# Keresztény teoretikusok. államférfiak és katonák háborúelméletei

Szerkesztette:
GŐCZE ISTVÁN

# KERESZTÉNY TEORETIKUSOK, ÁLLAMFÉRFIAK ÉS KATONÁK HÁBORÚELMÉLETEI

# KERESZTÉNY TEORETIKUSOK, ÁLLAMFÉRFIAK ÉS KATONÁK HÁBORÚELMÉLETEI

Szerkesztette

Gőcze István

Nemezti Közszolgálati Egyetem
Budapest, 2019

Szerzők
Boda Mihály
Fischl Vilmos
Forgács Balázs
Kliszek Noémi
Orosz Gábor Viktor
Padányi József
Ujházi Lóránd

Lektor
Padányi József

© Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 2019

© Szerzők, 2019

© Szerkesztő, 2019

A mű szerzői jogilag védett. Minden jog, így különösen a sokszorosítás, terjesztés és fordítás joga fenntartva. A mű a kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül részeiben sem reprodukálható, elektronikus rendszerek felhasználásával nem dolgozható fel, azokban nem tárolható, azokkal nem sokszorosítható és nem terjeszthető.

# Tartalom

Tartalom ..... 5

FISCH Vilmos: A háború felfogásának változásai luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében ..... 7

OROSZ Gábor Viktor: Relatív pacifizmus? Dietrich Bonhoeffer a háborúról és a békéről ..... 23

UJHÁZI Lóránd: A szentszéki migrációs politika a realista biztonságelmélet tükrében ..... 35

FORGÁCS Balázs: Morus Tamás (Thomas More) és B. H. Liddell Hart elméletei az indirekt hadviselésről ..... 51

BODA Mihály: Az igazságos háború elméletének újrafelfedezése a 20. század második felében: Paul Ramsey és Michael Walzer ..... 63

KLISZEK Németh Noémi: Kultuszszabadság a hadseregben – A katonai integráció erkölcsi és vallásos formái ..... 79

PADÁNYI József: Ókori kínai klasszikusok a háborúról ..... 95

**Fischl Vilmos***

# A háború felfogásának változásai Luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében

*A szerző tanulmányában – többek között – a következőkre keresi a választ: hogyan jelenik meg Luther teológiájában a kétféle kormányzás? Lehet-e a kétféle kormányzásnak egymásra hatása, vagy csak külön képzelhetők el?*

*Az Isten által kormányzott világ egészének két területét különbözteti meg. Az egyik kormányzás Isten országa, ahová azok tartoznak, akik hisznek Krisztusban. A másik kormányzás, a világ kormányzása pedig a nem kereszténynek van. Luther élesen megkülönbözteti a kétféle kormányzást. Isten a világi felsőbbség kezébe a kardot adja a külső rend és a béke fenntartásáért. A Krisztus kormányzásához tartozóknak nincs szükségük a világi kardra és a világi jogra. Ha tehát minden ember keresztény lenne, akkor nem lenne szükség sem királyra, sem kardra, hiszen a világi törvények nem az igaz emberek ellen, hanem a törvényszegők és bűnösök ellen vannak. A világi kormányzásban azonban a béke fenntartásához szükség van törvényre és kardra, a világi hatalomgyakorlás eszközeire, amelyek nélkül a rend elképzelhetetlen volna. Ennek alapján kell Luthernek a parasztháborúhoz és a vallásháborúkhoz, továbbá a török elleni háborúhoz való viszonyát értelmeznünk. Luther sohasem helyeselte az evangélium győzelméért indított háborút, az evangélium ellenségei által indított háborúval szemben azonban bizonyos körülmények között jogosnak tartotta a fegyveres választ.*

Kulcsszavak: *egyház, állam, politika, nyugat, háború, béke, evangélium, Luther*

# Changes in Luther' Approach to Wars in the Light of His Doctrine of the Two Governances

*In his study the author looks for answers to the following questions: How do the two kinds of governance appear in Luther's theology? Can the two types of governance influence each other or can they only be conceived as respective ones? Luther distinguishes two areas of the world governed by God.*

* PhD; evangélikus lelkész, külügyi szakértő, tudományos főmunkatárs; Nemzeti Közszolgálati Egyetem; főtitkár, Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa; e-mail: fischl.vilmos@uni-nke.hu; ORCID ID 0000–0002–9588

*One government is the kingdom of God to which those belong who believe in Christ. The other government and the governance of the world are for non-Christians. Luther sharply distinguishes between the two types of governance. God gives the sword in the hands of the secular ruler so that he should maintain the outer order and peace. Christians, who are governed by Christ, need no secular sword and secular law. If every human being were a Christian, then there would be no need for a king or a sword, for worldly laws are not against the righteous people, but against the perpetrators and sinners. In secular governance, however, there is a need for the tools of secular power, the law and the sword, to maintain peace. Without them order would be unthinkable. Thus, we should read on this basis Luther's approach to the peasant war, to the religious wars as well as to the war against the Turks. Luther never approved of the war waged for the victory of the Gospel, but under certain circumstances he considered right an armed response against a war initiated by the enemies of the Gospel.*

Keywords: *church, state, politics, west, war, peace, Gospel, Luther*

## Bevezetés

A hatalom, háborúk és békék mindig is részei voltak életünknek. Már az Ószövetség is a testvérek közötti harccal kezdődik, gondoljunk Káin és Ábel történetére. (1Móz 4,1-15) Az évezredek és évszázadok során a háborúk végigkísérik történelmünket. Tanulmányomban azzal foglalkozom, hogy közelebb hozzam Luther Márton véleményét, a háborúról és a kettős kormányázásról alkotott képét. Vajon hogyan gondolkodott a középkorban Luther Márton, a híres teológus a háborúról, a kormányzásról, a hatalomról és magáról az Egyházról? Luther teológiájában kétféle kormányzás jelenik meg. Azt vizsgálom, hogyan valósul meg a kettős kormányzásról vallott nézete. Arra a kérdésre is keressük a választ, hogy a keresztény ember számára hol húzódik a világi hatalom iránti engedelmesség határa. Nekünk azonban azt sem szabad elfelejtenünk, amit Luther a lelki kormányzásról mond. Szeretném világossá tenni Luthernek a lelki kormányzásról és a világi kormányzásról vallott nézeteit, hiszen különbség van közöttük, mégis összefüggenek egymással. Egymástól függetlenül nem értelmezhető Luther kettős kormányzásáról szóló tanítása, csakis egységben lehet vizsgálni és értelmezni. Luther a Kis Kátéban a második kőtábla parancsolatainak magyarázatánál arra hívja fel a figyelmünket arra, hogy az első parancsolatra hivatkozva kell kezdeni: „Istent félnünk és szeretnünk kell, hogy […]" (Luther, 1982) Luther jól érti, hogy embertársainkhoz való viszonyunk nem független az Istenhez való viszonyunktól, sőt egyenesen annak függvénye. Pontosan ez áll a hívőknek a világhoz és a világi hatalomhoz való viszonyára.

Az egyik kormányzás tehát Isten országa, ahová azok tartoznak, akik hisznek Krisztusban. A másik kormányzás, a világ kormányzása pedig a nem kereszténynek van. Luther élesen megkülönbözteti a kétféle kormányzást. A világi felsőbbség kezébe a kardot adja a külső rend és a béke fenntartásáért. A Krisztus kormányzásához tartozóknak nincs szükségük a világi kardra és a világi jogra. Ha tehát minden ember keresztyén lenne, akkor nem lenne szükség se királyra, se kardra, hiszen a világi törvények

nem az igaz emberek ellen, hanem a törvényszegők és bűnösök ellen vannak. A világi kormányzásban azonban a béke fenntartásához szükség van törvényre és kardra, a világi hatalomgyakorlás eszközeire, melyek nélkül a rend elképzelhetetlen volna. A kétféle kormányzás két különböző uralmat gyakorol, jelesül a lelki uralmat és a világi uralmat. A lelki uralom vezeti az embereket Krisztus uralma alá, a világi uralom pedig a béke biztosítására törekszik, a törvényszegők féken tartásával. E két világot nem szabad összekeverni, hiszen aki a világot az evangéliummal kívánná irányítani, az teret engedne a törvényszegőknek, elszabadítaná az emberi lélekben megbúvó vadállatot. Ha pedig az egyházi dolgokat a világi karddal kívánnánk megoldani, annak az egyházon belüli képmutatás lenne az eredménye, mivel hitre senki sem kényszeríthető.

Felvetődik a kérdés a világi felsőbbségről, hogy vajon meddig tartozik neki az ember engedelmességgel? „[…] minden egyes keresztény feladata, hogy szolgálja a közjót, vagy csak annak, aki akarja és lelkiismerete alapján ezt vállalja is. A jó az azonban, ha hitünk alapján automatikusan következik a példamutatás mások számára. Az Egyház feladata meglátásom szerint a példamutatás olyan módon, hogy az másokra hatással legyen pozitív módon. Az Egyház ezért a politikai életben feladatát csak olyan eszközökkel gyakorolja, melyek egyaránt összhangban vannak az evangéliummal és az emberek jólétének követelményeivel is." (Fischl, 2008)

Fontosnak tartom Luther Márton felfogásának bemutatását, hogy látszon az a gondolkodás, amelynek alapján az evangélikus egyház véleményt alkot háborúról, békéről, az államhoz való viszonyról. Ha következetesen olvassuk Luther műveit, megértjük, hogy milyen alapokon áll a lutheri tanítás, akkor, amikor bírál, figyelmeztet, vagy éppen felhívja a figyelmünket egy eseményre, amelyet meg kell vizsgálnunk a tisztánlátás érdekében. A háború elméleti vizsgálatához ezért látnunk kell azt a kort is, amelyben Luther élt, mert bizonyos nézeteket annak alapján tudunk megérteni.

# Luther a világi és egyházi felsőbbségről, valamint az engedelmességről és a lelki kormányzásról

## Luther a világi felsőbbségről

Luther Márton korában az egyház és állam nem vált el egymástól úgy, mint ma Európában a szekularizáció korában. „A középkori kereszténység a társadalom minden dimenzióját meghatározta: a vallást, a politikát, a kultúrát, a társadalmi és családi kapcsolatokat." (Fischl, 2010) Az állam, vagyis a világi felsőbbség a középkorban tehát az egyházzal együtt átfogta a társadalmat. Amikor Luther kettős kormányzásról beszél, akkor minden esetben Isten kormányzásáról beszél. Ez azt jelenti, hogy bár kétféleképpen, de mindig mindent Isten kormányoz. Mindig Isten kezében van a lelki kormányzás, amelyhez az evangéliumot használja eszközül, ennek hirdetését pedig egyházára bízta. De mindig Isten kezében van a világi kormányzás is, amelyhez a törvényt

használja eszközül, és amelynek szimbólumát, a kardot a mindenkori világi hatalomra bízta. Ez feketén-fehéren azt jelenti, hogy Isten sohasem bízta meg az egyházat a világ kormányzásával, mert amíg a jelen világ fennáll, azt soha nem lehet az evangéliummal kormányozni. Isten ugyanakkor a világi hatalmat sem bízta meg, és nem is bízza meg soha a lelki kormányzással, mert a kard sohasem lehet eszköze a lelki kormányzásnak. Azaz, Luther élesen megkülönbözteti a két „birodalmat". A világi felsőbbség kezébe a kardot adja a külső rend és a béke fenntartására, (Ebenstein, 1991) míg a Lélek birodalmát az evangélium és az Ige által vezeti. De ő is látta, hogy a dolgok sokszor összekeverednek.

Az egyházak által képviselt keresztény tanítás és a Szentírás szelleméből származó alapértékek nélkülözhetetlenek az állam számára, hiszen az államnak és az egyháznak is jelentős részben ugyanazon emberek a tagjai. Vannak olyan értékek, amelyekre kiemelt figyelem hárul az egyház részéről. Ilyen az emberi méltóság, a szeretet, igazságosság, béke, igazság és szolidaritás – a kereszténység tanítása nyomán. Ezek gyakorlásával és közvetítésével az egyházak nagy felelősséget hordoznak az állammal és a társadalommal szemben.

„Luther kétségtelenül a maga koráig, a XVI. századig terjedő történelem tapasztalatai alapján hívja fel erre a figyelmet. Ezért komoly fejtörést okozhat, hogy a világi hatalom gyakorlásának azóta gyökeresen megváltozott rendszerében gondolatai miként érvényesíthetők. Hiszen Luther koráig és Luther korában is a világ keresztyének lakta részén szinte mindenütt császárok és királyok uralkodtak. Ma viszont – még azokban az országokban is, ahol fennmaradt a monarchia – a nép által demokratikus, vagy éppen látszólag demokratikus úton választott kormányok gyakorolják a közhatalmat. Ettől eltekintve – amennyiben továbbra is feketén és fehéren akarunk fogalmazni –, ki kell jelentenünk, hogy ma sem létezhet világi hatalom Isten tudta és legalábbis megengedő akarata nélkül. Isten megengedő akarata pedig – miként mindig – úgy most is kifürkészhetetlen. Egy bizonyos: Isten, aki a történelemnek és benne életnek és halálnak abszolút Ura, bármilyen hatalmat, bármikor, egyetlen mozdulattal eltávolíthat, ha úgy akarja. Ameddig pedig nem akarja, addig minden, a hatalom megdöntésére irányuló emberi törekvés kudarcra van ítélve. Ugyanakkor Istennek mindig megvannak az eszközei bármilyen hatalom pillanatok alatt való eltávolítására, és ebben soha nem szorul azok segítségére, akikre a lelki kormányzást bízta. Mint ahogy bármilyen színezetű politikai erő hatalomhoz juttatásához vagy hatalmon tartásához sem igényli soha azok segítségét, akiket a lelki kormányzással bízott meg. A trón és oltár szövetségének sem a hagyományos, sem a modern változatai nem igazolhatók Luther kettős kormányzásról vallott nézeteivel." (Véghelyi, 2016: 4–5)

Nem lehet összekeverni a nép szavát Isten szavával. Ennek ugyanis az az oka, hogy Isten a Szentíráson keresztül szólít meg bennünket. Gondoljunk például Saul királlyá választására, (1Sám 8,1-22) amikor Isten enged a nép kívánságának, akkor is, ha nem helyesli. Mindazonáltal Isten képes arra, hogy befolyásolja a nép demokratikus választását, a választók pedig az eredmény tekintetében felelősséget hordoznak az állammal és a társadalommal szemben.

„Luther jól látja, hogy Isten néha büntetésnek szánja azt a vezetőt, akinek hatalomra jutását megengedi, máskor pedig a vezetettek javát szolgálja vele. És ez független a hatalom megszerzésének módjától. Bizonyosak lehetünk benne, hogy bár a nép szava nem Isten szava, demokratikus választás útján sem juthat senki hatalomhoz Isten kifürkészhetetlen megengedő akarata nélkül. Mint ahogy abban is bizonyosak lehetünk, hogy Isten kifürkészhetetlen megengedő akaratának érvényesítésében nem tart igényt a lelki kormányzással megbízottak segítségére. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy Isten a világot ő maga kormányozza, a maga karjának erejével, emberi segítség nélkül. Az emberi elem csak látható eszköze lehet a rejtett módon gyakorolt kormányzásának, de sosem lehet tudatosan együttműködő partnere." (Véghelyi, 2016: 5)

A világ kormányzásában és a történelemben Isten mindig elrejtőzködő Istenként (*Deus absconditus*, Ézs 45,15)[1] cselekszik. Ez azt jelenti, hogy értelmünkkel nem láthatjuk be, mikor és miért engedi meg valamely embernek vagy politikai és katonai erőnek, hogy ideig-óráig hatalmi tényezővé váljék.

## Luther az egyházi kormányzásról

Amennyiben komolyan vesszük az evangélium üzenetét, akkor induljunk ki Jézus következő felszólításából: „Ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel naponként keresztjét, és kövessen engem." (Lk 9,23) Amennyiben kimondjuk, hogy Isten számára a lelki kormányzás eszköze az evangélium, egyébként pedig az egyház használatára bízta ezt az eszközt, akkor komolyan kell vennünk, hogy az evangéliumnak nem lehet más alaphangja, csak az előbb említett ige. Az egyház hiteles megnyilvánulása abban mutatkozik meg, hogy tisztán tudja-e továbbadni az evangéliumot. Képes-e az egyház a kereszt teológiáját *(theologia crucis)* és a kereszt szeretetét tanítani, vagy valamilyen mai teológiai irányzatra helyezi át a hangsúlyt? A döntő kérdés, hogy mi a célja az egyház, benne az egyes hívő már a keresztségben kapott küldetésének: „Aki Krisztus tulajdonává lesz, annak Krisztus keresztje alá kell mennie, vele kell szenvednie és meghalnia. Aki részesedik a Jézus Krisztussal való közösségből, annak el kell szenvednie a keresztséggel járó kegyelmes halált. Ezt Krisztus keresztje viszi véghez, ahová Jézus a követőket állítja. Krisztus keresztje és halála kemény és nehéz volt, a mi keresztünk igája szelíd és könnyű az ő közösségében. Krisztus keresztje a mi egyszeri, kegyelmes halálunk a keresztségben. A mi keresztünk, amelyhez hív, nem más, mint a mi naponkénti meghalásunk Krisztus már megtörtént halálának erejével. Így lesz a keresztség a Jézus keresztjével való közösség elfogadása. (Róm 6,3 kk; Kol 2,12) A hívő Krisztus keresztje alá jön!" (Bonhoeffer, 2006: 195–196)

A kiindulópont tehát az, hogy mit vallunk Krisztus szenvedéséről és haláláról, mert Luther Márton ebből a tanításból vezeti le a lelki kormányzás lényegét. Ezt írja passió-prédikációjában: „Kereszténynek […] csak azok nevezhetők joggal, akiket Krisztus neve és élete megragadott és belevont az ő életébe, miként Szent Pál mondja

[1] „Bizony, te elrejtőzködő Isten vagy, Izráel Istene, szabadító!"

Galata 5,24-ben, mert Krisztus szenvedését, nem szavakkal és jelképesen, hanem valósággal kell átélni" (Luther, 1997)

Valóban erről prédikál ma az egyház? Működik ma ez a fajta lelki kormányzás az egyházon belül? Nem kerülhetjük meg e kérdéseket, ha őszintén akarunk beszélni a lelki kormányzás lényegéről és jelentőségéről. Ebből a szempontból kell tehát vizsgálnunk, hogy Luther mit gondolt azokról, akik pl. hitük miatt szenvednek üldözést? Luther tanítása szerint azokat, akiket hitük miatt üldöznek, és emiatt szenvednek itt a földön, Isten azzal vigasztalja, hogy Krisztus is ugyanígy szenvedett, mint ők. Ezért az a legnagyobb megtiszteltetés, ha ők is ugyanúgy szenvedhetnek, mint Krisztus.

„Amikor a sváb parasztok, akik az anabaptisták Geyer Flórián nótájában megfogalmazott őskommunista ideológiája alapján, miszerint »A föld teremtésének kezdetén nem volt még gazdag és szegény […]« hitük jogán akartak a társadalmi igazságosság jegyében nagyobb vallásszabadságot, több kenyeret és emberségesebb bánásmódot követelni, Luther – és ezért sokat bírálják is az őt nem értő kritikusai – a sváb parasztság tizenkét pontjára válaszul világosan megírja a lázongó parasztoknak, hogy mint hívő keresztyéneknek csak egyhez van joguk: a kereszthordozáshoz, a tűréshez, az igazságtalanságok krisztusi türelemmel való elviseléséhez. Állampolgárokként – tehát nem a hitükre hivatkozva – persze joguk van mindezt követelni, de akkor is csak békés keretek között. Mert a maga érdekének érvényesítését célzó fegyveres lázadásra Isten törvénye senkinek sem ad felhatalmazást. Az igazságtalan hatalom megzabolázását vagy eltávolítását az Isten törvényét tisztelő állampolgárnak Istenre kell bíznia. Neki van számtalan eszköze, hogy kivesse hatalmukból a zsarnokokat, ha erre elérkezettnek látja az időt. Ezért az Isten törvényét tisztelő polgárnak a zsarnokkal szembeni türelme nem birkatürelem, hanem Istenre tekintő, reménységteljes tűrés." (Véghelyi, 2016: 7)

Ezt a tanítást azonban nem vették komolyan, hiszen kitört a parasztok lázadása. Luther akkor is folyamatosan kitartott amellett, hogy ez a lázadás Isten törvénye ellen való. Isten törvénye alapján a világi hatóság kötelességének mondta ki a lázadás minden lehetséges eszközzel való elfojtását, még ha sok véráldozattal is jár. Komolyan gondolta, hogy az evangélium nem a világ kormányzására való, mivel arra Isten törvénye szolgál. Az evangélium kizárólag a lelki kormányzás eszköze. Luther bírálta a sváb parasztokat, és mindvégig igyekezett úgy prédikálni nekik, hogy egyértelmű tanítássá legyen: el kell fogadnunk a sérelmeket, még ha igazságtalanul is érnek bennünket. Különbség van tehát a lelki és az egyházi kormányzás között, és bár a lelki kormányzást Isten az egyház szolgálóira bízta, ez azért nem azt jelenti, hogy az egyház nem szólalhat meg akár társadalmi kérdésekben, hanem világossá kell tennie Isten akaratát. Luther többször is meg- és felszólalt társadalmi kérdésekben, de nem vett részt tevőlegesen a javaslatok végrehajtásában. A végrehajtást azoknak kellett (volna) elvégezniük, akik erre hivatottak, és hivatalos felhatalmazásuk van a cselekvésre. Két különböző dologról beszélünk: az egyik, amikor társadalmi kérdésekben kifejtjük a véleményünket, a másik az, amikor valaki a társadalom kormányzásában is részt vesz. Luther álláspontja szerint a kettős kormányzás elve alapján az egyházi személynek tartózkodnia kell a társadalom

kormányzásától. Isten kétféle módon uralkodik a világban az emberek által, ezért funkciójukban az emberek is kétfélék: van, aki Isten birodalmához, és van, aki a világhoz tartozik. Az egyik birodalomban a lélek uralkodik, és Krisztus országába vezeti a keresztényeket, a másikban a világi hatalom féken tartja a rossz embereket. A két uralmat nem szabad összekeverni. A világi hatalom határát (ApCsel 5,29) húzza meg: „Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek." (Colijn, 2001: 143)

Azonban az egyház kormányzása sem csupán lelki kormányzást jelent, hanem nyilván mást is. Ha például az egyház valamilyen intézményt tart fenn, az már nem a lelki kormányzás hatálya alá tartozik, mert ott világi szabályoknak is meg kell felelni. Mindazonáltal az egyház nem lehet csak intézmény, hanem lelki valóságnak kell lennie. Elképzelhetetlen, hogy az egyház vezetői (püspökök) csak jogi szereplők legyenek, nekik elsősorban lelki vezetőknek kell lenniük. Az egyháznak tehát az evangélium tiszta tanítása és hirdetése a feladata.

Luther kettős kormányzás-elve alapján felvetődik a kérdés, hogy gyakorolja-e ma az egyház a lelki kormányzást, vagy csak jogi értelemben vett intézményi rendszerben tudunk gondolkodni. Ha ugyanis lelki kormányzáson a püspöknek azt a felelősségét értjük, hogy a lelkészek megfelelően hirdetik-e Isten igéjét, akkor egy lelkész, ha nem prédikál és tanít helyesen és jól, felelősségre vonható lenne. Bármilyen furcsa is azonban, én még olyat nem hallottam, hogy egy lelkész, ha rosszul vagy akár tévtanítást prédikált, ezért felelősségre vonták volna. A felelősségre vonás pedig elvileg a lelki kormányzás része lenne, ha valaki nem helyesen hirdeti és tanítja Isten igéjét. Ezért, ha egy lelkésszel ilyen értelemben probléma van, akkor egy másik gyülekezetbe, egyházközségbe helyezik át. A megoldás persze nem ez lenne, hanem az igazságot kellene keresni, és így megoldani a konfliktust. Sajnos a krisztusi értékrend oly sok esetben távol áll korunk emberétől. Ha azonban komolyan vesszük keresztény hitünket, akkor a kereszt bizony megkerülhetetlen. Érdemes lenne azt is vizsgálni, hogy vajon Indiában és Afrika déli, valamint keleti részein vajon miért nő az egyház, Európában pedig (különösen Nyugat- és Észak-Európában) miért csökken. Ne azt akarjuk, hogy Isten a mi akaratunkat valósítsa meg, hanem cselekedeteinkkel és életvitelünkkel nekünk kellene megfelelnünk Isten akaratának.

## Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása?

Luther a hatalom eredete és szükségszerűsége kapcsán egyértelműen fogalmaz. Számára a hatalom és mindaz, ami a hatalmat „megjeleníti" (fejedelmek, lovagok, erőszak, hóhér, bírák, törvények stb.) Istentől rendelt, és szükséges.

Luther szavaival: „Summa summarum: a dolognak a veleje ez: a kard hivatala magában véve helyes, isteni és szükséges intézmény, amely nem megvettetést, hanem félelmet, tiszteletet és engedelmességet kíván, mert különben a bosszúnak a megállója lesz, mint azt Pál apostol mondja (Pál levele a Rómaiakhoz 13. rész, 4. vers). Mert kétféle felsőbbséget rendelt az Isten az emberek között. Az egyiket lelkinek rendelte

igéjével és kard nélkül, hogy ez által az emberek jámborakká és igazakká legyenek és ezzel az igazsággal elnyerjék az örök életet. Ezt az igazságot az Isten az ő igéjével szolgáltatja, melynek hirdetését a prédikátorokra bízta. A másik felsőbbség világi, eszköze a kard, hogy azok, akik igéje által nem akarnak jámborakká és igazakká lenni az örök életre, azok ily világi hatalom által kényszerítessenek arra, hogy a világ előtt jámborakká és igazakká legyenek. Ezt az igazságot ő a karddal szolgáltatja. Lényeges: Isten az Ura mindkét »dimenziónak«. A »lelki birodalomnak« és a »világinak« egyaránt. Azaz, itt nem egymással szemben álló birodalmak vannak. A két birodalom (»a két kormányzat«), a két »kormányzati mód« Isten uralma alá tartozik. Vagy miként egy 20. századi tudós írja – számunkra, »modernek« számára talán kissé érthetőbben – a két út gyakorlatilag Isten uralmának kétfajta dimenzióját jelöli, két dimenziót, amelyek felett Isten az Úr." (Birkás, 2017)

A háború felfogásában idővel változások álltak be Luthernél. Az 1530-as augsburgi birodalmi gyűlés után kénytelen volt korábbi megnyilatkozásait újragondolni. Ennek pedig legfőbb oka az, hogy az evangélikus fejedelmek féltek a birodalom, illetve a katolikus tartományok esetleges katonai lépéseitől, és így egyértelműen megfogalmazódott bennük az ellenállás kérdése. Luther azonban még ekkor sem gondolt arra, hogy az evangéliumnak és a fegyvernek együtt kell érvényesülnie. Ugyanakkor sem ő, sem pedig reformátortársai nem tiltakoztak a jogászok által 1530 októberében János Frigyes választófejedelem számára írt feljegyzés ellen, amely szerint a hatalmát nyilvánvaló igazságtalansággal gyakorló, valamint a hit kérdésébe beleszólni akaró világi hatalomnak ellent lehet állni – bár itt is első a béke útja, az egyetemes zsinaton keresztül. (Gritsch, 2006)

Az 1530. év októberének végén azonban új helyzet állt elő. A császár erőszakkal akarta birodalmának egészében visszaállítani a katolikus hitet, és ezzel nem fogadta el a protestánsok zsinathoz való fellebbezését. A protestáns fejedelmek, illetve azok tanácsadói úgy vélték, hogy az uralkodó túllépte hatalma korlátait, ez pedig indokolttá teszi az ellene való fegyveres fellépést. Luther ekkorígy nyilatkozott: „Mivel mindig azt tanítottuk, hogy az embernek el kell ismernie a polgári törvényeket, alájuk kell vetnie magát, és tisztelni kell azok tekintélyét, minthogy az evangélium nem mond ellent a polgári törvényeknek: nem hatálytalaníthatjuk a Szentírásból az embereknek azt a jogát, hogy megvédjék magukat még magával a császárral szemben is, vagy bárkivel szemben, aki az ő nevében cselekszik. Korábbi tanításunkban – amely a kormányzó hatalmakkal szembeni ellenállást teljesen megtiltotta – nem voltunk tudatában annak, hogy ezt a jogot a kormány saját törvényei engedélyezték, amelyekről szorgalmasan tanítottuk, hogy minden időben megtartandók." (Gritsch, 2006)

A háborúhoz való viszonyban Luther és a reformátorok többször írnak arról, hogy „védekező háborúba foghatnak a természeti törvény és az írott jog értelmében", illetve azt bizonygatják, hogy a Szövetség tagjaira kimondott birodalmi átokkal a császár kezdte a háborút, így a protestánsok küzdelme jogos, „védekező" háború. Lutherék immár nem először hivatkoztak a világi („polgári") törvényekre, amelynek eredményeként az „igazságos háborúról" szóló reformátori elmélet az

önvédelem eszméjén túl most már magában foglalja a jogi igazságról szóló elméleteket is, amelyek – Luther szavait figyelve – az írott büntető, illetve polgári jog fennálló rendelkezéseiből származnak. (Gritsch, 2006)

Felmerül a kérdés, hogy szabad-e a keresztyén embernek Istennek parancsolata ellenére, amely tiltja az ölést, kardot fognia, vagyis harcolnia. Nem kockáztatja-e üdvösségét a keresztyén ember, ha katonai szolgálatot vállal? Ilyen és ehhez hasonló kérdésekkel foglalkozik Luther Márton a *Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása?* című művében. Luther tanításában ugyanis a katona olyan szerepet tölt be, amely a világi felsőbbség része. Luther korában – még – élénken foglalkoztatta az embereket, hogy mit tehet és mit nem tehet a keresztyény ember. Különösen a lezajlott parasztháború, amely magával hozta egy polgárháború minden iszonyatosságát, kelthetett a nemesebben gondolkodók szívében valóságos undort a katonai hivatás és életpálya iránt. (Luther, 1910) Luther közvetlen állásfoglalása e kérdésben annak köszönhető, hogy a parasztháború befejeztével a választófejedelemnek Wittenbergbe való bevonulása alkalmával a fejedelem egy hadi óbestere, Kram Assza (Aszkániusz) lovag, beszélgetést folytatott Lutherrel e kérdésről és ígéretét vette, hogy az aggodalmas lelkűeket e kérdésben egy könyvecskével fogja kioktatni és megnyugtatni. A könyvecskét, amely 1526 év vége felé jelent meg, ugyancsak Kram Assza lovagnak ajánlotta. Luther a katona hivatását, éppúgy, mint minden más emberi hivatást vagy életpályát, magában véve helyesnek és üdvösségesnek tartja. A felsőbbség Isten rendelésén alapszik, és Istennek ebből a rendeléséből következően az a tiszte, hogy az emberek békességét megóvja, a gonoszságot irtsa és büntesse. Valahányszor tehát a felsőbbség a béke megóvására és a gonoszság megtorlására szólítja harcba az embereket, Luther egyértelműen arra gondol, hogy az embereknek polgári kötelességük eleget tenni a felszólításnak.

## A fegyveres összetűzésekhez vezető út kezdete

Mintegy a fentiek konklúziójaként hadd utaljunk a reformáció indulására. V. Károly 1521-ben Wormsban tartott először birodalmi gyűlést, amelyre Luthert is megidézték. A német fejedelmek többsége egyetértett a reformelképzelésekkel, és támogatta Luther ügyét. Az új császár azonban eretneknek nyilvánította Luthert és követőit; és az 1521. május 8-án keltezett wormsi ediktum birodalmi átokkal sújtotta őket. A császár megparancsolta, hogy Luther írásait égessék el, és tanai terjesztését az egész birodalomban betiltatta. Az ediktumot a brandenburgi választófejedelem is aláírta, kinyilvánítva a rendelkezések támogatását a rendek nevében. Luther és tanainak kérdése ezzel a politika hadszínterére került, ahol az uralkodó és az őt támogató rendek álltak szemben a lutheri tanokat pártoló fejedelmekkel. Ilyen körülmények között a Luthert támogató erők furfangos megoldást találtak ki Luther védelme érdekében: „Bölcs Frigyes a helyzet polarizálódását mérlegelve elraboltatta Luthert, aki Wartburg várában maradt egy éven át – igaz, ennek az akciónak sokkal inkább Luther megvédéséhez volt köze, semmint személyi szabadságának korlátozásához. Az ediktum végrehajtása azonban folyamatosan tolódott, a lutheri tanok akadálytalanul terjedtek, megszerezve a birodalmi városok és

több fejedelem támogatását. Az 1522-es, 1523-as évek voltak a megújulás szempontjából kulcsfontosságúak. Kezdett körvonalazódni a lutheri tanok alapján a liturgia és a miséztetés rendje. A röpiratok nyomtatása szárnyalt. 1517 és 1533 között több mint 10 millió röpirat és értekezés került kinyomtatásra. A reformelképzelések kezdtek máshol is támogatókra találni. Svájcban Ulrich Zwingli lett a megújulás vezéralakja. Mozgalmának központja Zürich lett. Egy sokkal radikálisabb irányzatot követve a humanistából világi pappá, majd politikussá váló Zwingli elutasított és kizárt minden olyan elemet, amely a Szentírás alapján nem tartozott szervesen a liturgiához és a szertartáshoz; ilyenek voltak például: az oltár, a körmenet, a bérmálás, az orgona, a különböző ereklyék, képek és az utolsó kenet." (Madarász, 2017)

A reformok egyre súlyosbodó ellentétekhez vezettek az egyházi és világi közéletben. Csak idő kérdése volt, hogy zavargásokat és fegyveres konfliktusokat eredményezzenek. Ezeket viszont kezelni kellett, hiszen az új gondolkodás mind jobban befolyásolta a társadalom nagy részét.

# Luther viszonya a háborúkhoz

Luther élete során többször szembesült háborúkkal, és nyilatkozott is róluk. Itt gondolhatunk a parasztháborúkra, vallásháborúkra és a török elleni háborúra is. A kor, amelyben élt, az ő gondolkodásának kereteit is meghatározta.

## A parasztháborúk és vallásháború

A már említett parasztháborúk újabb és újabb konfliktusokhoz vezettek, amelyekből kiszállni nem lehetett, csak sodródni velük.

