszlimmá lenni, egy állapot is, amelyhez mindenki vissza kell találjon, hiszen ez az ember tökéletes (és így tökéletesen békés) állapota. Ez nemcsak az egyén kötelessége önmaga

---

<sup>151</sup> A Korán 9: 79-ben: „*Akik azokat rágalmazzák a hívők közül, akik önként adnak adományt, és akik nem találnak mást, csak az igyekezetüket (dzsuhd), és gúnyolódnak rajtuk, azokon Allah fog gúnyolódni*” a Korán 16: 38-ban: „*Allahra esküdtek meg a legerőteljesebb (dzsehd) esküikkel, hogy Allah nem támasztja fel azt, aki meghalt. Dehogy nem! (Ez) Tőle való igaz ígéret! Am a legtöbb ember [ezt] nem tudja*”. A bálványimádásra (tehát az iszlám szerinti helytelenre való lelki nyomást is így - dzsihad - nevezi) (Ild. Korán 29:8; 31:15). Van a mai használathoz közeli ája is a Koránban: „*És ne engedelmeskedj a hitetleneknek, és küzdj ellenük (dzsáhid-hum) általa (a Korán által) nagy erőfeszítéssel*” (Korán 25:52). „*És akik küzdöttek (dzsáhedü) Miértünk, azokat bizonyosan a Mi útjainkra fogjuk vezetni. Bizony, Allah azokkal van, akik jót cselekszenek*” (Korán 29: 69).

<sup>152</sup> Abu-l-A'lá Mawdudi: *Az iszlám alapelvei*, Magyarországi Muszlimok Egyháza, 2010. 13.

felé, hanem mások felé is. Amennyiben nem tud eleget tenni egy muszlim a hitbeli kötelességeinek, ha akadályba ütközik, akkor odébb kell álljon, olyan helyre, ahol ezt megteheti. Történelmileg nézve erre a minta Mohamed Mekkából Medinába való vándorlása. Ezt nevezzük *hidzsrának*, ami egyben találkozása is volt a két városnak, hiszen sokan követték Mohamed példáját. Később jelentősebb találkozás volt az euro-izlám találkozása a keresztes háborúk, majd az Oszmán Birodalom terjeszkedése, majd a nagymértékű vándorlás okán napjaink Európájába. Ezek – bár félrevezető lehet a fogalom – *hidzsrák*, vagyis kivonulások, amelyek során a muszlimok békés helyet keresnek, ahol gyakorolhatják a vallásukat, és ahol sikerül elérniük, hogy mások is visszatérjenek az iszlám útjára. Ez utóbbi cél elérésére tett erőfeszítés a dzsihád.

Az iszlám és annak fogalmainak jelentései és a gyakorlatban való megjelenései találkozások által formálódtak. Így van eredeti vallási jelentésük, és egy, a történelem folyamán kialakult (az eredetivel kapcsolatban lévő, de) újabb értelmezésük is. A vallási szélsőségekkel kapcsolatos egyik közismert fogalom lett a dzsihád. Ha átnézzük a szakirodalmat, akkor két szélsőséget látunk: az egyik szerint a dzsihád szent háború, a maga erőszakos mivoltában, a másik szerint elsősorban nem erőszak, hanem tág értelemben vett testi-lelki erőfeszítés a vallás (előírásai) útján való járásért. Előbbit főleg a nyugati, a vallástudományt nem mélységében figyelembe vevők használják inkább, utóbbit pedig főleg iszlám hívő, vallásukat gyakorló muszlim kutatók. Időnként fel-felsejlik a kettő közötti feltárása, mint például Bassam Tibi, a politikatudomány professzora írásai esetében, de itt is inkább látni, hogy hol inkább az egyik, hol a másik véglet felé hajlik az értelmezés, aszerint, hogy milyen eseményt elemez. Ez alapvetően arra utal, hogy egy összetett, nem azonos módon használt, és különböző perspektívából vizsgált fogalomról van szó.

A wilberii interobjektum dimenzióban a dzsihád fogalmának iszlám civilizációhoz való kötöttsége kapcsán tisztázni kell az iszlám civilizáció fogalmához való viszonyát, vagy legalábbis leszűkíteni azokat a vizsgálat szempontjából lényeges módon és mértékben. Bár Huntington civilizációkról vallott elképzelése számos kritikát kapott, közismert és meghatározó gondolata mellett nem mehetünk el egy esetleges kritika idézésével. Huntington elmélete az interobjektum területébe tartozik. Elméletéből nemcsak az következik, hogy az etnikum és a vallás számos ponton találkozik és egységes civilizációs formában értelmezhetővé válik, hanem

az is, hogy ezek a civilizációk nem önmagukban hordozzák az agresszivitást (bár más szempontból ennek ellenkezőjéről is ír a szerző), hanem egymásra hatással alakítják ki a törésvonalakat és konfliktusokat.<sup>153</sup> Távollabbról tekintve az iszlám civilizáció ma ugyan szétszabdalt, de a történelme során – különösen az iszlám (háborús) terjeszkedés idejében határozottabb határokat alkotott. Ennek következménye a máig fennálló iszlám többségű országok megléte, valamint az iszlám nyoma Európa kultúráján, népességén, és a népesség vallásán, (és az interszjektum területét is érintő) vallásosságán.<sup>154</sup>

Az interobjektum kapcsán az emberi társadalom mellett a külső (nem emberek alkotta) tényezőket is figyelembe kell venni. A határok és civilizációk látványos megjelenítésének eszköze a *térkép*. A világon, de különösen Európában egyértelműen a legelterjedtebb térképeink Mercator-vetületben ábrázoltak és Európa központúak. Így létezik a “mi” és a “kívülről érkezettek” különbségtétele. Az áthallás a geocentrikus világképhez, illetve annak történelmi tanulságaihoz rámutat az értékelés és a szemlélet egyoldalúságára.<sup>155</sup>

A másik probléma nem a tér, hanem az idő. A történelem megismerésének eszköze a történelemtudomány. A történelemoktatás elterjedt formája hazánkban és Európában egyrészt saját nézőpontból mutatja be a világ történelmét, másrészt csak nagyon felszínesen, vagy egyáltalán nem mutatja be más kontinensek és azon belüli jelentős régiók történelmét. Így például Kína történelméről szinte semmit nem tud egy átlagos európai, de igaz ez Indiára vagy éppen az iszlám civilizációhoz tartozó országra, amelyek szintén nem kapnak jelentős figyelmet.

Amennyiben tehát keleten *keresztes hadjárat*ként „címkézik” napjaink nyugati katonai beavatkozását, azt gondolnánk, hogy könnyű cáfolni, hiszen anakronisztikus és mind eszközeiben, mind céljaiban összehasonlíthatatlan a kettő. Ugyanakkor a nyugati sajtó és

---

<sup>153</sup> Huntington állítására hoz példákat David Rapoport is, aki mindezt nemcsak civilizációs, hanem más szinteken is érvényesülni látja. Így az arabok (sic!) támogatását Afganisztánban, akik aztán az USA ellen fordultak. Jarnail Singh Bhindranwale, akit Indira Gandhi segített és bátorított politikai pozícióhoz jutni, ám szikh terrorista lett belőle az indiaiak szemében. Anwar Sadat olyan terroristákat engedett szabadon a börtönből, akik az ő harcát segítették, mégis ők végeztették ki később. A Muszlim Tesvériséget Izrael támogatta saját céljai elérésében, ám ez a csoport hozta létre a Hamászt, akik Izrael elleni egyik legdominánsabb terrorcsoportjává váltak. RAPOPORT 2022. 209.

<sup>154</sup> Így például a dél-spanyol építészeti emlékek, vagy a muszlim bosnyákok.

<sup>155</sup> Az ún. Peters-vetületen Európa kisebb, Afrika és az Arab-félsziget nagyobb, mint az általánosan elterjedt térképeken, és általában nem Európa központúként van ábrázolva.



szakirodalom által használt *dzsihad* fogalom, amely jellemezte a korai iszlám terjeszkedést vagy az Oszmán Birodalmat, hasonlóan nehezen vethető össze az iszlám mai terjeszkedésével.

A szubjektum kapcsán megkülönböztetjük a dzsihadot a dzsihadistától. Az arab szó magyar nyelven ragozott formája, amely nem a Koránban foglaltak általi iszlám terjesztőt jelenti általában, hanem az erőszakot eszközként használó, politikai iszlám ideológiát vallókat nevezi számos esetben így a sajtó és a szakirodalom is. Az eredeti arab kifejezés erre a *mudzsáhid*, ami a dzsihadban résztvevő embert jelenti, és közelebb is áll az eredeti iszlám által vallott jelentéséhez.<sup>156</sup> Például Thaiföldön a maláj-muszlimok ellenállása erőszakos eszközöket is használ, de nem a politikai iszlám ideológiája mentén, vagy a dzsihad miatt, hanem irredentista okokból. Egyes mozgalmak mögött megjelenik az iszlám, ami a mozgalom céljait jelöli ki.

Más mozgalmak esetében, átjárja azt az iszlám vallási ideológia, mégis a céljait ettől függetlenül határozza meg. A két esetet meg kell különböztetni, és a részleteket is fel kell tárni. Ennek jelentősége abban áll, hogy a helyzet megértése, a következmények esetleges kezelése más eszközöket kíván. Másfelől a mélység, a részletek feltárása a megkülönböztetést segíti elő. Az iszlám valláson belüli irányzatok feltárása ezért szükséges.<sup>157</sup> A célok sokszor magából a vallási értelmezésből is levezethetők. Így például a *szalafí* irányzathoz, amely tagadja az nemzetállamok jogos létezését, és egyedül az iszlám által kormányzott kalifátust tartja legitimnek.<sup>158</sup> Az irányzat megállapítása interobjektum kategória, de a korábban jelzett szemlélet alapján figyelembe kell venni a csoportot és az egyént is, amely esetleg eltér az adott irányzat elveitől.

Az arab *futúh* (az egyes számú fath) nyitás vagy felszabadítás szóból ered. Az iszlám irodalom elsősorban a korai muszlim-arab hódításokra használja ezt a kifejezést. Ez a folyamat és jelenség sokkal inkább közelít a keresztes háborúkéra. Ennek első fázisa az ún. *ridda*

---

<sup>156</sup> Az Afganisztánban zajló fegyveres konfliktusokban résztvevő helyieket (és ők magukat is) mudzsahednek, mudzsahidínnak nevezték, így ez a fogalom is összemosódott a nyugati (nem ritkán pejoratív) értelmezéssel.

<sup>157</sup> Már önmagában az iszlám sem egy monolit, egységes vallás, de még az iszlám ágain belül is számos különböző csoportot, irányzatot találunk.

<sup>158</sup> Jihadism in Southern Thailand: A Phantom. International Crisis Group, 2017. Menace. Online: <https://www.crisisgroup.org/asia/south-east-asia/thailand/291-jihadism-southern-thailand-phantom-menace>, (2020.12.12.)

(hitehagy – visszakozás). Az első kalifa Abú Bakr kalifa (632-634) harcait jelöli ez a kifejezés, amely a már iszlámba betérő, ám abból kifaroló törzsek elleni háborút jelöli.

A másik szó, amit már említettem, a *harb*, ami ugyan háborút jelent, de semmilyen jelentéstöbbletet nem hordoz. A háborúnak (*harb*) büntetése a *hadd al-hirábah*, ami az útonállókat sújtja, vagyis azokat, akik pusztítanak. (Izd. Korán 5: 33).<sup>159</sup> Ez azonban a háború minősítése is már. A még minősítetlen, nyers háború válhat dzsiháddá, amennyiben az iszlám védelmét és terjesztését illeti. Az arab nyelvben a magyar *szentre* ugyan van külön szó, de nem keresztény értelemben használják. Az iszlám hit kultikus tárgyát a kábát is inkább jellemzik a *hram* (tiltott) szógyök valamilyen jelentésével, utalva arra, hogy sérthetetlen. A dzsihád szent háborúként való értelmezése tehát ebben az értelemben is félrevezető lehet.

Az iszlám az ábrahámíta vallások egyik közös vonását magán hordozva, missziós jellegű. Ennek kapcsán merül fel a térítés gondolata, főként annak módja. Az arab *daava* kifejezés szó szerint meghívást jelent, és az iszlám misszióját jelenti, lényegében azt a kötelességet, hogy a nem muszlimokat meg kell ismertetni az iszlámmal. Ez a kifejezés önmagában nemhogy erőszakot nem hordoz, de még a térítésjelleg sincs benne.<sup>160</sup> Ugyanakkor az iszlám térítés ettől még történhet erőszakkal, de békés úton is.

Al-Bukhári az egyik leghíresebb hadisz-tudós, akinek a gyűjteménye az egyik legszélesebb körben autentikus, elfogadott. Ahhoz, hogy az iszlám nézőpontjából is megértsünk egy fogalmat, figyelembe kell venni azon elemeket, amelyek a legáltalánosabban elfogadottak minden irányzat, vagy legalább a legfőbb irányzatok szempontjából.<sup>161</sup> A szunniták hadiszait áthagyományozók írásai alapvető jelentőségűek az előbbieket miatt. A dzsihádról (hadjáratról) Al-Bukhári például azt írja, hogy azzal a céllal végezzék, hogy a vallást terjesszék és az iszlám rendszert érvényesítsék. Az iszlám jog szerint a dzsihád csak abban az esetben törvényes, ha a hadviselők kifejezett engedélyt kapnak a vallási vezetőiktől, és ha az ellenfél először kezdeményezi a vérontást. A dzsihád során tilos civil célpontokat támadni, a nőket, a

---

<sup>159</sup> A Korán idézeteket az alábbi fordítás alapján vettem: Rahman Mihálffy (ford.): Korán. Online: <https://mek.oszk.hu/17000/17082/>, (2022.12.12.)

<sup>160</sup> Izd. SULOK Zoltán (2011): *Iszlám és vallási béke*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 33-39.

<sup>161</sup> Ez felel meg az interszubsjektumot is tartalmazó, de alapvetően az interszubsjektumba lépés utáni vizsgálatnak.

gyerekeket, a betegeket és a szent helyeket megtámadni. A dzsihad kapcsán ugyanakkor azt is mondja Al-Bukhári, hogy a legjobb dzsihad a haddzs (zarándoklat Mekkába), vagyis bár nem zárja ki az erőszak alkalmazását, de a dzsihadot nem azonosítja vele és nem is annak erőszakos dimenzióját tartja elsődlegesnek.<sup>162</sup>

Abdul-Azíz ibn Báz, Szaúd-Arábia volt főmuftijának feltették a következő kérdést: *Mi a leghelyesebb módszer az iszlám elleni támadásokkal szemben?* A vallástudós így válaszolt: *„Az iszlám nemzet kötelessége, hogy – hasonló eszközöket bevetve – szembeszálljon minden rá szegezett fegyverrel. Ha eszmékkel küzdenek ellen, vallási érvekkel és ésszerű elméleti bizonyítékokkal kell rávilágítania a másik fél meggyőződésének alyptalanságára, helytelenségére. Ha gazdasági szankciókat alkalmaznak vele szemben, tényekkel kell igazolnia, hogy az iszlám módszere a legigazságosabb a gazdaság rendbetételére. Ha pedig valódi fegyverekkel harcolnak ellene, akkor fegyverrel kell védekeznie”*.<sup>163</sup>

A hit a katolikus dogmatika szerint kegyelem (vagyis ajándék – nem jutalom – Istentől). Az iszlám szerint pedig: *„Nincs kényszer a vallásban! Immár látván látszik az igaz út különbsége a tévelygéstől. Aki megtagadja a zsarnokot (hamisan imádottat), és hisz Allahban, szilárd fogantyúba kapaszkodik, amely nem szakad el. Allah mindent halló és mindentudó.”* (Korán 2: 256) *„És mondd (Mohamed): „Ez az igazság, mely Uratoktól van (a Korán). Aki akarja higgyen benne, és aki nem akarja az ne higgyen”* (Korán 18: 29). Az iszlámban is a hit szabad döntés eredménye, nem szabad, sőt nem lehet kikényszeríteni. A dzsihad tehát sokkal inkább megágyazhat a hitnek, vagy annak fejlődését szolgálhatja, de kieroszakolásához nem eszköz.

Az erőszak objektív igazolása a hit szempontjából nem tűnik lehetségesnek, mégis a közösség és az egyén értelmezése akár dzsihadként is megnyilvánulhat, amely a hit terjesztését szolgálná és elsősorban a hitetlenek ellen zajlik. Mi vezethet más értelmezéshez? A Korán szerint még a nem hívó élete is érték. *“Aki egyetlen olyan lelket megöl, aki se nem gyilkolt, se romlást nem okozott a Földön, az olyan, mintha az összes embert megölné. Aki viszont életben tartja, az olyan, mintha az összeset életben tartaná.”* (Korán 5:32) Bár jogosnak ítéli egyes

---

<sup>162</sup> lsd. Sahih al-Bukhari 2875. Online: <http://www.sunnah.com>, (2023. 02. 06.)

<sup>163</sup> MUNIF, Abdul-Fattah (2012): Dzsihad valódi jelentése, idézi: Online: <https://iszlam.com/iszlam-az-élet-vallasa/iszlam-es-nyugat/item/1311-a-dzsihad-valodi-jelentese> (2023.01.05.)

helyzetekben: „*És azok, akik nem fohászkodnak Allahal együtt más istenségekhez, és nem ölnek meg egyetlen lelket sem, amit Allah tilalmassá tett, csak jogosan (halálbüntetést érdemlő bűncselekményért), és nem paráználkodnak.*” (Korán 25: 68-70) Muszlim másik muszlimot semmiképpen nem ölhet meg szándékosan: „*Egy hívő sosem ölhet meg egy másik hívőt, csakis tévedésből. És aki tévedésből ölt meg egy hívőt, [annak] egy hívő rabszolgát kell felszabadítania, és vérdíjat átadnia [az áldozat] családjának, kivéve, ha azt ők adakozásként elengedik. Ám aki szántszándékkal öl meg egy hívőt, annak fizetsége a Gyehenna lesz, örökké abban fognak maradni, és Allah haragvása sújtja őt, megátkozza őt, és hatalmas büntetést készít elő neki.*” (Korán 4: 92-93). Vajon ki is pontosan a hívő, és kit lehet jogosan megölni? A kérdés pontos megválaszolása iszlám vallástudományi és vallási jogtudományi kérdés. Ezt a kérdést is számos vita kíséri olyanok körében is, akik objektív választ keresnek rá. Fontos azonban látni, hogy másképp gondolhatja az individuum, egy adott csoport is, mint ahogy az adott vallás által elfogadott tekintélyek nyilatkoznak róla.

A szubjektum szempontjából itt válik jelentőssé a *meggyőződés*. Ez ugyanis akár a csoportnormáktól, vagy az objektum és interobjektum szempontjaitól is eltérő módon jelenhet meg. Egy csoport önmagában is jellemezhető szélsőségességgel. Az az egyén, aki ennek tagja, feltételezhetően a csoport elveit, normáit, tanait követi.<sup>164</sup> (interszjektum) Amennyiben ettől eltérő nézeteket vall, akkor – bár a csoportnak tagja lehet, akár csak formálisan is – nem a csoport elveinek átvétele miatt szélsőséges (szubjektum). Nehezíti az elemzést, de már az objektív megfigyelést is, amennyiben egy ilyen egyén egy adott csoport tagja, annak nevében követ el szélsőségesnek minősített cselekményt, mégsem a csoport tudtával, vagy nem a csoport elveivel összhangban. Alapvető vizsgálat nélkül tehát könnyen elhamarkodott ítéletet lehet hozni azzal kapcsolatban, hogy mi a szélsőségesség oka, alapja. Vizsgálni szükséges tehát az egyént, a közösséget, amelynek az egyén a tagja, és a külső tényezőket is, különösen mielőtt egy már előre meghatározott fogalommal jelöljük őt magát vagy tettét. Olivier Roy nevéhez köthető az a megfogalmazás, hogy nem az iszlám radikalizálódik, hanem a radikálisok

---

<sup>164</sup> SZIJÁRTÓ Livia: *Alkalmazott pszichológiai módszerek a terrorizmus elleni harcban. Szélsőséges csoportok és személyek internetes tevékenységének pszichológiai szempontú tartalomelemzése.* Doktori értekezés, Nemzeti Közsolgálati Egyetem, 2018.

iszlamizálódnak.<sup>165</sup> Ez az eshetőség is a vizsgálat rendes része, amennyiben a négykvadráns szemléletet is használjuk megközelítésnek.

Egy csoporthoz köthető fogalmat láthatunk, a jelenséget megfigyelő (például egy kutató, újságíró) és a csoport által vallott formában is. Utóbbi esetében szét kell választani, hogy mennyiben egy egyén döntése (vagy a körülményeké), illetve egy csoporté, és mennyiben egy tanról van szó. Ahogy láttuk, a dzsiháid az iszlám fogalma, amely az iszlám értelmezése szerint nem nevezhető sem szent háborúnak, sem a terrorizmus ideológiai alapjának, sem erőszakos hittérítéshez nem kapcsolódik önmagában.<sup>166</sup> Amennyiben azonban a biztonsági elemzés azt mutatja, hogy egy-egy esetben a dzsiháid fogalmához köthető módon követnek el erőszakos vagy a biztonságot jelentős mértékben veszélyeztető cselekményt (például terrorista cselekmény), megalapozott a fogalmat összekötni a cselekménnyel, de ez esetben figyelni kell a fogalom eredeti és az adott esetben használt fogalmi *differentia specificára* is.

Egy másik az értekezés szempontjából releváns fogalom az *iszlamizmus*, amelyről Kiss-Benedek József az alábbiakat írta: “... elterjedt az iszlámizmus kifejezés, hiszen olyan politikai-ideológiai indíttatású mozgalmakról vagy szervezetekről van szó, amelyek az iszlám vallás sajátosan értelmezett elemeit használják politikai-ideológiai céljaik elérésére. Egyes iszlámista mozgalmak céljaik megvalósítása során radikalizálódtak, és az erőszakot, mint eszközt elfogadhatónak érezték és érzik a mai napig is.”<sup>167</sup>

Az előbbi definícióból is kiderül, hogy az iszlámista nem radikalista önmagában, sőt utóbbit köti össze az erőszakkal. Ha az iszlámizmust a politikai iszlámmal azonosként értelmezzük, akkor arra következtethetünk, hogy a politika beteljesedése egy állam megalapítása lehet, amely az iszlám törvényei szerint működik. Ezt a képzetet erősíti az is, hogy létrejött az Iszlám Állam. Azonban az iszlám által értelmezett politika nem egy vesztfáliai modellként értelmezett nemzetállamban keresendő. Szemléletes példa erre a nemzetállamként létező Szaúd-Arábia,

---

<sup>165</sup> ROY, Oliver: *France's Oedipal Islamist Complex*. in Foreign Policy, 7 January 2016. (A Le Monde 2015. november 24-i számában megjelent cikk fordítása.), Online: <https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>, (2023. 02. 06.)

<sup>166</sup> További magyarázattal szolgálhat ehhez Abdul-Fattah Munif, arabista írása: MUNIF, Abdul-Fattah (2020): *A dzsiháid valódi jelentése a vallástudományban*. Pr Herald, 2020.04.17., <http://prherald.hu/a-dzsihad-valodi-jelentese-a-vallastudomanyban/> (2020.12.14.)

<sup>167</sup> KISS-BENEDEK József (2018): *A konfliktusok vallási gyökerei a Közel-Keleten. A vallási elemek jelentősége napjaink fegyvere konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. in Hadtudomány 2018/2. 91.

ahol mindmáig az alkotmány első pontja tartalmazza, hogy a voltaképpen alkotmány a Korán. Bár ez az ország felügyeli az iszlám központjának nevezhető Mekkát (és benne a Kába követ), *per definitionem* (a napjainkban általánosan használt definícióktól különbözően) mégsem nevezhető iszlamistának. Önmagában tehát nem tette Szaúd-Arábiát sem Iszlám Állammá, sem nem gondolják az ott élő muszlimok, hogy beteljesedett az iszlám politikai célja.<sup>168</sup>

Bár az iszlamizmus inkább gyűjtőfogalom, a különböző elvi alapokban<sup>169</sup> megtalálni azokat a fő vonásokat, amelyekben ideológiailag konvergálnak. Maajid Nawaz például az iszlamizmus fogalom alá sorol be több egymástól jól megkülönböztethető irányzatot, és jelzővel különbözteti meg őket. Így szerinte létezik *politikai*, *forradalmi* és *militáns* iszlamizmus.<sup>170</sup> Simon Róbert az iszlamizmust politikai mozgalmakhoz köti, elletétben a fundamentalizmussal, melyet az iszlám vallás keretein belül értelmez.<sup>171</sup> Az iszlamizmust a szakirodalom Haszan el-Banná, Szajjid Kutb, illetve Abul-Alá Maudúdi nevéhez köti.<sup>172</sup> Nevük egyszerre köthető azonban a többi tárgyalt fogalomhoz, így például a fundamentalizmushoz is.

Az iszlamizmus kifejezés pontos eredete nem tisztázott, de annyi bizonyos, hogy a 18. században már használták. Voltaire nevéhez kötik, aki – ahogyan mások is abban az időben – az iszlám vallás kapcsán annak nem valamilyen szélsőséges politikai eszmével kapcsolatos jelentésére utalt a fogalommal.<sup>173</sup> Nyugat-Európában az 1980-as évek körül alakul ki a mai értelmében vett használata, elsősorban a témában jártas írók művei által, mint például Gilles

---

<sup>168</sup> Az összevetés miatt érdemes megemlíteni a Vatikánt, mely szuverén államként a katolikus egyház szuverenitását is biztosítja államközi keretek között is. A keresztény vallástételekben szereplő Isten Országá sem kívánja egy állam meglétét, mert az spirituális természetű valóság. A kereszténység egyik fontos alapeleme Jézus Krisztus gondolata, hogy ami a császáré az legyen a császáré, ami Istené, azt adja az ember az Istennek (vö. Mt 22,21). Ez nem az állam és egyház szétválasztásának első jele (bár ekként is lehet értelmezni), hanem arra való felhívás, hogy az ember az Isten dolgaival foglalkozzon. Egyik gondolat sem jelenik meg - a keresztényéhez hasonlóan - a Koránban vagy a hadiszokban.

<sup>169</sup> Az iszlám vallás, illetve annak egyes elemeinek hangsúlyozása és adott értelmezése, például, hogy az erőszak megkerülhetetlen a dzsihádban.

<sup>170</sup> HARRIS, Sam - Nawaz, Maajid (2015): *Islam and The Future of Toalernace. A Dialogue*. Cambridge Massachusetts - London, England: Harvard University Press, 18.

<sup>171</sup> SIMON Róbert (2014): *Az iszlám fundamentalizmus, Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáidáig*. Budapest: Corvina Kiadó, 12.

<sup>172</sup> Siíta részről még Homeini ajatollah is példa erre, akinek az elvei azonban erőteljesebb eltérést mutat.

<sup>173</sup> KRAMER, Martin (2003): *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?* in *Middle East Quarterly* Spring 2003, 65-77.

[https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/coming\\_to\\_terms\\_fundamentalists\\_or\\_islamists\\_middle\\_east\\_quarterly.pdf](https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/coming_to_terms_fundamentalists_or_islamists_middle_east_quarterly.pdf) (2022. 02. 26.)

Kepel *Les mouvements islamistes dans l’Egypte contemporaine* (1984) című művével.<sup>174</sup> Megjegyzendő, hogy ezt megelőzően a magyar nyelvben meghonosodott *izmaelita* vagy a muszlimok számára elfogadhatatlan *mohamedán* jelző sem volt pejoratív jelentésű.

Az arab nyelvben használt iszlamizmus – Tariq Ramadan szerint – ötvenes-hatvanas évek Egyiptomában alakult ki, amikor a Muszlim Testvérekkel leszámolni igyekezett Nasszer egyiptomi elnök. Több képzet alakult ki azzal kapcsolatban, hogy Nasszer milyen viszonyban állhat az iszlámmal: egy elképzelés szerint Nasszer muszlim (*muszlimún*) marad ettől még, hiszen ő nem muszlimok ellen követte el politikai tettét, hanem iszlamisták (*iszlámijjún*) ellen.<sup>175</sup>

Mehdi Mozaffari megpróbálja úgy definiálni az iszlamizmust, hogy abban az iszlám a maga teljességében jelen van, ugyanakkor a politikai célok is ebben a teljességben kapnak helyet.<sup>176</sup> Ezzel – ahogyan azt Maajid Nawaz esetében is megjegyeztem – végsősoron az iszlamizmust egyfajta ernyőfogalommá alakítja, amiben nincs önmagában megkülönböztetve a politikai iszlám és a dzsihadizmus.

Érdeemes ennél a pontnál megjegyezni, hogy nincs olyan, hogy keleti “iszlám világ”. Legalábbis abban az értelemben nincs, mint ahogy nincs keresztény világ sem, ami minden részletében azonos. A keresztény nyugat részben a görög kultúrát is jelenti, nem is szólva a számos országról, nyelvről, gondolkodásmódjáról. Az iszlám világa is sokféle. Ahogyan Nyugaton a kereszténység erőteljes hatást gyakorolt a kultúrára, és az élet számos szeletére, úgy az iszlám sem csak a vallást jelenti, hanem azt a kulturális hozadékot, amely alakította azon (nem csak keleti) országokat, amelyek iszlám többségűek. Az iszlamizmus fogalmát ezért érdemes ennek figyelembevételével definiálni.

---

<sup>174</sup> A mohamedán kifejezéssel a muszlimok gondolja, hogy a Krisztus - kereszténység fogalomalkotás alapján ők nem Mohamedet imádják vagy tartják Istennek, így szerintük félrevezető az elnevezés. A nem pejoratív, negatív használatára példa Goldziher Ignác *Muhammedanische Studien* című munkája. Forrás: Goldziher Ignác (1889): *Muhammedanische Studien*. Toronto: Halle a.S., Niemeyer.

<sup>175</sup> RAMADAN, Tariq (2012): *Islam and the Arab Awakening*. Oxford University Press, Oxford, 71-72.

<sup>176</sup> MOZAFFARI, Mehdi (2007): *What is Islamism? History and Definition of a Concept*. in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/1, 2007. 21.

Ha az iszlamizmust ideológiaként nézzük, akkor összevethetjük más ideológiákkal. Számos vonása miatt több más ideológia is védelmébe veszi annak alapját. A politikai baloldal bár fasisztoidnak, a jobboldal marxistának címkézi a mozgalom szélsőséges megnyilvánulásait, de annak alapjában a baloldal felfedezte a mozgalom népi alapjait, a jobboldal pedig a vallás konzervatív értékrendjét. Sőt képes lett a nacionalizmust iszlamizmussá tegye.<sup>177</sup> Valójában így vált az iszlamizmus egyszerre üldözötté és kívánatossá.

Mai elterjedt és már alaposabban reflektált használata alapján kijelenthetjük, hogy az iszlamizmus politikai eszközrendszerrel és politikai célok mentén jár el. Amennyiben ezek a politikai célok nem maradnak meg a békés eszközöknél, az iszlamizmus fogalmi keretét kissé bővíteni kell. Az iszlamizmus a 70-es 80-as évekre már nem ért el sikereket, ám ennek következménye lett erőszakosabbá válása. Így alakult ki az ún. militáns iszlamizmus, amely már az erőszakra, mint eszközre tekint, és amit egyes szerzők már inkább a dzsihádzmus fogalmával írnak le.

A szavak és fogalmak nem csak szavak. Az, ahogyan elnevezünk, a nyelvünk adta eszközeivel jelölünk és jellemzünk valamit, vagy valamilyen jelenséget, meghatározza a gondolkodásunkat. A közvéleményre is hatunk általa, és a fogalomhoz tapadt áthallások, előítéletek befolyásolják a mondanivalónk tartalmát. Ilyenre példa a 2019 márciusban elkövetett christchurch-i merénylet 2020 második felében lezárult vizsgálatának egyik tanulsága, mely szerint a hatóságok túlságosan az „iszlamista terrorizmusra” koncentráltak.<sup>178</sup> Arra utalnak, hogy a szélsőséges nacionalizmusra nem koncentráltak elegendően. Az iszlám közösség azonban felháborodásának adott hangot amiatt, hogy a hatóságok felé többször jelezték a közösségük felé áradó gyűlöletkeltést, mégsem reagáltak rá.<sup>179</sup>

A *fundamentalizmus* is a kiemelendő fogalmak közé tartozik és keresztény-protestáns fogalom. Azokra használták eredetileg, akik a Szentírást (Biblia) abszolút érvényűnek, önmagát magyarázónak és önmagában hitelesnek vélték, mindenféle magyarázatot és kiegészítést,

---

<sup>177</sup> KEPEL, Gilles (2007): *Dzsihádz*. Budapest, Európa.15-19.

<sup>178</sup> Royal Commission of Inquiry into the terrorist attack on Christchurch masjidain on 15 March 2019, REPORT, released on 2020.12.08., Online: <https://christchurchattack.royalcommission.nz/the-report/>, (2023.03.16.)