„Zavargások törtek ki, melyek 1520 első éveiben még kezelhetőnek bizonyultak. Az első komoly fegyveres összecsapás az 1524–1525 között zajló, Thomas Müntzer vezette parasztháború volt, melyben az elégedetlen tömegek nem egy egységes álláspontot képviselve támadták uraikat, az egyházat vagy Luthert, bizonyos csoportosulások az elöljárók jogosultságaival, mások Luther tanításaival helyezkedtek szembe. Természetesen a forrongás hátterében olyan régi, ismerős okokkal is találkozhatunk, mint a kivetett adó- és munkaerőterhek mérséklésének igénye, a települési önkormányzatok autonómiájának biztosítása és a magas adók csökkentése. Újdonság volt a konfliktusban, hogy ezek a korábban már megfogalmazott követelések összekapcsolódtak a városi csoportok sérelmeivel, akik szintén tiltakoztak a kizsákmányolás és a méltánytalanságok ellen, valamint a keresztény közösség elve alapján a társadalmi reform napirendre kerülését célozták. A mozgalom követeléseit tizenkét cikkelyben foglalták össze, amelyeket a sváb parasztság számára egy Zwinglit követő evangélikus pap és társa készített. E dokumentum 3. cikkelyének egyik sorában az alábbi idézetet olvashatjuk: »A Biblia bizonyítja, hogy szabadok vagyunk, és szabadok akarunk lenni.« Az 1517 óta eltelt nyolc év hatása tehát tetten érhetően begyűrűzött a társadalom minden rétegébe." (Madarász, 2017)

Ezek a zavargások, harcok elgondolkodtatták Luthert, aki úgy látta jónak, hogy valamiféle mederbe kell terelni a kialakult új irányt, amelyet az erőszak elszabadulása súlyos veszélybe sodort. Engels persze elítélően nyilatkozik Luther magatartásáról. (Engels 1965: 34, 37–38) Luther első lépésként létrehozza az egységes német nyelvű *Misekönyvet,* a *Kis Kátét* (a hívek számára) és a *Nagy Kátét* (a prédikátorok részére), megteremtve ezzel az önálló evangélikus egyház alapját.

A vallási újításra különböző módon válaszoltak az uralkodók, akik egyébként akár ellene, akár mellette voltak, figyeltek Luther szavára és cselekedetére. Akaratlanul is kialakult egy vallásháború, hogy ki kit támad, vagy támogat a kialakult helyzetben. Egyes uralkodók Luther ellen voltak, mások mellette érveltek. A már említett wormsi birodalmi gyűlésen (1521) ellentét alakult ki a katolikus és az evangélikus uralkodók között. Voltak olyan evangélikus fejedelmek, akik katonai akciókra készültek, míg mások inkább egy mérsékelt irányzathoz tartoztak. 1530-ban az augsburgi birodalmi gyűlésen a császár elutasította az Ágostai Hitvallást, amely így annál inkább a lutheri tanítás alapdokumentuma lett.

Sajnos azonban az ellentéteket nem sikerült feloldani, a katolikus teológusok is elutasították a lutheri tanokat, s a kiközösítés megerősítése mellett foglaltak állást. Ennek hatására a katolikus rendek a nürnbergi ligába, Luther követői pedig a schmalkaldeni szövetségbe tömörültek. A militáns frakció vezetője, Fülöp hesseni tartománygróf 1531-ben létrehozta a schmalkaldeni szövetséget, amely a protestáns irányzatokat követő kilenc fejedelem és tizenegy város szövetségét tömörítette magában A szövetség hat évre szóló kölcsönös védelmi megállapodást kötött, majd 1537-ben felállította önálló haditanácsát, ami végérvényesen militáns színezetet adott a vallási és politikai konfliktusnak. Luther ekkor már véglegesnek érezte a szakítást a régi egyházzal.

V. Károly német-római császár 1546-ban háborút indított a szövetség ellen, és 1547-ben megsemmisítő csapást mért ellenfeleire. Az 1548-as augsburgi birodalmi gyűlésen a császár úgy intézkedett, hogy a tervezett zsinatig mindkét fél az ott kidolgozott hitvallást fogadja el, amit azonban mindketten elvetettek. 1552-ben a protestánsokat korábban eláruló Móric szász választófejedelem a franciákkal szövetkezve Károly ellen vonult, aki Innsbruckban csak nagy nehezen tudott elmenekülni. Károly a vallási küzdelmekbe belefáradva öccsére, I. Ferdinánd magyar királyra bízta a rendezést. Ő ugyanebben az évben a passaui szerződésben szabad vallásgyakorlást biztosított a protestánsoknak, majd 1555-ben megkötötte az augsburgi vallásbékét. Ennek értelmében az evangélikusok (a reformátusok és mások csak az 1648-as vesztfáliai békében) szabad vallásgyakorlást nyertek, a fejedelmek határozhatták meg alattvalóik vallását (*cuius regio eius religio* – akié a föld, azé a vallás), aki nem fogadta el, az szabadon elköltözhetett. (Adriányi 2001: 203–204)

## Luther viszonya a török elleni harcokhoz

Luther eleinte nem foglalkozott részletesen a török hódítással. Első komolyabb megnyilatkozása a 95 tétel 5. tételéhez 1518 nyarán írt magyarázatában olvasható: „Ime ma

az egyházban a legtöbben, sőt a legnagyobbak másról sem álmodnak, mint a török elleni háborúkról, mert nem a bűnök ellen, hanem a bűn vesszeje ellen akarnak hadakozni és Isten ellen akarnak küzdeni, aki azt mondja, hogy azzal az ostorral ő fenyíti meg bűneinket, mivel mi nem látjuk meg azokat." (Sólyom, 1933)

Pázmány Péter az Igazságra vezérlő kalauz III. 11-ben vádolja Luthert azzal, hogy szerinte „bűn a törökkel viaskodni; és szinte annyi, mintha Isten ellen tusakodnánk, ha a török ellen állunk". (Sólyom, 80–81) Luther felfogásában valójában a törökök Isten büntetésének eszközei, és szerinte az oszmán hódítók sikereinek, illetve a kereszténység sikertelenségének elsődleges oka a pápaság és a pápás egyház bűnössége, képmutatása, zsarnoksága.

A mohácsi csata (1526) után a török már a Német-Római Birodalmat fenyegette, ez indította Luthert differenciált teológiai állásfoglalás kialakítására. A keresztes hadjáratot elutasította, helyette inkább a pápa elleni harcra buzdított. *A török elleni háborút* még 1528–1529-ben, Bécs ostroma előtt írta, de csak 1530-ban jelent meg. *Bécs ostroma* (1529) azonban előbb két, majd *Buda eleste* (1541) egy harmadik kifejezetten oszmánellenes irat megírására késztette: *Tábori prédikáció a török ellen* (1530); *Levél a törökök vallásáról* (1530) és *Intés imára a törökök ellen* (1541).

„Luther a török támadást Isten büntetésének értelmezte és önvédelemre szólított fel vele szemben. Az Oszmán Birodalmat világi hatalomnak tekintette, melyet Isten eszközül használ fel. Később mégis eltolódtak ezek a hangsúlyok, a pápa és a török a kereszténység ellenségeivé, az ördög szolgáivá lettek a szemében, csupán a sorban elszenvedett katonai vereségeket tekintette Isten megérdemelt büntetésének." (Csepregi, 2017)

A török elleni háború Hesseni Fülöp őrgrófhoz írt előszavában el akarja oszlatni a Pázmányéhoz hasonló félreértéseket: „néhány ügyetlen prédikátor nálunk, németeknél, amint sajnálattal hallom, elhitette a népet, hogy nem kell a törökök ellen küzdeni, néhányan pedig olyannúra bolondok, hogy azt tanítják, nem is illik a keresztyénhez, hogy a világi kardot forgassa, vagy hogy uralkodjék. Ezen felül – mennyire fegyelmezetlen, vad nép a mi német népünk, sőt szinte félördögök, félemberek! – némelyek kívánják a török jövetelét és uralmát. És […] Luthert vádolják és 'az én evangéliumom gyümölcsének' mondják, amiként nekem kell a parasztlázadás vétkét is hordoznom s mindenét, ami gonosz most a világon történik, jóllehet tudják, hogy másképp áll a dolog." (Sólyom, 1933: 96–97)

A *Tábori prédikáció* szerint, „aki a török ellen küzd, amennyiben az háborút kezd, az az Isten ellensége és Krisztus gyalázója, sőt maga az ördög ellen harcol". (Sólyom, 1933: 102)

A *Levél a törökök vallásáról* a *Magyarországi György barát értekezése a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról* szóló irat német fordításának előszava. 1438-ban a törökök egyik erdélyi betörésük után a Szászseben tanuló Georgiust fogságba ejtették, és Drinápolyba vitték. Húsz év után szabadult és Rómába került, ahol a domonkos rend tagjaként élt és halt meg. Luther ettől fogva nemcsak a törökök mint hódítók, hanem

a vallásuk elleni küzdelmet is egyre fontosabbnak tartotta. Aggodalmát fejezi ki, hogy a törökök vallásának pompás szertartásai, valamint a muszlim szerzetesek végletes önsanyargatása és révületbe esése sok keresztényt is elcsábít. Ugyanakkor a római egyházat is mindvégig elítéli. A döntő az evangélium igaz tanítása: „Azok, akik az igaz keresztény tanítást (ahogyan Pál és minden szent apostol prédikál) nem sajátítják el, könnyen törökké válnak, mert az emberi értelem e nélkül hajlik a ragyogó szentség felé. Jóllehet a kis könyv írója a török iszonyatot és képmutatást is, (amely bevallása szerint őt is a hanyatlás és a tévedés felé sodorta) teljes keresztény komolysággal elégségesen és keresztény módon cáfolta, mégis látjuk, hogy az idő tájt az evangélium tanítása nem jelent meg olyan világosan. A legerősebb fegyverzet, ami az ördög, a törökök és minden pogány összes hazugságával, álszentségével, tévedésével szemben számunkra létezik, nem állt olyan bőségesen rendelkezésre. De most, hála Istennek, a szent evangélium és az apostoli tanítás tisztán és hangosabban jelen van, ugyanis a mi urunk, Jézus Krisztus, ténylegesen Isten fia, meghalt a mi bűneinkért, feltámadt a halálból a mi boldogságunkért." (Orsós, 2017: 89; 94)

A török fenyegetés ugyanakkor sajátos módon segítette a reformáció terjedését, mert V. Károly császár éppen emiatt függesztette fel eretnekellenes intézkedéseinek végrehajtását, hogy a protestáns rendek katonai és anyagi erejére is számíthasson a védekezésben. Az *Intés imára*… szerint csak imádsággal felvértezve lehet sikeresen harcba szállni a török ellen. (Sólyom, 1933: 204)

Magával a Koránnal behatóbban az 1542-ben kiadott Az *Alkorán cáfolata* című művében foglalkozik. Ennek szerzője Ricoldus domonkos szerzetes 1300-ból. Művét görögre fordították, az eredeti latin elveszett, majd a görögből ismét latinra. Luther ezt a visszalatinosított szöveget fordította németre, és írt hozzá előszót. A Korán Luther számára hazugságok gyűjteménye, és Mohamedet együtt emlegeti az ördöggel. Mivel ő és kortársai az „iszlám" kifejezést nem ismerték, számukra nem vallásról, illetve világvallásról volt szó, hanem egy hamis próféta eretnekségéről. (Seidel, 2017: 54)

Luthernek az iszlámmal és híveivel kapcsolatos utolsó jelentős megnyilvánulása a Korán latin kiadásához írt előszava (1542), amely kiadás Bázelben, többek között az ő biztatására jelent meg 1543-ban. (Balázs–Szuromi, 2016: 11–12.; Henrich–Boyce, 1996: 255–256) Ebben nem annyira buzdít fegyveres harcra a török ellen, de annál fontosabbnak tartja az ellenség hamis, a prófétákéhoz és az apostolokéhoz képest új hitének ismeretét. Még az elnyomott keresztények is megerősödhetnek azok segítségével, akik e könyvet, azaz a Koránt olvasva bátrabban lesznek képesek harcolni az evangélium nevében. Így fejezi be: „Most készüljünk fel Mohamed ellen. De mit mondhatunk olyan dolgokról, amelyek még kívül esnek tudásunkon? Ezért a tanultak számára értékes, hogy olvassák az ellenség írásait, azért, hogy erősebben cáfolják, hogy darabokra szedjék és felfordítsák, azért, hogy egyeseknek biztonságot nyújtsanak, vagy bizonyosan megerősítsék népünket alapos érvekkel. (Henrich–Boyce, 1996: 266)

Ha ma már nem Luther stílusában nyilatkozunk az iszlámról, ez önmagában még nem jelenti azt, hogy nincsenek problémák. Természetesen mindent meg kell tennünk ezek békés megoldása, vagy legalább kezelése érdekében. Luthernek

abban viszont mindenképpen igaza van, hogy az ellenséget, különösen is annak (tév)hitét, ideológiáját minél jobban meg kell ismerni. Az eredményes harcnak sokkal nagyobb esélye van az ismert ellenséggel szemben.

## Konklúzió

Fontos látnunk, hogy a teológiának van mondanivalója a világ dolgairól, a politika világát is beleértve Bár a Szentírás nem jogi, katonai vagy politikatudományi kézikönyv, mindazonáltal ez még nem jelenti azt, hogy ne lenne, ne lehetne üzenete a jog, a politika, a hatalom számára.

Széles körben elfogadott nézet szerint szokás az egyházak állammal való kapcsolatát az elválasztott működés és az állami semlegesség dimenziójában meghatározni. Az elválasztás mértéke és módja koronként, társadalmanként változó skálán határozható meg. A semlegesség ehhez képest egzaktabb módon definiálható: azt juttatja kifejezésre, hogy az állam egyetlen világnézettel sem azonosul, hanem vagy egyenlő távolságot tart mindegyiktől, vagy mindegyiket egyenlő módon támogatja. Luther Márton életét tanulmányozva láthatjuk, hogy a parasztháborúktól az uralkodók harcain át sokféle módon küzdöttek az emberek, hogy érdekeiket érvényesíthessék, és ezáltal formálják társadalmukat. A Tízparancsolatban benne van, hogy „Ne ölj!". Luther a *Kis Kátéban* mégis határozottan azt mondja, hogy a világi felsőbbségnek joga van az ítélethozatalhoz, és az a jogrend érvényesülése érdekében akár halállal is végződhet.[2] A hívő embernek van, kell hogy legyen mondanivalója a háborúról. Ha Isten és az evangélium ellenségei, mint a török, megtámadnak, jogunk és kötelességünk védekezni velük szemben. Először azonban magunkba kell néznünk, bűneinket megbánnunk, és Isten bocsánatáért könyörögnünk. Harcunk csak így lehet sikeres. Luther Márton kettős kormányzásról szóló tanítása és gondolatai a háborúról, benne Isten ítéletéről segítségünkre lehetnek mai felfogásunk kialakításában. Természetesen az ő nézeteit is, mint mindenki másét, lehet kritikával fogadni, de mindig abba korba kell behelyeznünk egész gondolkodását, amelyben megélte, mert csak így kaphatunk helyes és teljes képet teológiájától.

Tanulmányomban a lutheri teológián keresztül kívántam rávilágítani arra, hogy miként gondolkodott a középkori társadalom után a reformáció az emberiség az egyházi, illetve világi hatalom egymáshoz való viszonyáról, a háborúról és a békéről. Mindig is a szó minden értelmében életbevágó, hogy az adott korban, így a miénkben is ki miként gondolkodik háborúról és békéről, és ezzel milyen kilátásai vannak a különböző együttműködéseknek és szövetségeknek.

*Köszönet dr. habil. Szentpétery Péternek, az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanszékvezetőjének hasznos tanácsaiért és az írás átnézéséért.*

[2] „A világi felsőbbség számára lehetőség van eljárni akár az élet kioltásával is."

## *Felhasznált irodalom*


ADRIÁNYI Gábor (2001): *Az egyháztörténet kézikönyve.* Budapest, Szent István Társulat.

BALÁZS József – SZUROMI Kristóf (2016): *Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében.* Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történettudományi Intézet. Elérhető: http://sashegyi.hu/p/munkatarsak/Bibliander_kotet.pdf (A letöltés ideje: 2018. október 24.)

BIRKÁS Antal (2017): *Luther felfogása a világi felsőbbségről és a neki való engedelmességről.* Elérhető: http://reformacio2017.hu/wp-content/uploads/2016/08/luther_engedelmesseg.pdf (A letöltés ideje: 2018. szeptember 2.)

BONHOEFFER, Dietrich (2006): *Követés.* Budapest, Luther Kiadó.

COLIJN, Jos (2001): *Egyetemes egyháztörténet.* Gödöllő, Iránytű Kiadó Alapítvány.

CSEPREGI Zoltán (2017): Luther és a török. *Lelkipásztor,* 92. évf. 8–9. sz. 326–327.

EBENSTEIN, William – EBENSTEIN, Alan O. (1991): *Great Political Thinkers. Fort Worth Plato to the Present.* San Diego, Harcourt Brace College.

ENGELS, Friedrich (1965): *A német parasztháború.* Budapest, Magyar Helikon Kiadó.

FISCHL Vilmos (2008): Egyház és (állam) politika. *Hadtudományi Szemle,* 1. évf. 2. sz. 64-75.

FISCHL Vilmos (2010): Az iszlám és a Nyugat. *Hadtudományi Szemle,* 3. évf. 3. sz. 47–53. Elérhető: http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463_hadtudomanyi_szemle_2010_3_047-053.pdf (A letöltés ideje: 2018. szeptember 2.)

FISCHL Vilmos (2017): Egyház és állam álláspontja a háborúról és a békéről. A megbékélés és a dzsihád fogalma. In GŐCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 41–54.

GRITSCH, Eric W. (2006): *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából.* Budapest, Luther Kiadó.

HENRICH, Sarah – BOYCE, James L.: Martin Luther – Translations of Two Prefaces on Islam: Preface to the Libellus de ritu et moribus Turcorum (1530), and Preface to Bibliander's Edition of the Qur'an (1543). *Word & World,* Vol. 16, No. 2. 250–266. Elérhető: https://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/16-2_Islam/16-2_Boyce-Henrich.pdf (A letöltés ideje: 2018. október 24)

LUTHER Márton (1906): A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel. In MASZNYIK Endre: *D. Luther Márton egyházreformáló iratai.* II. kötet. Pozsony, Wigand F. K. Kiadó.

LUTHER Márton (1910): Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása is? In MASZNYIK Endre: *D. Luther Márton egyházszervező iratai.* V. kötet. Pozsony, Wigand F. K. Kiadó.

LUTHER Márton (1982): *Kis Káté.* Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház, Sajtóosztály.

LUTHER Márton (1997): *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* Budapest, Magyarországi Luther Szövetség.

MADARÁSZ Fanni (2017): *A reformáció és a német vallásháborúk.* Elérhető: http://ujkor.hu/content/reformacio-es-nemet-vallashaboruk (A letöltés ideje: 2018. július 5.)

NYGREN, Anders (1947): Az állam és az egyház. *Evangélikus Theologia,* 6. sz. 1–8.

ORSÓS Julianna (2017): Luther Márton a törökökről a keresztényekhez. *Vallástudományi Szemle,* 13. évf. 3. sz. 89–96.

SEIDEL, Bodo (2017): Luther und die Türken – Luther und der Islam. In EIßLER, Friedmann – FUNKSCHMIDT, Karl Hrsg.: *Religionstheologie auf den Spuren Luthers.* EZW-Texte 250. Berlin, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. 43–59.

SÓLYOM Jenő (1933/1996): *Luther és Magyarország. A reformátor kapcsolata hazánkkal haláláig.* (Reprint) Budapest, Magyarországi Luther Szövetség.

SZŰCS Ferenc (1993): *Teológiai etika.* Budapest, Református Egyház Zsinati Iroda, Tanulmányi Osztály.

VÉGHELYI Antal (2016): Ismételten a kettős kormányzásról-feketén fehéren. *A keresztyén igazság,* 1. sz. 3–12.

**Orosz Gábor Viktor***

# Relatív pacifizmus? Dietrich Bonhoeffer a háborúról és a békéről

*Dietrich Bonhoeffer az 1920-as évek végén még hagyományosan azt a neo-lutheránus álláspontot képviselete a háborúval kapcsolatban, amely vallotta az „igazságos-háború" elvét. Ezt igazolja barcelonai előadása. Ám 1930-as tartózkodása az Egyesült Államokban, valamint az ottani találkozásai Reinhold Niebuhrrel és Jean Lasserre-rel hozzák el azt a fordulatot, amely 1930 utáni pacifizmusát meghatározták. 1936-os katekizmusában mégis megjelenik egyfajta relativizmus. Nem tagadta meg az erőszak összes formáját, hiszen Bonhoeffer szembenállása a nemzetszocialista uralmi rendszerrel szükségszerűen kapcsolata össze a rendszer megdöntésének feladatával. Ez az a kényszer, amely a felelősségvállalásra és önfeláldozásra késztet.*

Kulcsszavak: *háború, béke, önfeláldozás, relativizmus*

# Relative Pacifism? Dietrich Bonhoeffer on War and Peace

*At the end of the 1920s Dietrich Bonhoeffer was still traditionally representing the Neo-Lutheran position on the war that recognized the "just-war" principle. This is also demonstrated by his lecture in Barcelona. But his stay in the United States in 1930 and his meetings with Reinhold Niebuhr and Jean Lasserre made the turn in pacifist position. In his catechism of 1936 there is a kind of relativism. He did not deny all forms of violence, because Bonhoeffer's opposition to the national socialist system had directly linked him to the need to overthrow the system. This is the compulsion to take responsibility and self-sacrifice.*

Keywords: *war, peace, self-sacrifice, relativism*

Adolf Hitler hatalomra jutásával egyidőben Dietrich Bonhoeffer evangélikus lelkész és teológus (1906–1945) csatlakozott az egyházon belüli ellenzékhez. Szembefordult az

* PhD; habilitált egyetemi docens; Evangélikus Hittudományi Egyetem; e-mail: oroszdr@gmail.com

egyház és az állam feltétlen együttműködésének igényével és az elsők között ismerte fel a zsidókérdést. Ebből az időből származik híres mondata, miszerint késznek kell lennünk „nem csak a kerék alá került áldozatokhoz csatlakozni, hanem önmagunkat a kerék küllői közzé vetni”[1] (Bonhoeffer, 1933: 353) 1940-ben felmentést kért a katonai szolgálat alól, és konspiratív tevékenységbe kezdett sógorával Hans von Dohnanyival,[2] Rüdiger Schleicherrel, valamint testvérével Klaus Bonhoefferrel együtt. (Ormos, 1997: 428) 1943 február végén részt vett a Hitler-ellenes Henning von Tresckow-féle merénylet előkészítésében. Szmolenszkben bombát csempésztek Hitler repülőgépébe, a bomba azonban „csütörtököt mondott”. 1943. április 5-én Bonhoeffert letartóztatták, és a Wehrmacht vizsgálati fogságba helyezte Berlin-Tegelben. A bíróság 1945. április 8-án – statáriális eljárás keretében – halálra ítélte Bonhoeffert, amit egy nappal később végre is hajtottak a sachsenhauseni koncentrációs táborban.

A következőkben Bonhoeffer életén és teológiáján keresztül mutatom be háború-koncepcióját és pacifizmusát. Két előadása, az 1929-es barcelonai és a 1934-es fanøi, valamint az 1931-es és 1936-os katekizmusai alapján követjük nyomon azt a változást, ami a korabeli és általánosnak tartott háború felfogástól Bonhoeffer saját koncepciójának megfogalmazásáig tart, ami teljességében csak akkor érthető meg, ha az önfeláldozás lehetőségéről alkotott álláspontját is megismerjük. Ezért dolgozatom utolsó fejezetében ez utóbbi kérdéskörre térek ki.

## A totális háború réme

A háború a politika folytatása más eszközökkel – állapította meg Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz katonai teoretikus, aki abban a porosz városban hunyt el 1831 novemberében, ahol Bonhoeffer 1906-ban meglátta a napvilágot. Clausewitz a népet tartja annak az alapnak, amely a gyűlölködés, ellenségeskedése, elégedetlensége miatt a háború támogatója, „megvíváshoz szükséges eszköz a hadsereg, a háború megvívásával elérhető cél pedig politikai”. (Bakos, 2014: 210–218) A totális háború kifejezést is ő használja először, ami teljes mozgósítást és minden erő bevonását jelenti a háborúba. Bonhoeffer erről így ír etikájában: „A totális háború minden lehetséges eszközt megragad, ami csak a népi önfenntartást szolgálhatja. A napnyugati háborúk kezdettől fogva különbséget tettek a hadviselés megengedett és megengedhetetlen, megfelelő és elvetendő eszközei között. Lemondhattak a talán hatásos, de kereszténytelen eszközökről – mint az ártatlanok legyilkolása, kínzások, zsarolások stb. – ama hit alapján, hogy Isten igazságosan kormányozza a világot.” (Bonhoeffer, 1999: 117)

Lényeges, hogy Erich F. W. von Ludendorff szerint a totális háborúkban társadalmak vívnak csatát egymással, a közéletnek pedig nem marad olyan szellemi szférája,

[1] „Nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.”
[2] Hans von Dohnányi a magyar zeneszerző Dohnányi Ernő és felesége, a zongorista Elisabeth Kunwald fia.

amely kimarad a küzdelemből. Ennek során az „emberek életmódja, felfogása, kapcsolatrendszere alapvetően átalakul, magánéletük lényegében megszűnik." (Arcanum, é. n.) Mindez igaz Bonhoeffer korára és kapcsolatrendszerére is. A lovagias háborúból totális megsemmisítő háború lesz: „Így lesz Isten történelmet meghatározó bírói ítélete alá vetett, egységet célzó lovagias háborúból keresztény népek közötti totális megsemmisítő háború, amely mindent – a bűntettet is – igazol, ha az a saját ügyet szolgálja és amelyben az ellenséget – a felfegyverezett és a védtelent – gonosztevőként kezelik. Csak a totális háború az, amely a Napnyugat egységét veszélyezteti." (Bonhoeffer, 1999:117)

## Isten akaratából?

A fiatal Bonhoeffer a háborút még a népek együtt, illetve egymással szemben éléséből következő szükségszerű hibaként el tudta fogadni. (Dramm, 2016: 141) Disszertációjában úgy fogalmaz, hogy Isten akaratából egy nép számára a háború parancsolat lehet, hogy küldetését betölthesse a népek történelmében, „ezért a háború többé nem gyilkosság". (Bonhoeffer, 2005: 74) A háború alól a keresztények sem bújhatnak ki, hanem az emberi élet kétértelműségben teljes mértékben osztozniuk kell. Ez kétértelműség jelenik majd meg etikájában is, amely szituációhoz kötött, hiszen a konkrét helyzet ad alakot annak a világnak, amelyben a keresztények élnek.[3] Ugyanakkor ezt a fajta „világiasságot"[4] időbelisége korlátozza, jelen idejű és nem a „majdra" irányul.

Barcelonában 1929. február 8-án tartott gyülekezeti *Grundfragen einer christlichen Ethik* című előadásában (Bonhoeffer 1929: 48–58) szembehelyezkedik a háború hagyományos keresztény igazolásával, elsősorban azzal a gondolattal, hogy a keresztények igazolhatják a gyilkolás jogosságát a háborúban. Ugyanakkor „az erősek jogáról" is szól a gazdasági verseny és az életért folytatott küzdelem kapcsán. Bonhoeffer a háborút „bűnnek, rossznak" nevezi, „ijesztő, félelmetes, gyilkosság" és mint ilyen erőszakot követ el a lelkiismereten is. De így is fogalmaz: „Amim van, azt ennek a népnek köszönhetem, aki vagyok, az e nép által vagyok." (Bethge, 1970: 153) Sőt elutasítja az abszolút pacifizmust, amikor a védekező háborúról[5] ír: „Fel fogom emelni a fegyvert annak rémisztő ismeretében, hogy valami borzalmasat kell tennem, de másként nem tehetek; a fivéremet, az anyámat, a népemet meg fogom védeni, miközben tudom, hogy ez csak vérontással megy, de a népem iránti szeretet a gyilkosságot, a háborút meg fogja szentelni; kereszténykent a háború minden szörnyűségétől szenvedni fogok, mert a felelősség teljes súlyával terheli a lelkem […]" (Bonhoeffer, 1929: 56)

Eberhard Bethge azonban megállapítja, hogy Bonhoeffer ekkor még nem a „saját nyelvén szólt" a háborúval kapcsolatban, hanem olyan hittételeket ismételt, amelyek

[3] Vö. Palmisano 2016: 66.
[4] Weltlichkeit
[5] Verteidigungskrieg

általánosan elterjedtek voltak a korabeli protestáns egyházakban. (Bethge, 1970: 154) Azonban nem szabad elfelejteni, hogy a fenti gondolatok előadásában illusztrációként jelennek meg és rögtön ezek után a következő dilemmával szembesíti a hallgatóságot: „Az etika a föld és a vér ügye, de azé is, aki e kettőt alkotta; ebből a kettősségből származik a nehézség." (Bonhoeffer, 1929: 56)

Bonhoeffer az 1920-as évek végén még hagyományosan neo-lutheránus álláspontot képvisel a háborúval kapcsolatban. (Wustmans, 2016: 129–139) Ezt barcelonai előadása is igazolja, ám 1930-as New York-i tartózkodásától a *Union Theological Seminaron* és találkozásai Reinhold Niebuhrral és Jean Lasserre-rel hozzák el azt a fordulatot, amely 1930 utáni álláspontját meghatározzák.

## Katekézisek

Bonhoeffer 1931-es bonni látogatása és szeptemberi Cambridge-i utazása közötti időt a *Versuch einen Lutherischen Katechismus* című munkájának megírására szentelte. A katekizmusnak két variánsa készült el, az egyik még 1931-ben – erős lutheri hangsúlyokkal –, 40 kérdést tartalmazott és egy másik 1936-ban, amely mintegy 170 kérdést fogalmaz meg. A kettő közötti eltérés világosan mutatja szerzőjük háborúról alkotott véleményének változását. (Bethge, 1970: 228-231) Figyelemre méltó Hans-Walter Krumwiede (1998: 77) megállapítása, amely szerint Bonhoeffer sohasem volt alapvetően, tehát „doktriner" módon pacifista. Ugyanakkor vélekedését az 1931-es katekizmus alábbi soraival egészíti ki, amely arra a kérdésre felelet, hogy: „Nem kell-e azonban a háborúban elpusztítani az életet?" (Bonhoeffer, 1931: 252) Felelet: „Éppen ezért az egyház nem tud a háború szentségéről. Itt embertelen eszközökkel folyik a küzdelem a létért. Az egyház, amely a Miatyánkot imádkozza, Istenhez csak a békéért kiálthat." (Bonhoeffer, 1931: 252)

Már itt megjelenik Bonhoeffer radikális elköteleződése a béke mellett, ugyanakkor később, 1936-ban a konfirmandusok számára készített tantervben (Bonhoeffer, 1936: 335–368) felteszi azt a kérdést is, hogy miként cselekedhet a keresztény ember a háborúban, ha arra a béke érdekében mégiscsak sor kerül?

„Miként cselekszik a keresztény ember a háborúban? Erre nincs egyértelmű parancsolata Istennek. Az egyház sohasem áldhatja meg a háborúkat és a fegyvereket. A keresztény ember sohasem vehet részt igazságtalan háborúban. Ha a keresztény ember kardot fog, akkor naponként Istenhez kell kiáltania a bűnök bocsánatáért és a békéért." (Bonhoeffer, 1936: 342)

1936. október 20-án fogalmazta meg Bonhoeffer a fenti sorokat a Hitvalló Egyház lelkészjelöltek második finkenwaldi kurzusán. Szemben a német keresztények „modernnek" vélt felfogásával konzervatív álláspontot foglal el. Feltűnő, hogy a második konfirmációs kátéban ezeken a helyeken már nem Lutherre hivatkozik, ahogyan azt 1931-ben tette, hanem állításai alátámasztására bibliai helyekre utal. „Jézus Krisztus tanítása és szenvedése áll a középpontban." (Bonhoeffer, 1931: 56) Az 1936-os katekizmusának további

érdekessége, hogy arra a kérdésre, melyek a legfontosabb hitvallásai egyházunknak a következő a válasz: „A Kis és Nagy Káté, az Ágostai Hitvallás, a Schmalkaldeni Cikkek, és a Bármeni Zsinat Nyilatkozata." (Bonhoeffer, 1936: 338)

## Barmen

Ez utóbbit (Nyilatkozatot) 1934. május 31-én fogadta el a barmeni zsinat – amely példája a protestáns belső ökumené korai megélésének (Fekete, 2009: 42) – a Hitvalló Egyház alapiratának. (Fekete, 2009: 22). Ebben a zsinat szembehelyezkedik a náci ideológiával, a hatalomgyakorlásban megvalósult egyeduralommal,[6] annak egyházon belüli megvalósulásával,[7] a politikai messianizmussal, valamint az antiszemitizmussal. Szemben a német keresztényekkel vallják, hogy „az egyházhoz tartozás nem függ sem a vértől, sem a fajtól, hanem egyedül a Szentlélektől és a keresztségtől". (Fekete, 2009: 18) Megfogalmazták, hogy a jelenlegi birodalmi egyházkormányzat pusztítja az egyházat az idegen előfeltételek érvényesítésével. A Barmeni Hitvallás hűen tükrözi azt a fordulatot, ami hozzájárult és szellemi hátterét képezte Bonhoeffer háborúról alkotott véleményének megváltozásának. Két részletet emelünk ki most a hitvallásból, az első: „Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyháznak, igehirdetésé forrásaként, Istennek ezen az egy igéjén kívül és e mellett még más eseményeket és hatalmasságokat, alakulatokat és igazságokat is Isten kijelentésének lehetne és kellene ismerni." (Fekete, 2009: 27)

A fenti idézetben a teológiai gondolkodás igecentrikussága és elsőbbsége mutatkozik meg szemben a korabeli általános vélekedéssel, amelyet Adolf Hitler démoni messianizmusa határozott meg. Igaz ez a háború, az erőszak és a gyilkosság sajátos kivételeinek értelmezésére is, ami a náci ideológiában megjelent. Másodszor: „Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyháznak különleges megbízatásán túl állami módszert, állami feladatokat és állami tekintélyt kellene és lehetne elsajátítania, és ezáltal az állam orgánumává kellene és lehetne válnia." (Fekete, 2009: 29)

Ebből következik a Hitvalló Egyház önállósága, ami nem csupán a birodalommal szemben, de a német keresztényekkel szemben is a saját teológiai és politikai pozíció elfoglalásának lehetőségét deklarálta.