<sup>179</sup> Christchurch massacre: Inquiry finds failures ahead of attack (2020), BBC, Online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-55211468>, (2020.12.08.)



kritikai vizsgálódást elvetettek.<sup>180</sup> Ilyen értelemben nem célszerű használni ezt a kifejezést az iszlámra. Mindazonáltal a fogalom jelentése illeszkedik rá, hiszen minden muszlim számára van egy igazodási pont, ami a végső, vagyis legalapvetőbb érvénnyel rendelkezik, ez a Korán. Nem is találkozni a Korán olyan széles körű hermeneutikai vagy kritikai vizsgálatával, mint például a keresztény Biblia esetében. A tisztelete és érvénye megkérdőjelezhetetlen egy muszlim hívő számára. Ugyanakkor az iszlám egyes ágai a Koránt magyarázzák főleg a szunna, illetve annak részeként is értelmezhető hadíszok (Mohamed és jelentős muszlimok cselekedeteiről, tanításairól szóló gyűjtemény) által.<sup>181</sup>

A védelemmel (biztonsági tanulmányok, nemzetbiztonság stb.) foglalkozó szakmai irodalom is kialakította a maga megközelítését e fogalom kapcsán. Az egyik megközelítés szerint fundamentalista az, aki *“hisz abban, hogy van egy olyan vallási tanítás, amely egyértelműen tartalmazza az alapvető és végső tanítást az igazságról, az emberiségről és az Istenről.”*<sup>182</sup>

Rofti Ramin a fundamentalizmus kapcsán utal Dominic Milroy bencés teológus gondolatára, miszerint a fundamentalizmus végsőkéig leegyszerűsített vallás. Ramin idéz egy másik gondolatot is: a fundamentalisták biztonságát az a hamis optimizmus táplálja, hogy birtokában vannak az igazságnak. Majd Manfred Spieker keresztény teológus alapján leírja: a fundamentalisták úgy érzik, hogy a kor összes kérdésére választ tudnak adni. Mégis, Rofti Ramin egy másik szerző írását tartja a fundamentalizmus legjobb körülírásának: a vallási tanításokban körülírt és a vallás gyakorlatában megvalósított intézményi, közjogi állapotokhoz való részleges vagy teljes visszatérés eszméjét, amelyet Joo Dong Joo koreai szerző fogalmazott meg.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> LEWIS, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. London: The University of Chicago Press, 1988. 117-118.

<sup>181</sup> A síiták számára az imámok tanítása és cselekedetei is jelentős magyarázati forrást jelentenek.

<sup>182</sup> ALTEMEYER B, HUNSBERGER B. (1992): *Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice*. in *The International Journal for the Psychology of Religion*. 1992. 2/2. 113–33.

<sup>183</sup> Rofti Ramin az iráni fundamentalizmus kapcsán emeli ki ezt a meghatározást, de általánosan is elfogadhatjuk ezt részben abból az okból, mert az iráni perzsa fundamentalizmusnak nem feltétlenül voltak erőszakos vonásai. (ezenfelül pl. nem utasította el a tudományt sem.) RAMIN, Lofti (2000): *A perzsa fundamentalizmus vallási és filozófiai alapjai*. <http://terebess.hu/keletkultinfo/lofti.html>, (2023. 02. 17.)

Bassam Tibi a *The Challenge of Fundamentalism* című könyvében az iszlám fundamentalizmusra fókuszál, amely kapcsán leírja a fundamentalizmus egyik fő jellemzőjét, nevezetesen, hogy régi (sokszor szelektív) doktrínákat próbálnak akutálissá tenni. Ilyen értelemben – állítja Bassam Tibi – ők nem ízig-vérig tradicionalisták, hanem szelektíven modernisták. Bassam Tibi szerint az iszlám fundamentalizmus (mint fogalom és jelenség) részben olyan módon is a közbeszéd és a gondolkodás része lett, mint például a NATO főtitkárának nyilatkozatában megfigyelhető: az iszlám fundamentalizmust a Nyugatot fenyegető kihívásként jellemezni.<sup>184</sup>

A fundamentalizmus szó használata vita tárgyát képezte az iszlám apologétái és a párbeszédet keresők között. Így például az 1990-es évek elején John Louis Esposito szerint a fundamentalizmus (és az iszlamizmus) szó helyett inkább az iszlám újjászületés, újjáébredés vagy iszlám aktivizmust kellene használni.<sup>185</sup> Ugyanakkor később már inkább árnyalni igyekszik a fogalmat. Megkülönbözteti a *passzív*, *asszertív* és az *impozitív* fundamentalizmust.<sup>186</sup> Az impozitív fundamentalizmus olyan meggyőződések és hitrendszerrel kapcsolatos attitűd, amelyet erőszakkal, kizárólagossággal és intoleranciával tartanak fenn és terjesztenek. Az asszertív fundamentalizmus viszont olyan meggyőződések és hitrendszerrel kapcsolatos attitűd, amelyet az elfogadás, az önbizalom és a nyitottság jellemez. A passzív csak adott személyre vagy csoportra jellemző, amely sem nem kíván terjeszteni, sem hatni vele rá senkire. Ezzel az a célja, hogy a fundamentalizmus könnyed használatát elkerülje.

Bernard Lewis elfogadóbb lenne a fogalom általánosabb használatát illetően, de szerinte a fundamentalizmus kifejezéshez annyi negatív tartalom kötődik, hogy használhatatlanná vált a kutatásokban.<sup>187</sup> Jány János szerint a fundamentalista jelző az erőteljesen múltba révedő szalafi és a modern iszlamista mellett még a konzervatívval együtt használva is hamis analízist eredményez, sőt úgy fogalmaz, hogy nincs is helye ennek így a tudományos vizsgálatban.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> BASSAM Tibi (1998): *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 8.

<sup>185</sup> ESPOSITO, John L. (1992): *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press. 8.

<sup>186</sup> Eredetileg Douglas Pratt felosztása, kategorizálása. PRATT, Douglas: *Fundamentalism, Exclusivism and Religious Extremism*, in CHEETHAM, David, PRATT, Douglas et al. (szerk.) (2013): *Understanding Interreligious Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 241–261.

<sup>187</sup> LEWIS 1988.

<sup>188</sup> JÁNY 2016. 92.

Az iszlám fundamentalizmus hatás-ellenhatásaként egy olyan környezetben alakult ki (maga a fogalom iszlám vonatkozásában is), amelyben a Nyugatellenesség, a közösségi hovatartozás hiánya és modernizmus kritikája egy dimenzióban jelent meg.

Az *extrémizmus* egyik definícióját a brit kormány által kiadott ún. Prevent Strategy 2011 fogalmazta meg. *“Az alapvető értékek, köztük a demokrácia, a jogállamiság, az egyéni szabadság, valamint a különféle vallások és hitek kölcsönös tiszteletének és toleranciájának szóban vagy tettben kifejezett ellenzése.”*<sup>189</sup> Látszik, hogy az extrémizmust itt nem csupán a szó szélsőséges, vagyis bármilyen elv túlhangsúlyozásának értelmében, hanem egyfajta politikai elvhez viszonyítva határozza meg. A radikalizmustól némileg eltér, mert az extrémizmusnak még nincs közvetlen kapcsolata a politikai erőszakkal, terrorizmussal.

Az extrémizmus a latin *extremus*<sup>190</sup> szóból ered, melynek jelentése legszélső, legvégső, legtávolabbi, de használható a halott jelentés is. Szó szerint a kifejezés tehát valaminek, például egy elvnek a legszélsőségebbé mivoltát jelöli. Ilyen értelemben meglepő, hogy az extrémizmust a radikalizmus forrásának tartjuk, nem pedig fordítva. Az ellentmondás úgy oldható fel, hogy a szélsőségeséget kevésbé kötik össze a radikalizmus jellemzőjével, vagyis a megváltoztathatatlan mélységű ideológiai elkötelezettséggel.

A *radikalizmus* egyik meghatározása szerint: *“Az a folyamat, mely során az egyén a terrorizmust kezdi támogatni, vagy olyan szélsőségeket, mely a terrorizmushoz vezet.”*<sup>191</sup> Az említett definíció egy olyan dokumentumból származik, amely más elemeket is említ a radikalizmussal összefüggésben. Ezek az elemek is azon folyamat részei, amelynek során az egyén vagy csoport egyre szélsőségebbé válik politikai, társadalmi vagy vallási eszmék és törekvések mentén, amelyek elutasítják vagy aláássák a fennálló politikai rendet vagy elutasítják, aláássák a kortárs eszméket és – az emberi jogi értelemben vett – szabad választás jogát.

---

<sup>189</sup> Prevent Strategy 2011, UK Government, Online: <https://www.gov.uk/government/publications/prevent-strategy-2011>, (2020.12.10.)

<sup>190</sup> A szó szótári alakja: extremus 3

<sup>191</sup> WILNER, Alex S. - Claire-Jehanne DUBOULOZ, et al. (2010) *Homegrown terrorism and transformative learning: an interdisciplinary approach to understanding radicalization*, in *Global Change, Peace & Security*, 22/1, 33-51.

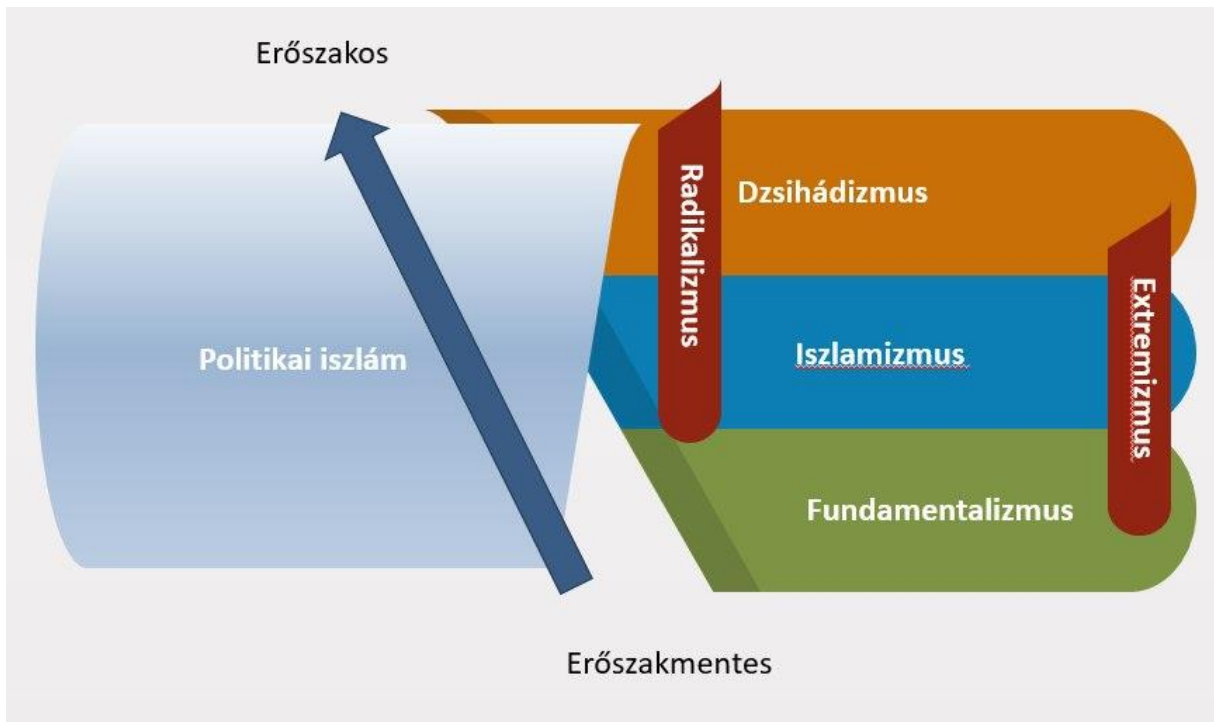
A szó maga a *radix*<sup>192</sup> latin kifejezésből ered, melynek jelentése gyökér. A radikális szó szerint kétféle jelenthet: *gyökeres* (tehát alapvető) változtatást akarót, vagy a *gyökerekhez visszatérő* (tehát hangsúlyosan tradicionalista) álláspontot. Ahogyan láttuk a korábbi definíciót, a radikális kifejezést mégis inkább a szélsőségesség megkövülésének és a szélsőséges eszméket – az erőszak eszközeit is bevetve – kinyilvánítani és megvalósítani akarókat jelzi.

Elgondolkodtató azonban, hogy a radikalizmus kifejezés önmagában mennyiben tartalmazza az erőszakot, ha azt tradicionalista és egyébként a békét hirdető gyökerekhez való visszatérésként értelmezi valaki. Az értelmezés feloldása abban keresendő, hogy míg a fundamentalista valóban az alapokhoz való visszatérés híve, addig a radikális sokkal inkább egy (a jelen uralkodó elvek és ideológiával szembenő) elv, illetve ideológia mentén kíván gyökeres, tehát alapvető és totális változást.

Így nézve a fundamentalista extrémistává válhat, aki ezeken az alapokon radikalizálódhat, és így terroristává válhat. A fundamentalizmus bár vallási alapon kialakult fogalom, bármilyen ideológiára érthető és alkalmazható.

---

<sup>192</sup> radix, radices, f



2. ábra: Iszlámmal kapcsolatos vallás és biztonság területén releváns fogalmak csoportosítása az erőszak spektrumán (saját szerk.)

A politikai iszlám az iszlám valláshoz kapcsolható fogalom, és attól teljes mértékben le sem választható. Így az előző csoportosítástól külön kezelendő, ám azokkal való összefüggése lényeges. Az iszlám fundamentalizmus nem politikai szélsőséges tevékenységeket takar, hanem vallási formákhoz való erőteljes odafordulást, aminek lehet politikai vonzata is. Amennyiben ez szélsőségesse válik formálódik át radikalizmussá, amikor azt kifelé sokszor a politikai iszlámot előtérbe téve (éppen a kifelé való jelleg miatt) dzsihádistá jelleget ölthet. Az iszlamizmus (többnyire) erőszakmentes politikai aktivizmust jelent önmagában. A dzsihádzizmus viszont politikai erőszak.<sup>193</sup> (lásd 2. számú ábra)

A wilber négyes ezekben az esetekben is segítséget nyújthat, ha például egy szélsőséges esemény kapcsán fogunk neki egy elemzésnek. Ehhez lásd például az 5. számú táblázatot.

<sup>193</sup> STEHLÍK, Jan szerk. (2018): *Eljárási dokumentum. Teljeskörű keretrendszer a liberális demokráciákban az iszlám extrémizmus leküzdése érdekében*. Visegrad Fund, <https://www.homeaffairs.cz/wp-content/uploads/2018/09/Teljeskörű-C3%B6r-C5%B1-keretrendszer-a-liber-C3%A1lis-demokr-C3%A1ci-C3%A1kban-az-iszl-C3%A1m-extr-C3%A9mizmus-lek-C3%BCzd-C3%A9se-C3%A9rdek-C3%A9ben.pdf>, 2020.12.12.

<b>Szubjektum (intencionális)</b> A vallási szövegek saját értelmezése, akár egy érzés alapján. (pl. bosszú)	<b>Objektum (viselkedés)</b> Például a Korán szövege.
<b>Interszjektum (kulturális)</b> Umma, valamint egy adott közösség által megélt vallásosság.	<b>Interobjektum (szociális)</b> A Korán tanítása, az adott vallási közösséghez tartozó tanító értelmezése.

5. táblázat: Példa a vallási szélsőség négykvadráns szerinti elemzéséhez (saját szerk.)

Az értekezés szempontjából releváns az *igazságos háború*, illetve az igazságos béke és a szent háború is. Ezek rövid ismertetésére itt kitérek, azonban hosszabb tárgyalásuk már a téma keretein túlmutatna. Egyrészt azért, mert nem történelmi, hanem a jelenkor vallás és biztonság alapkérdéseit tárgyalom, másrészt minden vallásban található a háborúval kapcsolatba hozható fogalmak, amelyek azonban vagy jelentésváltozásokon mentek keresztül, vagy különböző módon használják őket más-más alcsoportok.

Az igazságos háború tana jórészt a múlté, napjainkban azonban mégis vannak elemek, amelyek fellelhetők belőle, főként mert az egyébként jogi megalapozottságú nemzetközi rendszer számos tekintetben hiányos, nem rendez minden tekintetben minden részletet, így az erkölcsi megalapozás ezt az űrt betölteni hivatott. Másrészt a nemzetközi rendszerbe vetett bizalom hiánya is erősíti, hogy ne csak jogi garanciák által legyen érvényesíthető egy akarat, hanem morális alapon is.

Ez utóbbit azonban túlértékelni sem szabad. Nem arról van szó ugyanis, hogy az igazságos háború korábbi hagyománya tovább él változatlanul, sokkal inkább arról, hogy egyrészt egyes elvei ma is használhatók, másrészt filozófiai-etikai szempontokat is érvényesíteni van igény még a jogdomináns rendszerekben is.

Az igazságos háború koncepcióját a jogtudomány, a filozófia és a politika összefonódásának tekinthetjük. Az igazságos háború általánosan olyan háború, amelynek célja a béke védelme, a mások jogainak védelme, vagy a saját nép biztonságának védelme. Az igazságos háború elve pedig azt jelenti, hogy egy háborút csak akkor lehet megindítani, ha az indokolt, ha a célok megfelelnek a nemzetközi joggal összhangban lévő morális elveknek, és ha az eszközök megfelelnek a nemzetközi jogi korlátoknak.

Az igazságos háború fogalmát már az ókorban is használták, de a modern értelemben vett háborújogi koncepció az Egyesült Államok által vezetett háborúkra vezethető vissza. Kezdetét nehéz meghatározni, hiszen amióta emberi közösségek léteznek azóta a közösségeket rendező szabályok is, amelyek internalizáltak etikává és moralitássá váltak. Az elképzelés tehát, miszerint az igazságos háború elvei európai, illetve keresztény filozófia talaján jöttek létre csak abban az értelemben állja meg a helyét, amennyiben a keresztény tanításra és moralitásra épülő igazságos háborúról szólnak. Ez abból a szempontból is megállapítható, mert az igazságos háború inkább hagyomány, semmint tan.<sup>194</sup> Az elképzelés, miszerint egy fegyveres agresszió lehet igazságos, már az ókori Egyiptomban is fellelhető volt.<sup>195</sup> A háborúk indításának joga, illetve morális megítélése pedig más ősi és ókori civilizációkban is filozófiai (vallási)-jogi háttérrel jellemezhető.<sup>196</sup>

Az európai és keresztény igazságos háború (*iustum bellum*) és szent háború (*sacrum bellum*) hagyománya ugyan nem azonos, de egymástól nem is függetleníthetők. Az igazságos háború európai-keresztény kezdetét Szent Ágostonra vezethető vissza, valamint az ő gondolataira ható Cicero és Szent Ambrus írásaira. Ágoston azonban nem szisztematikusan foglalkozott az igazságos háborúval.<sup>197</sup> A két fogalom II. Orbán pápa idején kapcsolódik össze, és válik a bűnbocsánattal összefüggésben – részben – a kereszties háborúk mögött meghúzódó motivációk kapcsán meghatározóvá.<sup>198</sup>

Ágoston gondolatai később Immanuel Kant elképzeléseiben tükröződnek. A különbség leginkább abban található, hogy Ágoston inkább transzcendens képeket használ magyarázataihoz, addig Kant a racionalitásra vezeti vissza gondolatának alátámasztását.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Lsd. UJHÁZI Lóránd (2017): *Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál.* in GÖCZE István (szerk.): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialógus Campus Kiadó, 2017. 25.

<sup>195</sup> Ehhez Lsd. COX, Rory: *Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt.* in *International Studies Quarterly*, 2017, 61/2, 371–384.

<sup>196</sup> Lsd. BODA Mihály (2018): *Az igazságos háború hagyománya Európában, a Távol-Keleten (Kínában) és Dél-Ázsiában (Indiában).* in PETRUSKA Ferenc, UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Vallás és vallási szélsőség a 21. században.* Budapest: Dialóg Campus Kiadó, 9-15.

<sup>197</sup> Elsősorban *Contra Faustum* írására hivatkozva.

<sup>198</sup> Lsd. HUNYADI Zsolt (2020): *A szent háború, avagy a kereszties hadjáratok vallási motivációi.* in Pósnán László et al. (szerk.): *Vallásháborúk és felekezeti konfliktusok Európában és a közeli térségében az ókortól napjainkig.* Budapest: Zrínyi Kiadó, 54-68.

<sup>199</sup> Lsd. BODA 2018, 8.

Rövid történeti összefoglalásból sem hagyható ki Aquinói Szent Ágoston, aki az igazságos háború indításának három szempontját – a szuverén hatalom, jogos ok, helyes szándék –, a közjó védelmével hozza összefüggésbe.<sup>200</sup>

A katolikus gondolkodásban mindmáig fellelhetők az igazságos háború elemei, de mivel tanként nem beszélhetünk róla, az rendkívül fluid maradt, így számos változáson esett át, valamint másképp is értelmezték azt. A háborúk kapcsán megnyilatkozó pápák esetében is ezeket az változásokat lehet megfigyelni.<sup>201</sup>

Michael Walzer 1977-ben megjelent írásában az igazságos háború, pontosabban a háború morális megítélésének modern formáját körvonalazva, az erőszak elméletének vizsgálatával, a legalista paradigmára alapozva, hat tételt fogalmaz meg.

1. A független államoknak létezik egy nemzetközi közössége;
2. ez a közösség jogrenden alapul, amely jogokat teremt a tagjai számára, amelyek közül a legfontosabbak a területi integritás és a politikai szuverenitás.
3. E jogok ellen erőszak alkalmazása, vagy azzal való közvetlen fenyegetés bűnös cselekménynek minősül, s ezáltal a sértett állam erőszakos válaszát igazolhatóvá teheti, amennyiben az
4. önvédelmi háborúként vagy egyfajta rendvédelmi tevékenységként (az egész közösség érdekében, nemzetközi rendvédelmi szerv hiányában) nyilvánul meg a sérelmet szenvedett ország, vagy a nemzetközi közösség bármely más tagja által. Ez magában hordozza azt is, hogy
5. csak az agresszió igazolhatja (minősítheti igazságosnak) a háborút. Az agresszonnal szembeni fellépés rendvédelmi jellegét alátámasztja, hogy
6. amint azt katonailag visszaverték, megbüntetésére is sor kerülhet.

A paradigmát felülvizsgálva, tovább árnyalva hozzáteszi, hogy államok akkor is folyomódhatnak katonai erőszak alkalmazásához háború veszélyének fennállása esetén, amikor ennek elmulasztása súlyosan kockáztatná a fent említett jogait (preemptív csapások).

---

<sup>200</sup> Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, II-II 188.3.

<sup>201</sup> REICHBERG, M. Gregory (2009): *Norms of war in Roman Catholic Christianity*. in Popovsky, Vesselin et al. (szerk.): *World religions and norms of war*. Tokyo: United Nations University Press, 152-154.



További kivételt jelent a paradigma, illetve a belügyekbe való beavatkozás tilalma alól az intervenció olyan esetei, amelyek a paradigma által kizárt erkölcsi realitásokat emelik be az igazságosan vívott háborúk körébe. Így megengedett külső hatalom általi intervenció az elszakadási/nemzeti felszabadítási törekvések, (polgárháború esetén megvalósuló) ellenintervenció, illetve emberi jogok súlyos sérelme esetén, amelyek során viszont a klasszikus esethez képest a beavatkozó állam szerepe korlátozottabb, a belső politikai törekvésekre való hatás gyakorlása nem lehet célja.<sup>202</sup>

Látszik tehát, hogy a háború etikai és morális megítélésére változatlanul igény van. Ugyanakkor az is kiolvasható a folyamatokból, hogy míg a modernitás és a nyugati szekuláris szemlélet egy, a vallási magyarázatokról leválasztott eszmefuttatásba és okfejtésbe kezdett – főleg Kant óta –, addig felbukkannak olyan csoportok, amelyek vallási keretek között értelmezik napjainkban is a fegyveres konfliktusok megítélését. A folyamat tehát úgy tűnik, hogy két szélsőség felé hajlik el.

Az fegyveres konfliktus megítélése erkölcsi térből a jogiba, egész pontosan a kánonjogba való átkerülése miatt<sup>203</sup> az igazságos háború már részben tanként is értelmezhető, hiszen tételesen jelennek meg elemei. Másfelől ez segítette később a nem kánonjogi, tehát a civil (itt: nem egyházi) jog valamilyen területére adaptálni belőle egyes elveket.

A nemzetközi jog számos elve összefüggésbe hozható azzal, hogy egy háború igazságos-e. Három elvet, illetve kategóriát vizsgálhatunk az igazságos háború kapcsán etikai, de akár nemzetközi jogi értelemben is. Az egyik ilyen elv a *ius ad bellum*, amely azt állapítja meg, hogy egy háborút csak akkor lehet megindítani, ha az megfelel az igazságos háború elveinek, azaz indokolt. Az indokoltság fő feltételei a védelmi igény, az emberi jogok megsértése, vagy a nemzetközi béke védelme.

A másik elv a *ius in bello*, amely megközelítéstől függően, hogy egy háborús helyzetben a harcoló feleknek követniük kell a nemzetközi jogi szabályokat, és megtiltja a civil lakosság, a betegek, a sebesültek, és a foglyok megalázását, kínzását, és megölését.

---

<sup>202</sup> WALZER, Michael (1997): *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.

<sup>203</sup> Ez különösen Gratianus itáliai jogásznak köszönhető.

A harmadik elv a *ius post bellum*, ami a háború utáni rendezésre vonatkozik, amelyben kiemelkedő szerepe van a béke visszaállításának, a nemzetközi jog és moralitás alapján történő elszámoltatásnak.

Végül, az igazságos háború koncepciója kétségessé vált a 21. században a globális terrorizmus elleni harc, a polgárháborúk és más fegyveres konfliktusok miatt. Az igazságos háború fogalmának értelmezése folyamatosan változik és a politikai, jogi, valamint morális nézőpontok szerint eltérő lehet.

## 1.8. 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, *szenként* vagy *numinózusként* meghatározva azt. Ezenkívül számos saját meghatározással is találkozni, amelynek célja beilleszteni azt valamely rendszerbe, legyen az jogi vagy politikai. Ezek mindaddig helytállóak, amíg nem érintik a vallás által meghatározott tényezőket, azonban ha ezen kereteket elhagyjuk, akkor helytelen következtetésekre jutunk velük kapcsolatban.

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. Ezekről való leválasztása azonban segíti a vallás, illetve a vallási jelenség jobb megértését, beazonosítását.

A vallási szélsőségekkel kapcsolatos fogalmakat a sajtó és a szakirodalom is bőségesen használja (pl. iszlamizmus, dzsihádzizmus, fundamentalizmus). Ezek a fogalmak azonban nem azonos jelentésűek, és bár pontos jelentésük részben idővel változott, részben adott szempontból más-más jelentésű, éppen ezért az aktuálisan elfogadott és megkülönböztető használatuk elengedhetetlen tudományos igényű és igényes sajtóbéli írásokban.

Különösen az iszlámmal kapcsolatban születtek olyan fogalmak, amelyek a terrorizmussal, fegyveres konfliktusokkal, politikai erőszakkal az erőszaknak egy-egy minőségére és

fokozatára utalhatnak. Ezt nem lehet abszolút minőségben megjelölni, de felvázolni, modellt alkotni, különösen a részletek tisztázása után tipológiára javaslatot tenni szükséges.

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. A vallás és biztonság a legfelső ernyőfogalom, 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 HADERŐ ÉS A VALLÁS GYAKORLÁSÁNAK, VALAMINT A VALLÁSSZABADSÁG ÖSSZEFÜGGÉSEI**

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 vallásgyakorlás lehetőségei, megjelenésének formái szoros kapcsolatban vannak egy állam nemzetbiztonsági helyzetével, politikai berendezkedésével is.

Ahogy a hipotézisemben megfogalmaztam: a haderő és a vallás kapcsolatának kiemelkedő jelensége a vallás szabad gyakorlása. Ez a vallás haderőben való jelenlétének kontrollját is magával vonja. Ennek egy intézményes megnyilvánulása a Tábori Lelkeszi Szolgálatok, amely a vallás és a szekuláris állam sajátos összefonódását mutatja: ez sajátos, a hatékonyságát elősegítő lehetőségekkel jár a haderő szempontjából. Ezt vizsgálom az alábbiakban.

### **2.1. VALLÁSGYAKORLÁS A HADSEREGBEN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MAGYARORSZÁGRA**

#### **2.1.1. EMBERI JOGI SZEMPONTOK ÉS A VALLÁSSZABADSÁG**

Az emberi jogok közül a vallásszabadság vizsgálata releváns az értekezés szempontjából. Ez ugyanis jelentős hatással van a vallási elemre, és arra, ahogy ez az elem „viselkedik” a közösségek, az állam és a fegyveres konfliktusok kapcsán is.

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.<sup>204</sup> 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

---

<sup>204</sup> Kis 2003, 27-28.

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.

Tanulmányok igazolják, hogy az emberi jogok, azon belül is a vallásszabadság korlátozása forrása lehet az erőszaknak, amely válasz lehet egy strukturális erőszakra.<sup>205</sup> 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.”<sup>206</sup> A Magyar Honvédségben például a vallásgyakorlás<sup>207</sup> 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.

---

<sup>205</sup> RZEPKA 2018, 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.

<sup>206</sup> 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.

<sup>207</sup> 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.

## 2.1.2. AZ EMBERI JOG FOGALMA ÉS A VALLÁSSZABADSÁG

„Az emberi jogok, mint erkölcsi jogok jellemzője, hogy attól függetlenül megilletik az egyéneket, hogy az állam elismeri létezésüket és biztosítja-e érvényesülésüket.”<sup>208</sup> A modern államok az emberi jogok elismerését a saját jogrendszerükbe való beemelésével, elsősorban az alkotmányba illesztéssel igyekeznek elérni.<sup>209</sup> 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 állampolgárokra érvényesek és csak kodifikálásuk után válnak valódi joggá, ellentétben a már említett emberi jogokból eredő alapvető jogokkal, amelyek már kodifikálásuk előtt is megilletik a jogalanyokat.<sup>210</sup> 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.”*<sup>211</sup> Ez a tartalom került bele Magyarország Alaptörvényének VII. cikkébe.

A közösségeket érintő legalapvetőbb törvények foglalatait a bevezetőkből kozmikus, vagy ha úgy tetszik világnézeti összefüggésbe állítják. Hammurabi törvénykönyve vagy a Codex Iustinianus is így teszi.<sup>212</sup> 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

---

<sup>208</sup> TRÓCSÁNYI László – SCHANDA Balázs (2016): *Bevezetés az alkotmányjogba*. Budapest: HVG-ORAC. 84.

<sup>209</sup> TRÓCSÁNYI – SCHANDA 2016, 85.

<sup>210</sup> TRÓCSÁNYI – SCHANDA 2016, 85.

<sup>211</sup> Universal Declaration of Human Rights – Hungarian, Online: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng>, (2019.01.31.)

<sup>212</sup> ERDŐ Péter (2018): *Vallás és egyház a világi államban*. in *Iustum Aequum Salutare*, 2018/1, 6.

vallásszabadságot sokan a felvilágosodás vívmányának tartják,<sup>213</sup> ugyanakkor a történelmi fejlődésből más is kiolvasható, amely először a világi uralkodók egyházi befolyását, majd az egyház világi hatalomba való beleszólását,<sup>214</sup> 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.<sup>215</sup> A vallásszabadság vizsgálatához fontos kiemelni *az állam és a vallás kapcsolatát*, hiszen egy szabadságjog érvényesítéséhez napjainkban az állam az, amely legitim módon keretet biztosít.<sup>216</sup> 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.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> 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 biztosítsa az állam szabadságot a vallásoknak, ha azok egymással civakodnak.

<sup>214</sup> Első történelmi dokumentumnak ehhez igazolásához I. Gelasius pápa levelét tartják Kr. u. 494-ből, lsd. ERDŐ 2018 6-7.

<sup>215</sup> 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 felvilágosodásban*. in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 49-54.

<sup>216</sup> A nemzetközi jogi normákat az egyes államok külön-külön építik be jogrendszerükbe.

<sup>217</sup> Ehhez lsd.: SCHANDA Balázs (2012): *Állami Egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*. Budapest: Szent István Társulat, 76.

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.”<sup>218</sup>

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.<sup>219</sup> Mindez a második világháború végéig így maradt, 1950. március 1-jéig különböző szervezeti formában és létszámban, de a katonák vallásgyakorlása természetes volt a sereg kötelékén belül.<sup>220</sup>

Magyarországon a középkorban Erdélyben 1568-ban a januári *tordai országgyűlésen* Európa, sőt (egykes szerzők szerint lényegében a világon először) egyedülálló módon kihirdették a vallásszabadságot.<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> HORVÁTH Attila (2011): *A vallásszabadság és az egyházjog története Magyarországon az államalapítástól a II. világháborúig*. HÉT HÁRS, 10 (3-4). 15.

<sup>219</sup> 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.

<sup>220</sup> MAROSI Antal et al. szerk. (2015): *Inter Arma Caritas – Fegyverek között a szeretet*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 121-140.

<sup>221</sup> 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 katolikussal, 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.

<sup>222</sup> HORVÁTH 2011, 16.



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.<sup>223</sup> A zsidó vallás egyenjogúsítása nem történt meg, de az 1867. évi LXVII. törvénycikkkel a zsidók állampolgársági egyenlősége jogi formában megvalósult.<sup>224</sup> 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 konkordátumot<sup>225</sup> 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 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.<sup>226</sup>

A tordaihoz hasonló szabad vallásgyakorlás szabadságának jogi alapon történő biztosításához fogható 1895. november 26-án született teljes Magyarországra vonatkozóan, amely 1990. február 11-ig volt hatályban (1895. évi XLIII. törvénycikk). Ez időben a törvény értelmében a hadseregben minden „bevett”<sup>227</sup> (a másik kategória a „törvényesen elismert”) egyháznak joga volt lelkipozásra a hadseregben, ugyanakkor egyes elemeket, például a

---

<sup>223</sup> 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 kiadó. 21-22.

<sup>224</sup> MONTETY – FEYÉRDI 2010, 25., később a 1895. évi XLII. tc. által az „izraelita” vallás bevett vallás lett.

<sup>225</sup> Egy állam és a Szentszék kétoldalú megállapodása.

<sup>226</sup> MONTETY – FEYÉRDI 2010, 24.

<sup>227</sup> „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: *A vallásszabadság a dualizmus kori Magyarországon, avagy a jogállami szabályozás megalapozásának kora*. in Acta Humana 2021/3. 57–72. Elismertnek a baptista és az iszlám. lsd. Jogtudományi Közlöny XVIII. 1963/1., 29.

katonai szolgálat kötelező jellegét nem tartotta az egyházak által mérlegelhető elemnek.<sup>228</sup> 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.<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup> 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.<sup>231</sup> A következő lépés az 1990. évi IV. törvény *a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról*<sup>232</sup> 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.<sup>233</sup> Más szempontból az értelmezési keret szorossága, amely felveti a kérdést, hogy mely esetekben megszorító, kiterjesztő, vagy

---

<sup>228</sup> „...melyeknek tanai némely törvények végrehajtását (például a katonáskodást) hiveiknek tiltják, vagy bizonyos törvénnyel ellenkezőt (például soknejűséget) rendelnek, az államra nézve károsakká, sőt veszedelmesekké válnának”, lsd. 1895. évi XLIII. törvénycikk indokolása

<sup>229</sup> Vagyis az állam és az egyház szétválasztása itt valójában az állam egyház feletti ellenőrzését erősítette.

<sup>230</sup> MONTETY – FEYÉRDI 2010, 69-70., (az idézett rendeletet az 1989. évi XIV. törvény szüntette meg.)

<sup>231</sup> Ehhez lsd. VARGA A. József, dr. (2010): *Katonák – lelkészek. Tábori lelkészek*. Budapest: Zrínyi Kiadó, 178.

<sup>232</sup> Az 1990. évi IV. törvény a vallásgyakorlás egyéni formáját emelte csak ki, a szervezeti rend működésének zavartalanságának figyelembe vétele mellett. Az 1993. évi LXXIII. törvény módosította ezt, így a közösségi vallásgyakorlás is jogi biztosítékot nyert ezáltal.

<sup>233</sup> HALMAI Gábor – TÓTH Gábor Attila (2008): *Emberi jogok*. Budapest: Osiris Kiadó, 531. (ez szintén a wilberii szubjektum és interobjektum kategóriája)

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.<sup>234</sup> A gondolat szabadsága rokon a vélemény szabadsággal is, sőt előző utóbbin belül is értelmezhető.<sup>235</sup> 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.<sup>236</sup> Ám ha el is fogadjuk, hogy a vallási meggyőződés (vagy akár más tartalmú meggyőződés) nem lehet ellentétes annak az adott társadalomban széleskörűen elfogadott és lényeges felfogásával,<sup>237</sup> kifejezésére sem szabad kényszeríteni senkit.<sup>238</sup> 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

---

<sup>234</sup> 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.

<sup>235</sup> HALMAI – TÓTH 2008 540.

<sup>236</sup> Ild. a Reynolds v. United States ügyet, mely védi a személyes meggyőződést, de a társadalmi köteleseket és jó rendet ettől különbözőnek és büntethetőnek állította. HALMAI – TÓTH 2008 542., továbbá: JOHN W. JOHNSON (2001): *Historic U.S. Court Cases (An Encyclopedia, Second Edition)*. Routledge, New York - London. 953.

<sup>237</sup> Ild. Minersville School District v. Gobitis ügy

<sup>238</sup> Ild. West Virginia State Board of Education v. Barnette ügy.

egymásnak való aláférendelése 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.<sup>239</sup> 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 szabadsága<sup>240</sup> esetén ez egy lényeges szempont.<sup>241</sup> Így, ahogy fentebb írtam az összefüggést a szabadságjogok kapcsán, a vallásszabadságra, azon belül *a vallásgyakorlásra is értendő a megszorító értelmezés*<sup>242</sup>. 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.”*<sup>243</sup>

Az Alkotmánybíróság ki is bontotta ennek értelmezését: *„[...] hogy a 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 érték önmagában a tárgya (például a köznyugalom).”*<sup>244</sup> 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.”*<sup>245</sup> 2013. április

---

<sup>239</sup> HALMAI – TÓTH 2008 540.

<sup>240</sup> és tegyük hozzá különösen annak korlátozása kapcsán.

<sup>241</sup> HALMAI – TÓTH 2008 540.

<sup>242</sup> A lelkiismereti és vallásszabadság így felfogható, mint a kommunikációs jogok lex specialis-a.

<sup>243</sup> 30/1992. (V. 26.) AB határozat

<sup>244</sup> 30/1992. (V. 26.) AB határozat

<sup>245</sup> Éppen ezért *„a nemzeti vagy vallási közösségekre nézve sértő kifejezés használata általában ellentétes a társadalom kívánatos nyugalmával. Ez az immateriális bűncselekményi tényállás tehát a közrendet, a köznyugalmat, a társadalmi békét önmagában védi, 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

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.<sup>246</sup>

### 2.1.3. SZABADSÁGJOGOK, VALLÁSSZABADSÁG ÉS KATONAI SZOLGÁLAT

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.<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup> 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).<sup>249</sup> Egy katona, amikor egy vallási véleményének ad hangot tehát, azt nem kötelesek társai meghallgatni, a Magyar Honvédség nem köteles hallgatóságot biztosítani hozzá. Ugyanakkor a már idézett alkotmánybírói 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

---

<sup>246</sup> „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.” Alaptörvény IX. cikk (5) bekezdés

<sup>247</sup> Erről részletesen ír: TIHANYI Miklós (2014): *A katonai szolgálat és a vallásszabadság konfliktusa*. in *Hadtudományi Szemle*. VII. évf. 3. szám, 191-206.

<sup>248</sup> 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.

<sup>249</sup> HALMAI Gábor (2002): *Kommunikációs jogok*. Budapest: Új Mandátum, 25-26.

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.<sup>250</sup>

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.<sup>251</sup> A vallásgyakorlás szabadsága mégis megmaradt a lelkiismeret szabadsága mellett, mert ez utóbbi nem csak vallási-hitbeli eszmékről, azok elutasításáról, vagy közömbösségéről szól, hanem más, akár politikai nézetekről is.<sup>252</sup> A gondolathoz képest viszont a lelkiismeret egy közértéket hordoz, ami magában foglalja az emberi személy erkölchöz 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 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

---

<sup>250</sup> lsd. TÓTH J. Zoltán (2017): *A büntetőjogi rágalmas 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.)

<sup>251</sup> 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.

<sup>252</sup> HALMAI – TÓTH 2008 538.

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.<sup>253</sup> 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?<sup>254</sup>

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,<sup>255</sup> a zászló előtti tisztelgést pedig tőlük idegen vallásos gyakorlatnak tartják.<sup>256</sup> Magyarországon is jelen vannak ilyen elveket valló vallási közösségek. Más hozzáállást gyakorló vallási közösségek nem tartják szükségesnek a katonai szolgálatot megtagadni. A magyar katolikus egyház például hangsúlyozza, hogy a katonai szolgálat nem

---

<sup>253</sup> 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., <https://www.right-docs.org/doc/a-hrc-res-24-17/> (2023. 03. 04.)

<sup>254</sup> 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, <https://ma7.sk/aktualis/tobb-mint-40-000-ember-nem-hajlando-harcolni-szlovakiaert-nad-szerint-haszontalan-a> (2023. 03. 04.)

<sup>255</sup> Milyen zsidó szokás miatt ítélte el Jézus az eskütételt? Jehova Tanúi, Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/folyoiratok/ortorony-tanulmanyozas-2017-oktober/eskutetel/> (2019.01.29.)

<sup>256</sup> Zászló előtti tisztelgés, szavazás és polgári szolgálat, Jehova Tanúi, Online: <https://www.jw.org/hu/kiadvanyok/konyvek/isten-szeretete/tisztelges-szavazas-polgari-szolgalat/> (2019.01.29.)

ellenkezik a katolikus hittellel.<sup>257</sup> Másfelől azonban a katolikus egyház a klerikusok számára nem ajánlja, egyházi engedélyhez köti.<sup>258</sup>

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.*”<sup>259</sup> 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 megfogalmazás a vallásszabadság korlátozása kapcsán csak nagyon indokolt esetben megengedett.

---

<sup>257</sup> Nyilatkozat a katonai szolgálatról, Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest, 1992. június 10., <https://katolikus.hu/dokumentumtar/nyilatkozat-a-katonai-szolgalatrol>, (2023. 03. 04.)

<sup>258</sup> Lsd. Egyházi Törvénykönyv, (1983.), 289. kán. 1. §,

<sup>259</sup> FEJES Erik (2017): *A katonák politikai véleménynyilvánításhoz való jogának korlátozhatósága*. In *Medias Res*, 1/5., 140.



A Hjt. 20. § (2) bekezdése kimondja, az (1) bekezdésben foglaltakat,<sup>260</sup> 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.<sup>261</sup> 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 lelkipozítási jogosultsága a személyi állomány igényei szerint érvényesüljön.”<sup>262</sup> Első olvasatra kitágítja a három vallási irány szolgálatát más vallási tevékenységet végző vallási közösségekre is. Másfelől vallásgyakorlási és lelkipozítási jogosultsága a Magyar Honvédség keretein belül az egyénnek van („a [honvédelmi] szervezet működési rendjével és a honvédelmi kötelezettség teljesítésével összhangban”<sup>263</sup>), az intézménynek, vagyis a vallási közösségnek – ahogy fent írtam – az emberi jogból levezethető módon elviekben nincs. A törvényalkotó ezért ezt külön szabályozva egy államilag finanszírozott<sup>264</sup> intézményre bízta, a Tábori Lelkészi Szolgálatra, amely így egyfajta kizárólagosságot is kapott.

Fontos kérdés lehet a vallásszabadság széleskörű kiterjesztése kapcsán, hogy jelenleg más vallási közösség is adhatna-e saját képviselőt tábori lelkesznek a Magyar Honvédségbe? Erre a rendszerváltás utáni magyar történelemben akad is példa a Hit Gyülekezete esetében, amely

---

<sup>260</sup> „Az állomány tagja szolgálatteljesítési időben a szolgálatteljesítési kötelezettség sérelme nélkül vehet igénybe lelki gondozást, és vehet részt vallásos szertartáson.,,

<sup>261</sup> „Nem magának a közösségnek mint meghatározatlan személyek összességének vagy a tagoktól elváló szervezetnek van tehát méltósága, hanem a közösséget alkotó egyének emberi méltóságához való alanyi joga érdemes a védelemre.” vö. BITSKEY Botond (2000): *Az Alkotmánybíróság vélemény szabadsággal kapcsolatos legutóbbi döntéseiből.* in Fundamentum. 2000. évf. 2. szám 114.

<sup>262</sup> Korábban 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 19. § (5): „A Magyar Honvédség parancsnokai, valamint a tábori lelkeszi szolgálat tagjai kötelesek elősegíteni, hogy a vallási tevékenységet végző szervezetek vallásgyakorlási és lelkipozítási jogosultsága a katonák igényei szerint érvényesüljön.”

<sup>263</sup> Ehtv. 3. § (2)

<sup>264</sup> 291/2019. (X. 4.) Korm. rendelet 33. § (4), korábban: 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 20 § (4)

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 került<sup>265</sup> (egy-egy forrás semmisségről szólnak.)<sup>266</sup> Az intézmény három éves fennállása meglepő, hiszen egyrészt látható, hogy nem a törvényhozói akarat mentén került sor egy újabb vallási közösség tábori lelkészi szolgálatának megalapítására, másrészt a Hit Gyülekezet egyértelmű igénnyel lépett fel, amelyre az állami fél válaszában változékonysága és tartózkodása jogbiztonsági és emberi jogi kérdéseket vethet fel.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> SZABÓ Miklós: *A tábori lelkészség és a felekezeti egyenjogúság.* Online: <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00089/6176.html>, (2019.01.26.), illetve NÉMETH Sándor: *Társadalmi szerepvállalások,* Online: <http://www.nemethsador.hu/tarsadalmi-szerepvallalások>, (2019.01.26.)

<sup>266</sup> A hit gyülekezete beperelte a honvédelmi minisztert, Online: <https://mno.hu/migr/a-hit-gyulekezete-beperelte-a-honvedelmi-minisztert-871912>, (2019.01.26.)

<sup>267</sup> Az ügyről továbbá itt lehet olvasni: SZOBOTA Zoltán:

*Alkotmányellenes miniszteri tiltás,* Online <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00088/6101.html>, (2019.01.26.)

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 meg<sup>268</sup> 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 Rabbínátus részévé.<sup>269</sup>

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.<sup>270</sup> Továbbá, alkotmánybírósági határozat tartalmazza azt is, hogy nem alanyi jogosultság egy, a katonákat érintő lelkeszi szolgálat létesítése.<sup>271</sup> 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 főbb irányai között való együttműködés, addig nincs ok arra, hogy változtatni kelljen a jelen formán.

---

<sup>268</sup> 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.

<sup>269</sup> DRAVECZKY-URY Ádám (2011): *Együttműködés a HM és az EMIH között*, Online [https://honvedelem.hu/cikk/egyuttmukodes\\_a\\_hm\\_es\\_az\\_emih\\_kozott](https://honvedelem.hu/cikk/egyuttmukodes_a_hm_es_az_emih_kozott), (2019.01.26.)

<sup>270</sup> „[...] 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

<sup>271</sup> „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

Bíró László, katonai ordinárius szavai szerint: „[a tábori lelkész] *jelen van a helyőrségben, egyszerűen, a felszentelt voltában való jelenlétével*”.<sup>272</sup> A tábori lelkész jelenléte már önmagában is jelentős. A tábori lelkész bizonyos értelemben a vallásszabadság megfogható jelenléte és biztosítéka egy alakulatnál. Még a Tábori Rabbínátus két nem egyenruhás tagjával is felfogható egy olyan intézményként, amely már csupán jelenlétével a vallásszabadság kifejezője. Ezért is fontos, hogy a tábori lelkész helyzetét is ilyen szempontból a megfelelő módon helyezték el a szervezeti struktúrában. Szervezeti alárendeltség, eseti közvetlen utasítási jog nincs a Honvédelmi Minisztérium (a továbbiakban: HM) és a TLSZ között, ahogy ezt az Alkotmánybíróság megállapította 970/B/1994. AB határozatában.<sup>273</sup> Jóllehet, míg az intézmények (TLSZ – HM) között szervezeti alá-fölérendeltség és eseti közvetlen utasítási jog nem áll fenn, az egyes tábori lelkészek és katonai feletteseik között jelen lehet. A tábori lelkész nem lehet előjárója nem tábori lelkész katonának.<sup>274</sup> Ugyanakkor a tábori lelkész rendfokozatára, beosztására vonatkozó szabályokat be kell tartania, ezek megsértése miatt felelősségre vonható. A tábori lelkészre vonatkozó formális szabályok nem jelzik, de nem is zárják ki, vagyis lehetséges, hogy tábori lelkésznek katonai felettese legyen. Vizsgálandó kérdés, hogy ha egy katonai szervezet parancsnoka mellérendelt, akkor ki lehet ilyen felettese egy tábori lelkésznek? A Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelképásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás szerint: „*A katolikus katonai lelkészek katonai tevékenységük tekintetében katonai feletteseiknek alárendeltek, lelképásztori működésükben a kánonjog előírásai szerint a katonai ordinárius utasításait követik.*”<sup>275</sup> Mivel ekkoriban a katolikus tábori püspöknek még rendfokozata volt, ezért nem valószínű, hogy ez a szabályozás egy másik

---

<sup>272</sup> FODOR Endre: „*Fegyverek között a szeretet*” - műsor indul a Mária Rádióban. Online, [https://honvedelem.hu/cikk/34713\\_fegyverek\\_kozott\\_a\\_szeretet\\_musor\\_indul\\_a\\_maria\\_radioban\\_](https://honvedelem.hu/cikk/34713_fegyverek_kozott_a_szeretet_musor_indul_a_maria_radioban_), (2019.01.31.)

<sup>273</sup> Ez a különválás a 290/2008 (XII. 9.) Korm. rendeletből nem látszik, a 295/2013 (VII. 29.) Korm. rendelet (20. § (1) bekezdése alapján pedig a Honvédelmi miniszter közvetlen alárendeltségébe tartozik a TLSZ. Az alkotmányossági (egyház-állam szétválasztása okán) ez az alárendeltség *felügyeletet* jelenthet csupán, melyet a 5/2016 (II. 10.) HM utasítás a Honvédelmi Minisztérium átalakításával összefüggő egyes feladatokról 3. § b) pontja megfelelő módon fogalmazott át.

<sup>274</sup> A különállást alátámasztandó a tábori lelkész nem szolgálati előjárója más katonának, illetve a katonai szervezet parancsnokával a Tábori Lelkészi Szolgálat feladatai megvalósítása érdekében együttműködik, akivel mellérendelt kapcsolatban van – vö. 970/B/1994 AB, ill. lásd: 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet 32 § (3), korábban: 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 19 § (3)

<sup>275</sup> 290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet

egyenruhás tábori lelkészre vonatkozna, aki saját tábori lelkészének katonai előjárója lenne. A tábori lelkész így azonban egy nehezen meghatározható katonai előjáró alárendeltje. A tábori lelkész adott katonai parancsnoka mellérendelt (és nem alárendelt) személyként szerepel a kormány rendeletében. Mivel az Alkotmánybíróság is ezt erősítette meg („ez az együttműködés mellérendeltséget fejez ki és kizárja a katonai alá- és fölérendeltséget”<sup>276</sup>), ezért az előjáró-beosztott viszonyrendszert nehéz pozícionálni. A már idézett kétoldalú megállapodás katonai felettesről szól. Ennek feloldása csak az lehet, hogy a katonai fegyelmi alárendeltsége is csak saját vonalon, vagyis saját szolgálati előjárója (aki szintén tábori lelkész) által valósul meg. Így nem egy tisztán katonai parancsnok az említett felettes. Bár ez sem oldja fel teljesen az összeütközést, hiszen a szabály szerint<sup>277</sup> a katonai felettes értesíti a katonai ordináriust. A tábori lelkészek (néhány kivétellel, például kíséret tábori lelkész) a Magyar Honvédség tisztjei, vagyis katonák. Amennyiben egy katonai szervezet parancsnoka nem előjárója egy tábori lelkésznek és nem adhat parancsot a tábori lelkésznek, csak feljebb lévő szinten értelmezhető az alá és fölérendeltség? Ha elfogadjuk, hogy igen, akkor tábori lelkésznek vagy a fent vázolt módon saját vonalon van tábori lelkész (katonai) előjárója, vagy a katonai szervezeten túl, a Honvédelmi Minisztérium egyik katonai vezetője lehet katonai előjárója. Az előbb említett kivétel közé tartozik a jelenlegi két tábori rabbi, valamint a korábbi katolikus tábori püspök (esete) is, hiszen ők nem katonák, nem egyenruhások. Viszont az ő esetükben is lehetséges katonai felettest értelmezni. Kérdés, hogy mi van akkor például, amikor a szolgálat vezetője, a tábori püspökkel szemben állna fenn katonai fegyelmi ügy. Ez esetben azonban 231/2019 (X. 4.) Korm. rendelet 33. § (1) alapján a miniszter közvetlen alárendeltsége miatt a honvédelmi miniszter lenne az illetékes eljárni katonai ügyben a megfelelő szervek bevonásával.<sup>278</sup>

Sajátos helyzet a külszolgálat, ahol a tábori lelkészek szakmai előjárójaként a szolgálat vezetője alatt maradnak a szervezeti rendben, de minden más szempontból a katonai előjáró a külszolgálat (általában a kontingensparancsnok) beosztottjává válnak, aki egyben egy katonai szervezet vezetője (ezért mellérendelt kellene legyen). A gyakorlatban ebből nem volt eddig

---

<sup>276</sup> 970/B/1994. AB határozat

<sup>277</sup> 290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet IX—X. pontok

<sup>278</sup> Korábban: 295/2013 (VII. 29) 20. § (1)

probléma, jóllehet formálisan rendezetlen helyzet. Tény, hogy a szabályzók világosan jelzik, hogy katonai vonalról hitéleti kérdésben nincs joguk dönteni a tisztán katonai felettesnek, viszont nem világos (főleg a többféle vallási elem szokásai, gyakorlati tevékenysége okán), hogy hol húzódik a határ a vallásgyakorlás és a katonai feladathoz kapcsolódó katonai felettes parancsa, utasítása a szolgálati feladat kapcsán, miközben a tábori lelkész feladata alapvetően hitéleti. Mindez egy gyakorlati problémára mutat rá. A vallásszabadság biztosítása érdekében ezeket a szabályokat egyértelműsíteni kellene, de akár a gyakorlatban történő módosításokkal tisztábbá kellene tenni a tábori lelkészek vallásszabadságot biztosító szerepüket.<sup>279</sup>

A Katonai Nemzetbiztonsági Szolgálat (KNBSZ) keretén belül való vallásgyakorlás – a szervezet működési rendjével és a honvédelmi kötelezettség teljesítésével összhangban – szabadon gyakorolható. (Ehtv. 3. § (2)) Mivel a KNBSZ nem a Magyar Honvédség része, és nem is Honvédelmi Minisztériumhoz tartozik, hanem a kormány (honvédelemért felelős miniszter útján való) irányítása alatt áll, ezért látszólag a tárgyalt témán kívül esik. Ugyanakkor a kapcsolat Magyarország fegyveres testülete és a KNBSZ között indokoltá teszi ennek a területnek a vizsgálatát is témám szempontjából. Az M/1/2013. (HK 12.) HM utasítás nyilvánosan nem hozzáférhető, de a KNBSZ és a Magyar Honvédség együttműködésének nyilvános része, hogy a kormány (jelentős korlátozásokkal) a honvédelmi miniszteren keresztül irányítja a KNBSZ-t, ugyanakkor tagjai egyenruhás katonák is egyben. Egyéni és csoportos vallásgyakorlásuk így bár a jogszabályban nem a TLSZ-ekhez rendelt, saját lelkészeik sincsenek, így annak biztosítása a honvédségihez hasonlóan nem megoldott. Egyrészt ehhez nemzetbiztonságilag bevizsgált lelkészekre lenne szükség (jelenleg a tábori lelkészeket nem vizsgálják be), másrészt mivel a KNBSZ állományába tartozó egyenruhások adott esetben (például alakulatok, illetve külszolgálatok) a tábori lelkészek által biztosított környezetben látják el a feladatukat, ezért ezen lelkészek a nemzetbiztonsági beosztásban lévők számára kézenfekvő és biztonsági szempontból is a helyes megoldás vallásuk gyakorlásánál. Megfontolandó lenne, hogy ezen okból a tábori lelkészek számára előírják a nemzetbiztonsági

---

<sup>279</sup> Erről több szerző is ír, illetve keresik a megoldási javaslatokat. Ilyen például UJHÁZI Lóránd (2014): *A katolikus katonai ordinariátus struktúrája és szabályozása*, Budapest: Szent István Társulat. 156-157.

ellenőrzést, vagy legalább egyes lelkészeket külön erre a célra, a KNBSZ tagjai számára bevizsgált módon rendelkezésre bocsátanának.

A 24/2005. (VI. 30.) HM rendelet a *Magyar Honvédség Szolgálati Szabályzatának kiadásáról* tartalmaz néhány, a vallásszabadság kapcsán megemlítendő elemet.<sup>280</sup> A Melléklet 67.1-5. pontjai különösebb magyarázatot nem igényelnek, viszont felfedezhető benne egy értelmezési kettősség, amely a tábori lelkész szolgálatára vonatkozik katonai eseményen. Egy katonai rendezvényen belüli ima vagy áldás akkor is egyházi szertartás, ha az katonai esemény keretén belül történik. A szabályozás értelmében elvileg ezen a részen belül a tábori lelkész szabad kezet kapna. Nehezen elképzelhető, hogy egy tábori lelkész ilyenkor a teljes állományt a vallási szempontok szerint például letérdeltetné, ugyanakkor valós kérdés, hogy a katonai alakzatban, annak fegyelmi rendjét ebben az időszakban felfüggesztve vethet-e keresztet egy keresztény katona? Erre nincs pontos iránymutatás. Kérdés továbbá, hogy egy ilyen alkalmon, amelyen például megáldja egy katolikus, református, evangélikus pap vagy lelkész az állományt, ezt a vallási aktust annak a katonának, akinek más világnézete van, el kell-e tűrnie, lelkiismeretének szabadsága korlátozott-e ebben? Ahogy láttuk, a vallás kifejezését, amíg az más alapjogot nem sért, védeni kell. Mivel aktívan nem köteles a katona bekapcsolódni abba a részbe, amelyen a tábori lelkész szolgálatát végzi, ezért nem jelenthet alapjogi sérelmet ez a cselekmény. A 3. alpontban megfogalmazott felállás kötelezettsége sem vallási aktus, hanem az egy vallási csoport emberi módon történő megtisztelésére adott válasz. Ugyanakkor az is látszik, hogy csak a keresztény egyházak gyakorlatára reagál, hiszen nincs szó olyan szokásokról, ahol például a lábbeli viselete tiltott egy vallás esetében. Ahogyan korábban láttuk vallás gyakorlása nincs korlátozva a Tábori Lelkészi Szolgálat ágaira, így elvileg ez is előfordulhat. Az 5. alpontban megjelenő nem lehetőségként megjelenő, a tábori lelkész helyére

---

<sup>280</sup> „67.1. A laktanyai egyházi szertartásokon és ünnepeken tanúsítandó magatartásra a tábori lelkész ad iránymutatást. 67.2. A laktanyán kívüli szertartásokon (ünnepeken) egyénileg egyenruhában résztvevő katonák az adott vallás előírásai (szokásai) szerint viselkedjenek. 67.3. A Honvédség hivatalos küldöttségének tagjai épületben rendezendő szertartásokon - az izraelita vallási szertartások kivételével - fedetlen fővel vegyenek részt. A küldöttség tagjai, ha ülőhelyet tartottak fenn számukra, leülhetnek. Amikor a szertartás rendje szerint a hívek letérdelnek, ők maradjanak ülve, amikor a hívek felállnak, ők is álljanak fel. Ha a küldöttség valamelyik tagja az adott vallásfelekezet híve, viselkedhet annak előírásai szerint. 67.4. Egyházi szertartásokon - templomban és más helyen - nem kell tiszteletadást teljesíteni. 67.5. A katonai rendezvényeken részt vevő tábori lelkész(ek), magasabb beosztású egyházi személyek az emelvényen (díszemelvényen) foglaljanak helyet. Tevékenységüket a rendezvény jellegének megfelelően a katonai (egyházi) szabályozások szerint hajtásák végre.”

vonatkozó pont, kiemelkedő szimbolikával bír. Az állomány tagjai az alakzatban foglalnak helyet, a tribün kifejezetten a vendégek (a kívülállók) és a vezető állomány helye.<sup>281</sup> A tábori lelkész így az alakzaton kívüli helyével szimbolikusan is láttatja, hogy a szervezet parancsnokával mellérendelt viszonyban áll, a katonai szervezeten belül sajátos helyzetben van jelen. A 136. pontban<sup>282</sup> a propaganda és nem a személyes vallásgyakorlással kapcsolatos tárgyakat érinti a szabályzás. Így például valaki az íróasztalára teheti a rózsafüzért, vagy leteheti egy harckocsi látható helyén a Szentírást. A 210.4. pont<sup>283</sup> valójában elavult, hiszen a Hjt. III./14. 20. § (1) bekezdése szerint szolgálatteljesítési időben is lehetőséget kell adni a katonának a vallásgyakorlásra, jelentsen az lelkigondozást vagy vallási szertartást. Erre a törvény legitim intézményként a Tábori Lelkészi Szolgálatot tartja fenn, amely a szolgálatteljesítés alatt is elérhető. Mindezt a szolgálatteljesítési kötelezettség sérelme nélkül engedélyezett megtenni, ami jogos elvárása a rendelethozónak, ugyanakkor rendkívül szubjektív is.<sup>284</sup> A 694.2. pont<sup>285</sup> szerint a kegyeleti ellátás az elhunyt vallása szerinti módon biztosított kell legyen. Bár e rendeletben nem szerepel, a katonák a Tábori Lelkészi Szolgálat kegyeleti szolgálatait térítésmentesen vehetik igénybe, az egyházi ügyintézés (legyen szó temetésről, házasságkötésről, keresztelőről stb.) munkaidőben is el tudják végezni.

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

---

<sup>281</sup> A tribünre a parancsnok is csak a rendezvény közben lép fel. Jellemzően a vezénylőzászlós és a KNBSZ képviselője van még jelen a tribünön a gyakorlat szerint az alakulatok többsége esetén.

<sup>282</sup> 136. A nyilvános szolgálati közlemények részére külön helyet kell biztosítani. Tilos a katonai objektumban és katonai járművekre, technikai eszközökre és azok belsejébe pártpolitikai, vallási propagandaanyagokat, plakátokat vagy közérkölcstörtő anyagokat kifüggeszteni, felragasztani.

<sup>283</sup> 210.4. A napi szolgálati tevékenységet követően az arra igényt tartó személyi állomány részére biztosítani kell a vallásgyakorlás lehetőségét.

<sup>284</sup> egy katona előjárója így elvben megakadályozhatja a katona vallásgyakorlását azzal, hogy szolgálati feladatot ad neki minden olyan esetben, amikor az vallásgyakorlási jogával élni szeretne.

<sup>285</sup> 694.2. Az elhunyt katona intézkedésre jogosult hozzátartozóinak (ügyint: szülő, házastárs, gyermek) kívánságára a katonai végső tiszteletadás mellett lehetőséget kell teremteni a katona vallási felekezetének megfelelő egyházi gyászszertartásra is.



elvárása mátrixában. A haderőben szolgáló katonák, különösen a katonai vezetők vallási hovatartozása kevésbé releváns ott, ahol szabályozott keretek között, ugyanakkor szabadon gyakorolhatják vallásukat.

## 2.2. TÁBORI LELKÉSZI SZOLGÁLATOK

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 uralkodó vallás képviselői szolgáltak vallási funkciókkal a hadseregben.<sup>286</sup> Jelenlétüket koronként változó okok magyarázzák, de van közös pont is bennük. A hangsúlyos hasonlóság a katonák lelki ellátása, vallásuk gyakorlásának biztosítása, a másik a pusztai jelenlétük által a hadseregben egy speciális képzettségű, – és ami még fontosabb – adott valláshoz (egyházhoz) hivatalosan tartozó tag tartózkodása. Ahogyan egy hadsereg nemzeti hovatartozása meghatározza jelenlétének formáját (egyenruha, technika, nyelv), úgy tagjainak többségi vallási hovatartozása sajátos kulturális-spirituális háttérrel ad neki. Katonai, biztonsági 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.<sup>287</sup> 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 ateistának, vallástalannak. 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), hanem több szálon működő, sokoldalúan felhasználható intézmény, amely rendszerszemléletben vizsgálendő, 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

---

<sup>286</sup> 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.)

<sup>287</sup> Erről részletesen írt: UJHÁZI 2014.

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 Rabbínátus 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 felállítására.<sup>288</sup> 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.<sup>289</sup> Ezek a viták mind a hadsereg belső életére való hatásokra vonatkoztak, mégis magukban foglalták a katonalelkész társadalom egészére való hatását. Felmerült ugyanis, hogy a hadsereg 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.<sup>290</sup> 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 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,

---

<sup>288</sup> VARGA A. 2010.

<sup>289</sup> 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.

<sup>290</sup> 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.

határozza meg küldetésének részleteit és irányelveit.<sup>291</sup> 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.<sup>292</sup> A Tábori Lelkészi 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 EMIH<sup>293</sup>). 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.<sup>294</sup>

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.<sup>295</sup> 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 elemzésével és értékelésével. Magyarországon a *Miniszterelnökség* keretein belül az *Egyházi*

---

<sup>291</sup> 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.

<sup>292</sup> UJHÁZI Lóránd (2016): *A katonai ordinárus „tábori püspök” kinevezésére vonatkozó sajátos egyházi és állami előírások.* in *Hadtudományi Szemle*, 2016/IX/2. 388-401.

<sup>293</sup> MAZSIHISZ - Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége, EMIH - Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség

<sup>294</sup> UJHÁZI 2014.

<sup>295</sup> 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.)

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*.<sup>296</sup>

A Tábori Lelkeszi Szolgálat – ahogy korábban írtam róla – a HM háttérintézményeként működik, de nem annak irányítása, hanem csak felügyelete mellett, megőrizve a vallás 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 lelkészek.

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.<sup>297</sup> A Magyar Honvédség keretében magyar tábori lelkészek 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 lelkész érkezik a katonákkal az adott országba.

Sem az egyházi, sem a katonai szakirodalomban nem találni koncepciót a honvédelmi és tábori lelkészi 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 lelkészekkel készített interjúkból azonban az látszik,

---

<sup>296</sup> 2022-ben a Külügyminisztérium alá lett integrálva.

<sup>297</sup> 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 Lelkeszi 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.<sup>298</sup>

A tábori lelkészek külszolgálatuk során számos olyan helyzetbe kerülhetnek, amelyek sajátos helyzetükhöz és szolgálatukhoz köthetők. Történelmi léptékben is számos ilyen található. 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.<sup>299</sup>

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 EUFOR<sup>300</sup> törzsfőnökének katonai asszisztense vett részt.<sup>301</sup> Ez a látogatás bemutatkozó jellegű volt, a püspök azonban elmondta, hogy sokat számít

---

<sup>298</sup> „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.)

<sup>299</sup> LUKÁCSI Zoltán (szerk.): *Nádasi Alfonz OSB: Hadinapló*. Győr: Győri Egyházmegyei Levéltár. 2009.

<sup>300</sup> EUFOR - European Union Force: az Európai Tanács felügyelete alatt működő nemzetközi haderő.