## Fanø

Bonhoeffer az 1934. augusztus 28-i Fanøban rendezett konferencián a háború kérdésével kapcsolatban már az alábbiak szerint érvel: „»Békesség a földön« (Lukács 2, 14), ez nem probléma, hanem a Krisztus megjelenésével adott parancsolat. A parancsolathoz kétféle viszony létezik: a feltétel nélküli, vak engedelmesség a tetthez vagy a kígyó

[6] Führerprinzip
[7] Reichsbischof

álszent kérdése: csakugyan azt mondta Isten? Ez a kérdés halálos ellensége az engedelmességnek, ezért halálos ellensége minden valódi békének. Istennek nem kellett volna jobban ismernie az emberi természetet és tudnia, hogy a világba háborúknak kell jönniük miként a természeti törvények? Istennek nem kellett volna arra gondolnia, hogy bár a békéről beszélünk, de szó szerint nem tudjuk azt a gyakorlatba átültetni? Ha Isten mégsem ezt mondta volna, mi nekünk akkor is a békéért kellene dolgoznunk, de biztosítéknak tankokat és mérgesgázt kellene készenlétbe helyeznünk? És látszólag a legkomolyabb: Istennek nem azt kellett volna mondania, nem védheted meg a népedet? Nem azt kellett volna mondania: kiadhatod a felebarátodat az ellenségnek? Nem, Isten ezek egyikét sem mondta, de azt mondta, hogy béke legyen az emberek között, hogy neki kell engedelmeskednünk minden további kérdés előtt, ezt gondolta. Aki megkérdőjelezi Isten parancsát, mielőtt engedelmeskedne, már megtagadta őt." (Bonhoeffer, 1934:298)

A konferencián továbbá olyan nemzetközi összefogást követel, (Clements, 1999: 169–170) amely kiveszi az emberek kezéből a fegyvereket: „Nem irányíthatjuk fegyvereinket egymásra, mert tudjuk, hogy így Krisztusra fognánk őket." (Bonhoeffer, 1934: 300)

Időszerűtlen pacifizmus volt ez, amelyet saját korában is figyelmen kívül hagytak. Még az egyház sem támogatta ezt a pacifizmust. Ugyanakkor későbbi generációk gondolkodását jelentős mértékben határozta meg. Így például a második világháború utáni német protestáns teológiai gondolkodókat, akik hazájuk újrafelfegyverzéséről vitatkoztak, de a katonai szolgálat megtagadása, vagy a 80-as évek békemozgalmaiban való egyházi részvétel is alig lenne érthető e gondolatok nélkül. Ugyanakkor nem tagadta meg az erőszak összes formáját, hiszen Bonhoeffer szembenállása a nemzetszocialista uralmi rendszerrel indirekt módon kapcsolata össze a rendszer megdöntésének szükségességével. Ekkor azonban az alapvetően az erőszakmentesség mellett kitartva kellett az erőszak eszközét célirányosan bevonni. Ezért nevezhetjük relatív pacifizmusnak. (Dramm, 2016: 138–139) Sabine Dramm szerint: „Amennyire magától értetődő volt, hogy a háború – még ha gyilkos is – a világ valósága és a kereszténynek – »természetesen« – »szolgálniuk« kell a háborúban, hogy keresztényi és állampolgári kötelezettségeiket teljesítsék, Bonhoeffer annyira meg volt győződve a 30-as évek kezdetétől fogva arról, hogy a háború nem Isten akarata szerint való, hogy a kereszténységnek ellene kell állni", (Dramm, 2016:139) és hogy ő – ami saját személyét illeti – keresztényként mást nem képviselhet, csak a pacifizmust.

## Engedelmesség

„Végtelenül könnyebb engedelmességben szenvedni egy emberi parancstól, mint szabadságban a legsajátabb felelős tettől." (Bonhoeffer, 1943: 35) Az engedelmesség és szabadság összefüggését és sajátos megkülönböztetését akkor értjük meg igazán, ha Bonhoeffer „a világ istennélküliségéről" alkotott gondolatait is figyelembe vesszük.

Bonhoeffer a kereszténység evilágiságáról[8] beszél, ami teológiai gondolkodásának utolsó szakaszában fejt ki. Ekkor az általános istengondolat feladása után (Isten a történelem ura) visszanyeri azt az ószövetségi istenképet, amely a kimondhatatlan isteni névről tesz bizonyságot. Luther ebben az értelemben beszélt a rejtőzködő Istenről, aki világgal, ahogyan az van, racionálisan nem számol. Bonhoeffer számára ekkor kulcsfontosságú az a felismerés, hogy az világ Isten-nélküliségét nem szabad és lehet vallásosan, illetve vallási eszközökkel elfedni: „A Biblia Istene mindenhatóságával nem a trónol a világ felett." (Krumwiede, 1998: 83) Éppen ellenkezőleg: hatalmat és helyet a tehetetlenségében, Jézus Krisztus keresztjén kap. Ehhez az Istenhez való megtérés éppen nem segítséget jelent saját életünk problémáiban, hanem „hanem bevonást Isten messiási szenvedésébe". (Krumwiede, 1998: 84)

## A jó és a rossz

Dietrich Bonhoeffer a *Teremtés könyvéhez* írt kommentárjában szól arról, hogy a „tudás fája, a halál fája", Bonhoeffer 1955: 65), ami közvetlenül az élet fája mellett áll. „Az élet fáját egyedül a halál fája veszélyezteti. Mindkettő érintetlen és érinthetetlen, határ és közép." (Bonhoeffer 1955: 65) A tudás fája a kert közepén áll, az ember határát jelöli életterének közepén. Az élet peremén található határok az ember teremtettségének, technikai lehetőségének határai. A középen fellelhető határ az ember valóságának, jelenvaló létének határa. Ez a határ az ember teremtményisége, amely így is kifejezhető: „Ádám, te az vagy, aki általam vagy, a Teremtőd által; így legyél is az. Szabad teremtmény vagy, így legyél teremtmény." (Bonhoeffer, 1955: 62) Ádámnak ez az ismerete csak kifejezi a közép-felőliségét és arra irányultságát, tudását Isten előtti szabadság övezi, amely töretlen engedelmességben valósul meg: „tudás a tudatlanságban." (Bonhoeffer, 1955: 63) Ezért nem gondolhat a halálra sem, mégis van ismerete a határról, mert ismeri Istent. A határt nem átléphetetlenként ismeri, mert akkor tudna a rosszról is, hanem Istentől adott *kegyelemként*, amely a nemlét, és a „nem teremtményiség" felett tart. Isten parancsolata számára nem kísértés, hanem kegyelem. Ádám semmit sem tud a jó és a rossz kettősségéről, ő „túl van jón és rosszon". (Bonhoeffer, 1955: 64)

Bonhoeffer ezután a megismert jóról és rosszról ír. Az ember világának legvégső feszültségét fejezik ki. Mert a „tob" az, ami örömmel és a „ra" az, ami szenvedéssel teli. A jó és a rossz világunk alapvető kettősségébe és egyben feszültségébe állít minket, mégpedig együttes jelenlétük módján, szétválaszthatatlanságuk kínzó talánya Ádámétól különböző létünknek. Nincs szenvedéssel teli rossz anélkül, hogy ne lenne jelen az öröm csillámfénye. A jó a rossztól elszakított, amely a rosszon keresztülhaladt, jóllehet a rossz meghaladása. Ám éppen így a rosszat „megnemesíti" a jó, ahonnan ered és ezen a módon a szenvedés az öröm által nemesül, amelynek mélységéből egyedül lehetővé vált. (Bonhoeffer, 1955: 65) A tudás fájának gyümölcsét megízlelt ember a szenvedéssel

[8] Diesseitigkeit

teliben hordozott és az örömtelivel táplált világában a jót áthatja a rossz és a rosszat a jó. (Bonhoeffer, 1955: 65)

Az örömben megjelenő szenvedést az öröm örökkévalósága iránti vágy adja. De vajon mi lehet a szenvedés közepette örömteli? „Hogy az ember a szenvedés mélységében megérzi a mulandóság örömét, az örömöt a látszólag végtelen szenvedés kihunyása felett, *a halál örömét."* (Bonhoeffer, 1955: 66) A jóban az a rossz, hogy meghal. A rosszban az a jó, hogy meghal. Az emberi élet feszültsége éppen ebben a kettősségben ragadható meg: „az ember szenvedéssel és örömmel teli halálában." (Bonhoeffer, 1955: 66) És éppen ezen a ponton cserél bérelt helyet a halál és élet az általános vélekedés vitalizmustól áthatott amfiteátrumában. Mert az ember tudása a jóról és a rosszról halandóságának ismerete, sőt maga a halál. Az ember halott, mert tud a jóról és a rosszról. Ezért halottnak lenni annyit tesz: az ember az életet nem ajándékként, hanem parancsolatként kapja. Az ember a bűneset után abban az értelemben halott, hogy *az életre van ítélve*. Saját maga tartozik felelősséggel a jóért és a rosszért. Aki nem volt képes Istennel élni, annak Isten előtt kell élnie. Innen érthető Bonhoeffer provokatív állítása (Wannenwetsch, 2011: 443): „Halottnak lenni azt jelenti: élni kell."[9] (Bonhoeffer, 1955: 67)

A halál spirituális értelemben az emberi élet abszolút ellensége, amit legyőzött a jó és a rossz világában megjelenő, Jézus. Ezért a puszta vitalizmus kétségbeejtő varázslatát, az élni kell (a saját forrásainkból) imperatívuszát megtörte és helyettesíti Krisztus könyörületes uralma, aki teremtményeinek *az életet ajándékként adja vissza* és nem megparancsolja, az élet evangéliumát adja a törvény helyett. (Wannenwetsch, 2011: 436) A halál mint a földi létezés megszűnte ellenség, de nem abszolút értelemben, hanem utolsó ellenségként, ami „eltöröltetik". (1Kor 15,26) Mindennek alapja, hogy az egyén életét ajándékként fogadhatja el, mert Krisztusban van örök élete, (Wannenwetsch 2011: 437) aki az új közép, aki által történelme van és éppen ezért nincs ismerete a kezdetről, de van a középről. (Bonhoeffer 1955: 69) Aki ajándékként fogadja el földi életét, abban tudatosul, hogy eme ajándék nélkül is van élete.

## Az önfeláldozás lehetősége a nagyobb jóért

Egyedül Istennek van rendelkezési joga[10] az ember testi élete felett – állítja Bonhoeffer. „Nincs más kényszerítő ok, ami miatt az öngyilkosságot el kell utasítanunk, mint az, hogy az ember felett ott van az Isten." (Bonhoeffer, 2015: 131) Bonhoeffer szerint az ember képes élete és teste közötti különbségtételre. Mivel az öngyilkos számára maga az élet üresedett meg, ebből következően nincs tovább becsülete a fizikai létnek sem. A keresztény teológia hangsúlyozza: az életnek lehet értelme akkor is, ha a test erőtlenné vált, ám ezt az életet az Isten iránti bizalom „csatornáján keresztül" a Szentlélek tölti

[9] Tot sein heißt Leben-müssen.
[10] Verfügungsrecht

meg tartalommal és adja meg célját, ebből következően van létjogosultsága a testi életnek, nem a puszta vitalizmus okán. A fentiek alapján az élet önkezű kioltásának lehetőségében ezért legtöbbször az ember negatív szabadsága és hitetlensége fejeződik ki Bonhoeffer (2015: 133)szerint, mégis lehetnek kivételek: „Mivel az életáldozat szabadsága, illetve e szabadsággal való visszaélés közötti határ alig ismerhető az emberi szem számára, ezért az egyes esetekben való ítélkezés alaptalan. […] Szűklátókörűség volna azonban a saját élet kioltásának valamennyi formáját minden további nélkül öngyilkosságnak tekinteni. Amikor valaki a saját élet kioltásával tudatos áldozatot hoz másokért, az ítéletet legalábbis fel kell függeszteni, hisz itt a dolgok mögé látás emberi határához érkeztünk."

Bonhoeffer a tudatos áldozathozatalt mások mellett a katonai és a politikai életből vett példákkal érzékelteti: „Amikor a fogoly kioltja a maga életét attól való félelmében, hogy a kínzások közepette elárulja népét, családját, barátait; vagy ha az ellenség egy államférfi kiadását azzal fenyegetőzve követeli, hogy ellenkező esetben népén áll bosszút és az illető csak önkéntes halála árán mentheti meg azt a súlyos károktól, akkor az öngyilkosság motivációja oly közel kerül az önfeláldozáséhoz, hogy képtelenség volna elítélni azt." (Bonhoeffer, 2015: 133)

Ekkorra körvonalazódik a probléma, miként különböztethető meg az „önfeláldozás és az áldozathozatal" a puszta „öngyilkosságtól" és milyen szempontok motiválják, ill. tartják vissza a keresztény embert egyik, vagy másik elkövetése, vagy megtagadása során. Az eddigiekből világosan látszik Bonhoeffer gondolatmenetében: *a határhelyzetekben a másik emberért szabadon vállalt lemondás a földi életről* lehet az a tett, amely az *önfeláldozás fogalmával* fejezhető ki.

Bonhoeffer már a fentiekben idézett *Etika* című munkájában az öngyilkosságról szóló fejezet első mondata így hangzik: „Az ember élete nem olyan kényszer, melyet – az állattó eltérően – ne tudna eldobni; szabadságában áll igent mondani rá, vagy megsemmisíteni azt." (Bonhoeffer, 2015: 129) Az ember megteheti, hogy életét elfogadja, de gondolatban túl is léphet rajta, amikor testi életére *„megőrzendő ajándékként"* vagy *„odaszánt áldozatként"* tekint. Az ember csak azért adhatja testi életét oda valamilyen nagyobb jó érdekében, mert szabad a halálra: „Az élet halálig menő feláldozásának a szabadsága nélkül nem létezik Isten rendelkezésére álló szabadság, sem emberi élet." (Bonhoeffer, 2015: 129) Ezekből a mondatokból több kérdés is adódik.

Az első: mi lehet a nagyobb jó, amely meghaladja az egyén testi életét? A válasz – mint arra korábban utaltunk – a másikért vállalt felelősség összefüggésében fogalmazható meg és a másik emberért vállalt *tudatos áldozathozatal* fejezheti ki. Hiszen Bonhoeffer számra létezik a „relatív jó" kategóriája: a kínvallatástól tartva valaki föláldozza önmagát, hogy másokat a vélhetően kiadott információk alapján ne tegyen áldozattá, így az egyén életének saját akaratából való föláldozása jó döntésnek minősülhet, szemben egy másik ember, vagy közösség vesztével. Ennek a kategóriának az érvényessége csak abban az esetben állítható, ha két rossz közötti döntés szükségszerűsége bizonyos. (Fischl, 2010: 47–53) Így paradox módon a rossz halmazán belül jelenik meg a jó, éppen ezért relatív. Az ember szabadsága is ezen a módon érvényesül, hogy képessé válik

a rossz szorításában minden feltétel ellenére jó döntést hozni. „Az önfeláldozás értelmében tehát az ember szabadságában és jogában áll a halál választása, de azzal a feltétellel, hogy áldozatának célja ne saját életének az elpusztítása legyen, hanem az a jó, melyre ennek révén törekszik." (Bonhoeffer, 2015: 130) Ekkor a nagyobb jó az egyén testi életének föláldozása árán juthat érvényre, ami a szabadság lehetősége. Így érthető meg a bevezetőben már idézett lehetőség: nem csak a kerék alá került áldozatokhoz csatlakozhat az egyház, hanem tagjai önmagunkat a kerék küllői közzé is vethetik.

# Összefoglalás

Mint arra a fentiekben rávilágítottunk Bonhoeffer az 1920-as évek végén még hagyományosan azt a neo-lutheránus álláspontot képviselete a háborúval kapcsolatban, amely vallotta az „igazságos-háború" elvét. Ezt barcelonai előadása is igazolja. Ám 1930-as tartózkodása az Egyesült Államokban és találkozásai Reinhold Niebuhrral és Jean Lasserre-rel hozzák el azt a fordulatot, amely 1930 utáni pacifista álláspontját meghatározták. 1936-os katekizmusában mégis megjelenik egyfajta relativizmus, amely a világ kétértelműségéből és a keresztény ember világiasságából egyaránt következik. Arra ugyanis, hogy miként cselekszik a keresztény ember a háborúban, nincs egyértelmű parancsolata Istennek. Ám „az egyház sohasem áldhatja meg a háborúkat és a fegyvereket. A keresztény ember sohasem vehet részt igazságtalan háborúban. Ha a keresztény ember kardot fog, akkor naponként Istenhez kell kiáltania a bűnök bocsánatáért és a békéért." Ugyanakkor nem tagadta meg az erőszak összes formáját sem, hiszen Bonhoeffer szembenállása a nemzetszocialista uralmi rendszerrel indirekt módon kapcsolata össze a rendszer megdöntésének szükségességével. Ez az a kényszer, amely a felelősségvállalásra és önfeláldozásra késztet. Kitartva az erőszakmentesség elve mellett kellett az erőszak eszközét célirányosan bevonni. Ezért nevezhetjük Bonhoeffer álláspontját relatív pacifizmusnak. Világosan látszik Bonhoeffer gondolatmenetében: a határhelyzetekben a másik emberért szabadon vállalt lemondás, vagy az emberi élet kockáztatása a nagyobb jó érdekében, ami a béke, olyan tett, mely a keresztény ember szabadságából következhet.

*Rövidítések*

DBW = Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), 17 kötet, Gütersloher Verlagshaus, 2015.

GS = Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften (GS). Szerk. Eberhard Bethge. 6 kötet. Chr. Kaiser, München 1965–1974.

## *Felhasznált irodalom*

Arcanum [é. n.]: *Totális háború*. Budapest, Arcanum Adatbázis Kiadó. Elérhető: www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyarorszag-a-masodik-vilaghaboruban-lexikon-a-zs-F062E/t-ty-F0E01/totalis-haboru-F0E36/ (A letöltés dátuma: 2018. 07. 31.)

BAKOS Csaba A. (2014): Korunk változó hadviselésének hadelméleti alapja. *Hadtudomány,* 24. évf. 1. sz. 210–218.

BETHGE, Eberhard (1970): *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie.* München, CHR. Kaiser Verlag.

BONHOEFFER, Dietrich (1929): Grundfragen einer christlichen Ethik. In BETHGE, Eberhard Hrsg.: *Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften.* 3. Vol. München, Chr. Kaiser. 48–58.

BONHOEFFER, Dietrich (1931): Glaubst du, so hast du. Versuch eines Lutherischen Katechismus. In BETHGE, Eberhard Hrsg.: *Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften.* 3. Vol. München, Chr. Kaiser. 248–257.

BONHOEFFER, Dietrich (1933): Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage". In NICOLAISEN, Carsten – SCHARFFENORTH, Ernst-Albert Hrsg. (1997): *Dietrich Bonhoeffer Werke.* 12. Vol. Berlin, Gütersloher Verlagshaus. 349–359.

BONHOEFFER, Dietrich (1934): Kirche und Völkerwelt. Rede auf der Fano-Konferenz, 28. 8. 1934. In *Dietrich Bonhoeffer Werke.* Band 13. London, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

BONHOEFFER, Dietrich (1936): Konfirmanden-Unterrichtsplan. Zweiter Katechismus-Versuch. In BETHGE, Eberhard Hrsg.: *Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften*. 3. Vol. München, Chr. Kaiser. 335–367.

BONHOEFFER, Dietrich (1943): Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943: „Nach zehn Jahren" In *Widerstand und Ergebung.* (Werkausgabe, 2011, Band 8.) Berlin, Gütersloher Verlagshaus.

BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Etika.* (Szemelvények) Szentendre, TPM.

BONHOEFFER, Dietrich (2005): *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche.* (Werkausgabe, Band 1.) Chr. Berlin, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

BONHOEFFER, Dietrich (2015): *Etika. Útkészítés és bevonulás.* Kolozsvár, Exit Kiadó.

CLEMENTS, Keith (1999): Ecumenical witness for peace In DE GRUCHY, John W. ed.: *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer.* Cambridge, Cambridge University Press. 154–172.

DRAMM, Sabine (2016): *Dietrich Bonhoeffer: An introduction to his thought.* Peabody, Hendrickson Publishers.

FEKETE Károly (2009): *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat: vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához.* Budapest, Kálvin Kiadó.

FISCHL Vilmos (2010): Az iszlám és a nyugat. *Hadtudományi Szemle,* 3. évf. 3. sz. 47–53.

KRUMWIEDE, Hans-Walter (1998): Dietrich Bonhoeffer In HAUSCHILD, Wolf-Dieter Hrsg.: *Profile des Luthertum. Biographien zum 20. Jahrhunderts,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 65–90.

ORMOS Mária (1997): *Hitler.* Budapest, Polgár Kiadó.

PALMISANO, Trey (2016): Peace and Violence in the Ethics of Dietrich Bonhoeffer. An Analysis of Method. Eugene, Wipf and Stock Publishers.

WANNENWETSCH, Bernd (2011): From ars moriendi to assisted suicide. *Studies in Christian Ethics,* Vol. 1. 428–440.

WUSTMANS, Clemens (2016): Peace as a central task for Christians. Bringing about peace in the work of Dietrich Bonhoeffer and its importance for present-day ethics. In BEDFORD-STROHM, Heinrich – BATARINGAYA, Pascal – JÄHNICHEN, Traugott eds.: *Reconciliation*

*and Just Peace. Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context.* (Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit, Band 9.) Zürich, LIT Verlag. 129–139.

**Ujházi Lóránd***

# A szentszéki migrációs politika a realista biztonságelmélet tükrében

*Az Apostoli Szentszék és a Vatikán külpolitikáját, illetve a biztonsági kihívásokra való reflexió hangsúlyait alapvetően a római pápa határozza meg. Ez egyszerre adódóik a pápa Katolikus Egyházban betöltött legfőbb egyházkormányzati hatalmából, (Egyházi Törvénykönyv 332. kánon – [a továbbiakban: k.] 1. §, 336. k.; Arrieta, 2000) illetve a Vatikán – mint területtel is rendelkező entitás – államformájából, amely abszolút monarchia. A római pápa nemcsak egyházjogi, hanem a Vatikán Állam vonatkozásában is a legfőbb törvényhozó, végrehajtó és bíró. (II. János Pál, 2000) A mindenkori egyházfő nyilatkozatai, politikai, illetve diplomáciai lépései egyedülálló jelentőséggel esnek latba. Ez igaz a bevándorlás területére is. Ferenc pápát gyakran titulálják – komolyabb magyarázat nélkül – liberálisnak, amikor a migrációs politikájáról van szó. Nemcsak az alaposabb elemzés hiányzik, amely rávilágítana, hogy a pápa mennyire és milyen formában liberális, hanem az a módszer és eszköz is, amellyel össze lehetne vetni a pápai retorikában megjelenő elemeket az egyes ideológiák alapelvével és emblematikus képviselői által vallott nézetekkel.*

*E rövid tanulmányban a pápai migrációs politikát, tág értelemben vett biztonságról alkotott koncepcióját szeretném árnyalni a biztonságelmélet realista iskolájának elméletein keresztül. Ez indirekt formában egyben rávilágít arra is, hogy miért titulálják a pápai biztonsági és migrációs felfogást liberálisnak.*

Kulcsszavak: *Szentszék, migráció, Ferenc pápa, biztonságelméletek, realizmus*

# The Migration Policy of the Holy See in the Light of the Realist School of Security Studies

*The main trends of Holy See and the Vatican foreign policy and ways these two entities react to security challenges are mainly decided by the Roman Pope. This is due to two closely linked circumstances. Firstly, the popes possess full and supreme power within the Catholic Church. (Code of Canon*

* PhD (kánonjog [hittudományok], valamint hadtudományok); habilitált egyetemi docens; Nemzeti Közszolgálati Egyetem; e-mail: ujhazi.lorand@uni-nke.hu; ORCID 0000-0002-1630-8208

*Law, Canon 332 and § 1. k. 336.; Arrieta, 2000) Secondly, the Vatican—as a territorial state—is an absolute monarchy. Therefore, the pope is the supreme legislative, executive, and judicial power within the Catholic Church and Vatican State alike. (John Paul II, 2000) So every remark, political or diplomatic action made by the popes possesses a uniquely important power. The issue of migration is currently amongst the most debated foreign and domestic policy issues. Pope Francis has often been described, without any serious analysis, as someone who favours a liberal solution to migration. However, two things are missing here. Firstly, studies examining the exact nature of the pope's liberalism. Secondly, we do not have any tools and methods to compare certain papal rhetorical remarks with the most important elements of different ideologies and the views of their leading proponents.*

*This short paper examines the nature of papal migration policy and its broader concept of security through the lens of the realist school of security studies. The study will also, in an indirect way, highlight, why many people may believe that papal security and migration policy is a liberal one.*

Keywords: *Holy See, migration, Pope Francis, security theories, realism*

## A római pápa szerepe a migrációs politika irányának kijelölésében

A Vatikánvárosi Állam kormányzására kiadott alapelvek foglalata az úgynevezett Alaptörvény *(Legge fondamentale)* elnevezésében csalóka, hiszen nem a demokratikus országok joghierarchiája szempontjából meghatározó kartális alkotmányok kategóriájába tartozik. (Corbellini, 2004; Hilgemann, 2007) Ez a dokumentum technikai kérdéseket tárgyal. Jogi természete nem a demokratikus és alkotmányos jogrendszerek alapparadigmáiból, hanem a Katolikus Egyház teológiai tanításából és az azt leképező, az egyház mindennapi életét segítő egyházjogból érthető meg. Vagyis a Legge fondamentale nemhogy nem a jogforrás csúcsa, hanem a kánonjog és annak alapját képező teológiához képest másodlagos. Így érthető, hogy a pápai primátus teológiai elve, amely meghatározó az egyház hierarchikus felépítése szempontjából, a Vatikánvárosi Állam „közjogi" berendezkedése, az egyes (biztonság)politikai „célkitűzések", így migráció, elvándorlás, menekültkérdés tekintetében is irányadó. A mindenkori egyházfő nyilatkozatai, politikai, illetve diplomáciai lépései egyedülálló jelentőséggel esnek latba. A biztonságpolitikai kérdések értékelésénél – a pápák tiszteletben tartva a Katolikus Egyház tanítását – adott esetben máshová helyezhetik a hangsúlyt ugyanannak a területnek az értékelésekor. Előfordul az is, hogy ugyanaz az egyházfő ugyanannak a biztonsági kihívásnak idővel más és más aspektusát emeli ki.

A bevándorlás tipikusan ilyen terület. Jól demonstrálja ezt az elvándorlók és menekültek világnapján elmondott beszédek orientációja: egyes években a pápai üzenet „általánosabb hangot" ütött meg, más esetekben a megnyilatkozások az elvándorlás egy kiemelt területére fókuszáltak. A teljesség igénye nélkül: *Az egyház és az illegális migráció* (1995); *Dokumentumok nélkül érkező bevándorlók* (1996); *A bevándorlók lelkipásztori*

*ellátása* (2001); *Bevándorlás és a vallásközi párbeszéd* (2002); *Elkötelezett fellépés a rasszizmussal, a xenophóbiával és a túlzott nacionalizmussal szemben* (2003); *Bevándorlás és béke lehetősége* (2004); *Interkulturális integráció* (2005); *Migráns családok* (2007); *Fiatal migránsok* (2008); *Kiskorú menekültek és migránsok* (2010), *Migráció és új evangelizáció* (2012).

Ferenc pápát 2013. március 13-án választotta meg a konklávé. Az új pápa bevándorlókkal szembeni érzékenysége az első pillanattól nyilvánvaló volt. Első Római kívüli útja az olaszországi Lampedusa szigetre a menekültekhez vezetett, és minden nyilvános fórumot megragadott, hogy a menekültek szenvedésére emlékeztessen. (Elsberg, 2019)

Alig van olyan területe az elvándorlásnak, amelyet ne elemezett volna. (Wells, 2019) Ugyanakkor a pápai megnyilatkozásokból a pápa mélyebb 1.) teológiai (például ekklezilógiai); 2.) egyházkormányzati; 3.) (biztonság)politikai koncepciójára lehet következtetni. A bevándorlás értékelése kapcsán rendre előkerültek olyan – egyébként a pápa által más fórumokon is hangsúlyozott – területek, mint a társadalmi igazságosság vagy a fenntartható fejlődés. A pápa nem akart megmaradni az erkölcsi ajánlásoknál és deklarációknál. Ezt bizonyítja, hogy a Szentszék struktúrájában olyan módosításokat hajtott végre, amelyben fontos szerepet játszott a menekültek eredményesebb humanitárius támogatásának előmozdítása (Ujházi, 2017). Ugyanakkor a migrációs válság kapcsán nyilvánvalóvá vált, hogy nemcsak az európai politikai erők, hanem az állami vezetők és az egyház legfőbb vezetés-irányítása között is vannak ellentétek. A realista vagy „nemzeti" elveket való politikusok a migráció megállítása, a migrációt elfogadó erők – köztük a római pápa – a menekültek és az elvándorlók integrációja és segítése mellett törtek lándzsát. Ebben az összefüggésben került elő a pápa is, mint aki a „liberális" szárnyat erősiti.

## A pápai migrációs politika az ideológiák tükrében

A pápa liberálisként való megbélyegzése kényes, mert komolyabb egyházi hivatalba – különösen – a püspökségre való kinevezés feltétele az igazhitűség, a katolikus teológiai tanításhoz és hagyományhoz való hűség. A „liberalizmus" úgy tűnik természetéből adódóan akadálya az egyházi hivatal – különösen a püspöki szék – betöltésének. (Ujházi, 2012: 715–741). Az ítéletalkotás előtt ezért érdemes pontosítani, hogy a pápa *milyen* vonatkozásban – filozófiai (Bánki, 1993: 192–195) politikai, jogi, teológia, (Rahner–Vorgimler, 1980: 453) gazdasági vagy biztonságpolitikai értelemben – és *mennyiben* liberális. Más egyházjogi következménnyel bír, ha az egyházi személy, akinek az egyház hagyományának megőrzése hivatalból feladata teológiai szempontból vagy biztonságpolitikai szempontból liberális. (Szkárosi, 2007: 117–141) A liberális teológia- és politikai szempontjai között van áthajlás. Például, hogy a kereszténység összeegyeztethető az ember szabadságigényével, nyilván nem idegen a politikai és biztonságelméleti liberalizmustól sem. (Rahner–Vorgimler, 1980: 453) A biztonságelméletek tanulmányozása mellett érdemes a bevándorlás és a „befogadás" gondolatát vizsgáló huszadik századi

szerzők munkáira is egy pillantást vetni. (Childs, 2019) Úgy tűnik, hogy ezeknek a teóriáknak egyes elemei (nyílt társadalom, a békés egymás mellett élés, a kölcsönös tisztelet, az integráció lehetőségei) megjelennek a jelenlegi pápa üzeneteiben is. (Fischl, 2010: 47–53; 2018: 4–17) Ezeknek a gondolkodóknak politika- és társadalomfilozófiájuk azonban gyakran olyan ideológiák összehangolására irányult, mint a szocializmus, a szociál demokrácia, a liberalizmus, a klasszikus liberalizmus, amelyek egyben a hagyományos katolikus természetjogi érvelés tagadására építettek. (Kulcsár, 2007)

Az összehasonlító érvelésnél előre kell bocsátani némely teológus álláspontját, amely szerint a pápa aggodalma a migráció forgatagába került emberekkel kapcsolatban a bibliai alapokra (az egyház megfogalmazásában a kinyilatkoztatásra) vezethető vissza. A pápát nem a liberális (biztonságpolitikai) iskolák, hanem az elveszett és a kilencvenkilencet hátra hagyó jó pásztor (Lk 15,1-7) képében megjelenő Krisztus motiválja. Vagy ahogy Erdő Péter bíboros fogalmazott egy újságírói kérdésre a jelenlegi pápa beállítottságával kapcsolatosan: „A haladó és konzervatív megközelítés politikai fogalom. Az egyház életében viszont nincsenek politikai pártok. Az egyház Krisztussal való kapcsolata, hűsége mindig egyfajta »konzervativizmust« jelent. Irányzatok azonban vannak." (Bókay, 2013) Tény azonban, hogy amennyiben a biztonsági elméletekből indulunk ki, nem kevés átfedést találunk a pápa megfogalmazásai és intézkedései, illetve az úgynevezett liberális biztonságelméletek között. A biztonsági elméletek és a pápai migrációs politika kapcsán azonban nem szabad elfelejteni a biztonságelméletek közötti átmenetet sem. A „köztes állapot" vagy a „harmadik utas" – nem realista és nem liberális iskola – tényére nem kisebb személyiség utalt már a negyvenes években, mint Bibó István. (Sárváry, 2011) A hidegháborút követően pedig már nem is volt kérdés, hogy a biztonság iskolás felfogása felett eljárt az idő, és nem lehet egyetlen koncepcióba besűríteni a nemzetközi szereplők tevékenységét. (Rothschild, 1995) Reakciójuk nem vegytiszta, hanem „multidimenzionális" jelleggel, rendelkezik, amelyet számos tényező befolyásol. (Buzan, 1997: 5–28)

## A pápai migrációs politikai az általános realista biztonságelmélet összefüggésében

A pápa liberálisnak nevezett „migrációs politikájának" mélyebb megértéséhez érdemes az általános „realista" biztonságelmélet, majd az elmélet emblematikus képviselőinek koncepcióját a Katolikus Egyház társadalmi tanításával összevetni. Ez rávilágít, hogy a realista biztonságelméleti iskola álláspontja, amelyre a migrációellenes erők gyakran hivatkoznak, számos tekintetben nemcsak a jelenlegi pápa biztonsági és migrációs koncepciójával, hanem a Katolikus Egyház emberi személyről vallott, vagy társadalmi tanításával sem egyeztethető össze. A realista biztonságelmélet nem azt a fajta realitást jelenti, amely a valós – reális – helyzetből indul ki, és próbál választ adni a történelmi és társadalmi kérdésekre, mert az nem idegen az egyháztól. (Petrás, 2013: 3–19) A realista elmélet

az önérdekét és saját biztonságát növelő, más kárára tevékenykedő, a katonai biztonságot a gazdasági és szociális biztonsággal szemben preferáló nemzetállamot állítja középpontba. (Wolfers, 1962)

A realista elmélet nem egységes iskola. Szűcs Anita (2011: 6) a realista iskola képviselőinek koncepcióját összehasonlító munkájában azonban bemutatja az összekötő szálakat az iskola képviselői között. Ilyen a konfrontáció központúság, az antropológiai pesszimizmus, amely kihat a társadalomról és az államról alkotott felfogásra. A nemzetközi szerződések ideiglenesnek – amíg az államérdek mást nem követel – tekintése. Továbbá fontos eleme az „időtlenség", amely szerint nincs progresszív fejlődés, hanem az állam szempontjai ugyanazok voltak az antik görög poliszban, mint a modern államban. (Szenes, 2017: 13) Akár a klasszikus (második világháború előtti), akár a modern (második világháború utáni), vagy későbbi offenzív, defenzív és neorelativizmusból indulunk ki, az az alapparadigmája, hogy az „ország biztonságának" növelése, a hatalom megtartása, az államérdek a legfőbb, természetes és magától értetődő kiindulópont. (Rada, 2007: 25; Pongrácz, 2016: 108–119) A keresztény közösséget ezzel szemben születésétől két meghatározó szempont jellemezte: a karitatív, tevékeny szeretet és a nemzetekfelettiség. Maróth Miklós akadémikus leginkább az elsőben, a „karitászban" látja az egyház elterjedésének okát.[13]

Az egyház a rászoruló tagjai számára a társadalombiztosítás és szociális háló nélküli Római Birodalomban a túlélés lehetőségét jelenthette. A másik szempont a nemzetekfelettiség. Már egyes szentírási „szerzők" kísérletet tettek, hogy a kereszténység alapítójának tekintett Názáreti Jézus szándékára vezessék vissza a keresztény közösség egyetemes küldetését. Ez derül ki egyes „jézusi" utasításokból: „Aztán így szólt hozzájuk: »Menjetek el az egész világra, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek.«", (Mk 16, 15) illetve Jézus és a nem zsidók közötti pozitív kimenetelű párbeszédekből. (Jn 4, 1-42) Most tekintsünk el annak kritikus vizsgálatától, hogy a nemzetekfelettiség ténylegesen az alapító szándéka volt-e, vagy az csak a zsidómisszió utáni sikertelenség miatt vált a kereszténység meghatározó szempontjává. Tény, hogy az egyház intézményesülésével az a koncepció, hogy az egyház nem köthető egyetlen néphez sem, állandó és vitán felül álló elemévé vált a teológiának. Antióchia Szent Ignáctól kezdve, aki az egyház egyetemességének hangsúlyozására először használta a „ecclesia catholica" kifejezést, a konzervativizmussal éppenséggel nem vádolható Hans Küngig, (2005) alapelv volt, hogy „az egyház egyetemes és nincsenek benne külföldiek." (Sulyok, 2001) Ez a koncepció a legutolsó egyetemes, a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) írásaiban is megjelent: „Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének, a korábbi zsinatok nyomában járva híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését." (LG 1)

[13] Elhangzott a *Kereszténytyüldözés a történelemben* című konferencián. Elérhető: https://hhk.uni-nke.hu/document/uni-nke-hu/HHK-Kereszt%C3%A9ny%C3%BCld%C3%B6z%C3%A9s-HU.pdf (A letöltés ideje: 2019. 05. 21.)