<sup>301</sup> Udvariassági látogatás Tomo Vukšić tábori püspöknél. Honvédelem.hu, 2013, Online: [https://honvedelem.hu/cikk/40905\\_udvariassagi\\_latogatatas\\_tomo\\_vuksic\\_tabori\\_puspoknel](https://honvedelem.hu/cikk/40905_udvariassagi_latogatatas_tomo_vuksic_tabori_puspoknel), (2020. 07. 01.)

egy ilyen kapcsolatfelvétel esetében, hogy az őt meglátogató delegáció tagjai között egy felszentelt pap 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.<sup>302</sup> 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.<sup>303</sup>

Jelen írás szerkesztésekor Irakban az Apostoli Nunciaturát egy magyar katolikus pap vezeti. 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 nunciatura 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

---

<sup>302</sup> Migrációkutató Intézet (2017): <https://www.migraciokutato.hu/press/keresztynuldozes-amirool-nem-tudunk-eleget/>, (2020.07.01.); Üldözött keresztények a Közel-Keleten – Interjú Kótai Róbert Tábori Lelkésszel. Szekesfehervar.hu, 2017, Online: <https://www.szekesfehervar.hu/uldozott-keresztenyek-a-kozel-keleten-interju>, (2020.07.01.)

<sup>303</sup> A segítség akkor segítség, ha célzott, azt adjuk, amire szükség van. Magyar Hírlap, Online: <https://www.magyarhirnap.hu/belfold/20200528-a-segitseg-akkor-segitseg-ha-celzott-azt-adjuk-amire-szukse-gvan> (2020.07.01.)

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 begyűjtött információk miatt, hiszen a tábori lelkészek a hazaérkezésük után fontos feladatot láthatnak el tapasztalataik megosztásával. A hódmezővásárhelyi tábori lelkész előadásával például így hívta fel a figyelmet az iraki keresztények helyzetére.<sup>304</sup>

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.<sup>305</sup>

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 iszlamiszták, 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

---

<sup>304</sup> Vásárhelyi Televízió (2017): *Iraki tapasztalatait osztotta meg Alácsi Ervin lelkész az Emlékpontban*. Online: <https://youtu.be/6VaMOCgYnC8>, (2020.07.01.)

<sup>305</sup> Schoesler, H.P. (2002): *Baptizing of a soldier*, Online: [https://www.nato.int/Kfor/chronicle/2002/chronicle\\_07/12.htm](https://www.nato.int/Kfor/chronicle/2002/chronicle_07/12.htm), (2020.07.22.)

celebrált. Neki volt köszönhető az is, hogy az amerikai katonák által csak romos épületnek titulált, és ezért sok helyen méltatlanul „kipingált” helyen közbenjárására rendet tettek és egyfajta katonai turistalátványossággá formálták át.<sup>306</sup>

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 hadseregben betöltött szerepük és befolyásuk miatt jelentős ezen a területen is.<sup>307</sup> 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).<sup>308</sup>

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)

---

<sup>306</sup> FOLEY James (2008): *In Iraq, a Monastery Rediscovered*. Smithsonian Magazine. 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*, Online: <https://www.nytimes.com/2009/12/19/world/middleeast/19monastery.html>, (2020.07.22.)

<sup>307</sup> 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](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 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.



volt) a felelős hadrendi elem.<sup>309</sup> A CIMIC és a HM Tábori Lelkészi Szolgálatok (TLSZ) tematikus metszéspontja a vallási kérdések, ugyanakkor míg előbbi a műveleti feladatok támogatását, azokban való eredményes részvételét célozza meg, addig utóbbi nem műveleti, hanem a katonák vallási és lelkiismereti szabadságuk biztosításában részt vállaló feladatot lát el. A gyakorlat azonban ennél árnyaltabb. Azon egyházi személyek, akik a hadsereg 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 hadseregen belüli jelenléte és szolgálata teszi elérhetővé. Hazánkban valamennyire ismertek a lehetőségek a keresztény és zsidó vallású egyházi személyek kapcsán a hadseregben, de szeretnék rávilágítani az iszlám vallás hasonló vonásaira is.

A keresztény tábori lelkészek sajátos helyzete abban érhető tetten, hogy egyszerre katonák, vagyis egy adott hadsereg (általában egyenruhás, rendfokozatot viselő) tagjai, másrészt egy vallásnak, vagyis egy valamilyen törvényes módon elismert egyháznak a hivatalos képviselői is. Bosznia-Hercegovinában az EUFOR keretében szolgálók között rendszerint jelen van egy tábori lelkész is. Ennek keretében valósult meg például a bosznia-hercegovinai haderő római katolikus tábori püspökénél, Tomo Vukšićnál történt látogatás, melyben a kontingens katolikus tábori lelkésze és az EUFOR törzsfőnökének katonai asszisztense vett részt.<sup>310</sup> Igaz, a látogatás bemutatkozó jellegű volt, a püspök elmondta, hogy sokat számít egy ilyen kapcsolatfelvétel esetében, hogy az őt meglátogató delegáció tagjai között egy felszentelt pap is jelen van. Irakban a Magyar Honvédség Iraki Kiképzés-Biztosító Kontingens tábori lelkésze a szír ortodox metropolitával Nicodemus Daoud Matti Sharaffal találkozott, és a katolikus egyház különböző intézményein keresztül része volt az ottani egyházi kötődésű feladatokban.<sup>311</sup> A

---

<sup>309</sup> 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.

<sup>310</sup> Honvédelem.hu 2013.

<sup>311</sup> Szekesfehervar.hu, 2018.

Magyar Honvédségben nincs a TLSZ tagjai számára külön meghatározott feladat, amellyel őket a műveletben a vallás gyakorlásának biztosításán túl felhasználni szándékozna. Több írás bizonyítja azonban, hogy a tábori lelkészek a civil közösség és a hadsereg között jelentős közvetítő szerepet töltek 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.<sup>312</sup> Napjainkban az orosz hadseregbe egyre inkább integrálódó ortodox papok politikai jelentősége, és ezzel együtt jelenlétük és szavuk súlya jelentős mértékben megnőtt.<sup>313</sup> Az ukrán 2014-es forradalomban, majd részben a krími válságban és a kelet-ukrajnai háborúban is jelen voltak, vannak ortodox papok és az egyház, amelyet képviselnek.<sup>314</sup> Ebben nem jelentenek kivételt a hadseregben szolgáló lelkészek sem.<sup>315</sup>

A tábori lelkészek tevékenysége sok esetben jelentős kulturális, politikai és biztonsági eredményeket idézett elő. Tábori lelkészeknek köszönhetően műveleti területen történt már árvaház felújítása, vagy Kelet-Timorban egy vallási zavargás kapcsán az Egyesült Államok egyik hadihajóján szolgáló tábori lelkész közvetítésével tudtak tárgyalást kezdeményezni.<sup>316</sup> 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 erőkhöz való léténél fogva is globális perspektívát jelent,

---

<sup>312</sup> NÁDASI Alfonz OSB, dr. (2009): *Hadinapló*, Győri Egyházmegyei Levéltár, Online: <http://web.axelero.hu/opciokft/hadinaplo.htm> (2019.01.05.)

<sup>313</sup> lásd ehhez: ROZANSKI, Vladimir: *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.)

<sup>314</sup> UJHÁZI Lóránd (2015): *Vallási feszültségek és biztonsági kérdések Ukrajnában*. in *Seregszemle XIII. évfolyam*, 2-3. szám, 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: *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](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.)

<sup>315</sup> 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.)

<sup>316</sup> A hadihajón egy katolikus tábori lelkész vette fel a kapcsolatot egy Kelet-Timorban szolgáló bitorossal., forrás: HANSEN, Kim Philip: *Military Chaplains and Religious Diversity*, Springer, 2012, 28.

*és ezáltal hozzá tud járulni az állam és a társadalom nacionalista vagy totalitárius tendenciák felé fordulásának megakadályozásához.”<sup>317</sup>*

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.<sup>318</sup> Lőw Lipót tevékenysége nagyban hozzájárult a zsidó emancipációhoz és az 1848-as célok eléréséhez.<sup>319</sup> 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 estek a központi hatalmak haderőinek fogságába. Az egyik legnagyobb orosz hadifoglyotábor Esztergom-Kenyérmezőnél volt, igen nagyszámú zsidó fogollyal. A fogság éve alatt saját hitközségeket szerveztek, a teljes szervezettel, Chevra Kádisával, 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.”<sup>320</sup>* 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.”<sup>321</sup>* A két tábori (fő)rabbi jelenleg nem vesz részt külszolgálatokon, nem

---

<sup>317</sup> FREISTETTER, Werner (2017): *A tábori 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, 214.

<sup>318</sup> Lásd ehhez: VARGA A. 2010. 46-47., 59.

<sup>319</sup> Vö. ZAKAR Péter (1998): *Tábori rabbik 1848-49-ben*, in *Múlt és Jövő*, 1998/1. sz. 88-102.

<sup>320</sup> Rabbik a monarchia hadseregében, zsidó.com, (2017.01.31.), Online: <http://zsidó.com/rabbik-monarchia-hadseregeben/>, (2018. február 26.)

<sup>321</sup> 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.

egyenruhás tagjai a Magyar Honvédségnek, ezért 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 táborigabbi látogatása a tatabányai dandárnál.<sup>322</sup>

Magyarországot jól ismert kutatók híre teszi nagyobbá, mint Vámbéry Ármin, Germanus Gyula, vagy katonaké, mint Bem József, Guyon Richárd, Kmetty György. A felsoroltakban közös az iszlám hit.<sup>323</sup> Bosznia-Hercegovina okkupációja (1878), majd annektálása (1908) az Osztrák-Magyar Monarchia területének első nagyobb számú muszlim lakosságát eredményezte.<sup>324</sup> 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.<sup>325</sup> Ennek jelentősége, hogy ez az gondolkodási alap, illetve Kállay Béni boszniai kormányzó a muszlimokkal kapcsolatos békülékeny tevékenysége által könnyebben integrálhatók voltak az Osztrák-Magyar Monarchiába a helyi lakosok. Ez demográfiai átrendeződést is eredményezett.<sup>326</sup> 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 képzését. 1914-ben hívták be mint táborigabbi, 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 táborigabbi főimámi” 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

---

<sup>322</sup> POGRÁNYI Zoltán (2008): *Izraeli táborigabbi a tatabányai dandárnál*, Honvédelem.hu, (2008.10.29.), [https://honvedelem.hu/cikk/izraeli\\_rabbi\\_a\\_tatabanyai\\_dandarnal](https://honvedelem.hu/cikk/izraeli_rabbi_a_tatabanyai_dandarnal) (2018.02.26.)

<sup>323</sup> PIVÁRCSI István (2015): *Magyar hadvezérek kalandjai*, Fapadoskonyv Kft., 35. rész

<sup>324</sup> TARJÁN M. Tamás (1878): *Bosznia-Hercegovina okkupálása*, in Rubikon, Online: [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878\\_julius\\_29\\_bosznia\\_hercegovina\\_okkupacioja/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878_julius_29_bosznia_hercegovina_okkupacioja/) (2018.02.26.)

<sup>325</sup> The Study of Shi‘i Islam (2014): *History, Theology and Law*, I.B.Tauris, 335.

<sup>326</sup> A témához lásd: KÁLLAY Béni (1877): *A szerbek története 1780-1815*: 1. kötet, A Magyar Tudományos Akadémia könyvkiadó-hivatala.

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.”<sup>327</sup> Germanus Gyula, aki már maga is muszlim lett ezekről az időkről 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.”<sup>328</sup> 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.<sup>329</sup> 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.<sup>330</sup> Szolgálatának következményei és körülményei jól mutatják azonban, hogy szerepe a hadseregben és a közéletben hiánypótló volt, amelynek hatása a magyar történelem alakulásában is feltűnik.

2015-ben kiemelkedő hír volt, hogy Ausztriában hatályba lépett az „iszlám törvény”.<sup>331</sup> 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 Ausztria<sup>332</sup>) engedménye

---

<sup>327</sup> 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](http://magyariszlam.hu/mikmagyar/print.php?type=A&item_id=16), (2018. 02. 26.)

<sup>328</sup> GERMANUS Gyula (1976): *Allah akbar!* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 96.

<sup>329</sup> i.m.

<sup>330</sup> FERENCI D. Ebubekir (2010): *Magyarok és iszlám*. Isztambul: demirPRes. 135-138.

<sup>331</sup> Das neue Islamgesetz im Überblick, Religion.orf.at, (2015.02.26.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2696523/>, (2018. 02. 26.)

<sup>332</sup> 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.)

ez, másfelől azonban látszik, hogy a törvény nem csak jogokat, hanem kötelezettségeket is megfogalmaz. Ilyen például, hogy külföldről nem támogathatnak anyagilag iszlám közösségeket.<sup>333</sup> 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.<sup>334</sup> A bécsi iskolákban már iszlám hittanra járnak a legtöbben.<sup>335</sup> Ezek fényében várható volt a lépés, hogy a muszlim katonák lelkigondozását meg fogják oldani. Abdulmedžid lett az első táborigám az 1912-es „iszlám törvény” 2015-es megújítása után. A muszlimok vallásgyakorlása szabadságának biztosítása a kereszténytől eltérhet. „Vallási referensnek” nevezhető személyek szolgálnak a török hadseregben (kifejezetten imámok viszont nincsenek)<sup>336</sup>, 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 táborigám 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 táborigám.<sup>337</sup>

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. Táborigámok és muszlim katonák

---

<sup>333</sup> Ez feszültséget is keltett, hiszen többnyire nem terrorista csoportokat támogatnak külföldi pénzekből, hanem például sok imám és közösség törökországi iszlám szervezetektől kapott anyagi juttatást.

<sup>334</sup> Studie: 2046 ist jeder dritte Wiener ein Muslim, Krone.at, (2017.08.04.), Online: <http://www.krone.at/581659>, (2018. 02. 26.)

<sup>335</sup> 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.)

<sup>336</sup> 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 University Press, 110.

<sup>337</sup> 26. Oktober: Erstmals spricht ein Imam am Heldenplatz, Religion.orf.at, (2015.10.18.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2737534/>, (2018. 02. 26.)

tekintetében azonban nem az elsők. Az USA is büszkélkedhet ezzel, de Angliában is van. (A brit hadseregben 650 körüli muszlim katona szolgál.) 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.<sup>338</sup> A tábori imámok szerepe tehát sajátosan is megközelíthető napjainkban. Ahogy korábban Lőw Lipót vagy épp Nádasí Alfonz beszédei véleményformáló hatással voltak a katonákra, akár az ellenségre is, úgy 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 átformálásában 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 lelkigondozásának biztosítása végett.<sup>339</sup> 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.<sup>340</sup> Az osztrák tábori imámnak eme

---

<sup>338</sup> TANEJA, Poonam: Army imam says British Muslims can be good soldiers, BBC, (2014.01.13.), Online: <http://www.bbc.com/news/uk-25680656>, (2018. 02. 26.)

<sup>339</sup> "Bundeswehr muss zu ihrer Vergangenheit stehen", Domradio.de, Online: <https://www.domradio.de/themen/soldaten-und-kirche/2018-02-22/bischof-overbeck-ueber-traditionerlass-ausruestung-und-muslims>, (2018. 02. 28.)

<sup>340</sup> Erre példa volt Ausztriában egy fénykép, amelyről először azt hitték az Iszlám Államot éltető katonát ábrázol,

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 hadseregben Asim Hafiz, akit szolgálataért a Brit Birodalomért Rend tiszti fokozatát kapta.<sup>341</sup> Egy interjúban elmeséli, hogy amikor Afganisztánban szolgált 20 helyi molla hallgatta beszédét, akiknek a brit katonákhoz való viszonyuk alapvetően változott meg ezáltal.<sup>342</sup> A piros pipacsos hidzsáb támogatása és a virág hordása által Asim Hafiz a közvélemény befolyásából is kivette részét.<sup>343</sup>

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.<sup>344</sup> 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.<sup>345</sup> Az internet és a közösségi média az Arab Tavasz és az Iszlám Állam kapcsán kikerülhetetlen biztonsági tényezővé nőtte

---

lásd: THEURETSBACHER, Wilhelm: *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.)

<sup>341</sup> Asim Hafiz, Chathamhouse.org, (2014.11.04.), Online: <https://www.chathamhouse.org/london-conference/speakers/asim-hafiz>, (2018. 02. 28.)

<sup>342</sup> 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](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.

<sup>343</sup> 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](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.

<sup>344</sup> A kézikönyv 4-35. pontja

<sup>345</sup> 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](https://www.globalsecurity.org/jhtml/jframe.html#https://www.globalsecurity.org/military/library/policy/army/fm/1-05/fm1-05_2012.pdf)||Religious Support, (2018.13.01.)



ki magát. A nemzetbiztonságot érintő írások is felvetik, hogy ezen a csatornán is fontos az egyházi személyek, vezetők megfelelő kommunikációja.<sup>346</sup>

## 2.3. ÖSSZEGZÉS

„A katonai lelkestség kormányzati szempontból már alapvető küldetésének teljesítésével is hozzájárul a békére irányuló törekvésekhez, hiszen erősíti a katonák vallási identitását és elősegíti kötődésüket vallási közösségükhöz, ezáltal pedig segít megakadályozni szélsőséges tendenciák kialakulását. A tábori lelkeszek a vallási gyakorlatok révén vagy a vallás szélsőséges csoportok általi, politikai célú felhasználását érintő kérdésekről folytatott személyes beszélgetések segítségével is preventív tevékenységet fejthetnek ki.”<sup>347</sup> Amint láttuk, az egyházi személyek hadseregben szolgáló tagjai számos esetben kulturális, politikai, diplomáciai feladatot teljesítettek, vagy ha közvetlenül nem is tettek ilyet, de tevékenységüknek ilyen hatása volt. Minden katonai kötelék parancsnokának, aki mellett tábori lelkesz szolgál, tudatában kell lennie ezeknek a hatásoknak (és az ezekből adódó veszélyeknek is), de sokkal inkább annak, hogyan használhatja ezeket a tervezés vagy végrehajtás eredményessége érdekében. A sokszínű lelkeszi szolgálatok, amelyek többféle vallás képviselőit gyűjtik magukba, számos lehetőséget nyújthatnak különböző műveleti és hazai területen egyaránt. Az Európát érő iszlám hatással kapcsolatban pedig egy sajátos eszköz lehet a biztonság szavatolásában és egyes iszlám területen végrehajtott műveletekben a tábori imám jelenléte, tevékenysége, de akár szakképzettsége, tapasztalata is. Ez egyúttal további lehetőségeket is rejt más vallások esetében is.

A vallásszabadság, vagyis a vallás szabad gyakorlása a kutatások alapján az erőszak prevenciójának egyik eszköze, valamint biztosítéka a demokratikus rendnek és megelőzhetővé teszi a strukturális erőszakot. Mint emberi jog, nemcsak alapvető eszköze az emberi méltóságot

---

<sup>346</sup> 2nd Lt. JULIANO, Anna (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.

<sup>347</sup> FREISTETTER, Werner (2017): *A tábori lelkeszek a béke evangéliumának szolgálatában*. in: BERTA Tibor, HAUTZINGER Gyula (szerk.) (2017): *Közös Küldetésben. Katona és lelkesz az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest: Zrínyi Kiadó 214.o.

tiszteletben tartó jogi kereteknek, hanem a rá épülő rendszer egyben indikátora is a béke és az erőszak mérlegének, azaz, hogy a vallással kapcsolatos erőszak milyen mértékben és minőségben tör a felszínre egy társadalmi-politikai mátrixban.

## 3. A VALLÁS ÉS A VÉDELEM KAPCSOLATA

### 3.1. A VALLÁS TÁRSADALOMRA GYAKOROLT HATÁSA

#### 3.1.1. 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.<sup>348</sup> 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.<sup>349</sup>

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.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> Ami nem zárja ki, hogy ez az „új” vallási, akár abból csak formális elemeket átvegyen.

<sup>349</sup> vö. HARARI, Yuval Noah (2020): *Sapiens - Az emberiség rövid története*. Animus Kiadó.

<sup>350</sup> 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.

6. táblázat: Durkheim szolidaritási formái (Némedi Dénes alapján saját szerk.)<sup>351</sup>

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
$CC_o + CI_o = \text{nem konstans}$
<b>viszont: <math>CI_m &lt; CI_o</math></b>

7. táblázat: Durkheim szolidaritási formáinak összefüggései (CC-vel jelölve a közös tudatot, CI-vel az egyéni tudatot, m = mechanikus, o = organikus)(saját szerk.)<sup>352</sup>

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

<sup>351</sup> NÉMEDI Dénes (1994): *Az ész társadalmiasítása (Durkheim útja a megismerés szociológiai elméletéhez)*. Budapest: Akadémiai doktori értekezés;

<sup>352</sup> NÉMEDI Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó. 29.

értelmezési kerete szerint éni. Ez táptalaja lett különböző vallásoknak, rítusoknak és gondolati rendszereknek. (lásd 6-7. számú táblázatok)

A kutatás egy iránya szerint a rítus határozta meg az ember számos dimenzióját a társadalomban.<sup>353</sup> Durkheim viszont hangsúlyozta a már említett profán/szent különbségtételt. Spencer és F. J. Gillen *The Native Tribes of Central Australia* című műve is mérföldkö volt, amelyben a totemizmust vizsgálták, mint a vallási képződmény egyik lehetséges gyökerét.<sup>354</sup>

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.<sup>355</sup> 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.<sup>356</sup>

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.<sup>357</sup> Max Weber fordítva a vallás hatását figyelte meg a gazdaságra.<sup>358</sup> Marx tételéből az is következne,

---

<sup>353</sup> mint például Smith, aki a mítoszok kapcsán a rítust tartotta elsődlegesnek.

<sup>354</sup> lsd. Durkheim, Émile (1963): *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Mimesis/Volti

<sup>355</sup> LUCKMANN, Thomas (1967); BERGER, Peter L. (1967): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor,

<sup>356</sup> M. GUYAU (2011): *A vallás szociológiája*. Budapest: Athenaeum

<sup>357</sup> 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.

<sup>358</sup> 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 szerkezetre és a gazdasági viselkedésre. vö. WEBER, Max (2020): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: L'Harmattan.

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.<sup>359</sup>

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.<sup>360</sup>

### 3.1.2. 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.

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

---

<sup>359</sup> vö: PARSONS, Talcott (1967): *The Structure of Social Action*, (1-2. kötet.), Free Press.

<sup>360</sup> Ehhez lásd: MERTON, Robert K. (2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris, 107-109.

(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.*”<sup>361</sup>

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.<sup>362</sup>

Habermas szerint a vallás azonban egyrészt adaptálódott a modernitáshoz (és ezáltal átvezette azt a posztmodernbe<sup>363</sup>), egyfajta feltámadását okozva a vallásosságnak, beleértve a misszionálás kiterjedését, a fundamentalista radikalizációt, valamint az erőszak politikai instrumentalizálását.

Bár Habermas a katolikus egyház adaptációs képességére is felhívja a figyelmet, még inkább kiemeli a decentralizált kis heterogén és szinkretista közösségek rendkívüli mértékű

---

<sup>361</sup> DOBBELAERE, Karel (1999): *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*. in *Sociology of Religion*, 60/3, 232.

<sup>362</sup> 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 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.

<sup>363</sup> 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.

terjedését.<sup>364</sup> Ezt a folyamatot nevezi *valódi szekularizációnak*, vagyis nem vallástalanodásként értelmezi önmagában, hanem annak átalakulásaként. Ezt a filozófus-szociológus kutató tudatváltozásként 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.<sup>365</sup>

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 megváltoztathatatlanak tartottak sok mindent, amely elképzelést később a tudomány felülírni látszott. Appleby szerint egyre inkább nem a nagy, tradicionális rendszerektől vesz át identitást a mai ember, hanem *megkonstruálja* azt.<sup>366</sup> A posztmodernben így alakult ki például a *társadalmi nem* koncepciója.<sup>367</sup> Nem alaptalan ezért feltételezni, hogy az új vallások – posztmodern hatásokra – kevésbé a természetesre alapoznak, így alakulhatnak ki transzhumanista vallásformák.<sup>368</sup>

A szekularizáció kapcsán több neves szociológus is megnyilatkozott. Berger, Luckmann, Wilson, Tonnies, Weber nevei jelentősek e tekintetben. Általában arról nincsen vita, hogy a

---

<sup>364</sup> 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*. 39–48.

<sup>365</sup> vö. HABERMAS, Jürgen (2008): *Die Dialektik der Säkularisierung*. in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008. 33-46.

<sup>366</sup> APPLEBY, R. Scott (2000): *Religion, Violence, and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers INC, 57.

<sup>367</sup> A német szociológus, Ulrich Beck és a német szociológusnő, Elisabeth Beck-Gernsheim dolgozta ki először a 90-es években.

<sup>368</sup> Vannak a vallási formát és intézmény szintjét el nem értek: pl. terraizmus, Way of the Future, vagy a raëlizmus.



szekularizáció folyamata jelen van akár globálisan, akár csak a fejlett országokban. Mindemellett találni a szekularizáció folyamatát tagadó, kritizáló elemzéseket is.<sup>369</sup>

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.<sup>370</sup>

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.<sup>371</sup> 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,<sup>372</sup> utalva arra, hogy az egyik ideológiai áramlat, a másik pedig az individuális és közösségi dimenziókra vetített társadalmi funkció szerinti működés tapasztalata.

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,<sup>373</sup> másrészt azonban partikulárisan valósnak is mutatkozik, ahogyan Max Weber „*elvarázstalanodás*” fogalma is, amelyre mint a szekularizáció

---

<sup>369</sup> Isd. STAR, Rodney (1999): *Secularization R.I.P.* in *Sociology of Religion* 60, 249-273.

<sup>370</sup> Ehhez lásd: WEBER, Max (2020): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, L'Harmattan.

<sup>371</sup> MERTON, Robert K. (2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris, 63.

<sup>372</sup> TROY, Jodok: *Religion and the Realist Tradition. Political Theology to International Relations theory and back*. New York: Routledge.

<sup>373</sup> vö. pl. BEBESI György: *Marx és marxizmus*. in Dévényi Anna–Gözszy Zoltán (szerk.): *Árkádia folyóirat*. Pécs: Kronosz Kiadó. 43-68.

előzményére tekinthetünk. Durkheim elmélete is számos igazolást nyert a 20. század folyamán,<sup>374</sup> 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 időköt 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 foglalkozik vele, méghozzá nem is annyira csak a szociológiát segítségül hívva, hanem (adott és általában) a vallási jelenség végének kérdését inter- és multidiszciplinárisan elemezve.<sup>375</sup>

Ahogy Máté-Tóth András vallástudós tanulmányában leírja, a szekularizációról szóló irodalom mára már áttekinthetetlen.<sup>376</sup> Az eredeti szekularizációs tézis megfogalmazásához Bryan Wilson és Peter L. Berger felvetései vezettek. Szerintük a modernitás velejárója a vallási érdeklődés csökkenése.<sup>377</sup> 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.<sup>378</sup> Ferdinand Tönnies megkülönbözteti a közösséget a társadalomtól.<sup>379</sup> Ennek a szekularizáció szempontjából annyiban van jelentősége, hogy elképzelhető, hogy egy társadalom felhasznál 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,

---

<sup>374</sup> 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 Kiadó.

<sup>375</sup> 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 Roubekas, Nickolas P. – Valk, Ülo (szerk.): *Numen* 68/2-3. 204-229.

<sup>376</sup> MÁTÉ-TÓTH András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Kolozsvár, Korunk-Komp-press. 37.

<sup>377</sup> WILSON, Bryan R. (1966): *Religion in secular society: a sociological comment*. London: Watts.

<sup>378</sup> LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. London: McMillan

<sup>379</sup> Encyclopaedia Britannica: *Gemeinschaft and Gesellschaft, social theory*, Online: <https://www.britannica.com/topic/Gemeinschaft-and-Gesellschaft>, (2021.07.09.); tegyük hozzá ez éppen a wilberri interszubsjektum és interobjektum kvadránsainak megfelelő distinkció.

vagy fordítva is lehetséges, aminek az állam vallási semlegessége vagy az állami üldözés a következménye. Ugyanakkor, ha folyamatként tekintünk rá, akkor a társadalmi jellemző erősödése a közösségi felett egyfajta mechanikus, automatizált rendszert is feltételez. Ebbe nem fér bele az *étosz*, ezért pozitivista emberi döntéssé (lényegében *émikussá*) redukálódik a morál, legyen szó bármilyen témában való állásfoglalásról, akár a biológiai rendszerekbe való beavatkozásról, vagy robotok alkalmazásáról emberek helyett.

A szekularizáció folyamatának elindulása és fennmaradása 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.<sup>380</sup> 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.<sup>381</sup> 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.)

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.

Günter Kehrert tübingeni vallásszociológus szerint a vallásgazdaságtan segíthet, ha mérhetővé szeretnénk tenni a szekularizációt. Ha a kulturális össztermékben a vallási termékek

---

<sup>380</sup> FOX, Jonathan (2018): *An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice*. London/New York: Routledge. 12-15.

<sup>381</sup> 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.

és szolgáltatások aránya csökken, akkor történik szekularizáció.<sup>382</sup> Ennek részletezése túlmutat 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 szekularizáció nem egyenlő a vallástalanodással.<sup>383</sup> 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.<sup>384</sup> 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.<sup>385</sup> A magyar szaknyelvbe nem jött át, de Robert N. Bellah ezt nevezte „sejlaizmusnak” (*sheilaismnak*).<sup>386</sup> Ennek hátterében nem egy megszilárdult vallási rendszer található, hanem egyénileg, önkényesen (érzelmi vagy racionális megfontolások

---

<sup>382</sup> KEHRER, Günther (1990): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3., 233.

<sup>383</sup> 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*. London.

<sup>384</sup> FINKE, Roger - STARK, Rodney (2005): *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Rutgers University Press.

<sup>385</sup> MCGUIRE, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>386</sup> A fogalom Sheila Larson nevéből ered, akivel interjút 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.

A szekularizáció kapcsán is előjön a vallás fogalmának heterogenitása. A hindutva szemszögéből például a *dharma* (páliul: damma, धर्म्म) 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.<sup>387</sup> 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 szekularizációnak vége is lehet, sőt reverzibilissé is válhat. A végére, illetve a *deszekularizációra* példa a posztszovjet államok,<sup>388</sup> illetve maga Oroszország 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 „vegytisztá” szekularizáció sosem jellemezett egy homogén tömeget, *negyedrész*t a vallási elem a nemzetközi konfliktusok és politika egyik meghatározó erejévé lett.<sup>389</sup>

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.<sup>390</sup> Egyes szerzők, például Jürgen Habermas a posztszekuláris koncepció meglétét annak jelenlétébe helyezi, hogy a már szekulárissá vált társadalom és a benne lévő vallásos emberek a megfelelő módon képesek az egymás között

---

<sup>387</sup> VAJPAYEE, Atal Behari (2007): *The Bane of Pseudo-Secularism*, in JAFFRELOT, Christophe (szerk.): *Hindu Nationalism: A Reader*. Delhi: Permanent Black, 315–317.

<sup>388</sup> Isd. AGADJANIAN, Alexander szerk. (2015): *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London/New York: Routledge.

<sup>389</sup> FOX, 2018

<sup>390</sup> GEOGHEGAN, V. (2000): *Religious narrative, post-secularism and Utopia*. in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2–3, 205–206.

felmerülő konfliktusokat kezelni.<sup>391</sup> 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.<sup>392</sup>

### 3.1.3. ÁLLAM ÉS EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSA

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. 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* és az *ecclesia* szétválasztása nem köthető egy történelmi dátumhoz, inkább folyamatokhoz.

A harmincéves háborút követő vesztfáliai béke (1648) azonban 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

---

<sup>391</sup> 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, J. (2006): *Religion in the Public Sphere*. in *European Journal of Philosophy* 14, 1,15.

<sup>392</sup> 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.

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?<sup>393</sup> 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.<sup>394</sup> 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) a legerősebb aktor, saját állammal és kiterjedt diplomáciai apparátussal.

Az ún. „cezaropapizmus”, amikor a világi uralkodó az egyház dolgaiba nagyfokú beleszólással rendelkezett, akár ő volt annak feje is, az egyház részére sem volt elfogadható. Az egyházi vezetők kinevezésébe világi uralkodók, előkelő potentátok szóltak bele. A főkegyúri jog (lat. *ius supremae patronatus*) szerint az uralkodó (katolikus) egyháztól nyert joga volt arra, hogy püspököt, apátot és prépostot nevezzen meg, illetve ilyen címeket adományozzon. Ebből adódóan igényt formált az investitúrára, a főpápoknak 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.<sup>395</sup> Az egyház és állam szétválasztása tehát közös érdekek mentén alakult ki.

---

<sup>393</sup> 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 szóhasználatlálva „nemzetközi jogbizonytalanság” lépett fel.

<sup>394</sup> PHILPOTT, Daniel (2004): *Religious Freedom and the Undoing of the Westphalian State*. in Michigan Journal of International Law 25/4, 989.

<sup>395</sup> lsd főkegyúri jog (Katolikus lexikon): Online: 134

A közös érdek azonban nem jelent szélsőséges etatista álláspontot. Éppen a kommunista országok állampolgárai találkoztak ennek egyoldalúságával, így lehetséges, hogy Tomka Ferenc 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.*”<sup>396</sup>

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.<sup>397</sup> Ennek jelentőségéről, kritikájáról a vallási dialógusról szóló fejezetben írok később.

Számos országban az egyház és állam szétválasztása nem a szó totális értelmében, hanem az állam és egyház különvált létét rögzíti és kimondja, hogy ezek együttműködésének lehetőségét. Az állam kényszert nem alkalmazhat 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 Ordinariátusnak<sup>398</sup> (és általában a TLSZ-eknek van), amely azonban intézményesen szintén az együttműködést mutatja.<sup>399</sup> Európában az államegyházi berendezkedéstől a laicista elválasztásig a legkülönbözőbb megoldások élnek egymás mellett.

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

---

<http://lexikon.katolikus.hu/F/f%C5%91kegy%C3%BAri%20jog.html>, (2023. 03. 17.)

<sup>396</sup> TOMKA Miklós: *Vallásszociológia*, Online: [http://www.tavasza56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavasza56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm), (2023. 02. 17.)

<sup>397</sup> GÁBOR 2011. 22-23.

<sup>398</sup> Az elnevezés a katolikus katonalelkészi szolgálatokat jelöli, aminek egyházi eredete van.