A „nép" (LG 9) az egyház értelmezésében nem etnikai, hanem szakrális valóságot jelöl, a közösséghez való csatlakozás konstitutív eleme nem nemzeti, etnikai vagy származási kérdés, hanem a keresztség szentségében való részesedés. (LG 11, CIC 849. k.)[14] Az egyház nincs kötve néphez, fajhoz, nyelvhez vagy országhoz. (Diós, 2005) Alapparadigmája, amelyet különböző szentírási részekkel igazol: „folytatja Krisztus egyetemes közvetítő szerepét", működési területe pedig minden nép és minden hely. (Jn 3,16; 1Tim 2,5; Ef 1,10) Az egyetemes, nemzetek feletti küldetés nemcsak ekkleziológi – egyháztani – kérdés, hanem antropológia vetülete is van: az emberi természet nem nemzethez, etnikumhoz kötött, hanem minden egyes emberben ugyanaz. Ezt emelte ki Ferenc pápa 2018. december 10-én, a Pápai Gergely Egyetemen tartott konferenciára küldött üzenetében, amelyet *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata* elfogadásának 70. és a *Bécsi nyilatkozat és akcióprogram* elfogadásának 25. évfordulója alkalmából szerveztek. A pápai üzenetben azokért emelte fel a szavát, „[…] akiket gyanú és megvetés vesz körül, akiket hátrányos megkülönböztetés és erőszak ér faji, etnikai, nemzeti vagy vallási hovatartozásuk miatt". A pápa ez alkalommal is megfogalmazta gondolatát, amely idegen a realistáktól: „Helyezzék az emberi személyt politikai döntéseik középpontjába."

De nemcsak a katolikus teológia világít rá a realista biztonságelmélet és a katolikus doktrína idegenségére. Bibó István véleménye szerint: „A katolikus egyház hatalmának meggyengülése, az egyházszakadás, a vesztfáliai nemzetközi rendszer vezetett a realista szemlélet megerősödéshez, amely már nem az emberek, hanem szuverén államok egyenlő közössége." (Bibó, 1986; Kunszt, 1996) Igaz Bibó arra is utal, hogy a Katolikus Egyház az egyetemességéért mennyi kompromisszumot kötött: római, zsidó, germán és különböző népi szokásokat békített ki saját tanításával, hogy valóban egyetemessé, nemzetek felettivé válhasson. Bibó mind az egyházról, mint intézményről, mind a klérusról, amely részt vett a politikai életben alapvetően pozitívan nyilatkozik. A klérus sokszor kritizált szerepvállalását inkább pozitívnak tekinti Bibó az európai béke előmozdítása szempontjából. A klérus ugyanis az alapító példája nyomán részt vett a szeretet alapú „egyetemes" társadalom megszervezésében. Nem hagy kétséget afelől, hogy „az európai társadalomszervezés és ideálisnak tartott modellje fokozatosan távolodott a racionalista, realista hagyomány felé". (Sárváry, 2011: 143) Hozzáteszi, hogy a kereszténység lényege, hogy tudja az „erőszakos eszköz a rosszabb megoldás. Ez még az úgynevezett jogosan alkalmazott erőszakra is igaz, hiszen az erő még jogosan való alkalmazása esete sem örömünneplés […] hanem a mélységes szégyenkezés […], hogy a szeretet lefegyverző gesztusát nem tudtuk megtalálni. Ezzel a szégyenkezéssel lehet csak a szükséges erőszak gesztusait elviselni, és semmiképpen sem az erőszak bármiféle glorifikálásával, ünneplésével vagy szükségességének hangoztatásával."

[14] „A keresztség a szentségek ajtaja, mely tényleges alakjában vagy legalább vágy formájában szükséges az üdvösségre; általa az emberek megszabadulnak a bűnöktől, Isten gyermekeivé születnek újjá, és eltörölhetetlen jeggyel Krisztushoz hasonlóvá válva az egyház tagjai lesznek. Érvényesen csakis valódi vízzel való lemosás és megfelelő formájú szavak útján lehet kiszolgáltatni." (Lumen Gentium 11, Egyházi Törvénykönyv 849. kánon)

(Bibó, 1986) Bibó jelentősége, hogy nem a teológus prekoncepciójával közelítette meg az egyház társadalom és biztonságszemléletét, hanem a politikai gondolkodó álláspontján keresztül kapunk választ arra, hogy a realista megközelítés nem találkozhat annak a pápának a koncepciójával, aki pozitívan tekint a nemzetközi közösségre és „jogra", bátorítja a nemzetközi szervezeteket és azok kezdeményezéseit, sőt ajánlásokat fogalmaz meg számukra. A realista biztonságelméleti alapján politizáló és cselekvő nemzeti politikusokkal pedig egyre nyíltabban vállal fel konfliktusokat.[15]

## A biztonságpolitikai realizmus és az egyház koncepciójának összeegyeztethetetlensége a legjelentősebb „realista" teoretikusok alapján

A pápa bevándorláspolitikájának „liberális" megbélyegzése még árnyaltabb megvilágításba kerül, ha a vizsgált „realista" irányzat és a katolikus doktrína ellentmondásinak nagybani bemutatása mellett, a realista irányzat ismert képviselői által vallott főbb tételekre is rámutatunk. A realista „gondolkodás", mint iskola – ahogy említettük – késői. Ezért különbséget kell tenni azok között a szerzők között, akik már tudatosan ehhez az iskolához sorolják magukat, vagy a politikatudomány markánsan ennek az elméletnek a képviselőinek tekinti őket (Edward Carr, Hans J. Morgenthau, John Herz, Kenneth Waltz, Paul Kennedy, Henry Kissinger) és a történelmi szereplők között, akiknek gondolataiban felsejlenek a későbbi realista iskola alapparadigmái. (Romsics, 2009: 187–204) A többségében huszadik századi szerzők saját realista álláspontjukat részben vagy egészben ezekre a szerzőkre vezetik vissza (Thuküdidész, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes stb.). Ez az utóbbiak esetében figyelembe kell venni, hogy más korban élt személyekről – filozófusokról – van szó. Műveiket saját koruk és írásaik mélyebb – hermeneutikai – elemzésével lehet csak értelmezni. Az alaposabb, a filozófia különböző területeinek (metafizika, antropológia, teodicea, etika stb.) szempontjait figyelembe vevő forráselemzésre a biztoságpolitika részéről nem kerül sor. A tág értelemben vett „biztonságpolitikusok" által kiragadott szempontok, amelyekkel az eszmetörténeti kontinuitást igyekeznek megtalálni, azért fontosak, mert így még nyilvánvalóbbá tehetjük, hogy a realista „iskola" legtöbb koncepciója nem összeegyeztethető a Katolikus Egyház tanításával. Nem mondunk ítéletet arról, hogy az adott szerző tényleg „realista"-e vagy „besorolásuk" csak a későbbi modern realisták szelektív interpretációjának a terméke, amellyel saját koncepciójukat kívánták a történelem horizontján erősíteni.

Történelmi távlat szempontjából a legrégebbre Thuküdidész (Kr. e. 460–395) a görög történetírót mutat, akit nemcsak a „tudományos történetírás", hanem a realista

[15] Érdekességképpen meg lehet említeni, hogy a pápa a realista biztonságelmélet egyik alappilléritét a nukleáris elrettentés tanát is élésen bírálja. (UJHÁZI, 2019: 339–360)

(biztonság)politikai gondolkodás atyjának is tekintenek. Ez esetben is igaz, hogy a „méloszi párbeszéd", amelyet a realista felfogás első írott történeti emlékének tekintenek – ahogy arra Illés Gábor (2015, 111–131) az alapos elemzésben rámutat – értelmezési horizontja szerteágazó Illés szerint Thuküdidész félreértelmezésnek egyik oka, hogy „mondanivalóját az athéni követek mondanivalójával azonosítják". (Illés, 2015: 116) Találóan jegyzi meg Szűcs Anett, hogy: „Ha kicsit arrébb lapozunk, Periklész szájába adva az athéni demokráciáról szóló szövegrészben Thuküdidész ugyanilyen hévvel a liberalizmus alapértékeit képviseli." (Szűcs, (2011:14) Ennyit a lehetséges interpretációs horizontról. A pápai bevándorlás politika szempontjából jelentősebb, hogy a görög történetíró művét – és erre a mérsékelt megközelítés is hajlik – úgy tekintse, mint amely megfogalmazza, hogy a külpolitikai etika alapja nem az „igazságosság, a szeretet, a béke, hanem az óvatosság és a figyelmesség". (Szűcs, 2011: 14) Eltekintve az értelmezési nehézségektől, a realista iskola „zászlóvivőjének" kikiáltott szerzőn keresztül is érzékelhető, hogy a realizmus szükségszerűen áll távol az egyház és így a jelenlegi pápa biztonságpolitikájától. Utóbbinak ugyanis az Evangélium alapján nem a nyers erő történelmi távlatokban való alkalmazása, hanem a befogadás, a nemzetek és népek közötti együttműködés alkotja a fő szempontjait. A pápa reflexiójában a személy érdeke megelőz minden állami entitást, így a realizmus államközpontúsága nem válhat a pápai retorika meghatározó elemévé. A *Laudato si* kezdetű enciklikában ez a szempont a következőképpen jelenik meg: „Minden emberi lény szeretetből, Isten képére és hasonlatosságára teremtetett."[16] Ez a kijelentés rámutat minden emberi személy végtelen méltóságára, aki „nem csupán valami, hanem valaki". (Ferenc pápa, 2015) Ez a szempont a menekültek befogadása kapcsán még hangsúlyosabbá válik, amikor a pápa deklarálja: „Sokféle elvándorlás egyrészről valóban gyakran feltárja a nemzetközi közösség és az államok hiányosságait, másrészről viszont rámutat az emberiség azon törekvésére is, hogy egységben éljen, miközben tiszteletben tartja a különbözőségeket, készségesen befogadja társait és gyakorolja a vendégszeretet, lehetővé teszi a föld javainak igazságos elosztását, az ember személyiségének központba állítását, az emberi méltóság védelmét és erősítését." (Ferenc pápa, 2014)

Sokak szerint a realista megközelítés már markánsabb, jobban azonosítható képviselője Niccolò Machiavelli (1469–1527). A *Fejedelem* című munkájában a hatalmi politikai alapelveit és a modern realista gondolat, *A háború művészete* című munkájában pedig a realista stratégiai gondolkodás elveit fejtette ki. (Kender, 2017: 31–43) A machiavellizmus erőpolitikája, politikai erkölcs felfogása – amelyet egyben a realizmus alapjának tekintenek – a kettős erkölcs fogalma, hogy az állami vezető nem áll a keresztény etikával összhangban eleve jelzi a keresztény szempontrendszerrel való összeegyeztethetetlenséget. Magáról Machiavelliről, munkásságól, eszme- és politikatörténeti hatásáról könyvtárnyi irodalom született. Ez esetben csak azokra a markáns pontokra utalunk, amelyek nyilvánvalóvá teszik, hogy a „realizmus képviselője" által kidolgozott koncepció már a kezdetben kiváltotta a Katolikus Egyház nemtetszését. Ez is hozzájárult

[16] Vö. Ter 1,26.

ahhoz, hogy a realista iskolát, amely koncepcióját jelentős részben a filozófustól származtatja alapjaiban inkompatibilisnek tekintse az egyháztól és így a mindenkori pápa „biztonságpolitikájától". Átfogóan mutatja be Lukácsy Sándor Machiavellire való egyházi reflexiókat. Ebből kiderül, hogy a Katolikus Egyház prominens európai képviselői – köztük a magyar Pázmány Péter – a machiavellista elvekre és írásokra éles kritikát gyakoroltak. Ez akkor is fontos, ha elképzelhető, hogy voltak olyan részei Machiavelli műveinek, amelyet katolikus kritikusai nem értettek, vagy éppenséggel félreértettek. (Lukácsy, 1998: 336–335) Igazából Machiavelli nem ennek vagy annak a pápának az alapelveivel, hanem alapvetően a kereszténység „alapértékeivel" egyeztethető össze nehezen. Machiavelli, aki a „hagyományos erkölcsöket" megvalósíthatatlannak tartotta, eszméit a célszerűségben látta, a „legfőbb jót" a sikerben határozta meg, a sikeres fejedelem karakterét pedig abban foglalta össze, hogy az „megtanulja, hogyan ne legyen jó", (Machiavelli, 1944) hogyan lenne összeegyeztethető – legalábbis elvi szinten – az egyház felebaráti szeretetre, igazságra, erényekre alapozott „államelméletével." (Kuminetz, 2013) Az egyetemes – népek felett álló – törvények tagadása, a felebaráti szeretet kritikája, és lehetne sorolni mindazokat a Machiavelli által papírra vetetett gondolatokat, amelyek lehetetlenné teszik, hogy a biztonságelméleti realizmust, amely alapítójaként tekint a firenzei filozófusra ne lehessen összeegyeztetni sem a Katolikus Egyház általános tanításával, sem a pápák migrációs politikájával. Olyan filozófiai, amely szerint nincsen univerzális etika és morál, illetve a politikai cselekvést mindig az adott helyzet morális etikája határozza meg, nem egyeztethető össze a katolikus tanítással. Ebben a vonatkozásban különösen nagy jelentőséggel bír a személyközpontú, nemzetközi együttműködésre alapozó pápai politika, amely a migrációs válság kapcsán deklarálja, hogy egyrészt a „vándorlók és menekültek nem figurák az emberiség sakktábláján. Ők gyerekek, asszonyok és férfiak, akik különböző okok miatt hagyták el otthonaikat, vagy éppen hazájuk elhagyására kényszerültek, - emberek, egyazon legitim vágyakkal, hogy többet tudjanak, többet birtokoljanak, és mindenekelőtt, hogy több legyenek. Másrészt megsegítésükben a probléma új, megfelelő és hatékony kezelésére szólít fel, amely mindenekelőtt a nemzetközi alapú együttműködés." (Ferenc pápa, 2014)

Thomas Hobbes (1688–1697) a realista iskola másik „példaképe". (Fuller, 1992) A legismertebb – leegyszerűsítést sem nélkülöző Hobbes-i alapparadigma, (Balogh, 2010: 101–112) amely szerint az embert motiváló két fő tulajdonság a szerzési ösztön és a hatalmi vágy, amely mindenki háborújához vezet, mindenkivel, illetve ember embernek farkasa eleve ellentétes a keresztény, katolikus tanítással. (Joshua, 1993: 78–100) Idegen az egyháztól a „szuverén" hatalmának olyan fokú kiterjesztése, amely külső kultusz szabályozásában a „főhatalom" számára szabadságot biztosít – még ha a hitbéli belső meggyőződés területén tagadja is az államhatalom létjogosultságát. Hobbes idejére fixálódik a Katolikus Egyház és a brit államfő – aki egyben egyházfő is – ellentéte. V. Pius *Regnans in excelsis* kezdetű 1570-ben kiadott enciklikájában felmentette a katolikusokat az angol uralkodónak tett hűségeskü alól. Az egyház hagyományos tanításának értelmében szemben Hobbes álláspontjával nem az állam, hanem az egyház rendelkezik egyfajta szupremáciával. (Molnár, 2004: 105–111) Eltekintve attól, hogy a huszadik

század második felére – nagyban a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) koncepciójának köszönhetően – a Katolikus Egyház és az anglikán felekezet közötti kapcsolat normalizálódott, és az egyház-állam kapcsolatának katolikus megközelítése is új megvilágításba került, az államnak alávetett Hobbes-i elképzelés továbbra is elfogadhatatlan az egyház számára. Ezzel szemben a realista megközelítés az állam minden külső („nemzetközi") és belső entitással szembeni elsőbbségét üdvözüli. Machiavellihez hasonlóan ez esetben is csak Hobbes egy-egy megállapítását: a háború, mint a nemzetközi politika szükségessége, a szerződések esetlegessége, amelyek betartása csak addig „kötelez", amíg az egybeesik az ország biztonsági érdekeivel, az erős antropológiai pesszimizmus – kiemelve szemléltetjük, hogy ezek az elvek idegenek az egyház tanításától. (Kuminetz, 2007: 109–139)

A realizmus és a katolikus doktrína feszültsége a huszadik századi realista szerzők gondolataiból is felismerhető. Nyilván minden egyes szerzőt külön kellene vizsgálni, és nézeteiket összehasonlítani a katolikus doktrínával. (Tódor, 2014: 29–39) Erre most terjedelmi okokból nem kerülhet sor, de azokat a főbb szempontokat kijelöljük, amelyek érzékeltetik, hogy realista megközelítés nem találkozik a Katolikus Egyház tanításával és így a jelenlegi pápa biztonság- és migrációs politikájával sem. A modern realista szerzők a nemzetközi rendszerre alkalmazták és fejlesztették tovább a már tárgyalt klasszikus realizmus gondolatát. Tovább hangsúlyozták az állami döntéshozatali felelősség szempontjait és az állam szerepét a nemzetközi viszonyok alakításában. Gondolataik: 1.) a történelem okozati összefüggések sorozata; 2.) az elmélet a gyakorlatból származik; 3.) az etika függ a politikától és nem fordítva. (Rada, 2007: 25) A hatalmi hegemónián alapuló nemzetközi rendben – ahogy az iskolaalapítónak tartott Hans J. Morgenthau mondja – az állam legfőbb érdeke saját hatalmának növelése, (Morgenthau, 1956) illetve a nemzetállam mindenekfelett álló érdekeinek védelme (Stirk, 2005: 285–306). Még markánsabban érződik a katolikus doktrína és a realista megközelítés feszültsége Kenneth Neal Waltz nemzetközi imperativusából: „Önmagaddal törődj!" (Waltz, 1979: 103–104) Az erő alkalmazása nem az igazságosságot szolgálja, hanem azt dönti el ki az erősebb. Sőt az erőszak nem az „ultima ratio", hanem a „legelső és mindenekfölötti szempont". (Bíró, 2003: 16) Ez a megközelítés teljesen ellentétes az egyház álláspontjával, amelynek hagyományos felfogása alapján: „A haderővel történő törvényes önvédelem szigorú föltételeit nagyon komolyan mérlegelni kell. Az ilyen döntés súlyossága az önvédelmet az erkölcsi törvényesség nagyon szigorú föltételeihez köti." (Katolikus Egyház Katekizmusa [a továbbiakban: KEK], 2309) Hasonló szempontot emel ki az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma, mely szerint „Minden olyan háború, ami terjeszkedést, egyeduralmat, vagy bármi egyéb más célt szolgál, mint az önvédelmet, erkölcstelen, függetlenül attól, miért vívják." (Kompendium, 500)

Hosszan lehetne sorolni az egyes realista szerzők koncepcióját, amelyek a rámutatnak, hogy a biztonság kizárólagosan a nemzeti érdekekkel való azonosítása ellentétes a katolikus tanítással. Azonban ez esetben a cél, példálódzó jelleggel rámutatni, hogy a realizmus idegen az egyház tanításától és így a jellenlegi pápa migrációs politikájától. Ebből nem szabad azt a következtetést levonni, hogy az egyház és a pápa számára

az állam jelentéktelen. A Katolikus Egyház Katekizmusa egyértelműen pozitívan nyilatkozik az állam felelősségéről a gazdaság területén, (KEK, 2431) a jogállamról, (KEK, 1904) a személyes szabadságról, (KEK, 1883 ) és az élethez való jog védelméről, (KEK, 2273) a közjó megteremtéséről. (KEK, 1910) Elítéli a totalitárius államot, (KEK, 2499) és támogatja az állam fejlődését. (KEK, 2372) A katekizmus nyilván inkább csak szolid foglalata az egyház államtanának, hiszen a pápai és a szentszéki megnyilatkozásokban és a teológusok írásaiban ez alaposan tárgyalt terület. (Lehardt–Berán, 2017) Ahhoz azonban elég, hogy érzékeltesse, hogy a katolikus doktrína nem idegen az államtól, de az állam szupremáciájától, amely az államérdeket mindenek elé helyezi attól igen.

## Következtetések

A realista iskola rövid bemutatása rávilágít, hogy miért áll közelebb a szigorúan biztonsági szempontból vett „liberalizmus" a pápai retorikához. A biztonságpolitikai liberalizmus ugyanis „kötődik az egyén jogaihoz és szabadságához". (Balogh, 2013: 47) A pápa hivatalos megnyilatkozásából világossá vált, hogy számára az egyes emberek – a bevándorlók – biztonsága megelőzi a realisták számára annyira jelentős nemzetbiztonsági szempontokat. Ezt fogalmazta meg 2018. január 1-jén a béke világnapján, amikor kijelentette: „Migránsok és menekültek: a békét kereső nők és férfiakról szóló üzenetében." Az egyes kormányzatokkal szembeni kritikaként megfogalmazta: „A menekültek, akik hosszú és szenvedésekkel teli úton érkeznek kerítéseket és falakat találnak, amelyeket azért emeltek, hogy távol tartsák őket úticéljuktól." (Ferenc pápa, 2018) Megismételte azokat a szempontokat, amelyeket már több fórumon is közzétett. [Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa által szervezett találkozón, amelyet a vándorlók pasztorációjával foglalkozó nemzeti felelősök számára szerveztek. (FERENC PÁPA, 2017)]

A pápa ezzel szemben nem látja lehetetlennek az érdekek összehangolását. Véleménye szerint a befogadó országoknak munkaerőre, a bevándorlóknak pedig jobb életkörülményekre van szüksége. Szívesen hivatkozik pozitív történelmi példákra, akár saját szülőföldjére is, amely szintén sok bevándorlónak adott otthont és munkát, miközben a bevándorlók aktívan részt vettek az ország építésében. (Glatz, 2019) Nem ritka, hogy vagy általánosságban vagy nevesítve, de mindkét esetben nyíltan kritizálja a pápa azokat a politikai erőket, amelyeket a hétköznapi szóhasználatban csak bevándorlás elleneseknek neveznek. A nemzetközi szervezetek, kormányközi és különösen az európai országok egységes fellépését sürgeti. Elutasítja azokat a lépéseket, amelyek nemzeti érdekekre és nemzetbiztonsági szempontokra hivatkozva nehezítik vagy megakadályozzák a bevándorlók országba való belépését. (Padányi, 2017) Több fórumon is kifejtette, nem ért egyet Matteo Salvini belügyminiszter és a migrációellenes olasz politikai erőkkel, amelyek igyekeznek megnehezíteni a menekültek helyzetét. (Williams, 2018) Róma polgármesterével való találkozás alkalmával a pápa az integráció lehetőségét és szükségességét hangsúlyozta. Kiemelte, hogy Róma a történelem folyamán olyan

város volt, amely gazdagodott a világ különböző részéről és kultúrájából érkező népekkel. (Giangravé, 2019) A liberális biztonságpolitikai elvekkel összhangban sürgeti a politikai közösség, a társadalom, a nemzetközi közösség és szervezetek, illetve a vallási intézmények összefogását.

A pápa a liberális iskola paradigmája szerint vallja, hogy a „háború nem a politika meghosszabbított keze, hanem a politika kudarca". (Gazdag–Remek, 2018: 39) Több fórumon kifejtette, amit az olasz katonai temető látogatásakor így foglalt össze: „Érdekek, geopolitikai tervek, pénz- és hataloméhség, valamint a fegyverkereskedelem a felelős a háborúk okozta pusztításért." (Ferenc pápa, 2014) Sőt a hagyományos „igazságos háború" eszméjének átgondolására buzdított, amelyeknek már sokkal mélyebb eszmetörténeti és filozófiai következményei is lehetnek: „Felül kellene vizsgálni az Egyház »igazságos háborúról« szóló tanítását. Egyetlen háború sem igazságos. Az egyetlen igazságos dolog a béke." (Caponi, 2015: 13–14)

A pápa követi az „idealista" megközelítést, amely szerint a nemzetállamok képesek közösen megszervezni a békés egymás mellett élést. Már Donald Trump megválasztásakor hangot adott nemtetszésének, ami az Egyesült Államok déli határára tervezett kerítéssel kapcsolatos. Azóta reflektálva az Egyesült Államokban bevezetett szigorításokra, különösen is, amely a „családok szétválasztását" illeti, nyíltan szembefordult az amerikai elnök bevándorlás politikájával, kritizálja az újításokat, a „túlzó" biztonsági intézkedéseket. (Boorstein, 2018)

A bemutatott példákból látható, hogy a pápa nem teológiai, hanem biztonságpolitikai értelemben valóban liberális, de ez leginkább azzal magyarázható, hogy a realista felfogás említett szempontjai nem egyeztethetők össze a keresztény alapparadigmákkal. Ezzel a személyközpontú, nemzetközi szervezetekben, azok munkájában és a béke lehetőségében hívő liberális biztonságpolitikával igen, még ha az időnként túlságosan is „idealistának" vagy kivitelezhetetlennek tűnik.

## *Felhasznált irodalom*

A pápa lelkiismeret-vizsgálatra hív „Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata" elfogadásának jubileumán. *Magyar Kurír* (online), 2018. 12. 11. Elérhető: www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-lelkiismeret-vizsgalatra-hiv-az-emberi-jogok-egyetemes-nyilatkozata-elfogadasanak-j (A letöltés ideje: 2019. 05. 19.)

ARRIETA, Ignatio, Juan (2000): *Governance Structure within the Catholic Church.* Montreal, Wilson and Lafleur.

BALOGH István (2013): Biztonságelméletek. *Nemzet és Biztonság,* 3–4. sz. 36–56.

BALOGH László, Levente (2010): A Leviatán anatómiája. *Magyar Filozófiai Szemle,* 54. évf. 2. sz. 101–112.

BÁNKI Dezső (szerk.) (1993): *Filozófiai kisenciklopédia – a nyugat filozófiája és filozófusai.* Budapest, Kossuth Kiadó.

BERAN, Ferenc – LENHARDT, Vilmos (2017): *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat.

BIBÓ István (1986): Az európai társadalomfejlődés értelme. In Huszár T. szerk.: *Válogatott tanulmányok*. III. 1971–1979. Budapest: Magvető Kiadó. Elérhető: https://mek.oszk.hu/02000/02043/html/430.html (A letöltés ideje: 2019. május 20.)

BÍRÓ Gáspár (2003): *Bevezetés a nemzetközi politikai viszonyok tanulmányozásába*. Budapest, Osiris Kiadó.

BÓKAY László (2013): Megválasztása az egyház egyetemességét is jelzi. Beszélgetés Erdő Péter bíborossal az új pápáról. *Új Ember Hetilap,* 2013. 03. 24. Elérhető: http://ujember.hu/megvalasztasa-az-egyhaz-egyetemesseget-is-jelzi/ (A letöltés ideje: 2019. május 20.)

BOORSTEIN, Michelle (2018): *Trump Administration's Immigration Policies are 'Immoral', say Leading Catholic Bishop*. Elérhető: www.independent.co.uk/news/world/americas/trump-immigration-catholic-bishops-moral-us-mexico-border-a8399016.html (A letöltés ideje: 2019. 03. 30.)

BOTLIK Richárd (2001)*: Egy duzzogó filozófus: Niccoló Machiavelli (1469–1527).* (Kézirat) Budapest, ELTE. Elérhető: www.academia.edu/28169585/Egy_duzzog%C3%B3_filoz%C3%B3fus_-_Niccol%C3%B3_Machiavelli (A letöltés ideje: 2019. 08. 22.)

BUZAN, Barry (1997): Rethinking Security after the Cold War. *Cooperation and Conflict*. Vol. 32. No. 1. 5–28.

BUZAN, Barry (2002): *The Implications of September 11 for the Study of International Relations', draft manuscript, conference on the "Research Agenda in International Politics in the Aftermath of September 11th"*. Stockholm, Swedish Institute of International Affairs. 10–11 April 2002. Elérhető: www.prio.org/Publications/Publication/?x=2780#4 (A letöltés ideje: 2019. 05. 21.)

CAPINI, Matteo (2015): Guerra giusta e guerra ai civili. La Chiesa e i bombardamenti sulle città. In MENOZZI, Daniele ed.: *La Chiesa italiana nella Grande Guerra*. Brescia, Morcelliana. 13–42.

CHILDS, JR., Roy (2019): *Karl Popper's the Open Society and its Enemies: A critique*. Elérhető: www.libertarian.co.uk/lapubs/polin/polin083.pdf (A letöltés ideje: 2019. 05. 1.)

CORBELLINI, Giorgio (2004): Il governo dello Stato della Città del Vaticano e la nuova Lege Fondamentale. *Apollinaris,* Vol. 77. 623–665.

ELSBERG, Robert (2019): *Francis' repeated call to us: Welcome migrants*. Elérhető: www.ncronline.org/news/vatican/francis-repeated-call-us-welcome-migrants (A letöltés ideje: 2019. 05. 17.)

ESTEVES, Junno Arocho (2019): *Pope supports U.S. bishops' criticism of 'immoral' immigration policy*. Elérhető: www.catholicnews.com/services/englishnews/2018/pope-supports-us-bishops-criticism-of-immoral-immigration-policy.cfm (A letöltés ideje: 2019. 03. 30.)

FERENC pápa (2014): *Ez a sírás órája – Ferenc pápa homíliája az első világháborús emlékhelyen*. Elérhető: www.magyarkurir.hu/hirek/ez-siras-oraja-ferenc-papa-homiliaja-az-elso-vilaghaborus-emlekhelyen/ (A letöltés ideje: 2019. 03. 30.)

FERENC pápa (2015): *Laudato si.* Enc. 2015.V.24. *Acta Apostolicae Sedis,* 107. (*Pápai megnyilatkozások, 51.* Budapest, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója.)

FERENC pápa (2017): *Beszéd a vándorlók pasztorációjával foglalkozó nemzeti felelősök előtt az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa által szervezett találkozón, 2017. 09. 22.* Elérhető: http://hu.radiovaticana.va/news/2017/09/22/ferenc_p%C3%A1pa_besz%C3%A9de_a_nemzeti_migr%C3%A1ns_igazgat%C3%B3khoz/1338459 (A letöltés ideje: 2018. 08. 12.)

FERENC pápa (2018): *Ferenc pápa üzenete a béke 51. világnapjára.* Elérhető: www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-uzenete-beke-51-vilagnapjara (A letöltés ideje: 2018. 08. 12.)

FRIVALDSZYK János (2015): *Tanulmányok a jog erkölcsi alapjairól emberi méltóság, szabad vasárnap, uzsora, pénzügyi világválság.* Budapest, Pázmány Press.

FULLER, Timothy (1992): The Idea of Christianity in Hobbes's Leviathan. *Jewish Political Studies Review,* Vol. 4. No. 2. 139–178.

GAZDAG Ferenc – REMEK Éva (2018): *A biztonsági tanulmányok alapjai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

GIANGRAVÉ, Claire (2019): *Pope Francis calls on city of Rome to be welcoming to immigrants.* Elérhető: https://cruxnow.com/church-in-europe/2019/03/26/pope-francis-calls-on-city-of-rome-to-be-welcoming-to-immigrants/ (A letöltés ideje: 2019. március 29.).

GLATZ, Carol (2019)*: Nations are built by migrants, pope says.* Elérhető: https://cruxnow.com/vatican/2018/10/30/nations-are-built-by-migrants-pope-says/ (A letöltés ideje: 2019. 03. 25.)

GÖMBICZ Nándor (2014): A legitimitás és az identitás Niccoló Machiavelli „A fejedelem" című művében. In BÍRÓ Gyöngyvér szerk.: *Móra akadémia Szakkollégiumi Tanulmánykötet. Szakkollégiumi Füzetek 1.* Szeged, Szegedi Tudományegyetem Móra Ferenc Szakkollégium. 145–160.

*Il Papa al Corpo diplomatico: molti diritti fondamentali oggi ancora violati* (08.10.2018). Elérhető: www.lavitadelpopolo.it/Chiesa/Il-Papa-al-Corpo-diplomatico-molti-diritti-fondamentali-oggi-ancora-violati (A letöltés ideje: 2019. 04. 4.)

ILLÉS Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle,* 24. évf. 1. sz. 111–131.

KANT, Immanuel (1985): *Az örök béke.* Budapest, Európa Kiadó.

KEOHANE, O. Robert – NYE, Joseph (1977): *Power and Interdependence.* Boston, Little Brown and Company.

KRASNER, D. Stephen (1983): *International Regimes.* Ithaca, Cornell University Press.

KULCSÁR Péter (2007): *A szociáldemokrácia az eszmék történetében.* Budapest: Hungarovox Bt.

KUMINETZ Géza (2013): *Egy tomista jog és állambölcselet vázlata I.* Budapest, Szent István Társulat.

KUNSZT György (1996): Bibó és a magyar sorsforduló 1956-ban. *Távlatok,* 6. évf. 29–30. sz. 348–352.

KÜNG, Hans (2005): *A Katolikus Egyház rövid története.* Budapest, Európa Könyvkiadó. Elérhető: http://denesotto.hu/wp-content/uploads/2016/07/hans-kung-katolikus-egyhaz-rovid-tortenete.pdf (A letöltés ideje: 2019. 05. 18.)

LUKÁCSY Sándor (1998): Az állam lelke Machiavelli és egyházi irodalmunk. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 102. évf. 3–4. sz. 336–335.

*Meghívó* (2019). Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem. Elérhető: https://hhk.uni-nke.hu/document/uni-nke-hu/HHK-Kereszt%C3%A9ny%C3%BCld%C3%B6z%C3%A9s-HU.pdf (A letöltés ideje: 2019. 05. 21.)

MORGENTHAU, J. Hans (1956): *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace.* New York, Alfred Knopf.

PADÁNYI József (2017): Új típusú biztonsági fenyegetések, Magyarország biztonsága. In NÉMETH Kornél – PÉTER Erzsébet – KIGLICS Norbert szerk.: *II. Turizmus és Biztonság Nemzetközi Tudományos Konferencia.* Nagykanizsa: Pannon Egyetem Nagykanizsai Kampusz. 21–28.

*Papal Messages for the World Day of Migrants and Refugees.* [s.a.] Washington, D.C., Catholic Legal Immigration Network, Inc. Elérhető: https://cliniclegal.org/sites/default/files/papal_messages_for_the_world_day_of_migrants_and_refugees.pdf (A letöltés ideje: 2019. 04. 14.)

PONGRÁCZ Alex (2016): Szuverenitás és alkotmányosság a globális erőtérben. *Pro Publico Bono. Magyar Közigazgatás,* 1. évf. 108–119.

Pope Francis on immigration: Political leaders 'risk becoming prisoners of the walls they build'. *CNBC* (online), 31 03 2019. Elérhető: www.cnbc.com/2019/03/31/pope-francis-on-immigration-political-leaders-risk-becoming-prisoners-of-the-walls-they-build.html (A letöltés ideje: 2019. 05. 19.)

POPPER, Karl (1947): The Open Society and Its Enemies. Volume I: Plato. Volume 2: Hegel & Marx. London, Routledge.

RADA Péter (2007): A nemzetközi politikai elméleti iskoláinak biztonságfelfogása. In DEÁK Péter szerk.: *Biztonságpolitikai kézikönyv.* Budapest, Osiris Kiadó.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (1980): Liberális teológia. RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert szerk.: *Teológiai Kisszótár.* Budapest: Szent István Társulat.

*Regnans in Excelsis. Excommunicating Elizabeth I of England. Pope Pius V – 1570.* Elérhető: www.papalencyclicals.net/pius05/p5regnans.htm (A letöltés ideje: 2019. 04. 4.)

ROMSICS Gergely (2009): *A lehetetlen művészete.* Budapest, Osiris Kiadó.

ROTHSCHILD, Emma (1995): What is Security? In Daedalus. *The Quest for World Order,* Vol. 124. No. 3. sz. 53–98.

SÁRVÁRY Katalin (2011): A fel nem fedezett Bibó: Bibó István mint a nemzetközi kapcsolatok tudományág magyarországi megalapítója. *Külügyi Szemle,* 2. sz. 136–150.

STIRK, Peter 2005): John H. Herz: Realism and the Fragility of the International order. *Review of International Studies,* No. 31. 285–306.

STONES, Marianne (2009): Security According to Buzan: A Comprehensive Security Analysis. *Security Discussion Papers,* Vol. 1. 1–11.

SULYOK Elemér (2001): Az egyház egyetemessége és a szentek közössége. *Pannonhalmi Szemle,* 9. évf. 4. sz. 27–36.

SZENES Zoltán (2017): A katonai biztonság reneszánsza. *Honvédségi Szemle.* 2. sz. 3–26.

SZKÁROSI, Niké (2007): A liberális katolicizmus kiemelkedő gondolkodói Franciaországban és Itáliában. *Studia caroliensia,* 3. sz. 117–141.

SZŰCS Anett (2011): *A realizmus időtlen bölcsessége. A nemzetközi politikaelmélet realista irányzata.* Grotius E-könyvtár. Elérhető: www.grotius.hu/doc/pub/WWFPVT/a%20realizmus%20idotlen%20bolcsessege.pdf (A letöltés ideje: 2019. 08. 14.)

The Pope Video against Human Trafficking. *The Pope Video* (online), 28 February 2019. Elérhető: https://migrants-refugees.va/2019/02/28/pope-video-against-human-trafficking/ (A letöltés ideje: 2019. 04. 4.)

TÓDOR Imre (2014): A politikai fogalmának „változásai" Morgenthau és Strauss kritikái nyomán. *Erdélyi Múzeum,* 76. évf. 3. sz. 29–39.

UJHÁZI Lóránd (2012): Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici. *Antonianum,* Vol. 87. No. 4. 715–741.

UJHÁZI Lóránd (2017): A szentszéki strukturális és jogszabályi módosítások az európai migrációs válság fényében. *Acta Humana: Hungarian Centre for Human Rights Publications*. 5. évf. 2. sz. 19–41.

WELLS, Christopher (2019): *Pope at Angelus: Join forces to end human trafficking.* Elérhető: www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-angelus-josephine-bakhita-end-human-trafficking.html (A letöltés ideje: 2019. 04. 14.)

WILLIAMS, De Vecchis (2018): *Matteo Salvini Cites Pope John Paul—Not Francis—in Christmas Card.* Elérhető: www.breitbart.com/immigration/2018/12/26/matteo-salvini-cites-pope-john-paul-not-francis-christmas-card/ (A letöltés ideje: 2019. 03. 29.)

WOLFERS, Arnold (1962): *Discord and Collaboration: Essays on International Politics.* Baltimore, The Johns Hopkins Press.

**Forgács Balázs***

# Morus Tamás (Thomas More) és B. H. Liddell Hart elméletei az indirekt hadviselésről

*A háborús akaratérvényesítés indirekt módjának egyik első forrása Morus Tamás (Thomas More) Utópia című műve. A szentté avatott kora újkori államférfi egy általa elképzelt ideális világ, a Sehol-sziget bemutatása során a szigetet lakók hadügyét is ábrázolta. A szigetlakók hadügyét, a háborúról alkotott nézeteit tekintve komoly különbségek mutatkoznak a korabeli Európában jelentkező felfogásoktól, ugyanis a seholszigetiek a háborúik során a fegyveres erővel történő akaratérvényesítés mellett nem-katonai eszközöket is felhasználtak ellenségeikkel szemben. Az Utópia hadelméletének bemutatása mellett jelen tanulmány párhuzamot keres B. H. Liddell Hart Stratégia című művében megfogalmazott hadviselési elvekkel is. A dolgozat az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.*

Kulcsszavak: *indirekt hadviselés, Carl von Clausewitz, Morus Tamás, B. H. Liddell Hart*

# Theories of Thomas More and B. H. Liddell Hart on the Indirect Warfare

*One of the first sources of indirect warfare is Thomas More's Utopia. The canonized martyr and statesman described the political system and military affairs of the imaginary island country of Utopia. In Utopia, the military affairs were quite different from the military of the contemporary Europe because of using both military and non-military means in the wars. In addition to presenting the war theory of Utopia, the study is also looking for parallels with the warfare principles of B. H. Liddell Hart's Strategy. This paper was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.*

Keywords: *indirect warfare, Carl von Clausewitz, Thomas More, B. H. Liddell Hart*

* PhD; egyetemi docens; Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Hadtudományi és Honvédtisztképző Kar, Hadászati és Hadelméleti Tanszék; e-mail: forgacs.balazs@uni-nke.hu; ORCID 0000-0001-5795-3281

# Bevezetés – Az indirekt megközelítés hadelméleti alapjai

Tanulmányunk az indirekt hadviselés két fontos teoretikusával és az általuk írt forrásokkal foglalkozik, azonban a téma értelmezéséhez rögzíteni szükséges, hogy mindennek értelmezési keretét a Carl von Clausewitz (1780–1831) által – majd kétszáz évvel ezelőtt – megfogalmazott erőszakelmélet adja, amelynek fontos jellemzője, hogy a katonai erőszak működési mechanizmusait foglalta össze. A porosz katonai teoretikus posztumusz, 1832-ben *A háborúról* címmel megjelent művét a hadtudomány képviselői még ma is eltérő módon értékelik és értelmezik; azonban kijelenthető, hogy a megjelenése után óriási hatást gyakorolt – és gyakorol ma is – a katonai gondolkodásra. (Nagy, 2017: 108–109) A különböző megítélések hátterében a mű befejezetlenségének ténye áll, amelyet azonban a 19. század végéig nem ismertek fel, pedig Clausewitz az 1827. július 10-én írt *Értesítésben* és egy ennél is később született töredékes fogalmazványban erre egyértelműen felhívta a figyelmet. (Clausewitz, 1961: 29–32) A szerző az átdolgozás szükségszerűségéről értekezve azt is rögzítette, hogy e revízió nélkül műve „csak alaktalan gondolattömeg maradna, amelyet minduntalan félreérthetnének, és így sok éretlen bírálatra adna alkalmat". (Clausewitz, 1961: 30) A látnoki szavak mellett azonban azt is leírta, hogy az átdolgozás fő irányát hogyan képzeli el: „Egyedül az első könyv első fejezetét tekintem befejezettnek, és ez legalább szándékomnak megfelelő irányt ad az egész műnek." (Clausewitz, 1961: 31) Perjés monográfiájában ad hangot azon véleményének, hogy az említett fejezet mellett az első könyv második fejezetét is, valamint a nyolcadik könyv bizonyos részeit is átformálta Clausewitz: „Erre abból következtethetünk, hogy az 1827-ben említett »kétfajta háborúval« a második fejezetben foglalkozik, míg a politikai primátusát más a nyolcadik könyv egyes fejezetiben is erőteljesen hangsúlyozza." (Perjés, 1983: 260)

A politikai célból alkalmazott erőszak különbözőségeinek meghatározásához szükséges ismertetnünk a háború clausewitzi fogalmát: „A háború tehát erőszak alkalmazása, hogy ellenfelünket saját akaratunk teljesítésére kényszerítsük." (Clausewitz, 1961: 37) A porosz katonai teoretikus a már említett *Értesítésben* markánsan elválasztotta a háború kettős jellegét, azaz az ellenség megsemmisítésére és a kifárasztására irányuló fegyveres úton történő akaratérvényesítést: „A háború kettős jellegéből folyóan célunk vagy az ellenség leverése, hogy politikailag megsemmisítsük, illetve védekezésre képtelenné tegyük, és így nekünk tetsző békére kényszerítsük, vagy csupán bizonyos területek meghódítása az ellenfél országának határán, hogy megtartsuk, illetve a békekötésnél ütőkártyaként játsszuk ki." (Clausewitz, 1961: 29) A valóságos háború két fajtája, a megsemmisítő és a korlátolt célú háború gondolatának felismerése és félreértelmezése indukálta a metodizmus-vitát, amely rámutatott az *Értesítés* jelentőségére és mondanivalójára. A civil hadtörténész, Hans Delbrück (1848–1929) által 1887-ben elindított diskurzus a metodizmusról vallott nézetek elutasításával kezdődött, azonban

legfontosabb tanulsága az volt, hogy a későbbi korok gondolkodói belátták Clausewitz művének befejezetlenségét, és helyet teremtett a civilek számára a katonai gondolkodásban.

A Delbrück-vita (Perjés, 1983: 438–448; Nagy, 2004: 154–156; Nagy 2017: 113) kirobbanása óta direkt és indirekt hadászatnak is nevezett jelenség arra mutat rá, hogy: „A háborúban sok út vezethet célhoz. Nem kell feltétlenül minden esetben az ellenfél teljes tönkretételére törni. *Az ellenség haderejének megsemmisítése, valamely területrészének meghódítása vagy inváziója, a közvetlen politikai hatású műveletek és végül az ellenfél csapásainak bevárása – megannyi módozat,* [kiemelések Clausewitztől] amely alkalmas lehet a szemben álló fél akaratának megtörésére. […] Bártan állíthatjuk, a célhoz vezető utak szinte megszámlálhatatlanok." (Clausewitz, 1961: 66) A fenti idézet tehát arra utal, hogy a politikai akarat ellenfélre történő rákényszerítésének számos stratégiai eszköze létezik, amit jelentős mértékben meghatároz az adott társadalom, a kor jellemzője. (Perjés, 1983: 444–446) E meghatározottság tükröződik a tanulmányunkban vizsgált két műben is, amelyek azonos ország hadügyről alkotott felfogásának többszázéves eltéréssel megfogalmazott összefoglalásai.

## Morus Tamás és az *Utópia*

Morus Tamás (más néven Sir Thomas More) 1477. február 7-én született Londonban. Apja, John More jogász volt, aki legidősebb fiát is erre a pályára szánta. Morus tanulmányait Londonban, majd John Morton canterburyi érsek házánál kezdte, később két évig az Oxfordi Egyetemen latint és formális logikát tanult. 1494-ben visszatért Londonba, ahol két év múlva tagja lett a Lincoln's Inn. jogászkollégiumnak, majd 1501-ben teljes jogú ügyvéd (utter barrister) lett. 1499-ben barátságot kötött Erasmussal, aki nagy hatást gyakorolt gondolkodásmódjára. A kíváncsi és komoly munkabírású ifjú jogászt az irodalom is érdekelte: a Szentírás mellett az egyházatyák és az ókori klasszikusok műveit is jól ismerte. Hivatását keresve négy évig egy karthauzi kolostorban élt, de végül világi maradt. Buzgó vallásosságát megtartotta, ennek jeleként korán kelt, hosszan imádkozott, böjtölt és szőrcsuhát viselt. 1504 végén vagy 1505 elején vette feleségül Joan Coltot, aki négy gyermeket szült neki. Boldog házasságuk 1511-ben Joan halálával ért véget, ekkor Morus Alice Middletont vezette oltár elé.

1509-ben londoni cégek megbízásából tárgyalt az antwerpeni kereskedő képviselőivel, amelyek megmutatták Morus hozzáértését a kereskedelmi ügyekhez, valamint szónoki és közvetítői képességeit. 1510 és 1518 között a két londoni seriff egyike volt, amely idő alatt igazságos bíróként, pártatlan tanácsadóként és a szegények pártfogójaként vált ismertté. Ebben az időszakban, 1515-ben született meg az *Utópia* című műve, amit 1516-ban adtak ki. 1517-ben sikeres tárgyalásokat folytatott Calais-ban és Boulogneban a franciákkal, és ebben az évben lett a királyi tanács tagja, később az Alsóház törvényjavaslatainak előterjesztője a Felsőházban (master of request). 1521-ben a király

alkincstárnokká nevezte ki, és lovaggá ütötte, miközben az uralkodó titkára, közvetítője és bizalmasa is volt. 1523-ban az Alsóház elnökévé választották, ahol – miközben igyekezett lojálisan teljesíteni a kormányzat céljait – kiállt a nagyobb parlamenti szólásszabadság mellett. 1525-ben kinevezték a lancasteri hercegség kancellárjává, ami együtt járt az Észak-Anglia feletti jogi és közigazgatási jogkörrel. Thomas Wolsey bíboros, lordkancellár bukása után VIII. Henrik 1529. október 26-án Morust nevezte ki e tisztségre. A király válása Aragóniai Katalintól, és az angol egyház Rómától való függetlenedése miatt Morus szembekerült uralkodójával, ezért 1532. május 16-án lemondott tisztségéről. Nem vett részt VIII. Henrik és Boleyn Anna 1533-ban tartott esküvőjén, továbbá – 1534-ben – nem volt hajlandó elismerni az utódlási törvényt sem, ami gyakorlatilag az anglikán egyház Rómától való függetlenségét mondta ki; ezen tettei azonban végérvényesen kivívták a király haragját. Ugyanebben évben bebörtönözték, 1535. július 1-jén árulás vádjával bíróság elé állították. A tárgyalás során bűnösnek mondták ki és halálra ítélték; ő az egyház egysége miatt vállalta a mártíromságot. Július 6-án fejezték le Londonban. A katolikus egyház 1886-ban boldoggá, 1935-ben szentté avatta. (Széky, 1998b: 125–127; Kardos, 1989)

A 16. századi Anglia egyik legnagyobb formátumú, a katolikus hite miatt VIII. Henrik parancsára kivégzett államférfijának *Utópia* (Morus, 1989)[1] című műve 1516-ban jelent meg Leuvenben. A könyv tulajdonképpen egy elképzelt ideális világ, egy józan ész vezette ideális állam, a Sehol-sziget bemutatása: a szerző a földrajzi jellemzők, a politikai viszonyok, a társadalmi és tudományos élet, valamint a helyi vallás bemutatása mellett a seholszigetiek hadügyéről is értekezik. (Morus, 1989: 111–122) Véleményünk szerint ez az első bővebb modern kori írásos forrás az indirekt hadviseléssel kapcsolatban, ugyanis az angol politikus-gondolkodó a szigeten élők háborúról vallott nézeteinek bemutatásakor számos ponton utal arra, hogy ők a hadviselést a kort általánosan jellemző felfogásoktól eltérően képzelik el. Ez az említett különbözőség tükröződött többek mellett az alkalmazott eljárásokban is: a műben a seholszigetiek a fegyveres küzdelem megvívásakor természetesen a fegyveres erővel történő akaratérvényesítést is alkalmazzák, de emellett nem-katonai eszközöket is felhasználnak, ami egyértelmű jele a clausewitzi értelemben vett kifárasztásra törekvő hadviselés korai megjelenésének. Nagy Miklós Mihály szerint (2004: 157) Morus Tamás „foglalta össze először a nemcsak katonai, nemcsak fegyveres úton alkalmazott politikai erőszaknak, a külpolitikai akaratérvényesítésnek a koncepcióját". A szerzőnél tehát megjelenik az erőszak-alkalmazás két – a katonai, illetve a nemcsak katonai eszközöket alkalmazó – fajtája.

*A hadügyről* című fejezetben feltűnik, hogy az akaratérvényesítés indirekt eszköz-rendszere a hangsúlyos, hiszen már a fejezet elején leírja Morus, hogy számukra a területek megtartása kulcsfontosságú, hiszen a seholszigetiek csak akkor kezdenek

[1] „Az »utópia« (eredeti helyesírással *utopia*) szót More alkotta a görög *u-toposz*, vagyis »se[hol]-hely« kifejezésből; valójában szójáték ez a bevezető költeményben szereplő *eu-toposz* (vagyis »jó hely«) fordulatra." (Széky, 1998b: 126 [kiemelések Székytől]) Morus munkásságáról bővebben lásd Szerb, 1992: 255

háborút, ha határaikat védik, vagy a barátaik (szövetségeseik) földjéről kell az ellenséget kiűzni. (Morus, 1989: 111)[2] Kiemeli, hogy ők „a véres győzelmet restellik, sőt mélyen szégyenlik, mert ostobaságnak tartják…" (Morus, 1989: 113) és ehelyett a hadi fortély, az ész és a szellem erejével, vagyis a direkt eszközök mellett indirekt eszközök alkalmazásával is harcolnak. Ebben segíti őket a hadtudományban való jártasságuk, amely önbizalmuk, bátorságuk és a szigetért való esetleges önfeláldozásuk legfőbb forrása. (Morus, 1989: 119)

A szigeten élők igyekeznek az ellenségre hárítani a háború kirobbantásának felelősségét, vagyis a seholszigetiek a háborús ideológiát is felhasználják a fegyveres konfliktusokban, amelynek segítségével ellenfelük lakosságának rokonszenvét is meg kívánják nyerni. Hasonló indirekt és a nem-fegyveres erővel történő akaratérvényesítés eszközeként jelentkezik az ellenséges vezetők fizikai megsemmisítésére való törekvés is, mint a vérdíj kitűzése az ellenséges fejedelem és vezetők megöléséért. „Az ellenség ilyetén árverésre bocsátásának és megvásárlásának szokását más nemzetek gyalázatosnak, züllött lélekre valló kegyetlen gaztettnek minősítik, a seholszigetiek azonban nagyon is dicséretre méltónak tartják, mivelhogy így a legnagyobb háborúnak okosan csata nélkül véget vetnek." (Morus 1989: 114–115) Ide tartozik a társadalmi és a politikai vezetés megosztására irányuló kísérlet is: pénzeszközeiket felhasználva „a meghasonlás magvait hintik el, a fejedelem testvérét vagy valaki más előkelőt bujtogatnak a hatalom reményével". (Morus, 1989: 115) Ugyanis „azt is jól tudják, hogy sok pénzel az ellenség maga is megvehető akár árulás, akár bármilyen belviszály segítségével". (Morus, 1989: 79). Indirekt eszközként alkalmazzák a gazdasági nyomásgyakorlást: „Ha testi sértést nem szenvednek, csupán rászedték vagy javaikból kiforgatták őket, csak annyira nehéztelnek, hogy elégtételadásig nem kereskednek az illető néppel." (Morus, 1989: 112–113)

A seholszigetiek hadügyének jellemzésekor Morus kiemeli, hogy azok igyekeznek megóvni saját polgáraikat a háború borzalmaitól: „Pénzen mindenütt zsoldosokat fogadnak, és azokat küldik háborúba […]" (Morus, 1989: 115–116), vagy „másodsorban azon népek csapatait használják fel, akikért fegyvert fogtak". (Morus, 1989: 117) Korlátlan gazdasági erőforrásaikat kihasználva ugyanis inkább a zsoldosokkal és szövetségeseikkel vívatják meg a háborút, akik fölött azonban egy seholszigeti polgár áll, vagyis a nem saját csapatokat is ők ellenőrzik, irányítják. (Morus, 1989: 117) Ha nem lehet elkerülni a fegyveres konfliktust, akkor céljaikat igyekeznek minél gyorsabban, gyors lefolyású háború útján elérni, így minimalizálva a háborús veszteségeket. (Morus, 1989: 114) A háború során a támadót megelőzve törekszenek attól területeket foglalni, vagyis a saját területüket és annak lakosságát minden eszközzel igyekeznek megvédeni, illetve az ellenséget határmenti területeinek elfoglalásával hátrányos helyzetbe hozni. (Morus, 1989: 122)

A háború győztes megvívását követően a béke biztosítására „a háború költségeit nem barátaikkal fizettetik meg, akiknek érdekében viselték, hanem a legyőzöttekre rójják ki, és rajtuk hajtják be". (Morus, 1989: 121) A háborús jóvátétel megjelenésében,

[2] Vö. Clausewitz, 1961: 29.

valamint a legyőzött ellenséggel való kíméletes bánásmódban egyértelmű jelét látjuk annak a törekvésnek, amely a béke megnyerését szolgálja: ezért tartják be szinte minden körülmények között a megkötött fegyverszünetet, ezért nem pusztítják el az ellenség földjét, nem perzselik fel és gázolják le azok vetéseit, nem bántják – hacsak nem kém az illető – az ellenség fegyvertelen embereit, nem rabolják ki a meghódolt és az ostrommal bevett városokat, és veszik védelmükbe a védtelen lakosságot (Morus, 1989: 121) – ezek a jellemzők a későbbi korok indirekt eszközökkel megvívott háborúiban, és Liddell Hart azokat összefoglaló munkájában is jelentkeznek.[3]

## Liddell Hart és a *Stratégia*

Sir Basil Henry Liddell Hart 1895. október 31-én született Párizsban, egy ott szolgáló metodista lelkész, Henry Bramley Hart és Clara Liddell fiaként. Szülei Nagy-Britanniába történő visszatérése után 1911 és 1913 között a St. Paul's Schoolba, majd a Cambrigde-i Corpus Christi College-ban tanult történelmet. (Danchev, 1999: 20; Roberts, 2010: 292) 1914-ben megszakította tanulmányait a Cambridge-i Egyetemen és a brit hadsereg King's Own Yorkshire Light Infantry ezredének hivatásos tisztje lett. A nyugati fronton harcolva kétszer sebesült meg, és háborús élményei hatására 1920-ban gyalogsági harcászati kézikönyvet írt. A hadseregből 1927-ben századosként nyugdíjazták. 1925 és 1935 között a *The Daily Telegraph,* majd 1935 és 1939 között a *The Times* katonai szakírójaként dolgozott, amely tevékenysége nyomán az egyik legismertebb katonai teoretikusként tartották számon a két világháború között. 1937–1938-ban Leslie Hore-Belisha hadügyminiszter személyes tanácsadójaként szemlélhette néhány korábbi reformjavaslata megvalósulását. Elméletei („ember a sötétben",[4] „terjeszkedő elözönlés",[5] „közvetett megközelítés"[6]) nagy hatást gyakoroltak Nyugat-Európa, különösen Németország katonai gondolkodóira. Az 1920-as és 1930-as években kikristályosodó közvetett megközelítés elgondolás lényege két alappilléren nyugodott: először, a felkészült ellenség elleni közvetlen támadás sohasem vezet sikerre, így azt nem szabad megkísérelni; másodszor, az ellenség legyőzéséhez ki kell őt billenteni az egyensúlyából, még a fő támadás megindulása előtt. Néhányan kapcsolatot láttak Liddell Hart elméletei és a második világháború elejének gyors német katonai sikerei között, ami miatt reputációja negatívvá vált. A második világháború alatt Liddell Hart a *Daily Mail* katonai tudósítójaként dolgozott. A hidegháború időszakában tovább pontosította elgondolását a közvetett megközelítésről. A *Stratégia* című műve, amely 1954-es első megjelenésekor világszerte hivatkozási alappá vált, átdolgozás után 1967-ben jelent meg ismét. II. Erzsébet 1966-ban lovaggá ütötte. 1970. január 29-én halt meg az angliai Buckinghamshire-ben. (Piehler, 2013: 787–789; Széky 1998a: 536)

[3] Vö. „A háború célja egy […] jobb béke elérése." (Liddell Hart, 2002: 539)
[4] The Man in the Dark
[5] The Expanding Torrent
[6] The Indirect Approach

Az indirekt hadviselés jellemzőinek legfontosabb szintézise Liddell Hart *Stratégia* című könyvében található. A mű több évtizedes gondolkodás és alkotás eredményeképpen 1954-ben született meg: írója az első világháborúban szerzett tapasztalatai nyomán az 1920-as évek végén megírt *The Decisive Wars of History (A történelem döntő háborúi)* (Liddell Hart, 1929) című könyvében említette először a „közvetett megközelítést", amely fogalom köré a későbbi évtizedekben egyre nagyobb terjedelmű hadtörténeti és hadelméletei munkásság íródott.

„A stratégia története alapvetően a közvetett megközelítés alkalmazását és fejlődését rögzíti" – írja műve előszavában Liddell Hart. (Liddell Hart, 2002: 15) A brit katonai teoretikus módszertani kiindulópontja a hadtörténelem[7] volt: azt vallotta, hogy „semmi sem új a nap alatt". (Liddell Hart, 2002: 18) Ez az origó Clausewitz művének előszavában is megjelenik: „A tudományos forma abban a törekvésemben rejlik, hogy felkutassam a háborús jelenségek lényegét, és megmutassam, e jelenségek kapcsolatát az őket alkotó elemek tulajdonságával. Sohasem tértem ki a filozofikus következtetés elől, amikor azonban túlontúl elvékonyult a fonala, elszakítottam inkább, és újból megfelelő tapasztalati jelenségekhez kötöttem. Miként némely növény csak akkor hoz gyümölcsöt, ha nem túl hosszú a szára, éppen úgy a gyakorlati művészeteknél sem szabad az elmélet leveleit és virágait túl magasra növeszteni. Ügyeljünk, hogy közel maradjanak termőtalajukhoz, a tapasztalathoz." (Clausewitz, 1961: 33) A szerzők, katonai hivatásukból fakadóan, háborús tapasztalataik mellett a hadtörténelmi példákat használták fel elméletük gyakorlati megalapozásához, azonban amíg Clausewitz hadelméletet alkotva a megfogalmazott hadügyi jelenségeket vetítette vissza a hadtörténelembe, (Clausewitz, 1961: 153–173) addig Liddell Hart a hadtörténelemből vezette le a katonai, hadtudományi általános elveket.

A *Stratégia* négy nagy részből áll, amelyek közül az első három a második világháborúig tekinti át a hadtörténelmet. Az elsőben az ókori görög, római és bizánci háborúkat követve a középkori, a 17. és a 18. századi, majd a francia forradalmi és napóleoni háborúk, valamint az 1854 és 1914-ig terjedő időszak, vagyis összesen huszonöt évszázad harminc háborújának elemzését végezte el Liddell Hart, míg a második és a harmadik rész a 20. század világháborúinak lett szentelve. A háborúk történetének elemzése során jutott ugyanis arra a megállapításra a szerző, hogy „a közvetett megközelítés művészetét csak az egész hadtörténelem tanulmányozása és értelmezése alapján lehet elsajátítani és valódi értéke szerint méltányolni". (Liddell Hart, 2002: 239)

Úgy vélte, hogy a katonai pályán a közvetlen tapasztalatszerzés lehetősége csekély, ezért a történelem tanulmányozásával – amely nem más, mint univerzális tapasztalat –, azaz közvetett úton kell fejlődnie a hadtudományi kutatásoknak. Munkájában a már említett „közvetett megközelítés" fogalma köré csoportosította a hadtörténelmet: azt vallotta, hogy „kutatásaim során egyre határozottabbá vált az a benyomásom, hogy egész történelmünkben a háború – ritka kivétellel – csak akkor érhetett el érdemi eredményeket, ha a megközelítés közvetett volt, ami bizonyította, hogy az eljárás

[7] A hadtörténetírás mai kérdéseiről bővebben lásd Szem, 2019.

készületlenül érje az ellenfelet. A közvetettségnek többnyire voltak fizikai és mindig voltak pszichológiai összetevői. A stratégiában előfordul, hogy a leghosszabb kerülő út vezet el a legrövidebb idő alatt a célhoz. Egyre világosabbá vált, hogy egy mentális vagy fizikai célpont közvetlen megközelítése az ellenfél szempontjából »természetesen várható irányból« többnyire negatív eredménnyel jár." (Liddell Hart, 2002: 24) A közvetett megközelítést vizsgálva tehát rádöbbent annak a háborúkban megmutatkozó fölényére és arra, hogy nemcsak a stratégiában alkalmazzák, mert ez az élet minden területén ható törvény, vagyis filozófiai igazság.

Művének fő mondanivalóját, az indirekt hadviselés alaptézisét a következőkben fogalmazta meg: „Ha természetesen várható irányban támadunk, ez megszilárdítja az ellenfél egyensúlyát, és így növeli ellenállásának erejét. A háborúban, akár csak a birkózásban, aki úgy akarja padlóra vinni ellenfelét, hogy nem vet gáncsot, és nem igyekszik kibillenteni egyensúlyából, az csak magát meríti ki, méghozzá az ellenfélre kényszerített erőfeszítésnél nagyobb arányban, Ilyen típusú módszer alkalmazása mellett a siker csak a valamilyen területen elért roppant nagy erőfölény esetén lehetséges, s az eredmény még ilyenkor is hajlamos elveszíteni döntő jellegét. A legtöbb hadjáratban az ellenség pszichológiai és fizikai egyensúlyának megingatása bizonyult a győzelem létfontosságú előfeltételének." (Liddell Hart, 2002: 25) Véleménye szerint az ellenfél egyensúlyának megingatását a közvetett, vagyis az indirekt megközelítés alkalmazása teszi lehetővé: „Először: a történelmi tapasztat azt mutatja, hogy egyetlen hadvezér elhatározása sem vált be, ha állásait szilárdan tartó ellenfél ellen indította közvetlen támadásra csapatait. Másodszor: az ellenfél egyensúlyának felborítása nem a saját támadás révén érhető el, hanem már az igazi támadás megindulása előtt meg kell oldani ezt a feladatot." (Liddell Hart, 2002: 239) Vagyis a háborút megelőzően indirekt módon kell az akaratunkat érvényesítenünk, ami nem zárta ki a direkt erőszak-alkalmazást sem. A történelmi tapasztalatok alapján arra a megállapításra jutott, hogy ezt az állapotot a háborúban alkalmazott erőszak különféle formáinak alkalmazásával lehet elérni. Ezért a stratégiának – ami Liddell Hart-i értelemben a hadvezetés, a haderők valós irányítása – a közvetlen megközelítést is alkalmaznia kell, vagyis a döntés kikényszerítésének érdekében az ellenfél egyensúlyának megingatására kell törekednie. (Liddell Hart, 2002: 32)

Liddell Hart – a már említett módon – ókori, középkori, újkori és korából vett példákon keresztül igyekezett elméletét igazolni. Az indirekt hadviselésnek igen széles lehet az eszköztára: fegyveres konfliktus esetén a katonai erő alkalmazása kapcsán a brit teoretikus arra hívta fel a figyelmet, hogy – igazat adván Clausewitznek – a védelem a fegyveres küzdelem erősebb és takarékosabb formája: ilyenkor „a leghatékonyabb közvetett megközelítés az, amely téves műveletre csábítja el vagy kényszeríti az ellenfelet […]" (Liddell Hart, 2002: 238) A katonai erők közvetlen összecsapása mellett természetesen a nem-katonai eszközök alkalmazását is hangsúlyozta, vagyis hogy az ellenfél gazdaságára vagy pszichéjére mért csapások is hasonlóan döntők lehetnek. „Bármi is a megközelítés *formája,* [vagyis eszköze – F. B.] a kívánt *hatás* mindig az ellenség gondolkodásának és hadrendjének a megingatása. Ez a hatás a közvetett

megközelítés igazi mércéje." [Kiemelések Liddell Harttól] (Liddell Hart, 2002: 238) Az indirekt erőszak-alkalmazási formák igen sokrétűek lehetnek: Liddell Hart Lenin példáján keresztül megemlíti a morális hadviselést[8] (Liddell Hart, 2002: 239); Arábiai Lawrence-t a gerilla hadviselés mesterének[9] nevezte (Liddell Hart, 2002: 287–289); Churchill egyik legfontosabb tettének pedig azt tartotta, hogy az első világháború kitörése után, de még Nagy-Britannia hadba lépése előtt, 1914. augusztus 2-án hajnali 1 óra 25 perckor mozgósította a brit haditengerészetet, elrendelve a központi hatalmak tengeri blokádját, vagyis a gazdasági háborút.[10] A blokád leírásakor a kényszerzubbony metaforájával írta le annak működési mechanizmusát: „[A]hogy egyre szorosabbá vált, először csak a mozgásban akadályozta a foglyot, aztán elszorította a légzését, és ahogy egyre erőteljesebben és egyre tovább hatott, úgy csökkent a fogoly ellenállása, valamint fokozódott a gúzsbakötöttség demoralizáló érzése. A tehetetlenség reményvesztettséget szül, márpedig a történelem tanúsága szerint nem az emberéletek, hanem a remény elvesztése dönti el a háborúk kimenetelét." (Liddell Hart, 2002: 296–297) Az indirekt hadviselés példáinak sorolásakor megállapította, hogy az alkalmazott erőszak-érvényesítési eszközök bármelyikét is alkalmazták, a siker elérése mindig igen sok időt vett igénybe, azaz a kifárasztás csak hosszú, elhúzódó háborúkban érvényesülhetett igazán. (Liddell Hart, 2002: 299)

Liddell Hart igaza bizonyításához példaként hozta fel, hogy a clausewitzi életmű hatása alatt álló német katonai gondolkodás szinte mindig az erők közvetlen alkalmazásának eszközét alkalmazta. A brit katonai teoretikus szerint ugyanis „Clausewitz nem hitte, hogy »létezik olyan kifinomult módszer, amelynek segítségével súlyos vérontás nélkül le lehet fegyverezni és le lehet küzdeni az ellenséget, és az volna a hadművészet igazi irányzata«". (Liddell Hart, 2002: 327) Nem feladatunk Liddell Hart cáfolata – azt hazánkban elvégezte Perjés Géza (Perjés, 1983: 435–437) –, csupán utalunk a tanulmányunk elején leírtakra, miszerint a porosz katonai teoretikus művében a háború általános rendszerét kívánta feltárni, amelynek keretében, a háborús erőszakot vizsgálva felismerte az indirekt stratégia létezését.[11] (

Az erő közvetett alkalmazásának egyetlen német példájaként az 1933 és 1940 közötti időszakot említette Liddell Hart: Hitler, eltérve országa katonai hagyományaitól, nagy hangsúly fektetett ugyanis arra, hogy ellenfeleit demoralizálja, vagyis pszichológiai hadviseléssel belülről rombolja, és ennek segítségével győzze le őket. (Liddell Hart, 2002: 334) Sőt, a Blitzkrieg alkalmazásának kezdeti tapasztalatai is azt bizonyították a brit teoretikus számára, hogy a váratlan irányban való támadás volt a siker kulcsa a németek számára. Amikor a náci Németország visszatért a fegyveres erők közvetlen alkalmazásához a második világháborúban, a sikerek elmaradtak és végül vereséget

8 A témáról bővebben lásd Forgács, 2018b: 49–52.

9 Lawrence hadelméleti munkásságáról bővebben lásd Forgács, 2017a: 325–338; Jobbágy–Farkas, 2017.

10 Vö. „[A] háború, illetve a feszültség és az ellenséges erők hatása mindaddig véget nem ér, amíg az ellenfél *akaratát* meg nem törtük." [Clausewitz kiemelése] (Clausewitz, 1961: 60); a tengeri blokád elméletéről és alkalmazásáról bővebben lásd Kaiser, 2004.