<sup>399</sup> Ehhez lásd a vallásszabadságról szóló fejezetet



látni, hogyan választható el az ún. *államegyházi modell*, a *radikális elválasztás* modellje, a *kapcsolódó modell*, valamint az *együtműködő elválasztás* modellje.<sup>400</sup>

Russell Hittinger, illetve Cole W. Durham professzorok megalkottak egy ábrát,<sup>401</sup> 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 biztosítása lehet *pozitív* vagy *negatív* jellegű is.<sup>402</sup> 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 pozitivisták értelemben vett közrend kívánalmai.<sup>403</sup>

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.<sup>404</sup> A 3. számú ábra azt szemlélteti, hogy a legnagyobb és legkiegyensúlyozottabb (vallás)szabadságfok a két szélsőség között félúton található, vagyis

---

<sup>400</sup> SCHANDA 2012, 59-83.

<sup>401</sup> 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 on the 50th anniversary of dignitatis humanae*. in Journal of Law and Religion 30, 2015/3, 461–474.

<sup>402</sup> Pozitívnak nevezzük a vallásszabadság biztosítását, amennyiben jogilag biztosított, hogy valaki (vagy egy csoport) szabadon nyilvánítsa 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, illetve 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 esetben 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.

<sup>403</sup> Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanae, Online: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_lt.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_lt.html), (2023. 01. 07.)

<sup>404</sup> 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, együtműködő, 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.

állam és egyház szétválik, de rugalmasan és a semlegesség jegyében együttműködésben állnak egymással.



3. ábra: Durham vallásszabadság-rendszerének elgondolása. (saját szerk.)<sup>405</sup>

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.

<sup>405</sup> Az eredeti ábra az 1. számú mellékletben található.

- 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.<sup>406</sup> Itt érkezünk meg tehát a politika és a vallás kapcsolatához.

#### **3.1.4. VALLÁS ÉS POLITIKA AZ ÁLLAM ÉS EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSÁNAK KÖVETKEZMÉNYEKÉNT**

*„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 Ferenc Vallásszociológiai művében.<sup>407</sup> 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 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. 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*

---

<sup>406</sup> KURU, A. T. (2007): *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. in *World Politics*, 59/4, 568–594

<sup>407</sup> TOMKA Ferenc: *Vallásszociológia*, Online: [http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm), (2022.03.10.)

*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.*<sup>408</sup> 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.<sup>409</sup> Az egyik oldalon a vallás legitim jellege áll az államrendszerben (például a választási rendszerében), a másikon a politikába beágyazott mivolta.

<b>Forma</b>	<b>A vallási legitim jellege az államrendszerben</b>	<b>A politikába beágyazott helye van a vallásnak</b>
<b>A</b>	vallási állam	vallási politika
<b>B</b>	szekuláris állam	szekuláris politika
<b>C</b>	vallási állam	szekuláris politika
<b>D</b>	szekuláris állam	vallási politika

8. 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.

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

<sup>408</sup> MEARSHEIMER, John (2022): *A nagy téveszme*. Budapest: Századvég Kiadó, 39.

<sup>409</sup> DEMERATH, N. J. (2001): *Crossing the gods: world religions and worldly politics*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

meghatározó tényezővel) közismert, addig Franciaország esetében az állam és az egyház szétválasztása mellett a támogatás közvetett formában létezik.<sup>410</sup>

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.

A *D* formára Lengyelország a példa. Miközben állam és egyház szétválasztva működik, a lengyel politika meghatározója a vallás, különösen a katolikus egyház.

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.<sup>411</sup>

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??[itt vmi hiányzik még nekem].

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

---

<sup>410</sup> Franciaországban az állam és az egyház szétválasztását kimondó 1905-ös törvény a mai napig az állam és egyházak közötti viszony alapidokumentuma, amely szerint az állam nem támogat egyházakat, nem kategorizálja 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.

<sup>411</sup> Ehhez a megállapításhoz lásd: SCHANDA 2012, 65.

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.<sup>412</sup>

Ezt a modellt bonyolítja a vallási rendszerek sokfélesége. Nem mindegy ugyanis, hogy adott vallás milyen jellegű. Ahogyan az értekezésben is kitérek rá (3.2.3.), 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.<sup>413</sup>

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 (Diyanet), amely

---

<sup>412</sup> SCHANDA Balázs (2012): *Állami Egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*. Budapest: Szent István Társulat. 59-83.

<sup>413</sup> Isd. CESARI, Jocelyne (2014): *The Awakening of Muslim Democracy Religion, Modernity, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

lényegében az ország összes mecsetét működteti és finanszírozza. A mecsetek így nemcsak 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 nemcsak vonakodott az iszlám szúfi rendek elnyomásától, hanem támogatást is nyújtott a kurd térség iszlám közösségeinek.<sup>414</sup> 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).<sup>415</sup>

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 hadsereg és rendőrség adta a biztosítékát egy nemzetállam létrejöttének és fenntartásának.<sup>416</sup>

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 teológia<sup>417</sup> és a politika fogalmai között szoros analógia áll fenn, vagyis, hogy a politikai fogalmak végsősoron teológiai meghatározottságúak, mert onnan erednek. Ebből az is adódik,

---

<sup>414</sup> GURSES, Mehmet (2020): Religion and Armed Conflict: Evidence from the Kurdish Conflict in Turkey. in Journal for the Scientific Study of Religion. 3-4.

<sup>415</sup> Isd. 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](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.)

<sup>416</sup> N. RÓZSA Erzsébet (2019): *Az államiség modelljei a Közel-Keleten. A vahhábita királyságtól az iszlám köztársaságig.* Budapest: Dialóg Campus, 61-69.

<sup>417</sup> Itt vélhetően úgy érdemes érteni, hogy „teológiák”, még abban az esetben is, ha itt Schmitt a kereszténységen belüli katolikus és protestáns teológiákra gondolt csupán.

hogy a teológia ismerete nélkül könnyedén félreérthetjük azokat a politikai jelenségeket, amelyeket megfigyelünk<sup>418</sup> Ez a gondolat jut el az Ernst Wolfgang Böckenförde német alkotmánybíró és katolikus jogfilozófushoz, akinek nevéhez köthető az ún. *Böckenförde-paradoxon*hoz. Eszerint „*a liberális, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket maga sem tud garantálni.*”<sup>419</sup> 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.<sup>420</sup>

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 a politikának a teológia leválasztásához nem hagyhatja figyelmen kívül vagy nem kerülheti ki a vallással való szembenézést.<sup>421</sup>

---

<sup>418</sup> BORBÉLY Gábor – GÁBOR György – GERÉBY György – SZÁNTÓ Veronika szerk. (2018): *"Királlyá lett a te istened" Fejezetek a politikai teológia történetéből*. Budapest: Akadémia Kiadó.

<sup>419</sup> „*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.; Görföl 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 Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 6-120. in GÖRFÖL Tibor (2018): *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest: Gondolat, 20.

<sup>420</sup> METZ, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest, L'Harmattan.

<sup>421</sup> HASHEMI, Nader (2009): *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 22.



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 választó Franciaországot a vallásokkal békés és aktív viszonyt folytató szintén liberális demokráciával, az Amerikai Egyesült Államokkal.<sup>422</sup>

A vallás jelenségére tekinthetünk intézményesen vagy úgy, mint egy közösségre (a többi, például intézményesség 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.<sup>423</sup>

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*

---

<sup>422</sup> uo.

<sup>423</sup> 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.

*aktus, hanem valóságos politikai eszköz, a politikai érintkezés folytatása, annak más eszközökkel való megvalósítása.*”<sup>424</sup>

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 szerint ezek folytatódnak a háborúban.

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.<sup>425</sup> Ez az állapot pedig átvezet már Samuel P. Huntington civilizációk összeecsapásának 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

---

<sup>424</sup> CLAUSEWITZ, C. von (2013): *A háborúról*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 54.

<sup>425</sup> TURNER, Bryan S. (2013): *The Religious and the Political. A comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-25.

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.<sup>426</sup> A többirányú, akár ellentétes, illetve ellenkező hatások okainak feltárása is kutatott téma. Például abból a szempontból, hogy amikor vallás és állam szétválasztásában vizsgálódunk, akkor az ilyen rendszerben megjelenő vallásnak 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.<sup>427</sup> 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 3.2.7-es részben.

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.<sup>428</sup> 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

---

<sup>426</sup> Erről ír például PHILPOTT, Daniel (2014): *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 Katolischen Kirche im bewaffneten Konflikt Kolumbiens. in WAGNOSONNER, Christian et al. (szerk.): Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Koflikte*. Wien: Institute für Religion und Frieden. 79-99.

<sup>427</sup> erről is ír Philpott. Lsd. PHILPOTT, Daniel (2004): *The Catholic Wave. in Journal of Democracy*, 15/2, 41-46.

<sup>428</sup> *Syllabus of Errors*, Papal Encyclicals Online, Online: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>, (2023. 01. 11.)

jogra vezet vissza, addig a katolikus egyház a természetjogra, végsősoron az emberi méltóságra, amit az istenképiségből eredeztet.

### 3.1.5. A VALLÁS PSZICHOSZOCIÁLIS SZEMPONTBÓL, A VALLÁSPSZICHOLÓGIA

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 vallásszociológiát) 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 másik két vizsgálódási forma alapján az egyén személyiségjellemzőit, mint például a bizalomhiányt, a kétségbeesést és a lelki instabilitást, a vallási radikalizáció faktoraiként tekintik. 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.<sup>429</sup>

Egy másik kutatási terület 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.<sup>430</sup>

---

<sup>429</sup> 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.

<sup>430</sup> 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

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.<sup>431</sup> 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 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.<sup>432</sup>

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)

---

<sup>431</sup> ALLPORT, Gordon W. (1966): *The Nature of Prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 444.

<sup>432</sup> Ehhez lásd ALLPORT, 1966. 45.

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.<sup>433</sup> A kérdéskör vizsgálatához leginkább az ikervizsgálatok járulnak hozzá. Ezek a vizsgálatok azonban vagy felületesek vagy etikátlannak bizonyultak. (Utóbbihoz lásd például a Louise Wise Services hármasker-kísérletét.)

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

434

- 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

---

<sup>433</sup> Az ember tulajdonságai, jellemzői inkább genetikai tényezőknek, vagy környezeti hatásoknak tudhatók be.

<sup>434</sup> 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 profiles to the pathways: The road to the recruitment. Countering the terrorist mentality Ejournal Usa, Foreign Policy Agenda, US Department of State, 2007/5.*

kapcsolatos terrorizmus az, ami körvonalaz olyan jellemzőket, amivel már együtt járhat egy pontosabb profilalkotás is.<sup>435</sup>

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 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.<sup>436</sup>

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.<sup>437</sup> A kutatások tehát nem zárják ki azokat a tényezőket, amelyek fennállása esetén nagyobb eséllyel következhet be terrorcselekmény.<sup>438</sup> 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.<sup>439</sup>

---

<sup>435</sup> 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.

<sup>436</sup> Így például, ha valaki szerelemfélétsből gyilkol az erőszakot követ el, de nem terrorista.

<sup>437</sup> 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.

<sup>438</sup> 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.

<sup>439</sup> 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

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.<sup>440</sup> Ezeket az alábbiakba sorolja:

- 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 professzor asszonya *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.*”<sup>441</sup> Butler nem alkot vallásfilozófiát, de vallási megközelítése a vallással

---

<sup>440</sup> BORUM, Randy (2004): *Psychology of Terrorism*. University of South Florida, 10-11.

<sup>441</sup> BUTLER, Judith (2009): *Frames of War. When is Life Grievable?* London: New York, Verso, 145.



foglalkozó kutatók elgondolásait tükrözi vissza, ahogy 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.”<sup>442</sup>

Butler Huntingtonra hivatkozva és értelmezve azt sugallja, hogy a „Nyugat” átesett (átesik) a szekularizáción, és ezáltal nem elveszíti a vallásosságot (értsd a judeo-keresztény kulturális meghatározottságot), hanem racionalizálja azt. Eközben az iszlámból ezt hiányolja, legalábbis még ezen szakasz előttinek tartja.<sup>443</sup>

A fentiek fényében kijelenthető, hogy a vallás jelentős társadalmi tényező és bár az emberi pszichében nincs a vallási szélsőségeknek 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 individuumban, 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 rendelkeznek 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.

---

<sup>442</sup> BUTLER 2009. 122.

<sup>443</sup> BUTLER 2009. 124-125

## 3.2. VALLÁS A BIZTONSÁGI TANULMÁNYOKBAN

### 3.2.1. A BIZTONSÁG ÉS A KONFLIKTUS FOGALMA

A nemzetközi biztonság a hatalmi politizálás hagyományaiban gyökerezik, vagyis nem szociális vagy közbiztonságként értelmezendő.<sup>444</sup> 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.<sup>445</sup>

Az államok közötti konfliktusokhoz, háborúkhoz, 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.<sup>446</sup> 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 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

---

<sup>444</sup> Ebben az értekezésben – amennyiben nem jelzem másképp – biztonság alatt ezt értem.

<sup>445</sup> GAZDAG Ferenc – REMEK Éva (2018): *A biztonsági tanulmányok alapjai*. Budapest: Dialógus Campus, 17.

<sup>446</sup> uo. 19.

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 ilyen (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 megtalálja, vagy legalábbis egy lépéssel közelebb kerüljön a megfelelő helyéhez, a megfelelő módon, 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*.<sup>447</sup> Ezért annak vizsgálata és egy adott rendszerben

---

<sup>447</sup> FOX – SANDLER 2004.

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 ezt a fajta „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.<sup>448</sup>

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).<sup>449</sup> Mások a vallási hagyományok békés tanításait és a megbocsátás gyakorlatát emelték ki,<sup>450</sup> amelyek segíthetnek a béke és a demokrácia építésében.<sup>451</sup> A vallás a fegyveres konfliktusokban és a biztonságot 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

---

<sup>448</sup> 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.

<sup>449</sup> 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.

<sup>450</sup> vö. APPLEBY, 2000; PHILPOTT, Daniel (2012): *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation, Studies in Strategic Peacebuilding*. New York: Oxford Academic.

<sup>451</sup> 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 church-state arrangements*. in *Politics and Religion* 3/1, Cambridge University Press, 55-80.

indokok igazolnak.<sup>452</sup> A vallás jelentősége és kutatásának nehézsége kapcsán rámutattam, hogy az etnikum és az identitás a konfliktusok szempontjából változó jelentőségű és kevert is.<sup>453</sup> 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.

### 3.2.2. A VALLÁS HELYE ÉS SZEREPE A BIZTONSÁGPOLITIKAI ELMÉLETEKBEN

A biztonságelméletek és a vallás kapcsolatának vizsgálatát a biztonságelméleti iskolák, illetve irányzatok ismertetésével kezdem, és ezt használom keretként a biztonságpolitikában való vallási elemek elemzésére.<sup>454</sup>

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*.<sup>455</sup> 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 fogalmazva: a fejlődés egyik jellemzője, hogy a vallás egyre inkább a háttérbe szorul, sőt ebben a tekintetben a fejlettség fokmérője a vallástalanság mértéke. 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

---

<sup>452</sup> „causes explain reasons justify” - SCRUTON, Roger (2013): *I Drink Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine*. Bloomsbury Publishing. 96.

<sup>453</sup> 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.

<sup>454</sup> 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.

<sup>455</sup> Barry Buzan által lett bevett kifejezéssé a biztonság tárgyaként. lsd. BUZAN, Barry (1983): *People, States and Fear - The National Security Problem in International Relations*. Egyesült Királyság: John Spiers. 13.

három dichotómiát hoztak létre,<sup>456</sup> amelynek mentén a vallást is tipizálták *intézményes, egyéni, irracionális* kategóriákba, és amelynek a következménye lett annak marginalizálása.<sup>457</sup> Ezzel szemben Wilson „*relációs dialogizmusnak*”<sup>458</sup> 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.*”<sup>459</sup> 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. A mozzanatokat megkülönböztetve Wilson végig is veszi, hogy mit jelent mindez:

- 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.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> institutional/ideational, individual/communal, irrational/rational (magyarul: intézményi/elképzelési, egyéni/közösségi, irracionális/racionális)

<sup>457</sup> WILSON K., Erin (2011): *After Secularism. Rethinking Religion* in Global Politics. London: Palgrave Macmillan.

<sup>458</sup> Ellentétek közötti kölcsönhatás.

<sup>459</sup> „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.

<sup>460</sup> WILSON K (2011). 97-102.

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.<sup>461</sup> 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.<sup>462</sup>

Fox egy másik kutatóval, Nukhet Sandallal, az ohio-i 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.<sup>463</sup> 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.<sup>464</sup> Ennek egyik

---

<sup>461</sup> FOX, Jonathan (2018): *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice* (2nd ed.). London: Routledge.

<sup>462</sup> FOX – SANDLER 2004, 60-61.

<sup>463</sup> FOX 2018, 62.

<sup>464</sup> Ez nem mond ellent Tomka Miklós állításának, hogy gyors és erőszakos változtatásokra nem nagyon hajlik a

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 al csoportjainak, 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, még akkor sem, ha minden más olyan rendszer, amelyeknek szorosabb volt a kapcsolata a politikummal, a váltással együtt megbuktak.

Ha a vallást a kultúra egyik elemének vesszük csupán, akkor kimaradhat annak figyelembevételére, hogy a vallás szoros kapcsolatban áll a társadalmi-politikai rendszerekkel; ha viszont a vallást kizárólag társadalmi-ideológiai konstrukciónak gondoljuk el, akkor érthetetlennek fog tűnni ez a fajta rugalmassága. Két példa segíthet végiggondolni 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 veszfáliai 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 időszak. 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.<sup>465</sup>

Később a szekularizmus további utat tört magának, s a kapitalizmus 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

---

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.

<sup>465</sup> Lsd. MARKOVICS Milán Mór (2020): *A Bengáli-öböl menti országok vallási biztonsága a vallási-nacionalista ideológia erősödése tükrében.* in Felderítő Szemle 2020/3., 148—179.



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 Együtműködés 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, nemzetközi politikai, hadtudományi szakirodalom számos írása hozzá 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 csoportra, ugyanakkor volt egy kevésbé tárgyalt dimenziója is ennek. A nemzetközi politika (és rokon diszciplínák) államközpontú fókusza értelmezhetetlenné 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 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. Ennek feloldása részben még várat magára, részben azonban történelmileg és világpolitikailag is determinált. Ezt a kijelentést arra alapozom, hogy az Amerikai Egyesült Államok unipoláris világában a világ nagyrészt valóban nyugati minták alapján szerveződött, a korábbi gyarmatosítások miatt 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 azonban, hogy létezik-e egyáltalán nem nyugati teória?

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, 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 a nyugatiakhoz 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.<sup>466</sup> 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 tehát 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

---

<sup>466</sup> KAUTILYA Arthasāstra – KANGLE, R. P. (1969): *The Kauṭīlīya Arthasāstra* (2. kiadás.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

rá a modernizmus, a posztmodern, beleértve a szekularizmust is. Ezeket vizsgálom meg a következőkben.

A *realista* iskolát általában Thuküdidészhez vezetik vissza, de Niccoló Machiavelli és Thomas Hobbes, Hans J. Morgenthau<sup>467</sup> 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 háborúban, 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 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.<sup>468</sup>

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).

---

<sup>467</sup> 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.

<sup>468</sup> ACHARYA, Amitav - BUZAN, Barry (2010): *Non-Western International Relations Theory*, New York – London: Routledge. 8.

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.<sup>469</sup>

A liberális iskola Immanuel Kant *Az örök béke* és Joseph Schumpeter *Az imperializmus szociológiája* című műveire vezethető vissza.<sup>470</sup> 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 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.<sup>471</sup>

A liberális iskola egyik hangsúlyos eleme továbbá az *interdependencia* (kölcönös függőség), amely a tagok közötti kereskedelmi, gazdasági kapcsolatok meglévő hálózatára utal, és amely folyamatosan érdekeltté teszi a feleket a béke megőrzésére 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.<sup>472</sup>

---

<sup>469</sup> KAPITONENKO, Mykola (2022): *International Relations Theory*. London: Routledge.

<sup>470</sup> KOVÁCS Katalin; TÁLAS Péter (2020): *A konfliktuselemzés módszertani iskoláiról*. Budapest: Dialóg Campus, 25.

<sup>471</sup> vö. MOLNÁR Anna – MARSAI Viktor – WAGNER Péter szerk. (2019): *Nemzetközi biztonsági szervezetek*, Budapest.; GAZDAG – REMEK, 2018.; BALOGH, 2013.

<sup>472</sup> 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.

Számos más iskola is létrejött különösen olyankor, amikor a két iskola keretrendszere nem adott magyarázatot valamire.<sup>473</sup> 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 vallást<sup>474</sup>, legalábbis annak számos alelemét, tényezőjét – is figyelembe veszi.<sup>475</sup> 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.<sup>476</sup> Troy véleménye valójában nem a konstruktivista iskola vallás kapcsán vallott 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 megléphető 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

---

<sup>473</sup> Például a bipoláris rendszer végét nem tudta előre jelezni a realista iskola.

<sup>474</sup> Erin K. Wilsonra gondolatára érdemes itt visszautalni, hogy a nemzetközi iskolák a vallást irracionálisként nem tették a vizsgálatuk tárgyává.

<sup>475</sup> Lsd. KUBALKOVA, Vendulka szerk. (2015): *Foreign policy in a constructed world*. New York: Routledge.

<sup>476</sup> TROY, Jodok (2012): *Christian Approaches to International Affairs*. in Palgrave Macmillan. Palgrave Macmillan. 84-85.

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 nézőpontút emelek ki, 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 vesztfáliai 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 házakra (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-islám* 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 Mahdí<sup>477</sup> 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-izlám (vagy pán-izlamizmus) nem azonos a pán-arab gondolattal. Az egyik egy etnikai közösség, a másik egy sokkal szélesebb kört magában foglaló vallási alapú kategóriát képez.<sup>478</sup>

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.

---

<sup>477</sup> Az iszlám eszkatológiában Mahdí az idők végén visszatérő, rendet tevő uralkodója egy ideális világnak, ahol mindenki engedelmeskedik, meghajlik Istennek.

<sup>478</sup> KAPITONENKO, Mykola (2022): *International Relations Theory*. London-New York: Routledge. 166-171.

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.<sup>479</sup>

Rebecca A. Glazier, az említett könyv egyik szerzője kiemeli Morgenthau zsidó származásából adódó gondolkodásmódját, amely szerinte nyomot hagyott azon, ahogyan a realista rendszert összeállította.<sup>480</sup>

A biztonsági elméletek nemcsak önmagukban, hanem egymással szembenállásban is léteznek.<sup>481</sup> 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 háborúk azonban elsősorban mégis mintha realistákat igazolta 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 igényeknek és módszerek irányába tolta el a megközelítést. Így a kvantitatív alapú elemzés hangsúlyosabbá lett, mint a kevésbé matematizálható.<sup>482</sup>

---

<sup>479</sup> TROY, Jodok: *Getting theory? Realism and the study of religion in international relations*. in: Troy, Jodok szerk. (2014): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London-New York: Routledge.

<sup>480</sup> 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.

<sup>481</sup> 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.

<sup>482</sup> PATTERSON 2011.16-18.



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.<sup>483</sup> 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 fókuszra 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.

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 évekre 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.

---

<sup>483</sup> PATTERSON 2011.19-20.

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.”<sup>484</sup> 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.

Eric Patterson számos kutatót idéz, akik elemzéseikben rámutattak a vallási elem kutatásának hiányára, illetve annak szükségére; vagy éppen arra, hogy újra hangsúlyos eleme lett a biztonságnak.<sup>485</sup> Charles Taylor kanadai filozófus is megerősíti azt a véleményt *A Secular Age* című könyvében, miszerint a vallásosság manapság az „isten igen, egyház nem”<sup>486</sup> formában hangsúlyosan létezik, és a *New Age*ben a kis közösségek nem intézményesült formái virágoznak. Arra is rámutat könyvében, hogy az identitás és a politikai-kulturális

---

<sup>484</sup> 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.

<sup>485</sup> PATTERSON 2011. 20.

<sup>486</sup> eredetileg Taylor a könyvében a „believing without belonging” kifejezést használja – vagyis hinni hovatartozás nélkül kifejezés, melyet a magyar vallási körökben „Jézus igen, egyház nem”, vagy „isten igen, egyház nem” kifejezésekkel ismert.

meghatározottság is fontos elemei a vallásosságnak.<sup>487</sup> 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.<sup>488</sup> 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.<sup>489</sup>

Eric 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 a szekularizmus kapcsán említette, 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 jelenség.

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 szerző 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.<sup>490</sup> 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

---

<sup>487</sup> a magyarul nehezen visszaadható Christianity és Christendom szavakkal fejezi ki a különbséget a vallásos hit és a vallási kultúra között.

<sup>488</sup> TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 513-518.

<sup>489</sup> BELLAH, Robert N (2022): *After Durkheim*. Online: <https://tif.ssrc.org/2007/11/23/after-durkheim/>, (2022. 12. 27.)

<sup>490</sup> HANSON, Eric O. (2006): *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press. 296-323.

integráció egyik nehézsége a különálló vallási identitások szembetűnősége.<sup>491</sup> 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 részről 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.<sup>492</sup> Korábban írtam egy kutatásról, amely azt mutatta, hogy a vallásszabadság (amely biztosítéka is a vallási pluralizmusnak) a társadalmi biztonságot erősíti.<sup>493</sup> 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 vallásbékéig (1555). 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 a békekötés kapcsán – a katolikus egyház szerepe, azért történelmi előzményként nem alaptalan használni ezeket a történelmi dátumokat.

---

<sup>491</sup> BYRNES, Timothy A. – KATZENSTEIN, Peter J. szerk. (2006): *Religion in an expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University.

<sup>492</sup> HATZOPOULOS, Paylos – PETITO, Fabio szerk. (2003): *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York – London: Palgrave Mcmillan.; PATTERSON 2011., 22.

<sup>493</sup> lsd. ENDRESZ 2005, RZEPKA 2018.

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.<sup>494</sup> 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,<sup>495</sup> 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 politikának általában. Ugyanakkor a vallási elem jelenléte befolyásolja a politikát és ezáltal a

---

<sup>494</sup> Különösen a negyedik fejezet: KALYVAS, N. Stathis (1996): *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca-London: Cornell University Press.

<sup>495</sup> 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*., illetve a BERGER, Peter (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Eerdmans.

teljes rendszert.<sup>496</sup> 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 irány 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.<sup>497</sup> 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

---

<sup>496</sup> HANSON, Eric O. (2006): *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press. 17-47.

<sup>497</sup> 1163/2020. (IV. 21.) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Biztonsági Stratégiájáról; 1393/2021 (VI. 24) Korm. határozat Magyarország Nemzeti Katonai Stratégiájáról.

Koncepcióját. Közben a 2008-as gazdasági válság és a hazánk új, 2010-ben elfogadott 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.”)<sup>498</sup>

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

---

<sup>498</sup> 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.

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).<sup>499</sup> 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.<sup>500</sup> 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.<sup>501</sup> A Frontline Fellowship mindmáig militáns szimbólummal és asszertív módon fogalmazza meg a kereszténységet védelmező és keresztény reformációt hirdető feladatát.<sup>502</sup>

---

<sup>499</sup> NYE, Joseph S. (1990): *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. Basic Books.

<sup>500</sup> NYE, J. (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Washington, DC: Public Affairs. 94.

<sup>501</sup> HAYNES, Jeff (2001): *Transnational religious actors and international politics*. in *Third World Quarterly* 22/2, 147-148.

<sup>502</sup> Frontline Fellowship: Online: <https://www.frontlinemissionsa.org/about-us.html>, (2021.08.27.)



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*.<sup>503</sup> 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 hadseregen 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, feltárni egy az Iszlám Államhoz tartozó, de attól földrajzilag távol elhelyezkedő csoportját félrevezető, nem elégséges, vagy csak adott nézőpont által lehetséges.

---

<sup>503</sup> HENNE, Peter S. (2022): *What we talk about when we talk about soft power*. International Studies Perspectives 23/1, 94–111.

### 3.2.3. 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.<sup>504</sup> 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.<sup>505</sup> Canterbury anglikán aktorként, Genf protestáns aktorként, Dzsidá iszlám aktorként ugyanakkor nem jelenik meg, miközben e városok szintén szimbólumai és egyben 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.<sup>506</sup> 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 ellentétről 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.<sup>507</sup> 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

---

<sup>504</sup> 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.

<sup>505</sup> 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.

<sup>506</sup> 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*, World Politics, 55/1, 66-95.

<sup>507</sup> 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.<sup>508</sup> Timothy Samuel Shah és Daniel Philpott a politikatudományok kutatói szerint a vallás régebbi, mint az állam, nem csak a politikát az egész életet felöleli.<sup>509</sup> Jonathan Fox és Schmuel Sandler politológusok szerint a nemzetközi kapcsolatok nem érthetőek meg a vallások figyelembevétel nélkül.<sup>510</sup> 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.<sup>511</sup> Az identitás és a modernitás kapcsán felmerülő szekularizációs folyamatot egy másik (3.1.2.) fejezetben 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.<sup>512</sup>

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

---

<sup>508</sup> SNYDER, Jack (2011): *Introduction*, in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*, New York: Columbia University Press, 1.

<sup>509</sup> 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.

<sup>510</sup> FOX – SANDLER 2004, 7.

<sup>511</sup> 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.

<sup>512</sup> BOROWIK, Irena (2006): *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries*. in *Social Compass* 53., 267-278.

kapcsolatban áll. A vallás helye egyrészt tehát azért fontos, hogy valóban csak az identitás 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.<sup>513</sup>

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.<sup>514</sup> 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 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

---

<sup>513</sup> 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.

<sup>514</sup> CARLSON, John D. – OWENS, Erik C. (2003): *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

nézete szerint a kormányzat tekintélye világszerte megszűnik, a törzsi, etnikai és vallási konfliktusok eluralják a világot.<sup>515</sup> Huntington hét kultúrát különböztet meg a világon (nyugati, 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 hátterében kulturális tényezők húzódnak meg. Szerinte a *helyi politika az etnikumoké, a világpolitika a civilizációké.*<sup>516</sup> 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.<sup>517</sup>

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

---

<sup>515</sup> Huntington legismertebb művének a *Civilizációk Összecsapásának antitéziseként* Irán korábbi elnöke Seyed 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.

<sup>516</sup> HUNTINGTON, S. P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster. 21.

<sup>517</sup> Ilyen például Jeffrey Haynes, aki a huntingtoni paradigma és keretrendszer szabadon való felelősségét vont a 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.

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- és társtudomány) főként liberális és a realista iskolákat különböztet meg.<sup>518</sup> 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. Egy etnikum, vagy genetikai eredet (például bőrszín, arcforma stb.), vagy éppen vallás alapján meghatározni, minősíteni egy adott csoportot nem a demokratikus vagy liberális, hanem inkább autokrata és elnyomó rezsimszerű hatalmi berendezkedésre jellemző. Míg ha tabusítjuk az előzőeket, az a vallásszabadság túlhangsúlyozásához, egyben a vallási fókusz mellőzéséhez is vezethet.<sup>519</sup> Az USA például, ahol – európai országokkal való összehasonlításban – a vallások intenzívebb jelenléttel bírnak, óvatos, akár kerülő formát választ a semlegesség érdekében. Például az USA Nemzeti Biztonsági Stratégiáját (National Security Strategy, NSS) vizsgálva szembetűnő, 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.<sup>520</sup> 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.<sup>521</sup> Bár igaz, hogy nem a vallás,

---

<sup>518</sup> 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.

<sup>519</sup> Hasonló egyensúlyról van itt szó, mint a vallásszabadság által említett durhami modell esetén.

<sup>520</sup> Historical Office, Office of the Secretary of Defence. Online: <https://history.defense.gov/Historical-Sources/National-Security-Strategy/>, (2022.03.20.)

<sup>521</sup> Global Trends 2030. National Intelligence. 2012. 89., 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.

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.<sup>522</sup> A GT 2030 egyes konfliktusokat a vallás etnikumba való marxista alapú regressziójának nevez.<sup>523</sup> 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.<sup>524</sup>

Az utóbbi időkben a vallási elem nem csak az iszlámhoz kötött terrorizmus miatt vált jelentőssé,<sup>525</sup> 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.<sup>526</sup> 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

---

20.)

<sup>522</sup> Az Arab Tavaszról és gazdasági összefüggéseiről 2021-ben írt egy elemzést a KRTK Világgazdasági Intézet kutatója SZIGETVÁRI Tamás: Nem ezt várták - Arab gazdaságok tíz évvel az arab tavasz után. Portfolio.hu, , Online: <https://www.portfolio.hu/krtk/20210504/nem-ezt-vartak-arab-gazdasagok-tiz-evvel-az-arab-tavasz-utan-481438>, (2022. 03. 20.)

<sup>523</sup> Global Trends 2030. National Intelligence. 2012., 145., 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.)

<sup>524</sup> 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.

<sup>525</sup> pl. 2001. szeptember 11., USA, 2004. április 21, Madrid, 2005. Július 7, London.

<sup>526</sup> 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.)



valláshoz tartozóként (kereszténynek, muszlimnak vallók) száma nem mutatja ezt a csökkenést. Davie skandináv példákat hoz erre, de csak példaként.<sup>527</sup>

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 megállapítást, hogy a vallás államok által, illetve, mint transznacionális tényező, befolyása van a nemzetközi vonatkozásban értelmezhető eseményekre, és azok következményeire.<sup>528</sup>

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.<sup>529</sup> Újra ki kell emelni: a neorealista államközpontú megközelítése (a realista után különösen is) már figyelembe veszi a transznacionális aktorok szerepét.<sup>530</sup>

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

---

<sup>527</sup> Például lsd. DAVIE, Grace (2007): *The Sociology of Religion*. BSA New Horizons in Sociology, SAGE, 141.