11 Vö. Clausewitz, 1961: 29.

szenvedett. A második világháború is több példát hozott a brit teoretikus szerint a közvetett erőszak-alkalmazásra. A gazdaság elleni hadviselés eszköztára az első világháború időszakához hasonlóan alkalmazott tengeri blokád mellett – a haditechnika fejlődésének köszönhetően – kiegészült a légierő által, az ellenség hátországára mért légicsapások alkalmazásával: Liddell Hart szerint „a Németország ipari forrásai elleni légi offenzívát a nagystratégia[12] síkján egyfajta közvetett megközelítésnek is tekinthetjük, mivel sikeresen aláásta az ország egész hadviselő erejének egyensúlyát." (Liddell Hart, 2002: 443) Véleménye szerint a Németország elleni bombázó-offenzíva a nagystratégia szintjén egyértelműen a közvetett megközelítés példája volt, hiszen sikeresen ásta alá Németország egész hadviselő erejének egyensúlyát. (Liddell Hart, 2002: 443) A katonai és gazdasági célú bombázások elősegítették ugyan a nyugati szövetségesek normandiai partraszállását, bénították a német hadsereget, de azonnali döntő hatás elérésére képtelenek voltak, ezért az „elhúzódó háború egy újabb formájaként" tekintett azokra. (Liddell Hart, 2002: 537) A brit teoretikus górcső alá vette az angolszász légierő lakóövezetek elleni támadásait is: „[E]nnek célja az eredeti elgondolás szerint az volt, hogy egyesítse a közvetlen gazdasági és a morális hatást a szemben álló nemzet megtörésére, és azon a meggyőződésen alapult, hogy ez hatékonyabb mód a mielőbbi döntés kicsikarására, mint az együttműködés más haderőnemekkel az ellenséges fegyveres erők ellen." (Liddell Hart, 2002: 533) Megjegyezte, hogy ezek eredményei kisebbek voltak, mint azt gondolták volna, sőt káros hatásuk a háború után is megmutatkozott: tartós társadalmi és morális hatása miatt kihatott a háború utáni élet alapjaira is. Ugyanezen időszakban a közvetett erőszak-alkalmazás irreguláris módjáról így írt: „A második világháborúban azonban a gerilla-hadviselés annyira elterjedtté vált, hogy szinte univerzális jelenségnek lehetett tekinteni." (Liddell Hart, 2002: 551) Az európai hadszíntéren[13] Tito partizánjainak harcát tekintette a leghatékonyabbnak, de a háború „legkiterjedtebb és leghosszabban elhúzódó gerillaháborúját" a Mao vezette kínai kommunisták vívták.[14] Ezeknek a harcoknak a folytatásai egyre nagyobb sikereket értek el a hidegháború időszakában, aminek okait abban látta a brit katonai teoretikus, hogy azok „összhangban állnak a modern kor viszonyaival, ugyanakkor alkalmasak arra, hogy kihasználják a szociális elégedetlenséget, a faji lázongásokat és a nacionalista szenvedélyt". (Liddell Hart, 2002: 553) A francia ellenállás által vívott gerillaháborút példaként felhozva Liddell Hart azonban rámutatott arra is, hogy a maquik tevékenységének a háborúban elért katonai hatása sokkal kisebb volt annál, mint az a későbbiekben

[12] Ez a háború politikája, aminek szerepe „[…] hogy koordinálja és irányítsa a nemzet vagy az országcsoport minden erőforrását a háború politikai célkitűzésének elérésére […]" (Liddell Hart, 2002: 493) Ugyanitt olvasható a stratégia fogalma, amely Liddell Hart szerint „ […] a katonai eszközök elosztása és alkalmazása a politikai céljainak megvalósítása érdekében". A brit katonai szakíró egy szemléletes metaforával is megmagyarázta fentiek feladata közötti különbséget: „A nagystratégia célja felismerni és átvágni az ellenséges hatalom háborús képességének Achilles-sarkát. A stratégia feladata pedig, hogy megkeresse a rést az ellenséges haderő vértezetének illesztékeinél." (Liddell Hart, 2002: 333)

[13] A második világháború európai hadszínterén zajló irreguláris harcokról lásd Forgács, 2018a

[14] A témáról bővebben lásd Forgács, 2017b

jelentkező káros politikai és morális hatás, ami áttételesen az 1950-es években megingatta Franciaországot. (Liddell Hart, 2002: 564)

Liddell Hart úgy vélte, hogy az indirekt stratégia alkalmazásának oka az, hogy „az egyik fél az erőegyensúly megváltozására vár. Az ilyen változás gyakran könnyebben érhető el az ellenség erejének fokozatos felőrlésével, gyengítő tűszúrásokkal, mint kockázatos csapásokkal." (Liddell Hart, 2002: 492) Előfeltétel természetesen, hogy az alkalmazott eszközök – az utánpótlás elleni és lokális rajtaütések, az ellenfél meddő támadások indítására való ösztönzése, az ellenség erőinek megosztása, az ellenfél morális és fizikai erőinek kimerítése – „lényegesebben erőteljesebben őrölje fel az ellenfél erejét, mint a sajátunkat". (Liddell Hart, 2002: 492) Az alkalmazható eszközök sokféleségét a nagystratégia eszközeinek – mint a nyomásgyakorlás lehetséges módozatainak – felsorolásakor fedezhetjük fel a műben: a katonai mellett ezek lehetnek pénzügyi, diplomáciai, kereskedelmi és etikai eszközök is, amelyekkel az ellenfél akaratára lehet hatni, adott esetben megtörve azt. (Liddell Hart, 2002: 494) Az akaratérvényesítés kapcsán végül kiemelte, hogy azt nem szabad a végletekig fokozni, hanem mérsékelni kell, ugyanis „a mai ellenség a holnapi vásárló és jövőbeli szövetséges". (Liddell Hart, 2002: 536) A kitűzött célt tehát a politikának kell megvalósítania, ugyanis „amíg a stratégia csupán a katonai győzelem kivívásának problémájával foglalkozik, a nagystratégiának kötelező messzebbre tekintenie: ennek problémája ugyanis a béke megnyerése". (Liddell Hart, 2002: 534)

## Következtetések

A háborús akaratérvényesítés két nagy fajtája közül Morus Tamás és B. H. Liddell Hart is az erő közvetlen alkalmazása helyett az indirekt eszközök és az erőszak indirekt alkalmazásában látta azt az eszközt, amellyel a leghatékonyabban, továbbá a legkisebb veszteség mellett valósulhat meg a politika által meghatározott célok elérése. A felhasznált eszközrendszer a két forrás közötti időszakban természetesen hatalmas fejlődésen ment keresztül, azonban azok alkalmazása – legalábbis az alkalmazást meghatározó elvek szintjén – semmit sem változott. Mindkét általunk idézett szerző ugyanis óvott a nagy véráldozatokkal járó eljárásoktól és hirdette az eljárások mögött munkáló józan ész szükségességét. Amint azt Liddell Hart írta: „Józan megfontolás szerint a »rendes« hadviselés esetén a közvetett megközelítésnek azt a formáját kell választani, amelyik az ellenfél »csapdába ejtése« révén igyekszik gyors döntést elérni – feltéve, hogy ennek kilátásai kedvezők. Más esetben, vagy ha az előbbi próbálkozás sikertelennek bizonyul, a közvetett megközelítésnek azt a formáját kell választani, amelyik a végső döntést az ellenség erejének és akaratának aláásása révén igyekszik kicsikarni. Bármelyik megoldás jobb a közvetlen megközelítésnél." (Liddell Hart, 2002: 289–290)

## *Felhasznált irodalom*


CLAUSEWITZ, Carl von (1961–1962): *A háborúról. I–II. kötet.* Budapest, Zrínyi Kiadó.

DANCHEV, Alex (1999): *Alchemist of War. The Life és Basil Liddell Hart.* London, Phoenix Giant.

FORGÁCS Balázs (2017a): Arábiai Lawrence és az arab felkelés. *Hadmérnök*, 12. évf. 2. sz. 321–340.

FORGÁCS Balázs (2017b): Mao Ce-tung. In GŐCZE István (szerk.): *Állam és katona.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 195–207.

FORGÁCS Balázs (2018a): A második világháború partizánharcai és ellenállási mozgalmai Európában. *Hadtudományi Szemle*, 11. évf. 3. sz. 45–67.

FORGÁCS Balázs (2018b): A néppel a népért – korai baloldali partizánelméletek. (Marx, Engels és Lenin a forradalmi háborúról). *Hadtudomány,* 28. évf. 2. sz. 41–55. DOI 10.17047/HADTUD.2018.28.2.41

Jobbágy Zoltán – Farkas Sándor (2017): Alkalmazott néprajz: T. E. Lawrence és a hadszíntérre vonatkozó társadalmi és kulturális ismeretek fontossága. *Hadtudományi Szemle,* 10. évf. 3. sz. 340–355.

KAISER Ferenc (2007): A blokád elmélete és gyakorlata a tengeri hadviselésben. *Aetas*, 22. évf. 4. sz. 49–68.

KARDOS Tibor (1989): Morus Tamás élete és Utópiája. In MORUS Tamás: *Utópia.* Budapest, Európa Könyvkiadó. 143–164.

LIDDELL HART, Basil Henry (1929): *The Decisive Wars of History*. London, G. Bell & Sons.

LIDDELL HART, Basil Henry (2002): *Stratégia*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

NAGY Miklós Mihály (2004): A katonai erőszak elmélete és a XX. század. *Múltunk*, 49. évf. 4. sz. 146–175.

NAGY Miklós Mihály (2017): Clausewitz korunkban, avagy a háború hermeneutikája. In GŐCZE István (szerk.): *Állam és katona.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 107–118.

PERJÉS Géza (1983): *Clausewitz*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.

PIEHLER, G. Kurt ed. (2013): *Encyclopedia of Military Science.* Vol. 2. Thousand Oaks, SAGE.

ROBERTS, Andrew (2010): Basil Liddell Hart. In ROBERTS, Andrew (szerk.): *A hadviselés művészete. Nagy hadvezérek az újkorban.* Budapest, Kossuth Kiadó. 292–299.

SZÉKY János szerk. (1998a): *Britannica Hungarica.* XI. kötet. Budapest, Magyar Világ Kiadó.

SZÉKY János szerk. (1998b): *Britannica Hungarica.* XII. kötet. Budapest, Magyar Világ Kiadó.

SZEM Géza (2019): A hadtörténetírás néhány alapkérdéséről. *Hadtudományi Szemle,* 12. évf. Különsz. 303–317. DOI: 10.32563/hsz.2019.1.ksz.21

SZERB Antal (1992): *A világirodalom története.* Budapest, Magvető Kiadó.

**Boda Mihály***

# Az igazságos háború elméletének újrafelfedezése a 20. század második felében: Paul Ramsey és Michael Walzer

*A háborúba szálló államok majdnem minden esetben igyekeznek megindokolni, hogy miért háborúznak. Ezeket az indokokat háborús ideológiának nevezzük. Manapság az egyik legismertebb, és legkidolgozottabb háborús ideológia az igazságos háború elmélete, amely főként az Egyesült Államokhoz és a NATO-hoz kapcsolódik. Ez a teória azonban nem a 20. század szülötte, hanem eredete a görög, latin és ókeresztény ókorba nyúlik vissza, amikortól kezdve egészen a koraújkorig töretlen volt a fejlődése és szisztematizálása. A 18. és a 20. század első fele között azonban az elmélet fejlődése és alkalmazása, néhány kivételtől eltekintve, háttérbe szorult, és csak a 20. század közepén – köszönhetően Paul Ramsey amerikai protestáns gondolkodónak, és Michael Walzer amerikai professzornak – került újra elő. Az alábbiakban az ő elképzeléseiket mutatom be.*

Kulcsszavak: *az igazságos háború elmélete, keresztény realizmus, Niebuhr, Ramsey, Walzer*

# The Rediscovery of the Just War Theory in the Second Half of the 20th Century: Ramsey Paul and Walzer Michael

*Most states who are waging war endeavour to justify their wars. These justifications are the ideologies of warfare. Recently one of the most known and detailed ideology is the just war theory, which connects first of all to the US and the NATO. However, just war theory originated from the Greek, Latin and ancient Christian antiquity, from which the theory was developing and was being systematized to the early modern age. However, between the 18th and 20th centuries the development and application of the theory, let alone some exceptions, was thrown into the shade, until in second half of the 20th*

* PhD; egyetemi docens; Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Hadtudományi és Honvédtisztképző Kar, Hadtörténelmi, Filozófiai és Kultúrtörténeti Tanszék; e-mail: boda.mihaly@uni-nke.hu

*century the protestant thinker Paul Ramsey, and the Harvard professor Michael Walzer revived it. Below I am dealing with the revived form the just war theory.*

Keywords: *just war theory, Christian realism, Niebuhr, Ramsey, Walzer*

## Az igazságos háború elméletének története az ókortól a 20. század közepéig

Az igazságos háború elmélete két ókori gyökérből táplálkozik, az ókori közel-keleti szentháborús eszméből, illetve a görög–latin ókor profán elképzeléseiből. A háborús igazságosság iránti igény az ókori Közel-Keleten jelent meg, ahol Sumer és Assur királyai hivatkoztak először az isteni szándékra, illetve parancsra háborúik igazolásaként. (Sazonov, 2016) Assur királyai a Kr.e. 9–7. században egyenesen úgy fogták fel hódító hadjárataikat mint amelyekkel a káoszból rendet teremtő, és a teremtés harmóniáját fenntartó isten (Assur) munkáját folytatva integrálják a meghódított területeket az Aszszír Birodalomba. (Dezső, 2009: 11) A háborús ideológiának ez a típusa tovább élt a zsidó szentháborús elképzelésekben.

A szentháborús igazságosságtól függetlenül jött létre a görög és a latin ókorban az igazságos háború elméletének másik gyökere, a profán háborús igazságosság-elmélet. Az ókori görögök szerint nem csupán más görög poliszok ellen kell bizonyos szabályokat betartva harcolni, hanem a barbárok ellen folytatott háborúnak is igazságosnak kell lennie. Amíg azonban a görög poliszok elleni hadviselést többnyire vallási szabályok korlátozták, addig a barbárok elleni háborúkat az igazságosság, amely a görögök és a barbárok közötti hierarchikus jellegű, illetve természeti, továbbá civilizációs eredetű különbségeken nyugodott. (Lanni, 2008; Arisztotelész, 1969: 88–94, 346–347) Az *igazságos háború* kifejezést is Arisztotelész használta először. (Arisztotelész, 1969: 94) A Római Birodalomban a görög elképzelésekhez hasonlóan, a háborús igazságosság megmaradt a külső ellenségekkel szemben alkalmazott elvként, amely Ciceronál már jogi kereteket öltött, és bizonyos részleteiben, például a hadüzenet szabályozásában, is kidolgozást nyert. Ugyanakkor az elmélet fejlődése szempontjából fontosabb, hogy Cicero elsőként úgy határozta meg az igazságos háborút, mint ami egy korábban elkövetett igazságtalanság büntetésére vagy jóvátételre irányul. (Cicero, 1987: 301)

Az igazságos háború elméletének két gyökerét Szent Ágoston foglalta össze, sajátos formában átfogalmazva az addig főként pacifista jellegű keresztény gondolkodást. A korai keresztény gondolkodók szerint ugyanis, többek között, a keresztényi szeretet összeegyeztethetetlen a háborúban való emberöléssel, hiszen az ellenség is „felebarát", így nem is fogadták el, hogy bizonyos háborúk lehetnek igazságosak, hanem minden háborút rossznak ítéltek, amiben keresztények nem vehetnek részt. (Bainton, 1946: 202) Ezzel szemben Ágoston úgy vélekedett, hogy a keresztényi szeretet nem hogy nem zárja ki bizonyos háborúk igazságosságát, hanem egyenesen igényli azt.

Embertársaink Isten által szándékolt vagy elrendelt megvédése az igazságtalanságtól az a cél, amely igazságossá teszi a háborút, és amelyen keresztül Isten folytatja megváltó tevékenységét. A háború igazságos vívását illetően Ágoston számára kiemelten fontos volt, hogy a háborúban részt vállalók is az isteni szándékkal és motivációval vegyenek részt a harcokban, és ne önös érdektől vagy kegyetlen vágyaktól vezérelve.

Ágoston hatása a középkori keresztény gondolkodásban nagyon jelentős volt, az igazságos háború elméletének 12–13. századi nagy kánonjogi (Gratianus) (Gratian, 2006) és filozófiai (Aquinói Szent Tamás) (Saint Thomas Aquinas, 1920) összefoglalásai is alapoztak rá. Ezek az összefoglalások tették lehetővé, hogy elméletről beszéljünk, mivel ezek az összefoglalások gyűjtötték össze és szisztematizálták a korábbi, sokszor elszórt, utalást.

Az igazságos háború elmélet fejlődésének következő nagyobb szakasza a 16–17. századra esett, amikor az elsősorban vallási jellegű (szentháborús) elmélet szekuláris jelleget nyert. A 16. században Francisco de Vitoria úgy alakította át az elméletet, hogy annak igazságosság-fogalmából kizárta a vallási jelleget, úgy vélve, hogy a vallási háborúk nem lehetnek igazságosak, mert a vallási háborúk mindkét oldalon helyesek („igazságosak"). Az igazságos háborúk azonban csak az egyik oldalon lehetnek igazságosak, mivel a cicerói meghatározás szerint az igazságos háború a korábban elkövetett igazságtalansághoz kapcsolódik büntetésként vagy jóvátételként. (Vitoria, 2004b: 85; Vitoria, 2004a: 38–46) (Persze lehet, hogy egy háború egyik oldalon sem igazságos.) Az így szekularizált elméletnek Hugo Grotius a 17. század elején adott az ember racionális természetére hivatkozó természetjogi megalapozást, illetve Grotius az elméletet olyan jogként állította az államok elé, amelyre az államoknak tekintettel kell lenniük tetteik és belső törvényhozásuk során. Grotius az igazságos háború elméletét így nemzetközi joggá alakította át. (Grotius, 1999: 33–39, 46–51)

A 18. század és a 20. század közepe között azonban a nemzetközi jog elvesztette természetjogi alapozását, ami előtérbe helyezte az állami döntések fontosságát, többek között abban, hogy mi számít igazságosnak. Az államok előtérbe kerülése egyébként is problémássá tette az elmélet alaptételét, hogy az igazságos háború során egy állam (az igazságtalanságot elkövető) másik államot büntet meg, hiszen az államok szuverenitásának a vesztfáliai békéktől kezdve egyre inkább elterjedt tana és gyakorlata szerint, egy szuverén állam felett nincsen magasabb hatóság, ami megbüntethetné a szuverén államot. Az állami szuverenitás előtérbe kerülésével így az igazságos háború elmélete háttérbe szorult, és a háborúk megítélésében egyre inkább előtérbe került az államérdek jelentőségét hangsúlyozó politikai realizmus.

# Az igazságos háború elméletének újrafelfedezése a 20. század második felében

Az igazságos háború elméletének az elmélet története során kialakultak olyan szempontjai, amelyek egyaránt fontosak az elmélet minden megfogalmazása számára. Ilyen szempont például, hogy a háborúk igazságosságának a megítéléséből nem lehet kihagyni a háború indításának a körülményeit, a háborúindításra felhatalmazó személy vagy fórum természetét, illetve a tágabb háborús szándékot. (Saint Thomas Aquinas, 1920) Az elmélet szempontjainak a tartalma azonban nem minden esetben ugyan az, sőt az elmélet legtöbb megfogalmazásában a szempontok tartalma változik. Például, amíg a háborúindítás igazságos okát Vitoria előtt tipikusan a vallási szempontból igazságtalan (bűnös) tettekkel hozták összefüggésbe, addig Vitoriat követően az igazságos háború csak szekuláris igazságtalanság (jogsértés) ellen irányulhatott. Ezeknek a különbségeknek az oka többnyire a megváltozott társadalmi feltételekben keresendő. Vannak azonban az elméletnek olyan megfogalmazásai is, amelyek egy korábban hatékony elméleti tartalmat elevenítenek fel, alkalmazva azt a jelentősen megváltozott társadalmi feltételek mellett. Paul Ramsey és Michael Walzer igazságos háború elmélete is ebbe a kategóriába tartozik.

## Az igazságos háború elméletének újrafelfedezésének kontextusa a 20. század közepén: politikai realizmus, pacifizmus és keresztény realizmus

A 19. században Clausewitz úgy vélte, hogy a háború viselése a politika folytatása más eszközzel. (Clausewitz, 1961: 56) Mivel a politika célja az államérdek elősegítése, ezért a háború célja is az államérdek elősegítése, a politikához képest más eszközökkel. Ez a tétel nem sokat változott a 20. századra sem.

Közvetlenül a második világháború után Hans Morgenthau, a politikai realizmus jeles képviselője is úgy vélte, hogy az állam nemzetközi tevékenységének a célja az államérdek kielégítése. Morgenthau szerint az államérdek kielégítése mögött az államot alkotó emberek bio-pszichológiai irányultságainak a kielégítése rejlik, azaz hogy akaratuk szerint éljenek, terjeszkedjenek és uralkodjanak mások felett. Az államérdek nemzetközi színtéren való kielégítéséhez az államnak hatalomra (azaz mások gondolkodása és tettei feletti ellenőrzésre) van szüksége. Ennek megfelelően minden külpolitikai törekvés – legyen békés vagy háborús – közvetlen célja a hatalom megszerzése az állampolgárok érdekében. (Morgenthau, 1948: 13–18)

A realizmus értelmében vett háború céljai tehát politikaiak, az államérdek kielégítését célozzák, eszközei pedig nem ismernek korlátokat. A 20. század első felét meghatározó politikai realizmus szemléltetésére kiváló példa Giulio Douhet – olasz katonatiszt – elképzelése a légi háborúról a két világháború közötti időszakból. Douhet szerint a légi háború célja, hogy az ellenség hátországát, ipari és civil központokat,

támadva feladásra bírni az ellenség politikai vezetését. Ugyanis, amiként Clausewitz komoly hangsúlyt fektetett a katonák moráljának a szinten tartására és a növelésére, úgy Douhet azt hangsúlyozta, hogy a katonák háttérközössége tagjainak morálja épp olyan fontos, mint a katonák morálja, hiszen a háborúzó államot vezető politikai erőt a háttérközösség tagjai támogathatják, vagy gátolhatják a háborús politika vitelében. Ha a háttérközösség morálját támadja egy hadsereg, akkor a katonai erő legyőzése nélkül is célt érhet a háborúban, amennyiben a támadásokkal képes megbuktatni a háborús politikát folytató politikai erőt. Douhet szerint a légierő stratégiai alkalmazása így egyedül képes eldönteni a háborúkat. (Douhet, 1981: 598–606)

Összességében azt mondhatjuk, hogy a realista gondolkodás alapján a háborúk értékmérője az, hogy mennyiben segítik elő az államérdek kielégítését. Az elmélet ezen túl semmilyen korlátozást nem állít a háború indítása elé.

A korszakban a háborúk – és különösen a nukleáris háború – megítélésének másik fontos – és egyik szerzőnkre, Paul Ramsey-re is komoly hatással lévő – elmélete a protestáns keresztény pacifizmus volt. (Appelbaum, 2009) A protestáns keresztény pacifizmus központi mondanivalóját a hegyi beszédben megfogalmazódó, és az ellenséggel szemben kialakítandó viszonyra vonatkozó, és Jézus élete útján is kifejezett erkölcsi előírás alkotta: „43. Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet (3 Móz., 19,18). 44. Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok meg azokat, a kik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, a kik titeket gyűlölnek, és imádkozzatok azokért, a kik háborgatnak és kergetnek titeket." (Mt., 5:44)

Jézus előírása alapján, a keresztények, mivel ellenségeik felé is szeretettel kell fordulniuk, nem viselhetnek háborút, és nem vehetnek részt háborúban. A jézusi előírás lényegében a felebaráti szeretet univerzalitását hangsúlyozza, amikor kiterjesztette azt a saját közösség tagjairól azt ellenséges közösség tagjaira is. A pacifizmus szerint így a felebaráti szeretet előírása alapján tilalmas minden háború.[1]

A háború két szélsőséges értékelése, a politikai realizmus és a protestáns keresztény pacifizmus, közötti álláspontként először Reinhold Niebuhr elképzelése tört utat. Niebuhr elfogadta a pacifista alapállást, a felebaráti szeretet fontosságát, ugyanakkor úgy vélte, hogy ahhoz, hogy legyenek felebarátok, akik felé az ember szeretettel fordulhat, szükséges megvédeni a saját közösséget, azaz szükséges háborút vállalni a közösség érdekében. Az ilyen háborúban a motiváció nem az ellenség gyűlölete, és a háborús cél sem a terjeszkedés vagy ellenség feletti uralom, hanem a felebaráti szeretet lehetőségének a biztosítása. A háborúk így Niebuhr szerint ugyan nem lesznek jók, ám olyan kisebb rosszak, amelyek szükségesek a jó létéhez. Amennyiben ugyanis nem vállalnánk be a kisebb rossz megtételét, akkor a nagyobb rossz következne be, elveszne számunkra a felebaráti szeretet gyakorlásának a lehetősége. Niebuhr elképzelése egyesíti a pacifizmus és a realizmus bizonyos elemeit, ezért keresztény realizmusnak nevezzük. (Niebuhr, 1986; Pavlischek, 2008: 54–59)

[1] Vö. MacGregor, 1936/2013: 40–50; Niebuhr, 1986: 103–111.

## Az igazságos háború elméletének újrafelfedezése a 20. század második felében: Paul Ramsey

A politikai realizmus és a protestáns keresztény pacifizmus mellett nem csupán Niebuhr keresztény realizmusa segítségével értékelhetők a háborúk, hanem a Ramsey által újra felfedezett igazságos háború elmélete által is. Az igazságos háború elmélete nagy általánosságban abban különbözik a keresztény realizmustól, hogy értelmében bizonyos háborúk lehetnek igazságosak, és ezért nem csupán a kisebb rosszak, hanem jók.

Ramsey a *War and the Christian Conscience* (1961) könyvében és a *The Just War Theory* (1968) című tanulmánygyűjteményben foglalkozott az igazságos háború elméletének alkalmazásával kora háborúira. Az általa alkalmazott keresztény etikát a *Basic Christian Ethics* (1950) című könyvében fektette le, illetve az elképzelését ért bizonyos kritikákra a *Speak up for Just War or Pacifism* (1988) című könyvében válaszolt. Ramseynek a háborús igazságosságáról alkotott elképzelése írásai nagy részében nem sokat változott, bár bizonyos súlypontok átkerültek máshová. A következőkben egy egységesnek tekintett elméletet mutatok be.

Paul Ramsey fellépésének motivációja a protestáns keresztény pacifizmus és Niebuhr között kialakult vita volt, amely értelmezhető a később a „piszkos kezek problémájának" nevezett kérdés fényében. (Hollowell, 2018: 195) A piszkos kezek problémája abban áll, hogy tehet-e valaki tudottan és szándékosan rosszat azért, hogy tettével valamilyen jót segítsen elő, vagy sem? Amíg a protestáns keresztény pacifizmus úgy vélte, hogy a háborús tettek olyan rossz tettek, amelyek nem követhetők el még a nagyobb jó érdekében sem, addig Niebuhr szerint ilyen tettek rosszak, ám szükségesek. A niebuhri álláspontról a pacifisták úgy jellemezhetők, hogy a pacifisták túlságosan „vigyáznak a lelkük tisztaságára", a niebuhri álláspont értelmében azonban a nagyobb jó érdekében a szándékos rossz megtételével a keresztényeknek „be kell piszkítani a kezüket".

### *A háborúindítás igazságos oka*

Ramsey a realizmussal alapvetően szembehelyezkedve, a keresztény pacifistákhoz és Niebuhrhoz hasonlóan, a kereszténvi felebaráti szeretet elvéből indul ki az általános etikai megfontolásokat tekintve, (Ramsey, 1950/1978: 1–24) és konkréten a háborúk értékének a meghatározásában is. Az elv értelmezésében azonban visszatért Szent Ágoston elképzelésihez. (Ramsey, 1961: 15–33) Erre többek között az is okot szolgáltathatott számára, hogy amiként Szent Ágoston is, úgy Ramsey is egy erős keresztény pacifista mozgalommal szemben lépett fel.

Ramsey az irgalmas szamaritánus példázatát használta elmélete igazolására, amelynek központi témája annak meghatározása, hogy kicsoda a felebarát, és mit kell érte tenni a felebaráti szeretet alapján. A példázat szerint: „30. […] Egy ember megy vala alá Jeruzsálemből Jerikóba, és rablók kezébe esék, a kik azt kifosztván és megsebesítvén, elmenének, és ott hagyák félholtan. […] 33. Egy szamaritánus pedig az úton

menvén, odaért, a hol az vala: és mikor azt látta, könyörületességre indula. 34. És hozzájárulván, bekötözé annak sebeit, olajat és bort töltvén azokba; és azt felhelyezvén az ő tulajdon barmára, vivé a vendégfogadó házhoz, és gondját viselé néki. 35. Másnap pedig elmenőben két pénzt kivévén, adá a gazdának, és monda néki: Viselj gondot reá, és valamit ezen fölül reáköltesz, én mikor visszatérek, megadom néked." (Lk., 10: 30–35)

Ramsey a példázatot, annak mondanivalóját megtartva, a következőképpen gondolta tovább: „Az irgalmas szamaritánus tette, hogy segítséget nyújtott egy embernek, akit rablók kiraboltak, a felebaráti szeretet műve volt. Egy másik lépés is lehetett volna a felebaráti szeretet műve, […] ami által az irgalmas szamaritánus a saját részvételével megszervez egy rendvédelmi őrjáratot a jerikói úton, hogy megakadályozza a hasonló dolgok megtörténtét. Még egy további lépéssel a felebaráti szeretet által az irgalmas szamaritánus katonai erővel ellenállhatott volna bármely olyan külső támadásnak, mely veszélyezteti a belső rendet, és azzal a rendvédelmi őrjárat fenntartását a jerikói úton." (Ramsey, 1968/1983: 142–143)

Ramsey ezzel közvetlenül a felebaráti szeretet fogalmából vezette le a háború fogalmát, úgy mutatva be a háborút, mint ami része annak, amit a felebaráti szeretet alapján másokért meg kell tenni. Ez a háború ezért nem szükséges (és kisebb) rossz, hanem jó tett, amit másokért kell megtenni.

Az irgalmas szamaritánus példázatának továbbgondolásával igazolt háború nem csak jó háború, hanem egyben igazságos háború is. Ramsey az olyan hagyományosabb, Arisztotelészre visszamenő igazságosságfogalmak mellett, mint a korrektív és az osztó igazságosság, a Bibliára hivatkozva megkülönböztette a megváltó igazságosság fogalmát. A korrektív igazságosság az érdem és a büntetés igazságossága, az osztó igazságosság az egyenlőtlenségeknek (vagy egyenlőségeknek) megfelelő arányosság igazságossága, a megváltó igazságosság pedig a szükség és a rászorultság igazságossága, ami megváltja a szükséget szenvedőt és a rászorulót. (Ramsey, 1950/1978: 13–14) A megváltó igazságosság értelmében a felebaráti szeretet, és az annak alapján végrehajtott tettek mindazokra kiterjednek, akik valamilyen értelemben szükséget szenvednek és rászorulnak, akár hozzátartoznak a saját politikai közösséghez, akár nem.

Az igazságosságnak ez a felfogása megnyitja az utat Ramsey előtt a humanitárius, illetve egyéb intervenciók igazolása előtt, hiszen számos olyan ország van a világon, ahol az emberek szükséget szenvednek és rászorulóként élnek. Ide tartoznak azok az országok, amelyekben totalitárius politikai berendezkedés működik, vagy ahol etnikai vagy vallási alapon, szisztematikusan veszélyeztetik az emberi életet és emberi méltóságot. Ramsey ugyanakkor óvatos az intervenciók igazolásával, mert úgy véli, hogy a beavatkozások megítélésében nem csupán az igazságosságra kell alapozni, hanem komoly jelentősége van még az államérdeknek és a nemzetközi rendnek is. Úgy gondolja, hogy a nemzetközi jogban megtestesülő nemzetközi rend, az igazságosság és az állam hatalmi lehetőségei átfedik egymást, ám semmi esetre sem esnek egybe. Az állami vezetőknek mindhármat figyelembe kell venniük, és sohasem csak az egyiket, vagy kettőt a háromból a maradék kárára. (Ramsey, 1968/1983: 9–13)

Ramsey szerint az államérdeknek, és azzal legalább a külpolitika terén összefüggő nemzetközi rendnek azért van befolyása a kereszténvi igazságosság érvényesítésére a külpolitikában és a háborúk indításában, mert a politikától elválaszthatatlan a hatalom és az erőszak alkalmazása, illetve a hatalom és az erőszak helyes és igazságos alkalmazása. (Ramsey, 1968/1983: 5) A politika ugyanis olyan tevékenység, ami akár bel- akár külpolitikaként művelve szorosan összefügg azoknak az embereknek a rászorultságával, akiket érint. A belpolitikában alkalmazott hatalom így csak akkor helyes és igazságos, ha az a saját állampolgárok érdekében történik. A külpolitikában alkalmazott hatalom és háború pedig akkor helyes, ha figyelembe veszi más államok állampolgárainak lehetséges rászorultságát. Ennek megfelelően Ramsey kizárja azokat a háborúkat az igazságos háború köréből, amelyeket a feltétel nélküli megadásig folytatnak, vagy amelyeket valamilyen elvont ideál érdekében vívnak. Ezek a háborúk ugyanis nincsenek tekintettel az ellenséges államok állampolgárainak rászorultságára, sőt, maguk idézik elő azt.

Ramsey szerint az USA távolmaradása az 1956-os magyar szabadságharctól is a külpolitikát meghatározó három tényező összefüggésével magyarázható. Az '56-os magyar szabadságharc esetében az intervenció igazságosságának a kritériuma teljesült, és hatalmi eszközök is rendelkezésre álltak, azonban figyelembe véve a kétpólusú világ nemzetközi rendjét, az intervenciót mégis el kellett vetni, mivel az komolyan belenyúlt volna a szovjet érdekszférába, és ezzel felborította volna az '50-es évek közepére többékevésbé kialakult európai és globális hatalmi egyensúlyt. (Ramsey, 1968/1983: 11)

### *Az arányosság elve és a diszkriminációs elv*

Ramsey számára a felebaráti szeretet előírásai nem csak azért fontosak, mert azokra alapozva lehet háborúkat igazolni, hanem azért is, mert azokra hivatkozva lehet a háborúkat korlátozni. A felebaráti szeretetre alapozott igazságos háború elmélete a háború indítását teszi lehetővé, az elméletnek a felebaráti szeretetre alapozott korlátozásai pedig a háború viselését korlátozzák. A felebaráti szeretetre alapozott korlátozásokat arányosságnak és diszkriminációnak nevezzük.[2]

Az arányosság elve értelmében az igazságos célok háborúban való eléréséhez nem lehet bármilyen eszközt igénybe venni, hanem csak a célok igazságosságához mérten arányos mértékű eszközöket szabad alkalmazni, azaz amelyek bevetése megközelítőleg és legfeljebb a cél jóságával arányos rosszat idéz elő.[3] Ezen elv megszegésének egy sajátos esete, amikor egy állam úgy alkalmaz háborús erőszakot, hogy azzal nem képes elérni az igazságos célt. Ekkor ugyanis a háború okozta rosszal szemben semmilyen jó eredmény nem áll, így a háború nem is lehet arányos. Az arányosság elvének egy speciális érvényesülése a nukleáris hadviselésben a nukleáris támadással való fenyegetés. Ramsey szerint ugyanis nem elfogadható, hogy egy állam úgy tesz rosszat, hogy annak következményeként csak talán lesz elérhető az igazságos cél; illetve ezzel

[2] Vö. Johnson, 1991: 188; Johnson, 2002: 140–141; Hollowell, 2018: 195.
[3] Vö. Ramsey, 1961: 7.

összhangban, nem elfogadható a rossz megtételének puszta szándéka sem úgy, hogy annak következményeként csak talán lesz elérhető az igazságos cél. Amennyiben nem lehet többé-kevésbé értelmesen garantálni azt, hogy nukleáris fegyver bevetésével, vagy ilyen fegyver bevetésével való fenyegetéssel elérhető az állampolgárok védelme, márpedig a válaszcsapás lehetőségének kizárása nélkül ez nem lehetséges, akkor a nukleáris fegyverek bevetése, vagy a bevetéssel való fenyegetés mindig aránytalan. (Ramsey, 1968/1983: 250)

A diszkrimináció elvének értelmében az igazságos háborúban különbséget kell tenni a harcolók és a nemharcolók között, és az utóbbiaknak immunitást kell biztosítani a harcok következményei alól, mert nincsenek elég „közel" a harcokhoz, azaz, nem vesznek részt a harcokban. A nemharcolók csoportjait hagyományosan annak meghatározásával sorolták fel, hogy a társadalom mely csoportjai azok, akik természetüknél fogva nem vesznek részt a háborúban. Ide tartoztak például a papok vagy a nők. Az ilyen listák korról-korra változhatnak, annak megfelelően, hogy természetük szerint mely társadalmi rétegek vesznek részt a háborúkban, és melyek nem. Ramsey szerint azonban a nukleáris fegyverek korszakában nincs szükség ilyen felsorolásra a diszkriminációs elv elfogadásához, mivel a nukleáris fegyverek korlátozás nélküli bevetése esetében egészen biztos, hogy lesznek nemharcoló áldozatok, ha mások nem, akkor a minden városban megtalálható gyerekek, öregek és betegek. A modern fegyverek, és a tömegpusztító fegyverek technológiája olyan, hogy minden korlátozás nélküli alkalmazásuk szükségképpen magába foglalja a nemharcolók halálát. A nukleáris fegyverek alkalmazását ezért Ramsey szerint korlátozni kell, és az igazságos háború a nukleáris fegyvereknek csak az úgynevezett *counter-force* (azaz katonai erők, objektumok elleni) alkalmazását foglalhatja magába, a *counter-value* (azaz civilek, civil területek elleni) alkalmazását, nem. (Ramsey, 1961: 135–144)

Természetesen a *counter-force* alkalmazás esetében is számolni kell nemharcolók jelenlétével és halálával, azonban valamilyen mértékű nemharcoló áldozat minden háború elkerülhetetlen része. Ami a diszkriminációs elv és az igazságos háború szempontjából lényeges, hogy a nemharcolók szándékos megtámadását ki kell küszöbölni. Az úgynevezett nem szándékolt, de előre látott nemharcoló áldozatokkal járó támadások igazolása Ramsey korában a kettős hatás elvével történt, amelynek értelmében a tettnek jónak kell lennie (ami a jó cél mellett rossz következménnyel, nemharcoló áldozatokkal is jár); a tett szándékának a jó cél kell, hogy legyen, de a rossz következmény, nem; a rossz következmény nem lehet a jó cél eszköze, hanem egymáshoz képest szimultán kell, hogy bekövetkezzenek; a rossz következmény nem lehet aránytalan a jó célhoz képest. Ramsey ugyanakkor, támaszkodva a kettős hatás elvének Szent Ágostonhoz való visszavezethetőségére, úgy vélte, hogy abban nem az a lényeg, hogy előre kalkulálhatóan és objektíve mennyi rosszal és jóval fog egy-egy háborús cselekmény járni, hanem az az alázatos szándék, hogy a háború célja a felebaráti szeretet gyakorlása legyen. Ágoston szerint ugyanis az igazságos háború vívása akkor igazságos, ha a résztvevők céljai és szándékai tükrözik az isteni megváltó szándékot, és nem az önös érdekek és kegyetlen vágyak kielégítését szolgálják. (Ramsey, 1961: 34–59)

Ramsey elképzelése közös a 20. század közepén népszerű elméletekkel, a pacifizmussal és a keresztény realizmussal abban, hogy a jézusi erkölcsi tanításra, a felebaráti szeretet előírására támaszkodik. Ugyanakkor különbözik is ezektől az elméletektől abban, hogy másként fogja fel a felebaráti szeretet és a háború viszonyát. A pacifizmus a felebaráti szeretetet alapvetően a háborús erőszak korlátozására alkalmazza, Niebuhr annak megmutatására, hogy miként lehet a háborús erőszakot megindokolni, Ramsey pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy miként működik a felebaráti szeretet speciális körülmények között. Az igazságos háborúelmélet másik újrafogalmazója, Michael Walzer, az elmélet újrafogalmazásában nem a keresztényi értékekre támaszkodott, hanem a morális jogokra. Ramsey elképzelésének értékeléséhez is hasznos lesz megnézni Walzer szekuláris elméletének néhány elemét, és megvizsgálni a hasonlóságokat és különbségeket.

## Az igazságos háború elméletének újrafelfedezése a 20. század második felében: Michael Walzer

Walzer a *Just and Unjust Wars* (1977) című könyvében fogalmazta meg elméletét, amelynek kiinduló pontjaiként egyrészt támaszkodott a 18–20. század során kikristályosodott nemzetközi jogi hagyományra, másrészt az egyéni és közösségi/állami morális jogokra, amiért is Walzer a korai újkor természetjogi hagyománya (Vitoria és Grotius) folytatójának tekinthető. Amíg azonban az újkori fejlődés tendenciája az igazságos háború elméletének a szekularizációja a vallás kizárásával, illetve a nemzetközi jogi kodifikációja a morál kizárásával, addig Walzer, részben, éppen az ellenkező utat járta be: kiindulva a nemzetközi jogi hagyományból, a „legalista paradigmából", azt a morális jogok alapján kritizálva fogalmazott meg morális elméletet.

Walzer elmélete részletekben gazdag, és igen szerteágazóan tárgyalja a katonai etikában fontos témákat, mint a például a politikai realizmus, az intervenció, a megelőző háború, a gerilla háború, a terrorizmus, a megtorlás és a diszkrimináció, vagy a háborúindítás igazságos okának kérdését. Az elméleten végig vonuló törekvés a morális jogok fontosságának hangsúlyozása, és a realizmus cáfolata, de sok esetben a két megközelítés összebékítése. Ez utóbbi törekvés jut kifejezésre a háborúban beálló különleges szükségállapot *(supreme emergency)* tárgyalásakor, illetve a kettős hatás elvének elfogadásakor. Alább nem térhetek ki Walzer elméletének minden részletére, hanem csak két, a Ramsey-féle elképzeléssel kontrasztot képező részt emelek ki. Ezek a háborúindítás igazságos okának, és a különleges szükségállapottal kapcsolatos diszkriminációnak a kérdése.

### *A háborúindítás igazságos oka*

A háborúindítás igazságos okának a tárgyalásánál Walzer (1977/2006: 61–62) felhasználja a 18–20. század folyamán kialakult „legalista paradigmát", amely szerinte a következőképpen összegezhető:

- létezik a független államoknak a nemzetközi közössége;
- ennek a közösségnek van saját törvénye, amelynek értelmében a tagországok rendelkeznek a területi integritáshoz és a politikai szuverenitáshoz való joggal;
- bármely állam általi erőszak alkalmazása (vagy erőszak alkalmazásával való fenyegetés) egy másik állam jogait illetően agresszió és bűncselekmény;
- az agresszióra kétféle igazolt erőszakos válasz adható, az önvédelmi háború az áldozatállam által, és a törvény kikényszerítésének a háborúja az áldozatállam vagy bármely más tagállam által;
- kizárólag az agresszió igazol háborút;
- az agresszorállam legyőzését követően ez az állam megbüntethető.

Fontos pontosításokkal és kiegészítésekkel, elfogadja ezt a paradigmát a háborúindítás igazságos okának a tárgyalása során is. (Walzer, 1977/2006: 51–73) Egy ilyen kiegészítés az állami jogok eredetére vonatkozik. Walzer úgy véli, hogy a területi integritáshoz és a politikai szuverenitáshoz való állami jogok az állampolgárok egyéni jogaiból vezethetők le, amelyekből az állami jogok az erejüket nyerik. Ugyanis, amikor egy országot megtámadnak, akkor az állampolgárok által nagyra értékelt dolgok kerülnek veszélybe, az állampolgárok élete, javai és közössége. Az államnak így azért vannak jogai, mert az állampolgároknak vannak jogai az élethez és a szabadsághoz, amelyek által az állampolgárok képesek nagyra értékelni dolgokat. Az állami jogok csupán az egyéni jogoknak a kollektíven felépített és kollektíven vezetett életen alapuló (kollektív) formái. (Walzer, 1977/2006: 53–54)

Az állami jogok megsértése az agresszió által ahhoz hasonlóan képzelhető el, amiként az egyéni jogok megsértése. (Walzer, 1977/2006: 62) Az egyéni önvédelem során a magát védő személy azért veszélyeztetheti igazságosan az agresszor támadó testi épségét, vagy törhet az életére, mert az agresszor támadó az általa elkövetett agresszió (bűncselekmény) következtében elvesztette azokat a jogait, amelyek védenék egy támadással szemben. Az állami önvédelmi háború és a törvény kikényszerítésének a háborúja hasonló logikával működik: a támadó állam veszélyezteti a megtámadott állam területi integritáshoz és politikai szuverenitáshoz való jogát, ezért agressziót követ el, aminek következtében elveszti a saját területi integritáshoz és politikai szuverenitáshoz való jogait, így igazságosan támadhatóvá válik.[4] Ramsey elméletével összevetve Walzer igazságos háborúját alapvetően a saját jogok védelme indokolja, és nem mások, más államok, felebarátok életének és érdekeinek védelme. Ramsey és előtte Szent Ágoston is határozottan megkülönböztette az erőszak, illetve a fegyveres erőszak használatának az önérdekű és a másérdekű alkalmazását, továbbá mindketten kizárták az igazságos erőszakhasználatból az önérdekű erőszakhasználatot. Ágoston szerint az agresszorral szemben nem védhetem meg igazságosan az életemet, viszont mást

[4] Vö. Walzer, 1977/2006: 51–53.

megvédhetek, ha támadás éri. Ezzel szemben Walzer az egyének jogainak, és az egyének alkotta államokat megillető jogoknak a sérelmét teszi az igazságos háború kritériumává, amelynek az elhárítása érdekében a megtámadott állam és harmadik állam is felléphet. Harmadik állam beavatkozásának a fegyveres konfliktusba is többé-kevésbé önérdekű oka van, mivel Walzer szerint, amikor az államok a jogokat védik, akár a sajátjukat, akár más államét, akkor nem csupán egy-egy államot védenek, hanem azt a nemzetközi közösséget is, ami biztosítja a jogokat, többek között az ő számukra is. Ez egyféle felvilágosult egoizmus, amelynek értelmében hosszú távon megtérül más államok jogainak védelme az agresszorral szemben, mivel a jogok az én javamat is szolgálják.

Ezzel a különbséggel függ össze, hogy Walzer Ramsey-től eltérő igazságosságfogalmat használ az igazságos háború elméletének alapjaként. Amíg Ramsey a megváltó igazságosságot teszi elképzelése fókuszába, ami a szükségre és a rászorultságra épít, addig Walzer a jogokat, ami pedig az osztó igazságosságnak az a formája, ami arra épít, hogy kinek mi jár. Az önérdekű-másérdekű cselekvés különbsége így markánsan megjelenik a különböző igazságosság-fogalmakban is.

Walzer morális állami jogokról alkotott elmélete számára is alapot szolgáltatott az intervenciók igazolásához, azonban ez az alap jellegében eltér a Ramsey-féle elképzeléstől. Walzer számára egy másik állam belügyeibe való beavatkozást a másik állam jogai főszabályként kizárnak. Amennyiben azonban a másik államon belül egy elhatárolható (például etnikai) közösség politikai és/vagy fegyveres küzdelmet folytat a saját jogai elismertetése érdekében a másik állam elnyomása ellen, akkor Walzer is hajlandó az intervenciót igazoltnak tekinteni, egy további feltétellel. Ez a további feltétel abban áll, hogy a beavatkozás prudenciális szempontból nem lehet tilalmas, azaz a beavatkozás a beavatkozó állam és a felkelő közösség számára nem okozhat hátrányt, sem közvetlenül, sem a nemzetközi rend felborítása által. Sok tekintetben hasonló a helyzet akkor, amikor egy másik állam beavatkozik egy polgárháború sújtotta országba, illetve akkor, amikor egy állam súlyosan megsérti az emberi jogokat a határain belül. (Walzer, 1977/2006: 86–108)

A beavatkozás igazságosságának tárgyalása során Walzer kitér az 1848–1849-es magyar forradalom s szabadságharc, és az 1956-os magyar szabadságharc elemzésére is. Ramsey-hez némileg hasonlóan úgy véli, hogy sem Nagy-Britannia 1848–1849-es beavatkozása, sem az USA 1956-os beavatkozása nem lett volna igazságos, mivel a beavatkozás minden esetben magában foglal prudenciális komponenst is, amelynek értelmében nem csupán a közösségi jogokat kell garantálni, hanem a beavatkozásnak a beavatkozó államra és a felkelő közösségre ható következményeit is vizsgálni kell. Ezek a következmények mindkét felkelés esetében magukba foglalták a fennálló nemzetközi rend és erőegyensúly veszélyeztetését, ami újabb háborúkat, 1956-ban esetleg nukleáris háborút is, jelenthetett volna. (Walzer, 1977/2006: 91–95)

*A diszkrimináció elve*

Walzer a diszkrimináció elvének központjába szintén a morális jogokat állítja, ezúttal azonban az egyéni jogokat. A háborúban résztvevők, a harcolók, elvesztik többek között azt a jogukat, hogy ne lehessen őket megölni (illetve lemondanak erről a jogukról), és háborús jogokat szereznek, akik azonban nem vesznek részt a háborúban, a nemharcolók, a háborúban is megtartják eredeti jogaikat. A diszkrimináció elve alapján így különbséget kell tenni harcolók és nemharcolók között, és csak az előbbiek lehetnek a szándékos támadása célpontjai. (Walzer, 1977/2006: 133–137)

Walzer leghíresebb kivétele a diszkrimináció elve alól a különleges szükségállapot helyzete, amikor különösen nagy veszély áll a küszöbön (például a nemzeti függetlenség elvesztése vagy emberek millióinak száműzetése), vagy másként fogalmazva, amikor a védekező már „háttal a falnak" a védekezik, és már minden hagyományos fegyvert felhasznált a védelemben, sikertelenül. Az ilyen helyzet Walzer szerint kivételt jelent a diszkrimináció elve alól, mert az ilyen helyzetben közösség harcol közösség ellen, ami felülírja a nemharcolók élethez és szabadsághoz való jogát, és így lehet igazságosan támadni az ellenség nemharcolóit. (Walzer, 1977/2006: 251–255)

Ramsey nem ismer el ilyen típusú kivételt a diszkriminációs elv kapcsán, mint láttuk, még a kettős hatás modern verzióját sem fogadja el, pedig abban a nemharcolók előre látott, ám nem szándékos, és arányos támadása szerepel. A kettős hatás elvét, ami egy gyengébb kivétel a diszkriminációs előírása alól, Walzer (1977: 151–159) azzal a kiegészítéssel fogadja el, hogy a katonai akciót végrehajtóknak törekedniük kell arra, hogy a veszélyeztetett nemharcolókról átvállalják a kockázatot, illetve a különleges szükségállapot jelentette kivétellel még tovább is szaporítja a kivételek sorát. Walzer emiatt úgy tekinthető, mint aki Ramsey-vel szemben bizonyos engedményeket tett a realizmusnak, azaz bizonyos mértékben elismerte az államérdek fontosságát a morális jogok kárára. Ramsey ezzel szemben ilyen engedményeket nem tett, hanem sokkal inkább abszolutisztikus módon ragaszkodott a diszkriminációs elvhez.

# Összefoglalás

Ramsey a 20. században elsőként fordult újra az igazságos háború elmélete felé, újrafogalmazva azt a nukleáris háború lehetőségének a korszakában Szent Ágoston elképzeléseire és a felebaráti szeretet jézusi etikájára támaszkodva. A háború értékelésében az igazságos háború elmélete fontos alternatívát jelentett, és jelent ma is a pacifizmus és a realizmus mellett. Ramsey-t az igazságos háború elméletének újrafogalmazásában Michael Walzer munkája követte, aki szekuláris alapon, a nemzetközi jogi hagyományra és a morális jogokra támaszkodva alkotta meg saját elképzelését.

## *Felhasznált irodalom*


APPELBAUM, Patricia (2009): *Kingdom to Commune: Protestant Pacifist Culture between World War I and the Vietnam Era.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

ARISZTOTELÉSZ (1969): *Politika*, Budapest, Gondolat.

SAINT THOMAS AQUINAS (1920): *The Summa Theologiae II/II. q. 40(1).* Elérhető: www.newadvent.org/summa/3040.htm#article1 (A letöltés dátuma: 2018. 08. 24.)

BAINTON, Roland H. (1946): The Early Church and War. In *The Harvard Theological Review,* Vol. 39. No. 3. 189-212.

CICERO (1987): A kötelességekről I. könyv. In *Cicero válogatott művei.* Budapest, Európa Kiadó. 289–345.

CLAUSEWITZ, Carl von (1961): *A háborúról I.* Budapest, Zrínyi Kiadó.

DEZSŐ Tamás (2009): Égi és földi propaganda: az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612). *Ókor,* 8. évf. 2. sz. 8–14.

DOUHET, Giulio (1981): A légi uralom. In KOCSIS Bernát szerk.: *Válogatás burzsoá hadtudományi írásokból.* Budapest, Zrínyi Katonai Kiadó. 577–628.

GRATIAN (2006): War and Coertion in the Decretum. In REICHBERG, Gregory M. – SYSE, Henrik – BEGBY, Endre eds.: *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden–Oxford–Carlton, Blackwell Publishing. 104–124.

GROTIUS, Hugo (1999): *A háború és a béke jogáról* I., Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft.

HOLLOWELL, Adam (2018): Paul Ramsey. In BRUNSTETTER, Daniel R. – O'DRISCOLL, Cian eds.: *Just War Thinkers (From Cicero to the 21st Century).* London–New York, Routledge. 193–204.

JOHNSON, James Turner (1991): Just War in the Thought of Paul Ramsey. *The Journal of Religious Ethics,* Vol. 19, No. 2. 183–207.

JOHNSON, James Turner (2002): Paul Ramsey and the Recovery of the Just War Idea. *Journal of Military Ethics,* Vol. 1. No. 2. 136–144.

KÁROLI Gáspár ford. (1997): *Szent Biblia*, Budapest, Magyar Bibliatársulat.

LANNI, Adriaan (2008): The Laws of War in Ancient Greece. *Law and History Review,* Vol. 26, No. 3. 469–489.

MACGREGOR, George Hogarth Carnaby (1936/2013): *The New Testament Basis of Pacifism*, London, The Fellowship of Reconciliation.

MORGENTHAU, Hans (1948): *Politics among Nations: the Struggle for Power and Peace.* New York, Alfred A. Knoff.

NIEBUHR, Reinhold (1986): Why the Christian Church is not Pacifist. In BROWN, Robert McAfee ed.: *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses.* New Haven, Yale University Press. 102–119.

PAVLISCHEK, Keith (2008): Reinhold Niebuhr, Christian Realism, and Just War Theory: A Critique. In PATTERSON, Eric ed.: *Christianity and Power Politics Today: Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas.* New York – Basingstoke, Palgrave MacMillan. 53–71.

RAMSEY, Paul (1950/1978): *Basic Christian Ethics.* Chicago – London, The University of Chicago Press (Midway reprint).

RAMSEY, Paul (1961): *War and the Christian Conscience*. Durham, Duke University Press.

RAMSEY, Paul (1968/1983): *The Just War*. Lanham – New York – London, University Press of America.

RAMSEY, Paul (1988): *Speak up for Just War of Pacifism*. Eugene, Wipf and Stock Publishers.

SAZONOV, Vladimir (2016): Some Remarks Concerning the Development of the Theology of War in Ancient Mesopotamia. In ULANOWSKI, Krzysztof ed.: *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*, Leiden-Boston, Brill. 23-50.

VITORIA, Francisco de (2004a): Az indiánokról. In CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Anikó szerk.: *Amerika felfedezése és az új világrend II*. Máriabesenyő – Gödöllő, Attraktor.

VITORIA, Francisco de (2004b): A háború jogáról. In CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Anikó szerk.: *Amerika felfedezése és az új világrend II*. Máriabesenyő – Gödöllő, Attraktor.

WALZER, Michael (1977/2006): *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*. New York, Basic Books.

**Kliszek Németh Noémi***

# Kultuszszabadság a hadseregben – A katonai integráció erkölcsi és vallásos formái[1]

*A vallás és lelkiismeret szabad gyakorlása az emberi, vagy alapjogok területén belül kitüntetett helyet foglal el. Ebben a kérdésben a történelem folyamán számos visszaélés történt, elég az ateista diktatúrákra, vagy az államvallást kizárólagosan támogató kormányzatokra gondolni. Ezért a demokratikus államok jogalkotása, végrehajtása, vagy akár a jogszolgáltatási fóruma érzékenyen reagál a kérdésre. A vallás– és lelkiismereti szabadság hatványozottan fontos terület a fegyveres testületeken belül. A kultusz kapcsán az egyes fegyvernemeknek régi hagyománya van, a vallási közösségek hivatalosan jelen vannak a fegyveres testületekben, a jogalkotó pedig biztosítja mind egyénileg, mind közösségileg a vallásgyakorlást. Ugyanakkor számos nyitott kérdés merül fel, amely a kultusz formájának időszerűségét, a vallási közösségek és az állam együttműködési formáit illeti. A tanulmány nemzetközi összehasonlításban, de alapvetően a Magyar Honvédségben megvalósuló kultusz- és vallásszabadságot mutatja be a kérdés nagy teoretikusainak kritikai reflexióin keresztül.*

Kulcsszavak: *vallásszabadság, kultuszszabadság, hagyomány, haderő, etika, integráció*

# Cult Freedom in The Army. Moral and Religious Forms of the Military Integration

*The free practice of religion and a person's right to freedom of his or her conscience have always been cherished amongst human rights. We know that in the past multiple states have violated these inalienable rights. This is true for both atheist dictatorship or for states which do everything to promote a religion they establish by law. Therefore, it is understandable that the legislative, executive and judicial bodies in democratic countries usually behave very carefully when they have to regulate these areas. A person's rights to the free practice of religion and to the freedom of conscience are even more important*

* Doktorandusz hallgató; Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Hadtudományi Doktori Iskola; e-mail: Kliszek.Noemi.Zsuzsanna@uni-nke.hu; ORCID 0000-0002-8902-1355

[1] A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés" elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett „Szélsőségek, vallási szélsőségek Ludovika Kutatócsoport" keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

*inside the armed forces. Different branches and services of the military may have their own traditional cults, the various denominations can work openly inside the armed forces and the relevant legislation makes it possible for soldiers to practice their religion both as individuals and in groups of likeminded people. However, there are some unanswered questions in this field. One of these is examining whether the conventional religious traditions and customs of the military they are still relevant in the 21st century. The other are which many academics study are the possible ways of cooperation between religious communities and the state. This paper will show, through a critical study of the relevant literature, how soldiers can enjoy their rights to the freedom of religious beliefs and practice in various contemporary militaries and especially inside the Hungarian Defence Forces.*

Keywords: *religious freedom, cult freedom, tradition, armed forces, ethics, integration*

## Néhány szó az integrációról

Bármely típusú integrációról beszélünk, legyen szó kulturálisról, szociálisról, gazdaságiról vagy akár vallásiról, mindegyikük közös ismérve, hogy egészen a kezdeti kapcsolatfelvételtől az integrációs folyamatban részt vevő szereplők közötti kölcsönhatásokon át elvezet egy olyan egységes és közös elvrendszer megalkotásához, amely egymás felé szolidáris, a külső tényezőkkel szemben pedig egységes, összehangolt értékközösséget képvisel. (Kapitány–Kapitány, 2012: 83) Ebbe az értékközösségbe bevont – integrált – elemek világosan azonosulnak az értékközösség egészével olyan erős kapcsolatok kiépülése révén, amelyhez hasonló az egyén és családtagjai, illetve az egyén és legközelebbi barátai között figyelhető meg. Általában az ilyen jellegű szoros kapcsolatok segítik elő legjobban a társadalmi integrációt. (Tóth, 2012: 377)

Az integráció egyik legfontosabb eleme a kultúra, amely – annak minden aspektusát, köztük a különböző kultikus gyakorlatok megvalósulását is ideértve – biztosítja a társadalom, illetve egy adott közösség integrálóképességét. Minél integráltabb, az adott kultúra, annál egységesebb, rendezettebb egészként tud megjelenni a külvilág felé, a kívülről érkező hatásokat pedig annál jobban be tudja építeni saját rendszerébe. Ugyanez mondható el a kultúra lényegét tekintve is, ugyanis ha a kultúra belső működésének harmóniája megbomlik, ha a külső hatások rombolóan hatnak rá, akkor a negatív folyamatok magának a társadalomnak, illetve az egyes közösségeknek az integrálóképességét erodálják. (Kapitány–Kapitány, 2012: 85)

Az ember természeténél fogva teremt kultúrát, folyamatos kölcsönhatásban él környezetével, alakítja azt és befogadja annak hatásait. Az így folyamatosan formálódó egyéni kultúra pedig rányomja bélyegét környezetére. A pozitív, építő, előremutató kultúra megóvja, fejleszti, rendben tartja környezetét, megjelennek benne személyes vonások és olyan lenyomatot képez, amely összhangban van építő önmagával és fejlődő környezetével. De éppúgy igaz ennek az ellenkezője is. Ha az ember lelke egyensúlyvesztett, akkor diszharmóniáját, magányát és szenvedését éppúgy kivetíti környezetére ezzel is jelezve, hogy változtatásra, új eszmékre, új harmóniára van szükség a lelki béke

eléréséhez. (Várszegi, 2010) A vallás pedig, valamint a hozzá kapcsolódó kultuszok és kultikus gyakorlatok – többek között – ennek a belső harmóniának a megteremtéséhez járulhatnak hozzá világos, egyértelmű iránymutatásukkal.

Az integráció másik alapvető tényezője az etika. Meghatározó szerepet játszik mind az egyén, mind a társadalom, azon belül is az egyes csoportok viselkedésében, gondolkodásmódjában. Az etika alapvető szerepét és az etikai tartás mögött meghúzódó felelősségtudat jelentőségét jól reprezentálja annak napjainkban mind egyéni, mind globális szinten megfigyelhető gyengülése. Minden etika a tágabb közösség normáinak, a társadalom szabályainak és szokásainak belsővé tételével jön létre. (Kapitány–Kapitány, 2012: 93) Az egyes csoportok tagjai ezeket a szokásokat és szabályokat nagyjából azonos módon és mértékben integrálják viselkedésükbe úgy, hogy a szabálytól való eltérő magatartás általában bírálható, elítélhető vételeknek, hibának minősül, amelyet az adott szabály alkalmazásának kikényszerítésével igyekeznek elkerülni. A közösség belső etikájának fontos tényezője az is, hogy a szabálytól való eltérés megfelelő alapot szolgáltat a bírálathoz, illetve az esetleges szankcióhoz, amit maga az elkövető is jogosnak, indokoltnak tart. Minél jobban integrálódik egy szokás, szabály, vagy akár egy kultikus gyakorlat a csoport életébe, annál inkább válik annak belső szemléletévé. Amíg egy szokás általános, a csoport tagjainak magatartását pusztán a maga természetes jelenlétében meghatározó és megfigyelhető tény vagy ismérv, addig nem tekinthető tudatos, mintát képező viselkedésformának. Elegendő, ha mindenki úgy viselkedik, ahogy az adott szokás megkívánja, tehát ahogy a többiek is viselkednek. Az, hogy az adott viselkedésforma – legalább a csoport néhány tagja számára – elfogadottá válik, úgy jeleníti meg a külvilág felé ezeket a szokásokat, társadalmi szabályokat, mint a csoport egésze számára követendő, általános mintát. Nem elég azonban „kötelezőnek érezni" és pusztán elfogadni egy szabályt anélkül, hogy annak betartására kényszert ne éreznénk. Tudatosan és kritikusan kell hozzáállnunk egy adott közös mércéhez, szabályhoz vagy szabályrendszerhez kapcsolódó magatartásformához úgy, hogy annak tiszteletben tartását, illetve az attól való eltérés bírálatát (ideértve az önbírálatot is), jogosnak tartsuk. (Hart, 1995: 72–74)

Az egyének és csoportok által felépített és követett etikai normák mellett fontos, hogy a társadalomban is meglegyenek az alapvető és általánosan érvényesülő etikai rendszerek. Természetesen érvényesülhetnek egymás mellett különböző etikai rendszerek is a kölcsönös tolerancia és az eltérő rendszerekhez igazított társadalmi struktúra biztosításával. Ezek lesznek azok a keretek, amelyek az egyén számára visszaigazolják viselkedésének helyességét. Ennek erőtlensége, vagy esetleges hiánya nyomán az egyes egyének integráltsága ellenére társadalom dezintegrálttá válhat. (Kapitány–Kapitány, 2012: 93)

## A vallás szerepe az integrációban

A vallás alapvetően az életben felmerülő kérdésekre adott válasz mind kultikus, mind kulturális, mind pedig társadalmi formában. Isten keresése, a felé irányuló törekvés, ember és Isten bensőséges viszonyának tartalma, ezáltal az ember legbelsőbb, legszemélyesebb kérdése. Szervezeti szinten az egyház jeleníti meg, amely a polgárok hivatalos testületét jelentő görög *eklészia* szóból alakult ki. Legelőször a kereszténységben jelent meg bárki számára az Isten felé közeledés elérhetőségének lehetősége nemre, fajra, színre, nyelvre stb. való megkülönböztetés nélkül. Ez az egyetemesség igény a vallás – történelmét tekintve tehát a keresztény vallás – lényege. Áthatja a kultúrát, alapvető emberi értékeket alakít ki benne, amelyek a világot az emberközpontúság, a humánum irányába mozdítják el. Azt a mércét jeleníti meg, amelynek révén az egyén el tudja helyezni önmagát a világban. A vallások integratív hatásának is különleges jelentősége van, mivel a hit, illetve az egyházak szervező ereje révén a vallás sokak számára képvisel olyan elsődleges integratív erőt, amelynek segítségével lehetővé válik akár a társadalomba, akár egy adott közösségbe való beilleszkedés, vagy visszakapcsolódás. (Kapitány–Kapitány, 2012: 93)

Itt érdemes pár gondolatot szentelni az Európában egyre hangsúlyosabban megjelenő iszlám kultúra és az úgynevezett nyugati civilizáció között érzékelhető és egyre fokozódó feszültségek kapcsán. Az iszlám és a nyugati civilizáció kérdése kényes téma, ám az ezzel kapcsolatos problémákat nem lehet szőnyeg alá söpörni. Az iszlám közel tizennégy évszázaddal ezelőtti európai megjelenése óta mind az iszlám és a Nyugat, mind pedig az iszlám és a kereszténység között folyamatos konfliktusok voltak. Noha ezek a konfliktusok időnként békés rivalizálásban nyilvánultak meg, gyakran komoly, elhúzódó fegyveres összetűzésekhez vezettek, amelyek sokak életét követelték. Ezeket az ellenségeskedéseket néha a vallás motiválta, de a háttérben fellelhetőek volt a politikával, a hatalommal, a gazdasággal vagy más, nem vallási szempontokkal kapcsolatos motivációk is, ahogy az napjainkban is egyre jobban tetten érhetőnek tűnik. Egyik félnek sem lehet egyoldalúan felróni ezeket a konfliktusokat, mert mindkét kultúra, vallás és az erre épülő társadalom egyaránt úgy tekintett a másikra, mint amely saját kultúrájára a másik attól merőben eltérő kulcsfontosságú elemei miatt fenyegető idegen entitás. Ez a különbözőség pedig, amely valószínűleg bármikor megtámadhat, állandó veszélyforrásként jelent és jelenik meg napjainkban is. (Fischl, 2018)

Ez az állandó feszültség megfigyelhető például a háborús területekről hazatérő traumatizált katonáknak nyújtott lelki segítségszolgálat kapcsán. Freud szerint a trauma olyan heves, sokkszerű, váratlan, intruzív és az egész szervezetre kiható élmény, amely az adott személy pillanatnyi védekező képességét, valamint az egyébként szokásos probléma megoldási módszereit jelentősen meghaladja. Ezek az élmények később az egyén egész életére kiható következményeket eredményezhetnek. Mivel a traumatikus események rendszerint nem kerülnek adekvát lereagálásra, így a pszichés működésekben tulajdonképpen egyfajta idegen testként jelennek meg. Ezeknek, az identitást kívülről és

belülről egyaránt fenyegető és veszélyeztető élményeknek hatására pedig azok a korábban jól működő mechanizmusok, amelyek értelmet, irányt és védettséget nyújtottak, egyszer csak összeomlanak. A rendszer túlterhelődik, az ember egyensúlyát veszíti, tulajdonképpen védelem nélkül marad. Emellett az intenzív félelmet és szorongást, valamint a trauma élménye által kiváltott egyensúlyvesztést tovább súlyosbíthatja az alapvető bizalomba vetett hit elvesztése is. (Kerekes, 2015: 251–255)

## A tábori lelkészek szerepe a katonák életében

Az első világháború idején, a különféle hadszíntereken szolgáló katonák számára az addigi békés, civil életükhöz képest szokatlan és rendkívüli körülmények, illetve a háborúval járó borzalmak elviselésére elsősorban a vallás, vagyis hitük megtartása és megélése nyújtott támaszt, amelyben a tábori lelkészek segítették őket. A Mária Terézia által 1773-ban létrehozott Tábori Lelkészi Szolgálat 1918-ig működött, majd a Monarchia felbomlását követően önálló szervezetként megszűnt a hadseregben. 1919 őszétől azonban újra felállították a katonai kerületi lelkészi hivatalokat, 1920-tól pedig kinevezték a felekezeti tábori püspököket is, akik 1923-tól 1928-ig – rejtett szervezetként – a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium keretei között működtek. A második világháború után újjászervezett katonai lelkészet 1951-ig működött a HM szervezeti keretei között, majd több mint 40 évig szünetelt. 1994-ben a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között létrejött megállapodás *(Accordo)* (Katolikus Tábori Püspökség, 1994) alapján a 61/1994. sz. kormányrendelettel ismét létrehozták a HM Tábori Lelkészi Szolgálatot. (taborilelkesz.hu, [é. n.])