<sup>528</sup> HAYNES, Jeffrey (2021): *Religion and International Relations: What Do We Know and How Do We Know It?* in Religions 12/328, 12.

<sup>529</sup> 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.: KEOHANE Robert és NYE, Joseph (1987): *Power and interdependence revisited*, The MIT Press, International Organization. 41/4 728.

<sup>530</sup> KENNETH, Waltz N. (2010): *Theory of International Politics*. Illinois: Waveland Press, 93-97.

korlátozódnak az aktivisták hálózataira sem, hanem hatalmas populációkat foglalnak magukba.<sup>531</sup>

Az értekezés szempontjából a lényeges kérdés, hogy a fentieket figyelembe véve a vallás, az egyház és az egyházi közösségek milyen szereplőnek számítanak?<sup>532</sup> Két részre osztható a 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, 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.<sup>533</sup>

A fenti két eshetőségen kívül nem célszerű külön kategóriát felállítani azon lelkeségi irányok kapcsán, ahol egyáltalán nincs struktúra é

s vezetés (vagy az egyéb jelzővel lehetne illetni ezeket), hiszen az intenzív individualizáció miatt heterogén tartalmúvá válnak. Amennyiben létrejön egy nagyon laza vezetői struktúra,

---

<sup>531</sup> KECK, Margaret E. - SIKKINK, Kathryn (1998): *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press.

<sup>532</sup> 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.

<sup>533</sup> 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.

azon esetekben már a (II) pontban foglaltak igazak a közösségre, még az olyan lazán szervezettek is, mint például a kongregacionalista 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 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.<sup>534</sup>

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

---

<sup>534</sup> VALLIER, Ivan (1971): *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*. in *International Organization* 25/3, 479-502.

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?

### 3.2.4. 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 (*promotor*). Sőt, e kapcsolat még ennél is bonyolultabb: a vallás és az erőszak lehet *oka és indoka* egy 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 majd egy következő (3.2.7.) 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, így ezen elemek kölcsönhatásában jelenik meg az, ami egy konfliktus kapcsán vallási jellegűként manifesztálódik. Ezt a komplexet nevezem *vallási hatásmátrixnak* a későbbiekben.<sup>535</sup> Ezeket fejtegeti Alexander de Juan politológus is, 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 autoritásként jelennek meg, hanem a felelősség (vagy annak hárítása) is rájuk terhelődik. Különösen a rövid távú dinamika magyarázatához figyelembe kell venni az elit döntéseit.<sup>536</sup>

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 magyarázataik révén hatással vannak évekkal később is olvasóikra. Az élők azonban kapcsolatba kerülnek saját koruk politikai vezetőivel. Ez a kapcsolat kettős: egyrészt a politika oldaláról a vallás irányába érkezhetsz segítség (főként materiális jellegű, de akár kulturális stb.), másrészt a politika a vallás irányából legitimációt nyerhet.

A közösségek (különösen is a vallásiak) közötti konfliktusokat társadalmi okokra visszavezetőik szerint egy-egy csoport az abszolút igazság birtokosának képzeletét 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, arra mutat rá, hogy minden vallási közösség az igazság birtokosának gondolja magát. Nyitva marad a kérdés, hogy a parabola a valóság analógiája-e? Vajon az egyik vallás valóban

---

<sup>535</sup> 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.

<sup>536</sup> DE JUAN, Alexander (2015): *The Role of Intra-Religious Conflicts in Intrastate Wars*. in *Terrorism and Political Violence*, 27/4, 762–780.

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 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 vallásos és nem vallásos keveredése. Ha például a

keresztesháborúkat vennék górcső alá nem lehetne azt vallásinak titulálni egyszerűen; csak egyfajta nehézkes dekonstrukció után lehetne annak a szekuláristól elválasztani a szakrális részét.<sup>537</sup> Másfelől, ha nem tudjuk a szétválasztás előtt eldönteni, hogy az erőszakot a vallás okozta-e, akkor egyrészt az antropológia, biológia, másrészt pedig a szétválasztás utáni korszakra tud mutatni arra, hogy az erőszak a vallástól *független* tényező, legalábbis 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.<sup>538</sup> Nem célom, és lehetetlen is röviden igazolni vagy cáfolni, 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.<sup>539</sup> A keresztény gondolat – miszerint az ember Isten képére teremtetett, alapvetően jó volt, majd (valamilyen mértékben) megromlott – valami hasonlót fogalmaz meg, de nem a kultúra szintjéről, hanem sokkal mélyebbről. Gondoljunk csak Káin és Ábel

---

<sup>537</sup> Erre vannak is próbálkozások, publikációk, például: HUNYADI Zsolt (2020): *A szent háború, avagy a kereszties hadjáratok motivációi.* in PÓSÁN László – VESZPRÉMY László – ISASZEGI János (szerk.): *Vallásháborúk és felekezeti konfliktusok.* Budapest: Zrínyi Kiadó, 54-67.

<sup>538</sup> 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.* 676-696.

<sup>539</sup> 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.

történetére, amely az agresszió ősi zsidó-keresztény képe. Vagy a hindu Krisna történetére.<sup>540</sup> Többfajta személyes tapasztalatunk is lehet a bennünk élő agresszióról.

Így jöttek léte olyan agresszió-elméletek, amit a legtömörebben a Magyar Katolikus Lexikon foglalja össze: „Sigmund Freud és Konrad Lorenz szerint az ember 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.”<sup>541</sup>

A vallási 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. Szerinte 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 hiedelem, (3) közös konstrukció (4) hűség. Csányi szerint az előbbiek akár csak részben is

---

<sup>540</sup> 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.

<sup>541</sup> CSELÉNYI István Gábor – LENHARD Vilmos – DIÓS István: *Agresszivitás. Magyar Katolikus Lexikon*. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/A/agresszivit%C3%A1s.html> (2022.09.24.)



teljesülhetnek különböző közösségek létrejöttének kezdetekor, amikor próbálnak emberek közösséget alkotni (*pszeudoközösségek*). Ilyen csoportok a kisebb létszámú vallási csoportok.<sup>542</sup> 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. 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.<sup>543</sup> 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.<sup>544</sup> (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.<sup>545</sup> A szenvedés és a halál sem vallási elgondolás, annak tapasztalata, sok esetben értelme, oka, célja ismeretének a hiánya spirituális dimenziókba tolt

---

<sup>542</sup> 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.

<sup>543</sup> CSÁNYI 2011, 13-17.

<sup>544</sup> TAYLOR 2007, 613-614.

<sup>545</sup> Ehhez lásd. ELIADE, Mircea (1964): *Shamanism*. London: Arkana.

azt. Egyrészt így került vallási köntösbe a gyógyítás (legyen szó gyógynövényekről, fűstről, gyógyító rituálékról) vagy 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.<sup>546</sup>

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 kereszttűnek nevezett paraliturgiájában Jézus szenvedésének formáit élük át a hívek. A kereszttű 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 Siva vagy Káli a pusztítás istenségei, ugyanakkor Siva 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.*”<sup>547</sup> A Korán szerint: „*...öljétek meg a pogányokat...*”<sup>548</sup> A Kivonulás 2:12-re hivatkozva a Talmud szerint: „*[A]z a nem-zsidó, aki megütött egy zsidót, halálbüntetésre számíthat.*”<sup>549</sup> 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.

---

<sup>546</sup> Az áldozat lélektani (tudattalan eredetéről és vallási kapcsolatáról) háttéréről, Jung és Freud kapcsán ír PALMER, Michael (2006): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge.

<sup>547</sup> 18 fejezet, 17. vers: Bhagavad Gíta, The Bhaktivedanta Book Trust, 2019.

<sup>548</sup> „...kivéve ha bűnbánatot tartanak.” Korán 9:5.

<sup>549</sup> (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.)

René Girard történész, irodalomkritikus és társadalomtudományi és filozófiai antropológus elmélete szorosan ehhez a nehezen megragadhatóhoz és feltárandó kapcsolathoz tartozik. 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.<sup>550</sup> Ahogyan paradigmaváltásról beszélhetünk egyes tudományos áttörésekben, úgy Girard is alapvető szemléletváltozást 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.<sup>551</sup> 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;”<sup>552</sup> Girard szerint a vallás egyrészt az erőszak megfékezésének eszköze, másfelől azt is írja, hogy a szagrális és az áldozat elválaszthatatlanok egymástól.<sup>553</sup>

---

<sup>550</sup> FARKAS, Gábor (2015): *Meghalt René Girard.*, in 24.hu, (2015.11.05.) Online: <http://24.hu/tudomany/2015/11/05/meghalt-rene-girard/> (2022. 10. 03.)

<sup>551</sup> GIRARD, René (1966): *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

<sup>552</sup> GIRARD, René (1977): *Violence and the sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 8.

<sup>553</sup> GIRARD 1977, 19.

Girard mimetikus háromszöge (4. 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 így összekapcsolódnak. Ez gazdag erőforrások esetén nem, de szűkös erőforrások esetén rivalizáláshoz, erőszakhoz vezet.<sup>554</sup> Az erőszak kétoldalú: egyrészt mindkettő szeretné a vágy tárgyat 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”*<sup>555</sup> állapotot kontrollálja Girard szerint a kultúra és a vallás.<sup>556</sup> Ez a versengés mimetikusan 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.<sup>557</sup> Az ilyen közösségleg elfogadott aktusok szembekerültek a nem elfogadott – ezért illegitim, etikátlan – erőszakkal.

---

<sup>554</sup> Ez az ún. internal mediation (belső közvetítés), és az ún. external mediation (külső közvetítés). Az *internal 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 hajlandók 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 lsd. GIRARD, René (1976): *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

<sup>555</sup> Hobbes a félelmet (az erőszaktól) tartja az közösségi-politikai szerveződés alapjának. Az állam pedig – értelmezése szerint – az erőszak kezelését jelenti. lsd. MIKKO, Jakonen (2011): *Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics*. in *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. 21/2011. 157-176

<sup>556</sup> 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. 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. Az egyik 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. (lsd. 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. Felelőség a társadalomért*. Budapest: Luther Kiadó, 81-87. (különösen 3, 4. pontok).

<sup>557</sup> Az ilyen közösségi erőszak és bűnbakképzés megvalósulhat egyes csoportok másfajta csoportok elleni uszítás

Girard szerint tehát a kultúra és a vallás alapvető fontosságú szerepet tölt be az erőszak megfékezésében. 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 megteszik, ezzel *szublimálva* az erőszakot. A bűnbakképzés egy vallás vagy kultúra eleme, bár az idők folyamán a vallások egyre kevésbé tartalmazták ezt, vagy csak átvitt értelemben, szimbolikusan, közvetetten. Ennek hatására kitérek, hiszen Girard is ír róla. Girard utal arra is, hogy a vallás mögött lévő *szent* (a Rudolf Otto által leírt numinózus) is ezen körülmények között alakult ki.<sup>558</sup>

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*.<sup>559</sup> 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

---

kapcsán. A zsidók, a német kisebbség, a cigányság stb. mind válhat az erőszak szublimációja kapcsán bűnbakká.

<sup>558</sup> GIRARD, René (2013): *Mi rejte volt a világ teremtésétől fogva*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

<sup>559</sup> 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.)

éppen teológiájuk miatt van így. A keresztény protestáns gondolkodás ugyanis 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.”<sup>560</sup> Az áldozati kultúra vége az erőszak elhatalmasodását, a vallás és a kultúra eltűnését is feltételezi így egyben. Másrészt azonban Girard nem veszi figyelembe, vagy csak egyszerűen nem tér ki rá, 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 áldozatszempléletben. Harmadrészt, a kereszténység és a politika számos lehetőséget teremt arra, hogy másfajta bűnbakképzés és áldozati rítussal kapcsolódjon egy keresztény. Harmadrészt 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.<sup>561</sup> A zsidóknál hangsúlyozottan is az emberáldozat helyébe lép az állatáldozat.<sup>562</sup>

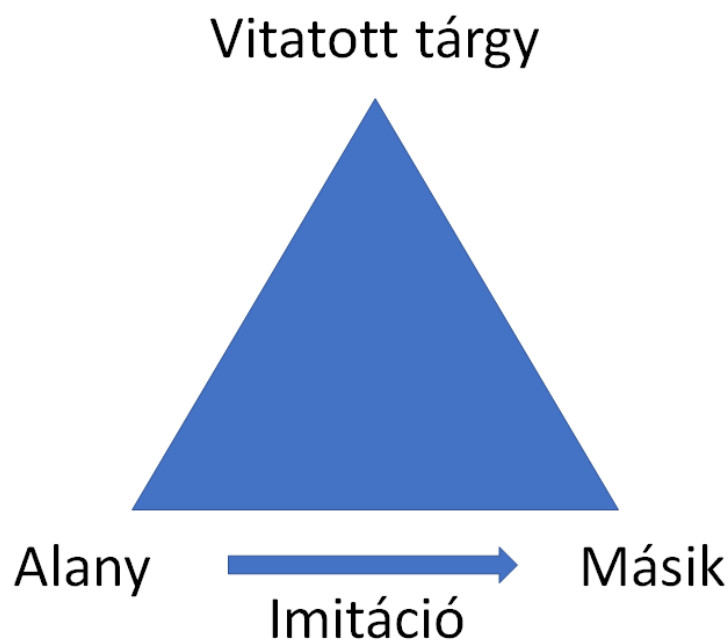
Ez válhatott így a jó és a rossz erőszak megkülönböztetésének alapjává. Elgondolkodtató ez abból a szempontból is, hogy amikor egy közösség egy másik ellen lép fel, és a mechanizmus az előbbi, akkor lehetséges, hogy adott közösség valójában *saját tagjai ellen lépne fel, ha nem lenne egy általa kiválasztott ellenség*, vagy áldozat, ami végősoron így legalizált erőszakcélponttá válik. Ha Girard elmélete helytálló, nem kizárt, hogy történelmileg jól ismert – főleg a szakrális/ideológiai alapú – népirtások a mimetikus elmélettel magyarázhatók, vagy legalábbis a magyarázat részét képezhetik.

---

<sup>560</sup> GIRARD, René – WILLIAMS, James G. szerk. (1996): *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder, 17.

<sup>561</sup> Vannak áldozatbemutatók, amelyeket már nem mutat be a nagyobb közösség, de izolált kisközösségeknél előfordulhat, ilyen a régi loáldozati rituálé, ilyen a hindu Ashvamedha.

<sup>562</sup> 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.)



4. 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”<sup>563</sup> egy narratívája, lekódolása egy adott közösségnek.<sup>564</sup> Ám – tegyük a kutató gondolatai mellé – 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, akár az igazságszolgáltatás révén.<sup>565</sup> Hangsúlyozza, hogy az erőszak kezelése a valóságon alapszik.<sup>566</sup> 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.<sup>567</sup> Ebben a kontextusban

<sup>563</sup> 'founding murder'

<sup>564</sup> GIRARD, René (2014): *A bűnbak*. Budapest: Gondolat Kiadó.

<sup>565</sup> GIRARD 1977. 20-21.

<sup>566</sup> GIRARD 1977. 30.

<sup>567</sup> GIRARD 1977. 33-38.

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.

Girard intellektuális tisztességgel kijelenti, hogy ő nem állított semmit a judeo-keresztény vallásról és annak világról, az még további kutatást igényel. Csak a primitív vallási jelenségekről szolt, amelyek az erőszak és a helyettesítő áldozat kapcsán jelentek meg.<sup>568</sup>

### **3.2.5. 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, mert így merül fel azok számára, akik nem foglalkoznak behatóan a vallási 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*

---

<sup>568</sup> GIRARD 1977, 309.



igényli (sikerrel) a legitim fizikai erőszak monopóliumát.”<sup>569</sup> 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.”<sup>570</sup> Ennek okán ebben az értekezésben 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.<sup>571</sup>

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 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

---

<sup>569</sup> 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.

<sup>570</sup> ARMSTRONG, Karen (1996): *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 137.

<sup>571</sup> 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.

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. Másik példa, hogy 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 erőszakra. 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.<sup>572</sup> Ez abból adódik, amit korábban vallási hatásmátrixként javasoltam elnevezni. A különböző elemek, itt például a szekuláris politika és a vallás egymásra hatva léteznek.

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 vallás kapcsolatának jellemzőire, és nem a kettő összekapcsolásának veszélyére fókuszálunk elsősorban. Ez utóbbi – 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

---

<sup>572</sup> CAVANAUGH, T. William (2009): *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 226-229.

kezdi, hogy bár a vallás a világ legerősebb és legáthatóbb ereje, ugyanakkor nincs még egy olyan intézmény, ami nevében annyi erőszakot elkövettek volna.<sup>573</sup> 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.<sup>574</sup> 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-e<sup>575</sup>, 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.<sup>576</sup>

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 nézését a televízióban és az ezzel kapcsolatban lévő étkezéseket, amelyek a ritualizáció jegyeit mutatják.

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

---

<sup>573</sup> KIMBALL, Charles (2002): *When religion becomes evil*. Harper Collins, 10.

<sup>574</sup> KIMBALL 2002, (fejezetcímek)

<sup>575</sup> Ehhez lásd például. HAYES, J.H. – ROSSI, John P. (2017): *Nationalism: A Religion*. Routledge.

<sup>576</sup> Ehhez lásd például MILLER, Paul D (2022): *The Religion of American Greatness: What's Wrong with Christian Nationalism*, IVP Academic.

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.<sup>577</sup> 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 nem különbözteti meg a politikum és a vallás kapcsán, hanem lényegében egyként kezeli.

*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* címűhöz, 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 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 stratégia erőszakára, hogy létezik szimbolikus és stratégiai építkezés is.<sup>578</sup> Ilyen például a vallási épített örökség védelme.

---

<sup>577</sup> LEEMING, A. David (2018): *Encyclopedia of Psychology and Religion* (3rd Edition). Springer.

<sup>578</sup> lsd. pl. JUERGENSMEYER, Mark (2017): *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. University of California, 289.

Juergensmeyer gondolatából továbbgondolt distinkciót 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 születhetett, ahová a mecsetet építtették. 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.<sup>579</sup> Az efféle vallási helyszínek szimbolikus felhasználása a politikában nem újszerű, korábban a *Somnath* templom 1951-es rekonstruálása szolgálta ezt a célt. Ajódhjába 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.<sup>580</sup> Ezzel, ha nem is záródott le a konfliktus, a politikai „hatalom szava” szimbolikus és erős döntést hozott, egyértelműen nem a muszlimok javára.<sup>581</sup>

Ahogy azt Cavanaugh megjegyzi: Juergensmeyer megkülönböztetése megtöri a gondolatmenetén, amikor arra utal, hogy a politika is tud szimbolikus aktusok mentén valódi hatalmat gyakorolni, sőt valójában percepciók mentén alakul a közélet maga is.<sup>582</sup> Ahogyan ezt

---

<sup>579</sup> *How the Babri mosque destruction shaped India*. BBC, Online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773> (2020.04.30.); és MIKLÓSI Gábor (2019): *Egy istenség nyerte India történetének legfontosabb perét*, Online:

[https://index.hu/kulfold/2019/11/16/india\\_hindu\\_nacionalizmus\\_ajodhja\\_itelet\\_birosag\\_rama\\_per\\_istenseg/](https://index.hu/kulfold/2019/11/16/india_hindu_nacionalizmus_ajodhja_itelet_birosag_rama_per_istenseg/) (2020.04.30.)

<sup>580</sup> A miniszterelnök már februárban létrehozta azt az intézményt, mely a templom felépítéséért felelős a *Shri Ram Janmabhoomi Teerth Kshetra* nevű trösztöt.

<sup>581</sup> TIWARI, Ravish (2020): *Explained: The significance of Ayodhya*, The Indian Express, Online: <https://indianexpress.com/article/explained/the-significance-of-ayodhya-august-5-ram-temple-pm-modi-bjp-6541463/> (2020.10.10.); DHILLON, Amrit (2020): *Ayodhya prepares for Modi to lay foundation stone of Hindu temple at disputed site*, The Guardian, 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. *Only 175 guests invited for Bhoomi Pujan ceremony of Ram temple on Augus 5*, ZeeNews, 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.)

<sup>582</sup> CAVANAUGH, 2009, 29.

az értekezésben kifejtem, 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.<sup>583</sup> 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 magában 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 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

---

<sup>583</sup> CAVANAUGH 2009, 30-31.

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: a vallás önmagában nem az erőszak kiváltója, az erőszak pedig lehet politikai (nem vallási), de a vallással megtoldva az szakrális háborúvá válik.<sup>584</sup>

Juergensmeyer *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*<sup>585</sup> című könyvében összefoglalja eddigi tapasztalatait. A vallást alternatív valóságnak, a háborút pedig képzeletbelinek nevezi.<sup>586</sup> 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 felmutatni. Ezek összessége a kozmikus háború koncepció, ahol összeér a vallás és a háború.<sup>587</sup> Eme kozmikus háborúra Reza Aslant idézi a kutató, aki szerint az ilyen képzeletbeli konfliktusokat gyakran nem lehet megnyerni, de kezelni lehet őket.<sup>588</sup>

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

---

<sup>584</sup> JUERGENSMEYER, Mark (2008): *Global Rebellion, Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press, 253.

<sup>585</sup> JUERGENSMEYER, Mark (2022): *When God stops fighting : how religious violence ends*. Oakland: University of California Press.

<sup>586</sup> „So in that sense every war is an imagined war.” JUERGENSMEYER 2022, 6.

<sup>587</sup> JUERGENSMEYER 2022, 1-16.

<sup>588</sup> JUERGENSMEYER, 2022, 145.

jellemzi a szerző.<sup>589</sup> 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) *csoporthaladó* 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.<sup>590</sup>

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, míg a 2001-es események kapcsán ez 2996 fő volt. Valamint egy tanulmányra hivatkozva azt is állítja, hogy az egyéni bombamerénylők több áldozatot „produkáltak”, mint a konvencionális bombák.<sup>591</sup> 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).

Számos olyan fegyveres konfliktus is 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

---

<sup>589</sup> RAPOPORT, C. David (2022): *Waves of Global Terrorism*. New York: Columbia University Press.

<sup>590</sup> RAPOPORT 2022, 197-198.

<sup>591</sup> RAPOPORT 2022, 198.; 203.



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 a 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.<sup>592</sup> 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 ellenségé válhatott, akik ezt az identitást veszélyeztetik, vagy másképp gondolkodnak róla, ráadásul ezeken alapulva alakultak ki a

---

<sup>592</sup> APPLEBY 2000, 41.

korábban nem is létezett megközelítések, amelyeket 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 azzal, hogy kiemeli 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.<sup>593</sup> 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 politeizmus<sup>594</sup> 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 felelőssé az erőszak kapcsán, hanem az *erőszak addig nem létező formáinak létrehívóját* látja benne.<sup>595</sup>

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 erőszakról 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,

---

<sup>593</sup> APPLEBY 2000, 57-58.

<sup>594</sup> A szerző a kozmoteizmus szót is használja, ami lényegében a politeizmust és panteizmust is jelenti.

<sup>595</sup> ASSMANN, Jan (2010): *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press, 14-23.

ami a vallási doktrínákkal szembemegy, ám még így is hagy számos lehetőséget az erőszak újfajta megjelenésének és kibontakozásának.<sup>596</sup>

Assmantt többen is kritizálták, például Erich Zenger teológus, aki szerint a mózesi megkülönböztetés nem az igazat és igaztalant, hanem szabadságot és rabszolgaságot különbözteti meg.<sup>597</sup> Bár semmi nem zárja ki, hogy a monoteizmust saját vallásában az erőszakkal egybevetve ily módon éli meg valaki, akár egy csoport is, az Assmantt 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.<sup>598</sup>

Charles Selengut 2003-ban kiadott *Sacred Fury - Understanding Religious Violence* című könyvében arra tesz kísérletet, hogy preconcepciók 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 idézi, főleg annak tekintetében, hogy valójában a vallásban ellentmondás feszül, ahogyan utal Appleby monográfiájára is a *szent ambivalenciája* kifejezés révén.<sup>599</sup>

A szerző megközelítéséből nem hiányoznak a preconcepciók, 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 azonban adós marad a szerző, hogy milyen szempontból is vizsgálja ezeket. A vallási iratok kapcsán például – ahogyan ebben az értekezésben is utalok erre a wilberi megközelítés által –

---

<sup>596</sup> ASSMANN 2010, 12.

<sup>597</sup> Isd. ZENGER, Erich (2001): *Was ist der Preis des Monotheismus?* Herder Korrespondenz 55, 190.

<sup>598</sup> Mással, egymás között, de alcsoportok között is. Ugyanakkor számításba kell venni, hogy a monoteizmus-polyteizmus megkülönböztetés nem egyértelmű. A hinduizmus számos sok istenséget valló polyteista vallási közösséget foglal magába, ugyanakkor nem mindegyik tartja magát annak. A vaishnava 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.

<sup>599</sup> SELENGUT, Charles (2003): *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*. New York: Altamira Press, 233.

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.<sup>600</sup>

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*.<sup>601</sup>

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 8. *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 folytatott háború, (2) a vallási élet fenntartása és az attól való eltérések elleni harc, (3) vallási tekintélyek vezetésével folyik.<sup>602</sup>

A szerző ír a vallás *evolúciójáról*.<sup>603</sup> Annyiban ez nem vitatható, hogy minden közösségnek van (akár hasonló elemek által jellemezhető) fejlődéspályája, ahogyan minden emberi közösségnek vagy intézménynek is. 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

---

<sup>600</sup> SELENGUT 2003, 144.; 157-158.

<sup>601</sup> SELENGUT 2003, 10.

<sup>602</sup> SELENGUT 2003, 20.

<sup>603</sup> lsd. SELENGUT 2003, 84.

által, elnagyoltnak, de legalábbis „spenglerinek” tűnik.<sup>604</sup> 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.<sup>605</sup> 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 találnak 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 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.”<sup>606</sup> 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.

Selengut kiemeli, hogy nem csak a hagyományos közösségeknek vannak transznacionális intézményei vagy közösségei. A nyugati szekuláris globalizáció is rendelkezik ilyenekkel,

---

<sup>604</sup> SPENGLER, Oswald (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 életciklusokkal. Spengler úgy látta, hogy a kultúrák úgy fejlődnek, mint az élő organizmusok.

<sup>605</sup> SELENGUT 2003, 147.

<sup>606</sup> SELENGUT 2003, 55.

például ilyen a Világbank.<sup>607</sup> 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*. A vallásit 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.<sup>608</sup>

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, 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 legitimmé 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.<sup>609</sup> Alapvető állítása, hogy a vallások gyakran összekapcsolódtak az erőszakkal: keresztések, hódítók, dzsihadisták, és még sokan mások. Az erőszak azonban mindig *az államtól ered*, és inkább átcsap a vallásba, mint fordítva. Legyen szó nacionalizmusról, területi harcokról,

---

<sup>607</sup> SELENGUT 2003, 159.

<sup>608</sup> Ilyen például a gender kérdés, amelyre különböző vallási közösségek különböző módon reagálnak és eszerint válnak egy politikai rendszer vagy ideológia szövetségeseivé vagy ellenségévé.

<sup>609</sup> ARMSTRONG, Karen (2014): *Field of Blood. Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.

hatalomvesztés miatti sértődöttségről, a vallásinak mutatkozó 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.<sup>610</sup>

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.<sup>611</sup>

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 nem izolálódik tőle, ám ez esetben nem kapja meg azt a fajta támogatást, amely által intézményesülni tudna.

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.<sup>612</sup> 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 hozom példának az ázsiai példákat, ahol amennyiben a függetlenedni vágyás politikai nacionalizmussá nőtte ki magát, ott a vallásnak hangsúlyos szerepe lett.

A kiinduló kérdés 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.

### **3.2.6. VALLÁSON BELÜLI ÉS VALLÁSKÖZI KONFLIKTUS**

Vallási konfliktusokon belül megkülönböztethetünk *valláson belüli (intrareligious)* vagy *vallásközi (interreligious)* formákat.<sup>613</sup> Valamint *dogmatikus* vagy *materiális* kategóriákat is.

---

<sup>610</sup> Ild. ARMSTRONG 2014, 395.

<sup>611</sup> Karen Armstrong szerint az erőszak az állatok leölése után a mezőgazdaság megindulása által vált hadviseléssé. Ild. ARMSTRONG 2014, 12.

<sup>612</sup> ARMSTRONG 2014, 214.

<sup>613</sup> 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

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*.<sup>614</sup> Ezeket a megkülönböztetéseket a már idézett Alexander de Juan hozza,<sup>615</sup> 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.<sup>616</sup> Továbbá nemcsak az intézményesült

---

tartalmazó konfliktus

mindkettőben szerepet játszhat és azt erősítheti vagy a módosítás irányába tolhatja el. Így például a kurdok esetében, akiknek nincs saját államalakulatuk és több nemzetállam határán átívelve jelenik meg a velük kapcsolatba hozható konfliktus is.

<sup>614</sup> Hatalom és befolyás a másik felett, legitim eszközökkel.

<sup>615</sup> JUAN DE 2015.

<sup>616</sup> Ehhez lsd.: DIÓS István: Felekezet. *Magyar Katolikus Lexikon*, Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/felekezet.html> (2023.01.03.)



vallási csoportok különböznek egymástól, hanem azonos valláshoz és vallási csoporthoz tartozó alcsoportokat is meg lehet különböztetni, akár intézményesülés nélkül is.<sup>617</sup> Itt is az látszik tehát célszerűnek, ha minden egyes esetben (tanulmányban, szakcikkben, 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 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.<sup>618</sup>

Az értekezés negyedik fejezetében alkalmazási lehetőségeket mutatok be, amelyekben láthatóvá válnak az előbb említett kategóriák, néhányat azonban a fentiek megvilágítása miatt itt is sorra veszek. 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.<sup>619</sup>

Amikor egy konfliktusra a *vallási* jellemzőt használni szeretnénk, szükséges annak magyarázata, hogy mitől válik az vallásivá. Lehet a konfliktus alapja a vallási doktrínák

---

<sup>617</sup> 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.

<sup>618</sup> Egy másik példa az ukrán és orosz konfliktus, amely az Ukrán Ortodox Egyház 2018-as létrejötté 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.

<sup>619</sup> 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.

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 szembenálló vallási hovatartozása, számos vallási tényező játszhat szerepet a konfliktus kitörésében vagy annak erősödésében.<sup>620</sup>

Az előzőek miatt érdemes megkülönböztetni, ha nem is modellszerűen és módszertanilag, de mint elméleti konstrukciót használni a pontosabb megértés miatt a konfliktus (vallási) jellegét (9. számú táblázat), a vallási konfliktus céljait (10. számú táblázat), a szinteket, ahol megjelenik a vallási háttér (11. számú táblázat), valamint a vallás és háború kapcsolatának szintjeit (12. számú táblázat).

---

<sup>620</sup> A szamáriai zsidóság az asszírok miatt vegyes lakosságú lett, ugyanakkor megtartották zsidó vallásukat. Ettől különbözött a judeiai zsidóság, akiket az újbabiloni birodalom igazott le, ám őket egyrészt vallásszabadságukban jobban megtartva, elkülönülve, egymással házasodva őrizték meg etnikai-vallási heterogenitásukat. A perzsák újbabilont legyőzve szabadon engedték a judeaiakat, akik a szamáriai zsidóságot tisztátalannak ítélve ellenséges viszonyt folytattak velük.

A konfliktus (vallási) jellege			
ok (reason)	eszköz (means)	cél (goal)	(eredmény) (result/outcome)

9. táblázat: A konfliktus vallási jellege (saját szerk.)<sup>621</sup>

Vallási konfliktus célja szerint	Vallási állam	Nem vallási állam
	centrális	periferiális

10. táblázat: A vallási konfliktus célja szerint (saját szerk.)

Szintek, amelyeken megjelenik a vallási háttér		
Individuális	Csoportos	Magasabb szint

11. táblázat: A vallási háttér megjelenésének szintjei (saját szerk.)<sup>622</sup>

Vallás és háború kapcsolatának szintjei			
vallásháború (war of religion)	vallási háború (religious war)	konfliktus vallási elemmel (conflict with religious element)	konfliktus vallási elem nélkül (conflict without religious element)

12. 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.<sup>623</sup> Ez alapján a fenti tipológiába illesztve az első az ok, a második a cél, a harmadik az eszköz. Ahhoz, hogy elkülönítsük a vallási elem meghatározottságát egy konfliktusban három szempontot érdemes figyelembe venni: *ok*, *eszköz* és *cél*. Amennyiben ezek mindegyike vallási meghatározottságú,

<sup>621</sup> 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.

<sup>622</sup> Ez a rendszer is megfeleltethető a wilberi négykvadránsnak, mint szubjektum=individuális; interszjektum=csoportos; interobjektum=magasabb szint. A objektummal kiegészíthető lehet, ami megkülönböztetheti az individuum pszichés meghatározottságát pl. valaki nemének vagy lakhelyének való hatásaitól.

<sup>623</sup> SELENGUT 2003, 20.

akkor vallásháborúról beszélhetünk.<sup>624</sup> *Eredményről* (lásd 9. számú táblázat) csak *objektív* nézőpontból releváns beszélni.<sup>625</sup> A másik *három esetben 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 tényezős elemzése során segítség a kategóriák és különféle tipológiák felállítása.

### 3.2.7. 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)<sup>626</sup>

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 kinyilatkoztatások segítségével. Hivatkozik továbbá Kantra, aki szintén az emberben lévő

---

<sup>624</sup> Hasonló (lényegében csak a célra koncentráló) nézőpont szerint vizsgálja ezt például Monica Duffy Toft a nemzetközi kapcsolatok kutatója, aki megkülönböztet centrális és periferiális 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 *periferiális* a konfliktus. Lsd. TOFT, Monica Duffy (2007): *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*. International Security, 31/4, 97-131.

<sup>625</sup> 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 indíttatásból 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.

<sup>626</sup> 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.

morálról mint *a priori*, veleszületett tényezőről gondolkodik, így, ha a szubjektum szabad és autonóm, akkor nincs szüksége külső segítségre vagy igazodási pontra.<sup>627</sup>

Ez a kritikai racionalista hozzáállás rámutat arra, hogy a vallások közötti párbeszédnek akadályai vannak.<sup>628</sup> 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

---

<sup>627</sup> GÁBOR György: *Vallásközi monológ*. Online: <https://www.szombat.org/politika/3493-vallaskozi-monolog> (2023. 02. 12.)

<sup>628</sup> Többféle megközelítése létezik a közeledésnek. Az *exkluzivista* szerint csak az adott vallásnak van igaza, a párbeszéd maximum arról szólhat, hogy más vallás hívei vagy egyházszerkezete 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*.<sup>629</sup> 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.<sup>630</sup>

A nemzetközi béke és általában a fegyveres konfliktusoktól mentes világ képzete 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.<sup>631</sup> 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.<sup>632</sup> 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*

---

<sup>629</sup> „...kein Weltfriede ohne Religionsfriede!” – lsd. KÜNG, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München: Piper, 12-13.

<sup>630</sup> KÜNG 1990.

<sup>631</sup> Erről ír a katonák vonatkozásában Gunther Spath dandártábornok. lsd.: 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.

<sup>632</sup> „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 magánéletben, tanítás, életmód, istentisztelet és szertartások végzése útján való kifejezésre juttatásának jogát.”

hovatartozásuk miatt [...] és közösségeket sem rekeszthet ki ellenszenv alapján.” Mivel mindez 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.<sup>633</sup>

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 Khatami<sup>634</sup> 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 Ammani 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

---

<sup>633</sup> 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.

<sup>634</sup> 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 nagyajatollah találkozója, elsősorban a katolikus-síita 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.<sup>635</sup>

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* (Nytott Ajtók). A fentiekén túl számos vallási alapon nyugvó békeprogram és koncepció létezik. Ilyen a vallásdiplomácia is, amelyről volt már szó a katonalelkészek vonatkozásában.

A vallásközi dialógus (és főleg a vallásközi) egység rendkívüli nehézségeinek szembeűnő 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.<sup>636</sup> XI. Piusz „*Mortalium Animos*” kezdetű enciklikája (1928) a vallásegység előmozdításáról szól, amely kiemeli, hogy Krisztus által alapított látható egyháznak egyetlen

---

<sup>635</sup> Charter for Compassion: Online: <https://charterforcompassion.org/> (2023.03.13.)

<sup>636</sup> 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.)



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 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 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.<sup>637</sup>

---

<sup>637</sup> KÖCHLER 2022.

### 3.3. 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.

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 illetve ezt a folyamatot és átalakulást.

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 ítéltető legyen. Másfelől vannak olyan jól körülhatárolható lélektani jellemzők, valamint szociális vonások, amelyek szignifikánsabban jelennek meg a vallással összeköthető erőszakos döntések mögött.

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 nővi 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.

## **4. A VALLÁS ÉS BIZTONSÁG FÓKUSZÁNAK ALKALMAZÁSI LEHETŐSÉGE: SRÍ LANKAI ESETE**

Az értekezés eddigi részében számos elméleti megfontolást tettem a vallás és a biztonság kapcsán. Ezek részben a már meglévő tudományos eredményekre épülnek, részben azokat új megvilágításba hoztam, és néhány új felvetést is tettem. Nem módszertant dolgoztam ki, de arra számítok, hogy az értekezésben rendszerezett ismeretek, összefüggések és felvázoltak hozzájárulnak ahhoz, hogy a vallás és biztonság saját módszertan nélkül, ugyanakkor a hozzá köthető tipológiák, megkülönböztetések és tudományos eredmények és ezen értekezésben ezek rendszerezése mentén pontosabb elemzések alapjává lehetnek.

A következőkben ezért a már bemutatott, igazolt és felvetett ismeretek alkalmazását mutatom be. Mivel nem önálló módszertanról van szó, ezért nem esettanulmány ez, hanem inkább az ismertettek felhasználása és az értekezésben említettekből néhány szempont lehetséges alkalmazásainak példái.

Srí Lanka, a Bengáli-öböl országainak egyike, gyarmati múltja feltételezi, hogy legalább részben nacionalista vonásai legyenek az újonnan megszülető független nemzetállamnak, amely egy légüres teret hagyva maga után, a vallásra talál, mint társadalmilag is legitim eszközre. Az ideológiai elem tehát vallási tartalmat „szív fel”, és mivel ez politikai cél is egyben, ezért teret enged a politikai vallás kialakulásának. Ahogyan látjuk ez meg is történik az országban a buddhizmus kapcsán, ami az ország legnagyobb és a térség legrégebbi nagyszámú követőt magáénak tudó vallása. A térségben így alakult ki a mára megjelenő nacionalista-vallási ideológia meghatározó vonása, az ilyen mozgalmak megerősödése, az ilyen tartalmú politikai kommunikáció, és biztonságpolitika, valamint a nemzetbiztonság által is vizsgálható tartalmú események.

A vallás és biztonság szemszögéből lényeges, hogy milyen buddhizmusról van szó. Ennek jelentőségének részletei ezt az értekezést meghaladják, de erre példa az, hogy a mahájána buddhizmus nyitottabb a szélesebb tömeg felé, kevésbé csak a szerzetességre fókuszál. Srí Lankán a théraváda buddhizmus azonban kétféle ágra (nikája) osztható, amelyben az egyik egy inkább arisztokrata (kasztokat figyelembe vevő), más nikáják, például az Amarapura-

Rámánya nem tesz különbséget ilyen alapon az emberek között, sőt egyik alá tartozó, ám tőle független közössége még nőket is szerzetesként elfogad. A politikai szerepvállalásuk alapvetően wilberi szubjektum kategóriába esik, még akkor is, ha néhány közösség is létezik politikai aktivizmussal. Nincs a közösségeknek saját politikai ágendájuk. Egyes tagjaik bevonódnak a politikába, mások nem. A buddhista közösségek H/N felosztása II/b, ugyanakkor egyrészt van a közösségeknek vezető elitje és vezető szervei is, valamint vannak másfajta, például politikai csoportosulásai is, amelyek lokálisak és a civil-vallási szervezetekhez mérten felülről építkezően hierarchikusak is. (Ilyen értelemben ezek I/a-nak minősülnek.) Ezeket a transznacionális jelleg miatt figyelembe kell venni. Ezek hatása ugyanis attól függően változhat, hogy egy adott vallási intézmény, a kultúra, vagy egy valláshoz köthető politikai csoport hatását vizsgáljuk határokon átívelő módon. Sri Lanka esetén Mianmarral van ilyen kulturális-vallási és a politikai csoportjaik szerinti kapcsolat is. A muszlimok részben mók, részben tamilok, részben más etnikumhoz tartoznak. A tamilok révén szorosabb a kapcsolat Indiával, azon belül is a déli szintén tamilok lakta területtel, jóllehet általában hindu vallásúakról van szó, így ez a kapcsolat nem meghatározó témánk szempontjából.

Az ország alkotmánya szerint (9. pont) a buddhizmus elsőbbségi vallás az országban, miközben (10,14(1)(e) a vallás szabadsága biztosított.<sup>638</sup> Demerath modellje szerint *a vallási állam, vallási politika* érvényesül az országban, történelmi léptékben ez más-más formát öltött. A Gotabaya család, mint vezető politikuscsalád távozásával várhatóan a *vallási állam, szekuláris politika* erősödik majd. A vallásszabadság durhami rendszerében civil vallásról beszélhetünk.

A buddhizmus az országban *egyházias denomináció* jellegeket mutat. Az iszlám – részben a kisebbségi és elnyomott létéből is fakad – inkább *szektás* jegyeket felmutató *egyháznak* mutatkozik. Ez már rámutat arra, hogy feszültségek lehetnek a két közösség között. A kultúra viszonylatában a biztonsági eseményekben releváns vallási közösségek és individuumok a kultúrvallásos és dualista irányban találhatók meg. Ez főleg a buddhista politikai aktivizmus kapcsán válik nyilvánvalóvá.

---

<sup>638</sup> The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka, <https://www.parliament.lk/files/pdf/constitution.pdf>, (2023.03.01.)

*Srí Lanka* 1948-ban lett független. A sziget függetlenségével itt a nemzet atyjaként (“ikonként”) tekintenek *D.S. Senanayake* személyére.<sup>639</sup> Részben Indiával való viszonya miatt lényeges a tamil etnikum, amelynek tagjai főként India déli területén (Tamil Nadu szövetségi állam) és *Srí Lanka* északi és keleti részén élnek, többségében hinduk<sup>640</sup>. Az 1983-tól 2009-ig tartó polgárháború egyik szereplője a Tamil Ílam Felszabadító Tigrisei (LTTE) tagjai főleg *tamilok* voltak<sup>641</sup>, akik nemcsak *Srí Lankán*, hanem Dél-Indiában is élnek. A polgárháború a szakirodalomban egyhangúlag nem vallásiként van minősítve, ez a már korábbi tipológia szerint „*konfliktus vallási elem nélkül*”. Tegyük hozzá a vallási elemtől azonban nem független. Ennek etnikai vonatkozásában a szingalézek és a velük együtt, vagy éppen velük szemben élő más, főleg tamil etnikum jelentős. Bár vallásilag heterogén csoport mindkettő a szingalézek főleg buddhisták, a tamilok között számos buddhista is van.

*Srí Lankán* jól ismert családnév a Rajapaksa. Több családtag az ország politikájának meghatározó alakja. Közülük *Mahinda Rajapaksa* neve kiemelendő, aki az ország elnöke volt 2005-2015 között, vagyis a polgárháború utolsó éveiben, nevéhez köthető annak befejezése is. Ezt követően a polgárháborúban harcoló háborús bűnnel gyanúsítható kormánypártiak elszámolása előtérbe került, azonban 2019-ben *Gotabaya Rajapaksa (Mahinda testvére)* elnökké válása a felelősségre vonások ismét a “fiókba kerültek”.<sup>642</sup> A 2020-as választások során a korábbi elnököt *Mahinda Rajapaksát* választották miniszterelnöknek.<sup>643</sup> A világméretű pandémia, a gazdasági rossz irányítása, a korrupció következtében mindketten lemondtak először Mahinda 2022. május 9-én, majd Gotabaya 2022 július 14-én.<sup>644</sup>

---

<sup>639</sup> Gyermeke Dudley Shelton Senanayake a sziget miniszterelnöke is volt, több ciklus alkalmával.

<sup>640</sup> Többségében saiva hinduk.

<sup>641</sup> A tamilok elsősorban saiva hinduk, de vannak közöttük keresztények, muszlimok is. Az iszlám szempontjából azért is lényeges, mert a szigetország muszlim lakosságának többsége a tamil nyelvet használja.

<sup>642</sup> Mahinda Rajapaksa a polgárháború idején volt *Srí Lanka* elnöke, majd testvére 2019-es elnökké választása után, testvére miniszterelnöknek nevezte ki. lsd. MARKOVICS Milán Mór (2019): *A Sri Lanka-i biztonságot veszélyeztető tényezők és a buddhizmus kapcsolatának vizsgálata*. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 45-51.

<sup>643</sup> *Mahinda Rajapaksa sworn in as Sri Lanka's PM after record victory*, Al-Jazeera, Online: <https://www.aljazeera.com/news/2020/08/mahinda-rajapaksa-sworn-sri-lanka-pm-record-victory-200809060134067.html>, (2020.09.08.)

<sup>644</sup> 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->

Az elnöknek egyértelműen a buddhista nacionalizmus mentén volt célja irányítani az országot, ezt a beiktatásának számos vonásában (pl. helyszínválasztás), de beszédének tartalmában is kinyilvánította.<sup>645</sup>

Az indiai nacionalizmus *hindutva* fogalmához hasonló nem létezik a buddhizmus tekintetében, ugyanakkor a *buddhista nacionalizmus* fogalma nem ismeretlen a szakirodalomban. Alapjai a gyarmati időkre, főleg a britekkel való találkozásra vezethető vissza. *Gananath Obeyesekere*, a térség neves kutatója nevezte el „*protestáns buddhizmusnak*” azt az ideológiai irányzatot, melyben a buddhizmust a modernitás és a weberi protestáns szemlélet járta át. *Madame Blavatsky* és *Henry Steel Olcott* ezredes „nyugatról” érkeztek a szigetre, akik nem az előbb említett „protestáns” folyamatot indították el a szigeten, de olyan változás megalapozói lettek, amelyek hozzájárultak annak elindulásához. Hozzájuk csatlakozott *Anagarika Dharmapala*, akinek későbbi kiválása a Blavatsky-Olcott féle szellemi körből már körvonalazta a nacionalista jellemzőket. Dharampala kiválása nézetei miatt történt: a buddhizmus elsődlegességét vallotta, ami vegyült a buddhizmus szingaléz entikummal való szoros kapcsolatával és a többi etnikum és vallás leértékelésével.<sup>646</sup>

*Srí Lanka* a polgárháború után, vagyis 2009-től a korábban már megkezdett nacionalista úton haladva a többségi szingaléz etnikum érdekei mentén folytatta politikáját. A korábbi sérelmek, amelyeket egyrészt a britek okoztak azzal, hogy tamilok voltak állami kulcspozíciókban, másrészt a tamilok által vezetett milícia az LTTE ellen folytatott háború mély szakadékot hozott létre a két legnagyobb etnikum között a szigeten. Az országban a főként tamil nyelvet beszélő, egyre nagyobb létszámú muszlim közösség etnikai szempontból csak nagy vonalakban, vallásilag azonban jól körülhatárolható csoport, akik ellen egyre több ellenszenv fogalmazódik meg szavakban és tettekben mind politikai, mind vallási vonalon.<sup>647</sup> *Srí Lankán* a nacionalista

---

[turmoil/articleshow/92974918.cms?utm\\_source=contentofinterest&utm\\_medium=text&utm\\_campaign=cppst](https://www.turmoil/articleshow/92974918.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_campaign=cppst)  
(2023. 02. 21.)

<sup>645</sup> *Full text of President's inaugural address of the 9th Parliament*, NewsWire, Online: <http://www.newswire.lk/2020/08/20/full-text-of-presidents-inaugural-address-of-the-9th-parliament/>, (2020. 09. 11.)

<sup>646</sup> PROTHERO, Stephen: *Henry Steel Olcott and "Protestant Buddhism"*. in *Journal of the American Academy of Religion*, 63/2. 281-302.

<sup>647</sup> GUGLER, Thomas K (2013): *Buddhist Zion: Sri Lanka's Sinhalisation Politics toward its Muslim Minority*, in *South Asia Chronicle / Südasiens-Chronik* 3., 161-182., Online: <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/9115> (2020.09.24.)

politika a buddhista szentélyeket kiemelt figyelemben részesíti. Ennek egyik következménye volt, hogy a 2004-es cunami utáni helyreállítás az iszlám szent helyeket háttérbe szorította a buddhistaival szemben. Az iszlámot ellenségképként kezelők számára ez alapul szolgálhatott, hogy tettelesen is fellépjenek.<sup>648</sup> Az országban gombamód szaporodó iszlám előírásoknak megfelelő ún. *halal* éttermek az iszlámellenes hangulat szimbólumává váltak. Ennek egyik legkézzelfoghatóbb jele 2013-ban egy buddhista szerzetes tette volt, aki tiltakozása jeléül felgyújtotta magát, aminek következtében az égési sérülésekbe belehalt. Számos iszlámellenes megmozdulás történt a szigeten, például vallási helyek (mecsetek) megtámadása, rombolása.<sup>649</sup> A helyzetet nehezítette, hogy 2019-ben az Iszlám Államhoz köthető, de helyi muszlimok, bombamerényleteket hajtottak végre a sziget számos pontján. Ennek következtében az iszlamofóbia egyrészt erősödött a nem iszlám lakosság körében, másrészt a politikum látványosan a nacionalizmus felé tolódott el. Ennek köszönhetően a mérsékelt és a korábbi polgárháborúban emberi jogi sértéseket elkövetett szingaléz katonák felelősségét is bíróság elé vinni kívánó elnök után, az ország, a 2019. novemberben tartott választáson, egy nacionalista vonalat képviselő elnöknek szavazott bizalmat a korábbi helyett. Az új elnök számos szimbolikus tettet hajtott végre megválasztásakor. Egyrészt beiktatása a szigetország buddhista központjában, *Annuradhapurában* történt, ott is a buddhista templom területén.<sup>650</sup> Az új elnök annak az elnöknek az öccse, aki a korábbi polgárháborúban elnökként regnált. Bátyját rövid időn belül miniszterelnökké nevezte ki, a védelmi minisztérium élére pedig Kamal Gunaratne került, aki ellen, a polgárháború emberi jogsértései miatt, vizsgálat indult korábban.

---

<sup>648</sup> *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.)

<sup>649</sup> WALKO, Zachary: *Interview With Dilanthe Withanage*. The Diplomat, Online: <https://thediplomat.com/2016/06/interview-with-dilanthe-withanage/> (2020.09.24.)

<sup>650</sup> A Srí Lanka-i páli történelmi krónikában a Mahávamszában Duttágamani (Dutugamunu) királyról (Kr.e. 1. század) szóló története leírja, ahogy csapatokat küld a hindu tamilok ellen, akik elfoglalták Srí Lanka jelentős régióját. Dutugamunu maga ölte meg a tamil királyt. A Srí Lanka-i hadsereg 18. parancsnoka Sarath Fonseka Dutugamunu történetéhez hasonlította 2009-ben a tamil tigrisek feletti győzelmüket. Erős szimbólum (sok áthallással) tehát ezen a helyen kezdeni az elnöki feladatokat. Indiának is fontos a sziget. Ráma Ajodhya legendás királya volt az ősi Indiában. A hindu tanok szerint ő Visnu hetedik megtestesülése (avatarja). A Rámájana (szanszkrit nyelvű eposz) leírja, hogy Rávana, a démonok ura elrabolja Ráma feleségét, Szitát, őt egy majomszerű lény Hanumán találja meg Lanká szigetén. Ráma az ő segítségével győzi le a démonok urát. Bár nem egyértelmű, hogy itt Srí Lankáról van szó, a hagyomány mégis azzal azonosítja. Az indiai hinduizmus számára tehát Srí Lanka egyfajta hindu értelemben vett szakralitással bír.



A vallás a konfliktusban tehát promotorként jelenik meg és indoka lesz az erőszaknak. A vallási hatásmátrix szerint a vallás, a politika, etnikum, ideológia keveredése figyelhető meg. Ennek számos következménye a vallási politika, sőt a vallási konfliktus is.

Az elnöki beszéd kapcsán fontos megjegyezni: Sri Lanka a buddhisták ősi helye. Ugyanezzel a címmel India büszkélkedhet, és történelmileg is előbb jutott el a buddhizmus Mianmarba, mint Srí Lankára, azonban a legrégebben, a mai nap is domináns módon, ezen a szigeten maradt fenn a legrégebbi hagyományokkal ez a vallás.<sup>651</sup>

Ahogy jeleztem a durhami vallásszabadsági rendben a buddhizmus itt civil vallás formában működik. Ez azonban azt is magával hozza, hogy a többi vallás hátrányban van a buddhizmus kapcsán. Ezt és következményét a politika megannyi (anyagi, szellemi) támogatásában látni.

Kamal Gunaratne a 2020. június 2-án a Gotabaya Rajapaksa elnök által felállított számos munkacsoport tagja lett, a témám szempontjából fontos „*A keleti tartomány régészeti örökségének kezelésével foglalkozó elnöki munkacsoport*” (Presidential Task Force for Archaeological Heritage Management in the Eastern Province) tagja is.<sup>652</sup> Tagjai között számos buddhista szerzetes foglalt helyet.<sup>653</sup> Ahogy nevében szerepel is, a munkacsoport főleg a sziget keleti részére koncentrált feladataiban, ami a buddhizmushoz köthető épített és alkotott örökséghez köthető. Főként ez a terület (északkal együtt) az, ahol a tamil kisebbség megtalálható. A munkacsoportban azonban sem tamil, sem más vallású (muszlim vagy hindu) nem foglal helyet. Mindez etnovallási feszültség forrásává válik a térségben.<sup>654</sup> Az időben előre tekintve, különösen a minden évben<sup>655</sup> megtartandó ún. vészák ünnep miatt érzékeny mindez,

---

<sup>651</sup> Sri Lanka: Army Unit Linked to Executions, Human Rights Watch, Online: <https://www.hrw.org/news/2010/12/08/sri-lanka-army-unit-linked-executions> (2020.09.24.)

<sup>652</sup> Presidential task forces 'risk creating parallel state' and further entrenches 'nepotism, patronage and militarisation' – ITJP, Tamil Guardian, Online: <https://www.tamilguardian.com/content/presidential-task-forces-risk-creating-parallel-state-and-further-entrenches-nepotism>, (2020.09.25.)

Gazette No. 2190/17,

Presidential directive, Tamil Guardian, Online: [https://www.tamilguardian.com/sites/default/files/File/GOSL/200905%20Sinhala%20Task%20Force%202190-17\\_E.pdf](https://www.tamilguardian.com/sites/default/files/File/GOSL/200905%20Sinhala%20Task%20Force%202190-17_E.pdf) (2020.09.25.)

<sup>654</sup> lásd például: TNA leader alleges Presidential Task Force for EP Archaeology member threatened Kuchchaveli area farmers, Sri Lanka Brief, Online: <https://srilankabrief.org/2020/09/tna-leader-alleges-presidential-task-force-for-ep-archaeology-member-threatened-kuchchaveli-area-farmers/> (2020.09.25.)

<sup>655</sup> Srí Lankán általában májusban, de a keresztény húsvéthoz hasonlóan a Hold fázisaihoz kötött ünnep.

mely az egyik legnagyobb buddhista ünnep, és amelyre számos építkezéssel, szoborral készülnek. Ha elfogadjuk Juergensmeyer koncepcióját a szimbolikus-stratégiai erőszakról, akkor ennek permutációjaként használt formájaként itt a szimbolikus építkezést látni.

Az országot buddhista-szingaléz politikai elvek mentén kormányozni kívánó Gotabaya Rajapaksa számos területen militarizálta és centralizálta az ország irányítását. Ennek egyik elemeként vezette be az ún. „*terrorizmust megelőző törvénycsomagot*” (Prevention of Terrorism Act, PTA), melynek alkalmazását visszaélések övezik, jelen értekezés témája szempontjából ennek éppen vallással szorosan kapcsolatba hozható módon. A PTA ugyanis számos politikai indíttatású akció alapjául szolgálhat, a szigetországban éppen a muszlimok ellen, akiket a 2019-es tavaszi robbantásos merénylet óta az országban a terrorizmussal kötnék össze.<sup>656</sup>

A *Bodu Bala Sēnā* (Buddhista Erő Hadserege, továbbiakban BBS) egy buddhista aktivista közösség, melynek céljai és eszközei miatt már bizonyos mértékben hasonlít az Iszlám Állam egyes elemeire, csak buddhista elképzelésekkel. A BBS 2012-ben jött létre *Kirama Wimalajothi* és *Galagoda Aththe Gnanasaara* alapításával. A *Jathika Hela Urumaya* (JHU) nevű pártból szakadtak ki, mint annak szélsőséges ága. A BBS a sajtóban az agresszió kapcsán vált ismertté: támadásokat követtek el buddhisták – például Galle körzetben – de keresztények és muszlimok ellen is. A BBS azonban ezeket következetesen tagadja. A BBS egyik vezetője, *Dilanthe Withanage* elmondta, hogy ők nem muszlimellenesek, hanem a szélsőséges iszlám ellen lépnek fel. Azt azonban hangsúlyozta, hogy számos – főleg, de nem kizárólag evangéliumi – keresztény szerinte a nyugati befolyást igyekszik megvalósítani és növelni az országban, elsősorban nyugati pénzből és alapítványokkal.<sup>657</sup>

2019. áprilisban Srí Lanka-i keresztény templomokat és szállodákat ért robbantásos merényletek elkövetője egy iszlám szervezet, a „*Nemzeti Egyistenhitű Szervezet*” (National Thowheeth Jama’ath - NTJ) volt. Kötődésük az ISIS-hez (Islamic State in Iraq and Syria – Iraki és Szíriai Iszlám Állam) megerősítést nyert azáltal, hogy az magára vállalta a merényletet. Ez

---

<sup>656</sup> *Sri Lanka: Repeal Abusive Counterterrorism Law*, Human Right Watch, <https://www.hrw.org/news/2020/01/10/sri-lanka-repeal-abusive-counterterrorism-law> (2020.09.25.)

<sup>657</sup> MARKOVICS 2019. 49.

Raport negyedik terrorhullámához tartozik, ugyanakkor a szervezet független volt az ISIS-től. Az esemény utóélete politikai haszonnal járt a november végi választásokon, amikor új elnöke lett Srí Lankának, aki kampányának fontos részévé tette a merénylet tanulságait, biztonsági reformokat ígérve. Ráadásul, miután az LTTE-vel leszámolt a szingaléz hadsereg és politika, egyre inkább az iszlám lett a célpontja, ezzel pedig részben a keresztényeket is be tudják vonni az iszlámellenes hangulatba.<sup>658</sup> A valamikor gazdasági-politikai ügynek tűnő döntések, előterjesztések mögött vallási vonások szerepelnek. Ilyen a már említett *halal* étkezéssel kapcsolatos rendelkezések, vagy a marhavágás tilalma (mely a vágott marha importját nem tiltja).<sup>659</sup> Rixer Ádám szerinti gondolatmenet alapján ezek a vallási szélsőséges megnyilvánulások a vallási szintet nézve nem, de az al csoportok doktrinális-ideológiája tekintetében vallási szélsőségnek minősíthetők. A terrorakció nem tekinthető fundamentalista, sem iszlamista cselekménynek, hanem radiális dzsihádistaként kell aposztrofálni.

Összefoglalva Srí Lanka vallás és biztonsági elemzése rámutat, hogy a vallási elem önamagában is döntő tényezővé válik az ország biztonságát és politikai változásait érintő jelenségekben, eseményekben. Másfelől a vallási hatásmátrixot alapul véve a különböző alrendszerek találkozásával a szigetországban is számos esetben a vallás nehezen választható le a politikumról vagy az etnovallási elemekről. Ahhoz azonban, hogy pontos képet kapjunk, akár a politikai változások, a fegyveres konfliktus vagy a terrorakciók részleteiről, beleértve a motivációt, vagy az előre várhatókat, a vallási elem vizsgálata a magyarázatok pontosságán túl, számos új vizsgálati irányt is felvet.

---

<sup>658</sup> MARKOVICS 2019. 48.

<sup>659</sup> VELRAJH, Vyshnavy (2020): *Cattle slaughter to be banned in Sri Lanka – Beef imports to be allowed*, The Wire, (2020.09.08.) Online: <http://www.newswire.lk/2020/09/08/cattle-slaughter-to-be-banned-in-sri-lanka-beef-imports-to-be-allowed/> (2020.09.08.)

# 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 számos 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 frekventáltan 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 fogalomtisztázások után a haderő és a vallás gyakorlásának kapcsolatát bontottam ki, hangsúlyozva a vallásszabadság jelentőségét. Nem modern demokratikus értéként, hanem a biztonság egyik lényeges elemeként mutatok rá jelentőségére. A vallásszabadság kapcsán annak egyik biztosítékaként jellemzem a katonalelkészi szolgálatokat, 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 vallást szociológiai megfontolások alapján is leírom: a durkheimi organikus szolidaritás által leírható módon individualizálódik napjainkban. 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 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.

Ritka azonban, hogy ez lezárt gondolatként merüljön fel. Számos kutató mutat rá arra, hogy a vallás más formában, de jelentős tényező marad. Jürgen Habermas például a "vallás feltámadásáról" ír utalva arra, hogy a posztmodernben újfajta (pl. 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.

A veszfáliai rendszer bemutatását sem kerültem el, vagyis az államvallás, illetve 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 legnagyobb vallásszabadság nem a teljes szétválasztásban, vagy annak teljes hiányában, hanem a kettő közötti, de egymástól a legnagyobb távolságban található meg.

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.

A vallás mindenesetre transznacionális jellege miatt 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, 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 Sandler 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* válaszol, mivel szerinte a vallás túlságosan összetett jelenség ahhoz, hogy az előbbiekkkel jellemezhető legyen. Más kutatók (például Shmuel Sandler) 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 (pl. 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.

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.

Számos kutató 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 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. 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:

- A vallás és biztonság kutatási területtel összefüggő fogalmak, illetve ezek interdiszciplináris használatának pontosítását végeztem el. Ezek hozzásegítenek a jövőbeli kutatásokhoz nagyobb pontosságához, valamint újabb kutatási irányokat is felvetnek.
- Egy állam és a haderő kapcsán a vallás szabad gyakorlásának következményeire hívtam fel a figyelmet. Részben ennek a társadalmi stabilitását, részben a tábori lelkesítő szolgálatok általi tevékenységből adódó társadalmi, katonai, diplomáciai lehetőségeket feltárva.
- A vallás társadalomban betöltött szerepe kapcsán rámutattam annak rugalmasságára, transztemporális jellegére, valamint arra, hogy mivel a történelemben kimutatható kulturális korszakok meghatározzák a vallásról való gondolkodásunkat, ezért a szekularizmusnak a figyelembevétele nemcsak azt jelenti, hogy tényező, ami befolyásolja a vallásról való gondolkodásunkat, hanem azt is, hogy nem egyértelműen a vallás hanyatlását jelenti csupán. Az állam és egyház (vallás) szétválasztása, valamint a vallás és a politika viszonya államonként változik, és hogy ennek figyelembevétele fontos, ha pontos elemzést végzünk a vallás és biztonság területén. Ezenfelül kitértem arra is, hogy a vallás nemcsak közösségi, hanem individuális (pszichés szempontból) is hatással van terrorcselekményekre, a vallási elitre, és általuk különböző intenzitású konfliktusokra is.
- A vallás elsősorban nem az erőszak (és konfliktus) okozója, hanem annak átalakítója. A vallás az erőszakot becsatornázza, ami által egy korlátozott, absztrakt erőszakot állít a korlátlan és közvetlen erőszak helyébe. A vallás így elsősorban okozata és ritkábban oka az erőszaknak, konfliktusnak.

- Számos kutató publikációja, monográfiája, valamint koncepcióik és tipológiájuk által rámutattam, hogy a vallás a fegyveres konfliktusokban és a biztonságot érintő események tekintetében a vallás jelentős tényező, amelynek vizsgálata és elemzése egy biztonsági esemény feltárásában, valamint a veszély elhárításában és a prevencióban is jelentős tényező lehet.
- A vallás lehet a nemzetközi béke és háború alapja is. Ugyanakkor vallási alapon a béketeremtésnek hangsúlyos szerepe van, különösen a vallások közötti dialógus megteremtése által.

## **ÚJ TUDOMÁNYOS EREDMÉNYEK**

1. A magyar nyelvben még nem meghonosodott vallás és biztonság kutatási területtel kapcsolatos fogalmak kapcsán tettem ajánlást a további kutatásokra, valamint javaslatot azok használatára.
2. Rámutattam, hogy a vallásgyakorlás szabadsága, a katonalelkészi szolgálat, még fel nem tárt, intézményesen kiaknázatlan lehetőségeket rejt magában a biztonság megteremtése, a katonai kognitív és politikai dimenziókban értelmezhető hatékonyságnövelés és a béke előmozdítása tekintetében.
3. A vallás és a társadalom, valamint a politika kapcsolatában tipológiák mentén mutattam be, hogy a vallás vizsgálata adott mintázatot követve pontosabb megértést (megkülönböztetést) és hatékonyabb elemzést tesz lehetővé. Ezek használatát a szakirodalom következtlenül és nem a már meglévő vallástudományi tipológiák mentén használja.
4. Elemeztem és értékeltem a releváns szakirodalomban fellelhető vallási elem helyét és szerepét. A vallás erőszakkal kapcsolatát, mely által rámutattam, hogy a vallási elem többféle módon tipologizálható, az ok és indok jellege megkülönböztetendő és vizsgálandó egy-egy konfliktus vagy biztonságot érintő esemény kapcsán.
5. Értékeltem a vallások közötti dialógus és a béke előmozdításának kapcsolatát, a béke megteremtésének vallási alapjait.

## **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 Közszerológati Egyetem hadtudományi, valamint biztonsági és nemzetközi tanulmányokat tanulók számára, valamint számos más képzésen, például a radikalizmus és vallási szélsőségeség szakon.
- A katonai, rendvédelmi, nemzetbiztonsági területen számos képzés számára nyújthat kiigazodási pontot. Beleértve – és kiemelve – a Tábori Lelkészi Szerológatokat, a CIMIC-et és a felderítést.
- Nemzetközi szervezetek, akár humanitárius, akár biztonsági, akár védelmi jellegűek szakmai elemzése, így például a vallási elemzéssel foglalkozó NATO beosztású katonák számára jelent hasznosítható segítséget munkájukhoz.
- A nemzeti politika és a diplomácia számára új, alkalmazandó irányvonalakat tár fel, amit alkalmazni lehet a gyakorlati képzéseken és elméleti felkészítéseken, valamint szakmai munkában.
- Ezenkívül a 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.) .....	48
2. ábra: Iszlámmal kapcsolatos vallás és biztonság területén releváns fogalmak csoportosítása az erőszak spektrumán (saját szerk.) .....	76
3. ábra: Durham vallásszabadság-rendszerének elgondolása. (saját szerk.) .....	137
4. ábra: Girard mimetikus vágy-háromszöge (saját szerk.).....	198

## 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.).....	39
4. táblázat: Vallási közösségek csoportosítása szerepük alapján (saját szerk.).....	39
5. táblázat: Példa a vallási szélsőség négykvadráns szerinti elemzéséhez (saját szerk.) .....	77
6. táblázat: Durkheim szolidaritási formái (Némedi Dénes alapján saját szerk.) .....	123
7. táblázat: Durkheim szolidaritási formáinak összefüggései (CC-vel jelölve a közös tudatot, CI-vel az egyéni tudatot, m = mechanikus, o = organikus)(saját szerk.).....	123
8. táblázat: Demerath N. J. tipológiája. (saját szerk.).....	139
9. táblázat: A konfliktus vallási jellege (saját szerk.).....	218
10. táblázat: A vallási konfliktus célja szerint (saját szerk.) .....	218
11. táblázat: A vallási háttér megjelenésének szintjei (saját szerk.) .....	218
12. táblázat: A vallás és háború kapcsolatának szintjei (saját szerk.).....	218

## FELHASZNÁLT IRODALOM

"Bundeswehr muss zu ihrer Vergangenheit stehen", Domradio.de, Online: <https://www.domradio.de/themen/soldaten-und-kirche/2018-02-22/bischof-overbeck-ueber-traditionerlass-ausruestung-und-muslime>, (2018. 02. 28.)

[sz.n.]: Szemantika, jelentéstan, lexikológia. „A szavak mögötti jelentés”. *Babilon, lingvo.info*. Online: <https://lingvo.info/hu/babylon/semantics> (2020.12.12.)

„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.

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

1895. évi XLIII. törvénycikk indokolása

1990. évi IV. törvény

1993. évi LXXIII. törvény

2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról,

2-3. szám, 121-135.

231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet

26. Oktober: Erstmals spricht ein Imam am Heldenplatz, Religion.orf.at, (2015.10.18.), Online: <http://religion.orf.at/stories/2737534/>,: (2018. 02. 26.)

290/2008 (XII. 9.) Korm. rendeletből

290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet

290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet IX—X. pontok

291/2019. (X. 4.) Korm. rendelet 33. § (4), korábban: 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 20 §



(4)

295/2013 (VII. 29.) Korm. rendelet (20. § (1))

295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet

295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet 19. § (5): „*A Magyar Honvédség parancsnokai, valamint a tábori lelkeszi szolgálat tagjai kötelesek elősegíteni, hogy a vallási tevékenységet végző szervezetek vallásgyakorlási és lelkipozítási jogosultsága a katonák igényei szerint érvényesüljön.*”

2nd Lt. JULIANO, Anna (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,

30/1992. (V. 26.) AB határozat

30/1992. (V. 26.) AB határozat

30/1992. (V. 26.) AB határozat

5/2016 (II. 10.) HM utasítás a Honvédelmi Minisztérium átalakításával összefüggő egyes feladatokról

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*, World Politics, 55/1, 66-95.

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 Táborig Lelkeszi 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, Online: <https://mno.hu/migr/a-hit-gyulekezete-beperelte-a-honvedelmi-minisztert-871912>, (2019.01.26.)

A II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, AAS 58 (1966) 740-744. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9> (2019.04.04.)

A segítség akkor segítség, ha célzott, azt adjuk, amire szükség van. Magyar Hírlap, Online: <https://www.magyarhirlap.hu/belfold/20200528-a-segitseg-akkor-segitseg-ha-celzott-azt-adjuk-amire-szukseg-van> (2020.07.01.)

Abu-l-A'lá Mawdudi: *Az iszlám alapelvei*, Magyarországi Muszlimok Egyháza, 2010. 13.

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

Acta Humana 2021/3. 57–72. in Jogtudományi Közlöny XVIII. 1963/1., 29.

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

Alaptörvény

*Alkotmányellenes miniszteri tiltás*, Online <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00088/6101.html>, (2019.01.26.)

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

ALTEMEYER B, HUNSBERGER B. (1992): *Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice*. in The International Journal for the Psychology of Religion. 1992. 2/2. 113–33.

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

ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.

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

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

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

- Littlefield Publishers INC, 57.
- Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, II–II 188.3.
- ARANY Anett – N. RÓZSA Erzsébet – SZALAI Máté (2015): *Az Iszlám Állam Kalifátusa. Az átalakuló Közel-Kelet*. Budapest: Osiris, 137.
- 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](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.
- 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. Online: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/v-51E41/vallas-524FF/?list=eyJmaWx0ZlJzIjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0xFWF9MZXhpa29ub2tfMUJFOEliXX0sICJxdWVyeSI6ICJ2YWxsXHUwMGUxcyJ9> (2023.03.14.)
- 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.
- BASSAM Tibi (1998): *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- BEBESI György: *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. 394-395.
- 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*. *Daedalus*, 96/1, 1–21. Az általam a továbbiakban hivatkozott kiadás: *Daedalus*, 117/3, 97–118.
- 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. 3. 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*. Eerdmans.

- BERGER, Peter (1999): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.*
- 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.
- BEVIR, Mark (2007): *Historical Understanding and the Human Sciences.* 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](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_519_40137/ch06.html) (2019.04.28.)
- BITSKEY Botond (2000): *Az Alkotmánybíróság vélemény szabadsággal kapcsolatos legutóbbi döntéseiből.* in Fundamentum. 2000. évf. 2. szám 110-116.
- BODA Mihály (2018): *Az igazságos háború hagyománya Európában, a Távol-Keleten (Kínában) és Dél-Ázsiában (Indiában).* in PETRUSKA Ferenc – UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Vallás és vallási szélsőség a 21. században.* Budapest: Dialóg Campus Kiadó, 1-15.
- 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): *"Királlyá 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. in GÖRFÖL Tibor (2018): *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest: Gondolat.
- 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](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.)
- BRYNS Zoltán (2018): *Kritikai felvetések Ken Wilber Integrál Pszichológia című kötete kapcsán*. *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 if 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*, Oxford: Oxford 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](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.)

Christchurch massacre: Inquiry finds failures ahead of attack (2020), BBC, Online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-55211468>, (2020.12.08.)

CLAUSEWITZ, C. von (2013): *A háborúról*. Budapest: Zrínyi Kiadó.

COX, Rory: *Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt*. in *International Studies Quarterly*, 2017, 61/2, 371–384.

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. 14.

CSELÉNYI István Gábor – LENHARD Vilmos – DIÓS István: *Agresszivitás. Magyar Katolikus Lexikon*. Online: <http://lexikon.katolikus.hu/A/agresszivit%C3%A1s.html> (2022.09.24.)

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](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](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, 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 – VICZIÁN János szerk. (1984): *Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat. 713-714.

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](https://mta.hu/data/dokumentumok/szima/szekfoglalok/Dobszay_L_szl_Kultusz_s_kult_ ra_sz_kfoglal_.pdf) (2022.12.06.)

DRAVECZKY-URY Ádám (2011): *Együtműködés a HM és az EMIH között,* Online [https://honvedelem.hu/cikk/egyuttmukodes\\_a\\_hm\\_es\\_az\\_emih\\_kozott](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](http://magyariszlam.hu), (2011.01.22.), Online: [http://magyariszlam.hu/mikmagyar/print.php?type=A&item\\_id=16](http://magyariszlam.hu/mikmagyar/print.php?type=A&item_id=16), (2018. 02. 26.)

DURKHEIM, Émile (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life.* London: George Allen & Unwin Ltd. Online: [http://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm#Page\\_445](http://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm#Page_445) (2022.03.20.)

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 Kiadó.

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.), 289. kán. 1. §,

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/spfnow/0061.html>, (2020.07.01.)
- Erdő Péter (2018): *Vallás és egyház a világi államban*. in *Iustum Aequum Salutare*, 2018/1, 6.
- ESPOSITO, John L. & Kalin, Ibrahim: *The challenge of pluralism in the 21st century. Islamophobia*. Palgrave Macmillan, 2019.
- ESPOSITO, John L. (1998): *The Islamic Threat: Mith or Reality?* Oxford: Oxford University Press
- 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-ista.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 Zoltán (2005): *A kultúra, a szabályok és az intézmények*. Miskolci Egyetem. Online: <https://mek.oszk.hu/03000/03092/03092.htm> (2022.12.12.)
- FARKAS, Gábor (2015): *Meghalt René Girard.*, in 24.hu, (2015.11.05.) Online: <http://24.hu/tudomany/2015/11/05/meghalt-rene-girard/> (2022. 10. 03.)
- FEJES Erik (2017): *A katonák politikai véleménynyilvánításhoz való jogának korlátozhatósága*. 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 GÓCZE István et al. (szerk.): *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei*. Budapest: Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 7-22.
- FISCHL Vilmos (2019): *Az ökumenikus segítségnyújtó szervezetek 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: *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](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 (2000): *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- 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](https://www.globalsecurity.org/jhtml/jframe.html#https://www.globalsecurity.org/military/library/policy/army/fm/1-05/fm1-05_2012.pdf)||Religious Support, (2018.13.01.)

FODOR Endre: „Fegyverek között a szeretet” - műsor indul a Mária Rádióban Online: [https://honvedelem.hu/cikk/34713\\_fegyverek\\_kozott\\_a\\_szeretet\\_musor\\_indul\\_a\\_maria\\_radioban\\_](https://honvedelem.hu/cikk/34713_fegyverek_kozott_a_szeretet_musor_indul_a_maria_radioban_), (2019.01.31.)

FOLEY James (2008): *In Iraq, a Monastery Rediscovered*. Smithsonian Magazine. 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*. Palgrave Macmillan.

FOX, Jonathan – SANDLER, Shmuel (2004): *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

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 (1997): *The saliency of religious Issues in ethnic conflicts: A large-N study*. in *Nationalism and Ethnic Politics* 1/3.

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.

főkegyúri jog (Katolikus lexikon): Online: <http://lexikon.katolikus.hu/F/f%C5%91kegy%C3%BAri%20jog.html>, (2023. 03. 17.)

FREISTETTER, Werner (2017): *A tábori 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. 214.

- FREISTETTER, Werner (2017): *A tábori 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.
- Frontline Fellowship: Online: <https://www.frontlinemissionsa.org/about-us.html>, (2021.08.27.)
- Full text of President's inaugural address of the 9th Parliament*, NewsWire, Online: <http://www.newswire.lk/2020/08/20/full-text-of-presidents-inaugural-address-of-the-9th-parliament/>, (2020. 09. 11.)
- 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.
- GEERTZ, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. (Fordította: Niedermüller Péter – Andor Eszter), Budapest: Osiris.
- 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 Kiadó.
- GIRARD, René (2014): *A bűnbak*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- 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. (2014): *Religion and the Realist Tradition. From Political Theology to International Relations theory and back*. London-New York, Routledge.
- 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.)
- GOLDZIHNER Ignác (1889): *Muhammedanische Studien*. Toronto: Halle a.S., Niemeyer.
- GŐCZE 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.
- HABERMAS, J. (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 4/2008. 33-46.
- HABERMAS, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- HALMAI Gábor – TÓTH Gábor Attila (2008): *Emberi jogok*. Budapest: Osiris Kiadó.
- 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.
- 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 Tolernace. 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 Mcmillan.
- HAYES, J.H. – ROSSI, John P. (2017): *Nationalism: A Religion*. Routledge.
- HAYNES, Jeff (2001): *Transnational religious actors and international politics*. in Third World Quarterly 22/2, 147-148.
- 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: Philosophy of religion. *Encyclopedia Britannica online*, [é.n.] 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, 2015/3, 353-543
- 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, 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 vallási motivációi*. in PÓSÁN László et al. (szerk.): *Vallásháborúk és felekezeti konfliktusok Európában és a közeli térségekben az ókortól napjainkig*. Budapest: Zrínyi Kiadó.
- 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.

JÁNY János (2016): *Az iszlamizmus. Eszmetörténet és geopolitika*. Budapest: Typotex.

JELLINEK, Georg (1895): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur medernen Verfassungsgeschichte*. 4. Aufl. Leipzig, Duncker und Humblot.

Jihadism in Southern Thailand: A Phantom. International Crisis Group, 2017. Menace. Online: <https://www.crisisgroup.org/asia/south-east-asia/thailand/291-jihadism-southern-thailand-phantom-menace> (2020.12.12.)

JOHN W. JOHNSON (2001): *Historic U.S. Court Cases (An Encyclopedia, Second Edition)*. Routledge, New York – London.

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*. University of California.

JUERGENSMEYER, Mark (2022): *When God stops fighting: how religious violence ends*. Oakland: University of California Press.

KÁLDOR György (1930): *Ideológia és utópia. Mannheim Károly könyve - Friedrich Cohen*, Bonn: *Nyugat*, 29/14, 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: Routledge.

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

KAUTALYA, Arthaśāstra – KANGLE, R. P. (1969).: *The Kauṭīlyya 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*.

KENNETH, Waltz N. (2010): *Theory of International Politics*. Illinois: Waveland Press.

KEOHANE Robert és NYE, Joseph (1987): *Power and interdependence revisited*, The MIT Press, International Organization. 41/4 725-753.

KEOHANE, Robert; NYE, Joseph (1997): *Interdependence in World Politics* in *The Theoretical Evolution of International Political Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press

KEPEL, Gilles (2007): *Dzsihád*. Budapest, Európa.

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*. 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.)

KIS-BENEDEK József (2013): *A konfliktusok vallási gyökerei a Közel-Keleten. A vallási elemek jelentősége napjaink fegyvere konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. in *Hadtudomány*, 295/2013 (VII. 29) 20. § (1)

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 Katalin; TÁLAS Péter (2020): *A konfliktuselemzés módszertani iskoláiról*. Budapest:

Dialóg Campus.

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.

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.)

KRAMER, Martin (2023): *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?* in *Middle East Quarterly* Spring 2003, 65-77. [https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/coming\\_to\\_terms\\_fundamentalists\\_or\\_islamists\\_middle\\_east\\_quarterly.pdf](https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/coming_to_terms_fundamentalists_or_islamists_middle_east_quarterly.pdf) (2022. 02. 26.)

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, A. T. (2007): *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion.* in *World Politics*, 59/4, 503-652

KURU, Ahmet T. (2009): *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey.* Cambridge University Press.

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, 590.
- 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: McMillan
- LUCKMANN, Thomas (1967); BERGER, Peter L. (1967): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor,
- 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): *Igazság és ideológia*. In: LUHMANN, Niklas: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris.
- LUHMANN, Niklas: *A szociális rendszerek, mint önreferenciális rendszerek*. in MOREL, Julius et al. (szerk.) (2000): *Szociológiaelmélet*, Budapest: Osiris. Online: [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_szociologiaelmélet/ch10s04.html](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_szociologiaelmélet/ch10s04.html) (2018.04.28.)
- LUKACS, John (1993): *A párviadal*. Budapest: Magyar Könyvklub. 6-19.; 80-83.
- LUKÁCSI Zoltán (szerk.) 2009: *Nádasi Alfonz OSB: Hadinapló*. Győr: Győri Egyházmegyei
- LUTHER, Martin (1523): *A világi felsőbbség*. in CSEPREGI Zoltán (szerk.): *Luther Válogatott művei 4. Felelősség a társadalomért*. Budapest: Luther Kiadó, 81-87.

- M. GUYAU (2011): *A vallás szociológiája*. Budapest: Athenaeum
- MACHIAVELLI, Niccoló (1964): *A fejedelem*. Budapest: Helikon, és HOBBS, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.;
- Magyar nyelv értelmező szótára, 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.)
- Mahinda Rajapaksa sworn in as Sri Lanka's PM after record victory*, Al-Jazeera, Online: <https://www.aljazeera.com/news/2020/08/mahinda-rajapaksa-sworn-sri-lanka-pm-record-victory-200809060134067.html>, (2020.09.08.)
- 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
- MANNHEIM, Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- MARKOVICS Milán Mór (2019): *A Sri Lanka-i biztonságot veszélyeztető tényezők és a buddhizmus kapcsolatának vizsgálata*. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest.
- 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 vallás-nacionalista ideológia erősödése tükrében*. in *Felderítő Szemle* 2020/3., 148—179.
- MAROSI Antal et al. szerk. (2015): *Inter Arma Caritas – Fegyverek között a szeretet*. Budapest: Zrínyi Kiadó. 121-140.
- 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, 107-109.
- 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*, Online: <https://www.nytimes.com/2009/12/19/world/middleeast/19monastery.html>, (2020.07.22.)
- Migrációkutató Intézet (2017): <https://www.migraciokutato.hu/press/keresztynuldozes-amiorol-nem-tudunk-eleget/>, (2020.07.01.);
- 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*, Online: [https://index.hu/kulfold/2019/11/16/india hindu nacionalizmus ajodhja itelet birosag ram a\\_per\\_istenseg/](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, 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.
- MONTEY – FEYÉRDI 2010, 69-70., (az idézett rendeletet az 1989. évi XIV. törvény szüntette meg.)
- MONTEY, Henri De – FEYÉRDI András (2010): *Demokrácia és vallás. Az egyház és állam közötti kapcsolatok fejlődése Franciaországban és Magyarországon a 19. századtól napjainkig*. Budapest: Gondolat kiadó.
- MORGENTHAU, Hans (1993): *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, McGraw-Hill.
- MOZAFFARI, Mehdi (2007): *What is Islamism? History and Definition of a Concept*. in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/1, 17-33.
- MUNIF, Abdul-Fattah (2012): Dzsihad valódi jelentése, Online: <https://iszlami.com/iszlami-az-elet-vallasa/iszlami-es-nyugat/item/1311-a-dzsihad-valodi-jelentese> (2023.01.05.)
- MUNIF, Abdul-Fattah (2020): *A dzsihad valódi jelentése a vallástudományban*. Pr Herald, 2020.04.17., <http://prherald.hu/a-dzsihad-valodi-jelentese-a-vallastudomanyban/> (2020.12.14.)
- MURTHY K., Krishna (1996): *Dharma - Its Etymology*. *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.

- N. RÓZSA Erzsébet (2019): *Az államiság modelljei a Közel-Keleten. A vahhábita királyságtól az iszlám köztársaságig*. Budapest: Dialóg Campus.
- NÁDASI Alfonz OSB, dr. (2009): *Hadinapló*, Győri Egyházmegyei Levéltár, Online: <http://web.axelero.hu/opciokft/hadinaplo.htm> (2019.01.05.)
- 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.
- NIEBUHR, Richard (1956): *Christ and Culture*. New York: Harper Torchbook.
- NYE, J. (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Washington, DC: Public Affairs.
- NYE, Joseph S. (1990): *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. Basic Books.
- Nyilatkozat a katonai szolgálatról, Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest, 1992. június 10., <https://katolikus.hu/dokumentumtar/nyilatkozat-a-katonai-szolgalatrol>, (2023. 03. 04.)
- Only 175 guests invited for Bhoomi Pujan ceremony of Ram temple on Augus 5*, ZeeNews, 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.)
- Open Doors (2020): *WORLD WATCH LIST 2020*. Online: <https://www.opendoorsusa.org/2020-world-watch-list-report/>, (2020.07.01.)
- OTTO, Rudolf (1997): *A szent*. Budapest: Osiris.
- PALMER, Michael (2006): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge.
- 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 (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 (2014): *The Catholic Wave*. in *Journal of Democracy*, 2014. 15/2, 32–46
- 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](https://www.iwp.edu/wp-content/uploads/2019/05/20140619_CRP_Pomaville_Final_as_of_28March_2014.pdf), (2020.07.22.)
- PRATT, Douglas: *Fundamentalism, Exclusivism and Religious Extremism*, in CHEETHAM, David, PRATT, Douglas et al. (szerk.) (2013): *Understanding Interreligious Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 241–261.
- Presidential directive*, Tamil Guardian, 2009, Online: [https://www.tamilguardian.com/sites/default/files/File/GOSL/200905%20Sinhala%20Task%20Force%202190-17\\_E.pdf](https://www.tamilguardian.com/sites/default/files/File/GOSL/200905%20Sinhala%20Task%20Force%202190-17_E.pdf) (2020.09.25.)
- Presidential task forces 'risk creating parallel state' and further entrenches 'nepotism, patronage and militarisation'* – ITJP, Tamil Guardian, 2020, Online: <https://www.tamilguardian.com/content/presidential-task-forces-risk-creating-parallel-state-and-further-entrenches-nepotism>, (2020.09.25.)
- Prevent Strategy 2011, UK Government, Online:

- <https://www.gov.uk/government/publications/prevent-strategy-2011>, (2020.12.10.)
- PROTHERO, Stephen: *Henry Steel Olcott and "Protestant Buddhism"*. in *Journal of the American Academy of Religion*, 63/2. 281-302.
- 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.)
- Rabbik a monarchia hadseregében, *zsido.com*, (2017.01.31.), Online: <http://zsido.com/rabbik-monarchia-hadseregeben/>, (2018. február 26.)
- Rahman Mihalfy (ford.): *Korán*. Online: <https://mek.oszk.hu/17000/17082/>, (2022.12.12.)
- RAMADAN, Tariq (2012): *Islam and the Arab Awakening*. Oxford University Press, Oxford.
- RAMIN, Lofti (2000): *A perzsa fundamentalizmus vallási és filozófiai alapjai*. <http://terebess.hu/keletkultinfo/lofti.html>, (2023. 02. 17.)
- RAPOPORT, C. David (2022): *Waves of Global Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- REICHBERG, M. Gregory (2009): *Norms of war in Roman Catholic Christianity*. in Popovsky, Vesselin et al. (szerk.): *World religions and norms of war*. Tokyo: United Nations University Press, 142-166.
- RESPERGER István – UJHÁZI Lóránd szerk. (2019): *A vallási elemek jelentősége napjaink fegyveres konfliktusaiban és biztonsági kihívásaiban*. Budapest: Dialóg Campus – Wolters Kluwer.
- RIXER Ádám: *Vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon*. in *Vallástudományi Szemle*, XIV. évfolyam 4. szám. 15-30.
- ROSTOVÁNYI Zsolt (2020): *Az iszlám és a 21. század. Kihívások és válaszok*. Budapest: L'Harmattan, Budapest.
- ROY, Oliver: *France's Oedipal Islamist Complex*. in *Foreign Policy*, 7 January 2016. (A Le

- Monde 2015. november 24-i számában megjelent cikk fordítása.), Online: <https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>, (2023. 02. 06.)
- Royal Commission of Inquiry into the terrorist attack on Christchurch masjidain on 15 March 2019, REPORT, released on 2020.12.08., Online: <https://christchurchattack.royalcommission.nz/the-report/>, (2023.03.16.)
- ROZANSKIJ, Vladimir: *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 Roubekas, Nickolas P. – Valk, Ülo (szerk.): *Numen* 68/2-3. 204-229.
- SACKS, Jonathan (2004): *From Optimism to Hope*. Bloomsbury Continuum, 3. [saját fordítás]
- Sahih al-Bukhari 2875. Online: <http://www.sunnah.com>, (2023. 02. 06.)
- 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.;
- 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*, Online: [https://www.nato.int/Kfor/chronicle/2002/chronicle\\_07/12.htm](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](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. 199. [saját fordítás]
- SIMON Róbert (2014): *Az iszlám fundamentalizmus, Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáidáig*. Budapest: Corvina Kiadó.
- SMART, Ninive (1998): *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, Wilfred Cantwell (1962): *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.
- SNYDER, Jack (2011): *Introduction*, in SNYDER, Jack (szerk.): *Religion and International Relations Theory*, New York: Columbia University Press.
- SPATH, Gunther, Brigadier Mag. (2010): *Interkulturelle Kompetenz als Voraussetzungen 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.

*Sri Lanka: Army Unit Linked to Executions*, Human Rights Watch, Online: <https://www.hrw.org/news/2010/12/08/sri-lanka-army-unit-linked-executions> (2020.09.24.)

*Sri Lanka: Repeal Abusive Counterterrorism Law*, Human Right Watch, Online: <https://www.hrw.org/news/2020/01/10/sri-lanka-repeal-abusive-counterterrorism-law> (2020.09.25.)

STAR, Rodney (1999): *Secularization R.I.P.* in *Sociology of Religion* 60.

STEHLÍK, Jan szerk. (2018): *Eljárési dokumentum. Teljeskörű keretrendszer a liberális demokráciákban az iszlám extrémizmus leküzdése érdekében.* Visegrad Fund. 2., <https://www.homeaffairs.cz/wp-content/uploads/2018/09/Teljesk%C3%B6r%C5%B1-keretrendszer-a-liber%C3%A1lis-demokr%C3%A1ci%C3%A1kban-az-islam-extr%C3%A9mizmus-lek%C3%BCzd%C3%A9se-%C3%A9rdek%C3%A9ben.pdf>, (2020.12.12.)

STEHLÍK, Jan szerk. (2018): *Eljárési dokumentum. Teljeskörű keretrendszer a liberális demokráciákban az iszlám extrémizmus leküzdése érdekében.* Visegrad Fund, <https://www.homeaffairs.cz/wp-content/uploads/2018/09/Teljesk%C3%B6r%C5%B1-keretrendszer-a-liber%C3%A1lis-demokr%C3%A1ci%C3%A1kban-az-islam-extr%C3%A9mizmus-lek%C3%BCzd%C3%A9se-%C3%A9rdek%C3%A9ben.pdf>, 2020.12.12.

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/Stietenron.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.)

SULOK Zoltán (2011): *Islám és vallási béke.* in BANYÁR Magdolna (szerk.): *Vallás: Háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. 33-39.

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: *A tábori lelkestség és a felekezeti egyenjogúság.* Online: <http://epa.oszk.hu/00800/00804/00089/6176.html>, (2019.01.26.), illetve NÉMETH Sándor: Társadalmi szerepvállalások, Online: <http://www.nemethsandor.hu/tarsadalmi-szerepvallalások>, (2019.01.26.)
- SZIGETVÁRI Tamás (2021): Nem ezt várták - Arab gazdaságok tíz évvel az arab tavasz után. Portfolio.hu, Online: <https://www.portfolio.hu/krtk/20210504/nem-ezt-vartak-arab-gazdasagok-tiz-evvel-az-arab-tavasz-utan-481438>, (2022. 03. 20.)
- SZIJÁRTÓ Livia: *Alkalmazott pszichológiai módszerek a terrorizmus elleni harcban. Szélsőséges csoportok és személyek internetes tevékenységének pszichológiai szempontú tartalomelemzése.* Doktori értekezés, Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 2018.
- Talmud Szanhedrin 58b, Online: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.58b.17?lang=bi&with=all&lang2=en> (2023. 02. 17.)
- TANEJA, Poonam: 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 (1878): *Bosznia-Hercegovina okkupálása*, in Rubikon, Online: [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878\\_julius\\_29\\_bosznia\\_hercegovina\\_okkupacioja/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1878_julius_29_bosznia_hercegovina_okkupacioja/) (2018.02.26.)
- The Study of Shi'i Islam (2014): *History, Theology and Law*, I.B.Tauris
- TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. London.
- 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, 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.),
- THEURETSBACHER, Wilhelm: *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*. VII. évf. 3. szám, 191-206.
- TIWARI, Ravish (2020): *Explained: The significance of Ayodhya*, The Indian Express, Online: <https://indianexpress.com/article/explained/the-significance-of-ayodhya-august-5-ram-temple-pm-modi-bjp-6541463/> (2020.10.10.);
- TNA leader alleges Presidential Task Force for EP Archaeology member threatened Kuchchaveli area farmers*, Sri Lanka Brief, Online: <https://srilankabrief.org/2020/09/tna-leader-alleges-presidential-task-force-for-ep-archaeology-member-threatened-kuchchaveli-area-farmers/> (2020.09.25.)
- TOFT, Monica Duffy (2007): *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*. *International Security*, 31/4.
- TOMKA Ferenc: *Vallásszociológia*, Online: [http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm), (2022.03.10.)
- TOMKA Miklós: *Vallásszociológia*, Online: [http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavaszi56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm), (2023. 02. 17.)
- 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.)
- TOTHA 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

Több mint 40 ezer ember nem hajlandó harcolni Szlovákiáért. Nad' szerint haszontalan a nyilatkozat, <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: JATEPress. 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. 84.

TROY, Jodok (2012): *Christian Approaches to International Affairs.* in Palgrave Macmillan. Palgrave Macmillan.

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

TROY, Jodok: *Religion and the Realist Tradition. Political Theology to International Relations theory and back.* New York: Routledge.

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., <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](https://honvedelem.hu/cikk/40905_udvariassagi_latogatas_tomo_vuksic_tabori_puspoknel),



(2020. 07. 01.)

UJHÁZI Lóránd (2014): *A katolikus katonai ordinariátus struktúrája és szabályozása*, Budapest: Szent István Társulat.

UJHÁZI Lóránd (2014): *A katolikus katonai ordinariátus struktúrája és szabályozása*. Budapest: Szent István Társulat.

UJHÁZI Lóránd (2015): *Vallási feszültségek és biztonsági kérdések Ukrajnában*. in *Seregszemle* XIII. évfolyam, 2-3. szám 121-135.

UJHÁZI Lóránd (2016): *A katonai ordinárus „tábori püspök” kinevezésére vonatkozó sajátos egyházi és állami előírások*. in *Hadtudományi Szemle*, 2016/IX/2. 388-401.

UJHÁZI Lóránd (2017): *Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál*. in GÖCZE István (szerk.): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig*. Budapest, Dialógus Campus Kiadó, 2017. 25.

UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Vác: Mondat Kft. (2017-2021 között kiadott kötetek),

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

URNER, Bryan S. (2013): *The Religious and the Political. A comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Üldözött keresztények a Közel-Keleten – Interjú Kótai Róbert Tábori Lelkészzel. Szekesfehervar.hu, 2017, 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.

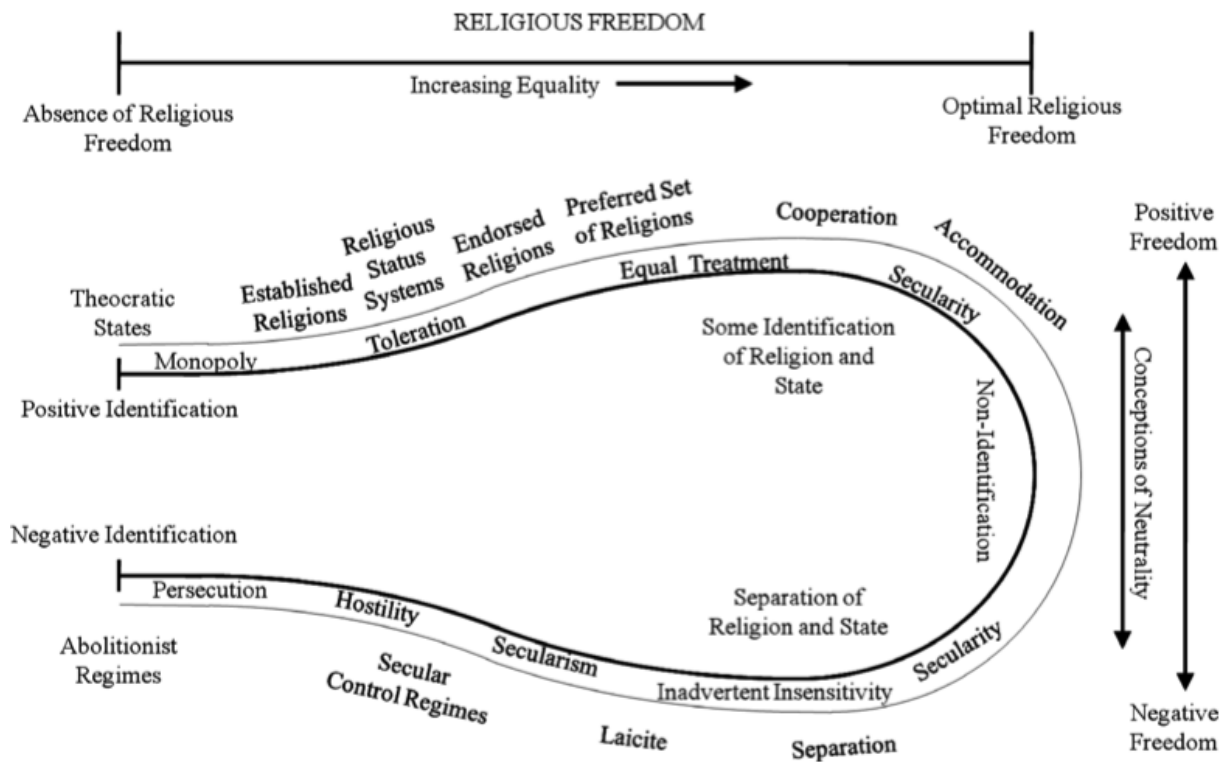
Vásárhelyi Televízió (2017): *Iraki tapasztalatait osztotta meg Alácsi Ervin lelkész az*

- Emlékpontban*. Online: <https://youtu.be/6VaMOCgYnC8>, (2020.07.01.)
- VELRAJH, Vyshnavy (2020): *Cattle slaughter to be banned in Sri Lanka – Beef imports to be allowed*, *The Wire*, (2020.09.08.) Online: <http://www.newswire.lk/2020/09/08/cattle-slaughter-to-be-banned-in-sri-lanka-beef-imports-to-be-allowed/> (2020.09.08.)
- 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.
- WALKO, Zachary: *Interview With Dilanthe Withanage*. *The Diplomat*, Online: <https://thediplomat.com/2016/06/interview-with-dilanthe-withanage/> (2020.09.24.)
- WALZER, Michael (1977): *"Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations"*. New York: Basic Books.
- 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.
- WILNER, Alex S. – Claire-Jehanne DUBOULOZ et al. (2010) *Homegrown terrorism and transformative learning: an interdisciplinary approach to understanding radicalization*, in *Global Change, Peace & Security*, 22/1, 33-51.
- 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.

- WOLF, Alan (2011): *The Origins of Religion, Beginning With the Big Bang*. The New York Times, (2011.10.02.) Online: <https://www.nytimes.com/2011/10/02/books/review/religion-in-human-evolution-by-robert-n-bellah-book-review.html> (2023. 01. 08.)
- 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. sz. 88-102.
- Zászló előtti tisztelgés, szavazás és polgári szolgálat, Jehova Tanúi, 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.

# MELLÉKLETEK

1. számú melléklet: Durham professzor sematizációs diagramja<sup>660</sup>



<sup>660</sup> 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-islam.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.)