Az első és második világháború idején a szolgálatban részt vevő különböző felekezetű egyházi személyek mindig rendkívül fontos szerepet játszottak az egyes alakulatok életében, szolgálatuk nagy támaszt jelentett a mind legénység, mind pedig a tisztikar számára. A különböző lelki problémák megoldásában – az egyházi ünnepeken való részvétel mellett – a személyes beszélgetések jelentették a legnagyobb segítséget. Ezeken a beszélgetéseken korabeli feljegyzések szerint leginkább az otthoni dolgokról, politikáról, esetenként diplomáciai kérdésekről – mint például a béke lehetősége –, valamint anyagi és gazdasági dolgokról mesélhettek a katonák. A személyes beszélgetések mellett a valláshoz, hitélethez kapcsolódó olvasmányokkal, különböző alkalmakra szóló imákat tartalmazó kiadványokkal és vallásos tárgyú leírásokkal próbálták a tábori lelkészek a harci helyzetben felmerülő problémákat orvosolni. (Stencinger, 2016) Napjainkban – a katonák sajátos életkörülményei miatt – ismét egyre jobban előtérbe kerül a megfelelő lelkipásztori ellátás. A különböző haderőnemek – szárazföldi csapatok, légierő, haditengerészet – lelkipásztori ellátásának vezetésére (ahol azt a hadsereg nagy létszáma is indokolja) több országban is a katonai ordinariátus kormányzásán belül részfeladatokkal megbízott helynököket neveznek ki. Mivel a tábori lelkészek egy sokkal zártabb közegben, illetve különböző felekezetű szolgálattevőkkel szorosabb együttműködésben végzik lelkipásztori tevékenységüket, elengedhetetlen a megértő és toleráns magatartás. A hagyományosnak tekinthető lelkipásztori feladatok és problémák

kezelése mellett a tábori lelkészeknek különbséget kell tudniuk tenni a lelkipásztori tevékenység és a súlyos pszichés betegségek kezelése, valamint a katonákat foglalkoztató napi ügyek között. Mivel ennek háborús helyzetekben még nagyobb jelentősége van, a lelkészeknek folyamatosan kapcsolatot kell tartaniuk külső szakemberekkel is, és ha indokolt, szükség esetén pszichológusi, vagy pszichiátriai segítséget kell kérniük. Különösen fontos lehet ez az együttműködés az úgynevezett „béke missziók" kapcsán. Tekintettel arra, hogy a NATO – így Magyarország is – jelentős szerepet vállal a világ számos részén kirobbant fegyveres összecsapások megszüntetésében és a rend helyreállításában, a katonákat kísérő lelkészek a rendkívüli állapotok miatt sokszor kerülnek olyan helyzetbe, amelyek az általános lelkipásztori megítélés mellett erkölcsi és etikai értékelést is megkövetelnek. (Ujházi, [é. n.])

Napjainkat tekintve elmondható, hogy a világ korábbi társadalmi berendezkedése felbomlóban van. A törvényhozásban és a nemzetközi jogban korábban jelentősebb mértékben érvényesülő és támogató erejű keresztény értékek szinte teljesen kikoptak. (Törzsök, 2000) A vallás, mint integratív erő pedig – az európai vallástörténetben mindig is jelen lévő felekezetek közötti konfliktusokhoz hasonlóan – napjainkban inkább negatív, mint pozitív jelenségekben mutatkozik. Az egyik hit követőinek közösségét a más vallási közösségekkel szemben megnyilvánuló ellenségesség köti össze. A vallásos meggyőződés és a vallásgyakorlás fokozatos eltűnése (szekularizálódás) a globalizálódó, modernizálódó folyamatok elkerülhetetlen következményének tekinthető. Bár az úgynevezett európai értékek alapjait továbbra is a keresztény vallás képezi, a keresztény értékek kultúrát alakító hatása jelentősen csökkent. Ezzel egyidőben viszont Európában egy olyan új (vagy a történelemből már ismert, de napjainkban újra megjelenő), vallási alapokon nyugvó és mind az egyéni, mind pedig a társadalmi kultúrát alapvetően meghatározó ideológia jelent meg, amelynek megértése és helyes megítélése komoly kihívást jelent az egyre inkább már csak névlegesen keresztény, tényszerűen inkább individualista, utilitarista és materialista gondolkodású európai ember számára. Jól megfigyelhető, hogy az Európában egyértelműen visszaszorulóban lévő keresztény hit és a vallásukat gyakorló európai keresztények számának drasztikus csökkenése következtében a vallást, társadalmat, politikát és kultúrát egyesítő rendszerként funkcionáló iszlám Európában jelentős előnyre tett szert. Mivel tehát Európában a vallás már nem természetes, magától értetődő része a kultúrának, sokkal inkább egyéni döntés tárgya, az így keletkezett vallási és kulturális szellemi űrt mind egyéni, mind pedig egyre inkább megjelenő társadalmi szinten is az iszlám, a keleti vallások, vagy az ezotéria látszik betölteni. (Fischl, 2010) A tömeges migráció, az internet révén elérhető tudás mértékének robbanásszerű megnövekedése és a tömegmédia megjelenése pedig olyan új világképpel, olyan új értékrendek és életformák sokaságával szembesíthetik az egyént, amelyek között nem könnyű eligazodni. (Berger, 2004)

# A közösség szerepe, közösségi és modern társadalmak jellemzői

Az élővilághoz hasonlóan, a társadalomban is egyre komplexebb szintek alakulnak ki egészen addig, míg az ember beavatkozása révén megalakul a modern társadalom. A közösség jellegű társadalom tulajdonképpen természetes, organikus módon, nem pedig tudatos emberi magatartás útján jön létre. Legalapvetőbb közösségi szintje a család, amelyből a rokonság különböző fokozatai révén egyfajta faluközösség alakul ki. Ezt a közösséget alapvetően az a terület határozza meg, ahol él, összetartó erejét pedig többféle integrációs elem együttese jelenti (például a hely maga, a vér közössége, kitüntetett tárgyak, például kőkereszt a temetőben stb.). A közösség tagjai között kevés, de annál intenzívebb interakció valósul meg, mivel az egyének között a találkozások nem felületesek, ezek során teljes személyiségükkel fordulnak a másik felé. Azért vesznek részt az interakciókban, mert jól ismerik egymást, életük egymás előtt zajlik, nem érzik magukat egyedül, mindenki számára világos a hierarchia, a hovatartozás. Ez persze nem kedvez sem a magánéletnek, sem az önálló egyéniség kibontakozásának, ha tehát a közösség bármely tagja eltér a közösség által meghatározott keretektől, szinte biztosan konfliktusba kerül társaival. Ezeknek a tradicionális közösségeknek a kultúrája meglehetősen szubjektív és csak akkor marad fenn, ha azt a közösség tagjai ápolják és továbbadják. A tradicionális közösségek normái, értékei és szabályai állandónak tekinthetők, amelyek nehezen, vagy majdhogynem egyáltalán nem változtathatók meg és alapvetően a keresztény értékekre épülnek.

Az egyénre, a saját sorsát a saját kezébe vevő individuumra épülő modern társadalmakat ezzel szemben a folyamatos változás jellemzi. Az emberek élete folyamatos döntésekből áll. Különböző alternatívák között kell választani, az egyes szereplők között szerződés jellegű együttműködés jön létre, amelyben a kapcsolatok mechanikus jellegűek: csak annyit adunk és csak abból, ami feltétlenül szükséges az adott pillanatban. Az interakciókban nem veszünk részt teljes személyiségünkkel, az egyén intim szférája érintetlen marad. Ezt a társadalomtípust a hagyományokon túlmutató fejlődés, új értékek létrehozása és új lehetőségek keresése jellemzi. A szabályokat újra és újra módosítani, finomítani kell a modern társadalom kihívásaihoz igazítva. A túl sok szabály azonban nem engedi az individuum kibontakozását, így ezekben a komplex vállalkozásokban az egyén társas magányában egyedül marad.

Mivel a modern társadalmak a piac mintájára jönnek létre, az interakciók során születő szerződések mindig újratárgyalhatók. A változtathatóság képezi tehát a modern társadalmak egyik fontos alapját, ezzel pedig együtt járnak az újabb és újabb konfliktusok. Nincs biztonság, nincs stabil hátország, vagy közösségi háttér, ahová vissza lehetne vonulni ezek elől a konfliktusok elől, így ezek kezelésére egy megfelelő szabályozó intézményrendszert kell létrehozni. A modern társadalmak azonban nehezen fogadják el az olyan, a tradicionális társadalmakból megörökölt intézményeket, mint például az egyházak. (Tönnies, 2004: 14–23)

Sokszor az emberek anélkül alakítanak ki maguknak egyfajta vallásos világképet, hogy valamelyik egyház aktív tagjai lennének *(believing without belonging)*, vagy ennek épp ellenkezője történik, hit nélkül tartoznak egyes vallási közösségekhez *(belonging without believing)*. Válságos időkben azonban gyakran merül fel az az igény, hogy szükség lenne egy olyan morális tekintélyt képviselő szimbolikus instanciára, mint például az egyház. (Berger, 2004) Az európai kultúrkörben pedig ezt az alapot egyértelműen a kereszténység jelentheti, ugyanis a kereszténységben nem értelmezhető hit nélkül való közösségi hovatartozás. (Mohler, 2007)

## Erkölcsi alapok, erkölcsi természetű integrációs eszközök és mechanizmusok a hadseregben

A legtöbb hadsereg olyan hagyományos katonai erényekhez ragaszkodik, mint becsület, bátorság vagy hűség, ám ezek az erények már nem feltétlenül praktikusak a modernkori konfliktusokban. Ezeknek az erényeknek az értékelésében azonban kevés szerepet játszik a katonák viselkedése azokkal szemben, akiket védenek, figyelmen kívül hagyja továbbá a média és a közvélemény hatását. Ezek a hagyományos erények inkább a katonai szervezeteknek, nem pedig kívülállóknak, különösen nem a helyi lakosság számára jelentenek értéket, ami akár komoly nehézséget is jelenthet a helyi lakossággal való kapcsolatépítésnél egy-egy katonai akció után. (Olsthoorn, 2011: 2) A Szovjetunió felbomlása és a hidegháború kockázatának megszűnése után a nyugati hadseregek legfontosabb feladatai jelentősen megváltoztak, átalakultak. Olyan feladatokkal bővültek, amelyek a hagyományos védelmi feladatoktól a kiterjedt nemzetközi válságok kezelésén keresztül egészen a humanitárius tevékenységig terjednek. Napjainkban azonban, amikor a megsemmisítési képesség nagyobb, mint valaha, ezek az új típusú műveletek, még ha időnként a hagyományos hadviselésre is korlátozódnak, gyakran jelentős önfegyelmet, megszorításokat követelnek a katonáktól. A mai műveletek vonatkozásában megfogalmazott erkölcsi, etikai elvárások nemcsak a katonákat érintik, hanem az alkalmazott módszereket. A katonák tevékenysége pedig a politika, a média és a civil közösség szeme előtt zajlik, így – ami egyébként nem rossz – magas erkölcsi normáknak kell megfelelniük akkor is, ha épp nem állnak közvetlen ellenőrzés alatt. Ezek a törvényi előírások, jogi szabályozások és a megnövekedett erkölcsi érzékenység – annak ellenére, hogy esetenként nem feltétlenül mutatnak ugyanabba az irányba – mégis bizonyos esetekben segítik a katonákról kialakult jó képet. Ennek leginkább a missziók során a helyi lakosság körében veszik hasznát, amellyel konfliktus esetén jelentősen mérsékelhető az esetleges polgári áldozatok kockázata is. A nyugati típusú hadseregek ezért a műveletek során jelentős önuralmat tanúsítanak, nem lépnek fel fenyegetően, tisztelettel és nyitott szemlélettel fordulnak a civil lakosság felé, így nagyobb együttműködést érhetnek el, ezáltal is fokozva a csapataik biztonságát. (Olsthoorn, 2011: 13) Manapság a háborúkban a korábbi évtizedekhez képest etikusabb módon harcolnak, bizonyítva, hogy a katonai

etika eszméje és az igazságos háború nem tekinthető feltétlenül ellentmondásnak. A mai nyugati típusú hadseregekben megjelenő etikai jellegű korlátozások következményeként a katonaságnál megjelent az önfegyelemre irányuló etikai oktatás függetlenül attól, hogy az ellenfél nyilvánvalóan más normákat követ. Az elmúlt években történt incidensek és aszimmetrikus támadások azonban megmutatták, hogy ezeknek az elvárásoknak nem mindig lehet természetesen megfelelni, különösen, ha az ellenfél a harcok során nem veszi figyelembe ezeket a szabályokat. (Olsthoorn, 2011: 14)

Az elmúlt évtizedekben tehát ismét jelentős érdeklődés fordult a katonai erények és a katonaetika kérdésköre felé. A legtöbb hadsereg egyre jobban odafigyel katonáinak erkölcsi, etikai nevelésére, képzésére. Az erényt olyan jellemvonásnak tekintik, amely egy nem öröklött vagy tanult tulajdonság, azt elsősorban képzés és gyakorlás révén lehet megszerezni. Arisztotelész *Nicomachean Ethicsben* az erényt úgy definiálja, mint olyan karakterek összessége, amelyeket úgy kell kialakítani, hogy azok a szélsőséges végletek között helyezkedjenek el mind az érzelmek, mind pedig a tettek terén. Az erények belsőből fakadó, nemes szándékból eredő cselekedetek, amelyek erkölcsileg igaz ügyet szolgálnak, ennélfogva nem szolgálhatnak etikátlan célt, nem motiválhatja pénz vagy dicsőségvágy, sem büntetés vagy a szégyen elkerülése, az erény önmagában a jutalom. Olyan kívülről szerzett emberi tulajdonságról van szó, amely annak gyakorlása révén teszi képessé az egyént belső értékek elérésére, hiánya pedig meggátolja benne. Ennek értelmében pedig minden olyan gyakorlat, amely ezen belső értékek elérésére szolgál, szükségképpen magukban foglalja az igazságosság, bátorság és becsületesség, őszinteség stb. erényeit. Ezeket az általános érvényű erényeket pedig az egymástól eltérő kultúrájú társadalmak is egyaránt elismerik, noha azok természetesen a gyakorlatban más-más módon nyilvánulnak meg. (MacIntyre, 1999: 257–260)

Az arisztotelészi etikaelmélet mellett a mai katonaetika másik fő vonalát a hadseregeknél hagyományosan mindig is nagy hangsúlyt betöltő engedelmesség képviseli. A legtöbb hadsereg igyekszik a saját magatartási, etikai kódexét megalkotni, saját erkölcsi normáit, szabályrendszerét megszabni. Az elmúlt évtizedekben azonban kialakult egy másik, nem az erényekre, hanem – az igazságos háború elméletén keresztül – inkább jogi alapokra építő erkölcsi irányzat is. Az úgynevezett kötelesség alapú etika, amelyet elsősorban Immanuel Kant munkái inspirálnak, az egyetemes, mindenki számára kötelező erkölcsi normák fontosságát hangsúlyozza. (Kant, 1974: 74–77) Míg a jó, dicséretes stb. kifejezések az erény-etikai szemléletben a meghatározó szempontok, a kötelesség alapú etikában a hangsúly a helytelen, helyes, megengedett vagy kötelező kifejezésekre kerül át. Amíg az erény-etika a jó felé való törekvés hajlandóságának fejlődését követeli – vagyis akkor vagyunk erkölcsösek, ha a helyes dolgot tesszük –, a kötelesség alapú etika viszont arra ösztönöz bennünket, hogy saját (esetleg önző) hajlamaink, természetünk ellenére is kövessük ezeket az előírásokat. Az erény-etika azt kívánja tőlünk, hogy jó dolgokat tegyünk, a kötelességtudatos etika csupán arra kér minket, hogy tartózkodjunk a gonosztól. (Olsthoorn, 2011: 16) Az erény-etika ezáltal igen magas követelményt támaszt a katonákkal szemben. Nem túllépve a szolgálati kötelezettségen azt írja elő, hogy nem azért kell az etikai, erkölcsi normáknak megfelelni, mert

tartani kell a környezet, felettes vagy hatóság szankciójától, hanem azért, mert egy olyan a pályát választottak, amely olyan önzetlenséget, nemességet és egyetemes látásmódot igényel, ami a legtöbb emberből hiányzik. (Olsthoorn, 2011: 16–17)

Az erények és értékek nem azonos kategóriák, mégis a hadseregek néha úgy kezelik őket, mintha azok lennének. Gyakran csak egy adott erényre fókuszálnak, mint például a bátorság vagy a hűség, míg a különböző erények közötti kapcsolatok feltárása, megismerése viszonylag ritka. (Olsthoorn, 2011: 17) Napjainkban a hagyományos feladatoktól az új, összetettebb küldetések irányába történő elmozdulás olyan új kérdéseket vet fel, mint például, hogy elvesztették-e jelentőségüket bizonyos erények, míg mások jelentős szerepet kaptak-e. Az új kihívásokhoz igazodó új etikai értelmezés valószínűleg nagyobb jelentőséget tulajdonít az önuralom gyakorlásához kapcsolódó tulajdonságoknak, és hangsúlyosabban értékeli az igazságosság, önmérséklet és óvatosság erényeit, ahelyett, hogy pusztán a bátorság, a hűség és a fegyelem erényeit hangoztatná. (Olsthoorn, 2011: 18) Ugyanakkor egy olyan hagyományosan kiemelkedő erény, mint például a becsület – amiért akár még meghalni is érdemes – az erényes viselkedés elengedhetetlen ösztönzőjeként maradt meg a hadseregek életében. Ez igaznak tekinthető annak ellenére is, hogy a becsület a társadalom egészét tekintve sajnos csökkenő szerepet tölt be, ám a mai modern hadseregben a harc ösztönzőjeként, de akár a harcmezőn és egyéb műveleteken kívül a missziós tevékenységek során is megjelenik.

Egy másik, hagyományosan katonai erény a bátorság, amelyet csak nemes ügy motiválhat. Azonban kutatások kimutatták, hogy a bátorság alapvetően nem abból alakul ki, hogy a katonák már hozzászoktak veszélyes helyzeteket. Bár a magas színvonalú kiképzés jelentősen hozzájárulhat egy katona bátorságához, mégis a tények azt támasztják alá, hogy az újoncok bátorsága magasabbnak tűnik, mint azoké a veteránoké, akik valóban közvetlenül megtapasztalták a veszélyt. Azt is megállapították, hogy az emberek általában túlbecsülik önnön félelmük mértékét, valamint, hogy a katonák a harcban leginkább a gyávaságtól félnek a legjobban. Ugyanakkor nem lehet közvetlenül megállapítani azt, hogy az egyén számára mennyire elviselhető a félelem érzése, pusztán abból lehet következtetni, hogy mit tett, vagy nem tett saját félelmének legyőzése érdekében.

A háború művészetét sokféleképpen befolyásolja az ipari és a tudományos fejlődés. Egy dolog azonban nem változik: az ember szíve. Minden olyan kérdésben, amely egy hadseregre, szervezetre, fegyelemre és taktikára vonatkozik, az emberi szív a csata legmagasabb pillanatában alapvető tényező, a siker pedig végeredményben a morál kérdése. (Picq, 2002) Ahogy a fejlesztések révén nő a fegyverek pusztító ereje, úgy nő azok bátorságra gyakorolt hatása is, míg az egyre pusztítóbb fegyverekkel való szembenézés hajlandósága csökken. Az ember természete nem tud megváltozni, így tehát a szervezetnek kell biztosítani a fegyelmet, ezáltal megbízhatóságukat, azaz a bátorságukat a harcban. Amennyiben a bajtársak ismerik egymást, megbíznak egymásban, a kölcsönös segítségnyújtásban, akkor bátrabban cselekednek. A katonák azonban bármilyen jó kiképzésben is részesülnek, nem rendelkeznek az egyének között kialakuló kölcsönös ismeretség adta közösség élményével. A közösséget maga a hadsereg jelenti. Az ókori görög és a római hadseregekben még létezett egyfajta közösség. A katonát

tisztje és társai is jól ismerték, látták, hogy harcol a csatában, hogy viselkedik békében. Hasonlóképpen fogalmazott Szun Ce, a kínai hadtudomány kiemelkedő alakja is. A több mint kétezer évvel ezelőtt megjelent hadtudományi munkájában kiemelt szerepet tulajdonított a vezető személyiségének. Több szempontból is hangsúlyozza, hogy a hadvezért szakmai felkészültsége, tehetsége mellett vezetői képességei és a csatatéren megszerzett szaktudásának hatékony átadása révén megszerzett tekintélye is alapvetően segítheti. Ha bíznak benne, követik a katonák, akkor a felkészült vezetőt alárendeltjeinek személyi elköteleződése is segíti a győzelemben, ha azonban nincs tisztelete a parancsnoknak, nem bíznak benne katonái, akkor „rendetlenség lesz úrrá a seregen." (Padányi, 2017: 11–12) A jó vezető tehát felkészült, döntései megalapozottak, ugyanakkor képes rugalmasan reagálni a változásokra is. Szakmailag képzett, képes akaratát megértetni és átadni katonáinak, akik feltétel nélkül tisztelik és követik őt a csatában. Az ilyen vezető békeidőben is alapja és megteremtője a rábízottak közötti összetartásnak.

A modern hadseregekben azonban a jelentős veszteségek miatt, amikor a súlyos veszteségek miatt a katonákat gyakran kell pótolni, a katonák jórészt ismeretlenek társaik számára. Ezért kap egyre nagyobb hangsúlyt a fegyelem és csoportkohézió szerepe. A fegyelem célja, hogy a férfiak önmaguk és esetleg meggyőződésük ellenére is harcoljanak. Olyan lelkiállapot, amely hagyományosan a társadalom és a nemzet kiemelkedő erényeire épül. A fegyelmet azonban nem lehet egy nap alatt létrehozni, ez egy folyamat része. A parancsnoknak tehát abszolút és megkérdőjelezhetetlen bizalmat kell élveznie új és régi beosztottai között, neki pedig egyértelműen és büszkén kell elfogadnia, valamint vállalnia ezt a pozíciót. Aki nem érzi magát elég erősnek magát ahhoz, hogy legyőzze aggodalmait, nem válhat jó parancsnokká. A kötelesség, a fegyelem, a büszkeség, a tisztek példája és egyfajta közömbösség az, ami segíti a félelmek legyőzését. Missziókban a különböző országokból érkező, különböző nyelveket beszélő, különböző kultúrákat képviselő szakcsoport tagjai közötti erős összetartást a fegyelem és a csoport jellemzőinek rituális jellegű megjelenésén túl (például csapatjelvény viselete, belső kultikusnak tekinthető gyakorlatok elfogadása) a jó parancsnok iránti egyértelmű tisztelet is segítheti az idegen környezet és folyamatos és magas szintű feszültség elviselését, leküzdését, a sikeres feladatvégrehajtást.

## Az engedelmesség és az önfegyelem szerepe

A tizenhetedik és a tizennyolcadik században kétféle morális ideológia alakult ki. Az engedelmességre építő megközelítés fokozatosan versenyre kelt az egyre inkább feltörekvő önfegyelem-erény irányzattal. Az első elképzelés a morált mélyebben értelmezte. Úgy gondolta, hogy a moralitás egyik aspektusa Isten iránti engedelmességünkből fakad. Isten mindannyiunk feletti hatalmát, az emberek felé támasztott morális elvárásait pedig a kinyilatkoztatásokból és a papok tanításaiból ismerhetjük meg. Az egyén azonban nem képes önmagát egyértelműen látni és értékelni aszerint, hogy mit vár el tőle az erkölcs. Még ha mindannyiunk szívében vagy lelkiismeretében meg is

találhatók a legfontosabb erkölcsi törvények, az emberek többségének szüksége van arra, hogy kritikus helyzetekben valamilyen megfelelő fensőbb erkölcsi hatalom irányítsa. A legtöbb ember általában nincs teljesen tisztában a tettei mögött morálisan meghúzódó okokkal, ezért sokkal nagyobb szerepet játszik az erkölcsös viselkedésben a büntetéstől való félelem, vagy éppenséggel a jutalom lehetősége. Különleges szerepet játszik mind a szankció, mind az elismerés lehetősége a fegyveres testületek esetében. Nem lehet azonban a hétköznapi élet etikai meghatározottságával azonos szinten kezelni a haza szolgálatának honorálását, hiszen ebben az esetben egy magasabb szintű áldozathozatalról, a haza, az állampolgárok védelme érdekében megjelenő életfelajánlásról beszélhetünk. (Laurinyecz, 2017: 51)

Az egyén számára a keresztény erkölcs hasznos segítséget és útmutatást adhat mindazokkal a nehézségekkel szemben, amelyekkel korábban esetleg még nem szembesült. Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologiaeban* azt írja, Isten azért teremtette a világot, hogy abban teremtményei harmóniában élhessenek együtt, amelyet Isten az ő örök törvénye által irányít megbizonyosodván arról, hogy a teremtmények beteljesítik céljait. (Aquinói Szent Tamás, 2011: 20–25) Isten törvénye ebben a megközelítésben a közjó alapja, így – mint minden teremtménynek – az embernek is azt az utat kell bejárnia, amit ez a törvény erkölcsi szempontból jónak ítél meg. Mert bár az üdvösséget önmagában az erkölcsös magatartás révén még nem lehet elérni, az erkölcsnek lényeges szerepe van abban, hogy ehhez hozzásegítsen. Az erények valójában olyan szokások, amelyek segítenek kontrollálni azokat a szenvedélyeket és vágyakat, amelyek elfordíthatnak bennünket a jótól. Ezeket az erényeket pedig gyakorolni kell.

## A kultuszok szerepe a fegyveres testületeken belüli közösségek építésében

A vallás az emberi társadalom egyik legerősebb, legmélyebb érzéseket kiváltó és legnagyobb befolyást gyakorló jelensége. Úgy alakítja az emberek egymás közötti kapcsolatát, hogy közben hatást gyakorol a családra, az adott közösségre, (Makkai, 1923: 10–12) ugyanakkor a gazdasági és a politikai életben is megjelenhet. A vallás társadalomra gyakorolt hatása legalább olyan fontos, mint a társadalomnak a vallásban megjelenő szerepe. (McGuire, 2002: 1–6) Az elmúlt évtizedek során a vallás, illetve a vallásosság társadalomban betöltött funkciója gyökeres átalakuláson ment keresztül. Ennek eredményét *szekularizációnak*, elvilágiasodásnak nevezzük. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy az össztársadalmi szinten közösségromboló hatású szekularizáció egy adott helyi közösség szintjén gyakran épp ellenkező törekvésekre késztet. Ennek egyik példájaként tekinthető a rendszerváltás után a vallást korábban elnyomó szocialista diktatúra ellen megjelenő demonstratív vallásosság, ami azonban nem hordozott magában valódi értékeket. A hagyományos értékek akkor már olyannyira meggyengültek, hogy azt csak intézményes formában lehetett újra létrehozni és fenntartani. (Thorday, 2014)

Mindezek mentén joggal merülhetnek fel az alábbi kérdések: vajon mit jelent – egyáltalán játszik-e bármilyen szerepet – a vallás a mai hadseregek életében. Segíti-e a vallás ezt a speciális szakterületet? Hogyan befolyásolja az általános viselkedést, a munkahelyi döntéseket és az erkölcsi hozzáállást? A közösség éltét meghatározó vallásos szertartások és szimbólumok játszanak-e szerepet a katonák mindennapjaiban? Meg tudják-e teremteni, és ha igen, hogyan tartják fenn és erősítik a kohéziót a katonák körében? Hogyan működnek a kultikus gyakorlatok és rítusok az elmúlt évtizedek korlátozott lehetőségei követően? Meghatározhatja-e a keresztény kultúra és a vallásos gyakorlat egy mai hadseregen belül a nemzeti öntudatot és a haza szolgálatát? (McGuire, 2002: 1–6)

A tapasztalatok azt mutatják, hogy a világban zajló globalizáció, szekularizáció és az intenzív változások ellenére az emberek – így természetesen a katonák is – továbbra is igénylik vallási meggyőződésük kifejezésének és fenntartásának lehetőségét, illetve adekvát megjelenési formáit. Ferenc pápa és Kirill pátriárka 2016. február 12-i kubai találkozása kapcsán kiadott nyilatkozat is kiemeli, hogy az emberi civilizáció korszakváltás időszakába lépett. Kitér többek között a közel-keleti és észak-afrikai keresztények üldöztetésére, a polgárháborúkra és terrorista erőszak hatásaira, amelynek következményei a civil lakosságon túl a katonák életében is közvetlenül megjelenhet. (vatican.va, 2006)

# Összefoglalás

Napjainkban a kultusz és a kultúra – a mögöttük meghúzódó személyes és szellemi kapcsolatokkal együtt – élesen elkülönült egymástól, holott korábban évszázadokon, vagy akár évezredeken keresztül elválaszthatatlan egységet képeztek. Mindazon dolgokat pedig, amelyek természetüktől fogva egybe tartoztak, nem lehet szétválasztani következmények nélkül. A kultúra története egyben kultusztörténet is, amelyben az ember közösségteremtő küzdelme valósul meg. A vallás – ahogy a kultúra maga is – egyfajta életforma volt korábban, ám az utóbbi évszázadok során az európai civilizáció lassan eltávolodott nemzeti és vallási gyökereitől, ezáltal pedig élesen szembekerült mind a vallással, mind pedig kultúrájával. (Czakó, 1988) Az archaikus gondolkodás szerint az ősi minták, gyökerek, elvek képviselik mindazt az alapot, amelyre a későbbi generációk életüket felépíthetik. Ahogy a 19. században a morál és keresztény erkölcs még alapvető szabályzó erő volt az európai társadalmakban – ezt képviselték például az egyházi és katonaiskolák egyaránt –, úgy ez a 20. században már szinte teljesen eltűnt. Annak ellenére viszont, hogy a mai európai gondolkodásból teljesen kikopott az alapvető (keresztény) értékrend motívuma, mégsem tűnt el, csak aszerint változik, hogy a társadalom mennyire szabályozott vagy liberális. Ma is léteznek Amerikában neves és rendkívül drága egyetemek (például VMI),[2] amelyekbe azért fizetik be a szülők

[2] *Virginia Military Institute*. Elérhető: www.vmi.edu/ (A letöltés dátuma: 2018. 06. 13.)

gyermekeiket, hogy kultúrát, fegyelmet tanuljanak, és magas műveltségre tegyenek szert. Mint ahogy napjaink egyházi iskolái továbbra is a társadalom stabilitását biztosító, évszázadok alatt bizonyított értékrendet közvetítik. (Harai, 2017) Azt felismerve tehát, hogy a kultuszoknak van a legnagyobb hatásuk – a szorosan vett vallási kultúrán túl – az egész emberi kultúrára, elmondható, hogy napjainkban a keresztény eszmerendszer fontos összetartó erőt és biztos alapot képezhet a fegyveres testületeken belül is. A kultusz egyfajta áldozat (ahogy a katona számára is áldozat saját életének felajánlása hazája védelmében), amely a kultikus gyakorlat, illetve a különböző rítusok és szabályok segítségével a közösség tagjait egy irányba mozdítja. Egy adott közösség életének intenzitása pedig az adott kultusz megnyilvánulásainak minőségével, gyakoriságával és nagyságával mérhető. (Kühár, 1935) A fegyveres testületek életében a fegyelem, az önfegyelem és összeszedettség, illetve a minden elemében ritualizált napi folyamatok mellett megjelenő vallási kultikus tisztelet tehát valóban aktuális téma. Meghatározza azt a közeget, amelyhez kapcsolódik, társadalmi szinten is definiálva azokat az értékeket, amelyeket az adott közösség magában hordoz.

## *Felhasznált irodalom*


AQUINÓI SZENT TAMÁS (2011): A Summa Theologiae kérdései a jogról. In VARGA Csaba szerk.: *Jogfilozófiák*. Budapest, Szent István Társulat.

BERGER, Peter Ludwig (2004): Vallás és európai integráció. *2000,* 12. sz. Elérhető: http://ketezer.hu/2004/12/vallas-es-europai-integracio/ (A letöltés dátuma: 2017. 12. 12.)

CZAKÓ Gábor (1988): Kultúra, kultusz, vallás, babona. *Vigilia,* 6. sz. 465–467. Elérhető: https://vigilia.hu/node/Vigilia_1988_06_facsimile.pdf (A letöltés dátuma: 2018. 06. 10.)

FISCHL Vilmos (2010): Az iszlám és a nyugat. *Hadtudományi Szemle,* 3. évf. 3. sz. 47–53. Elérhető: http://epa.oszk.hu/02400/02463/00017/pdf/EPA02463_hadtudomanyi_szemle_2010_3_047-053.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 05. 17.)

FISCHL Vilmos (2018): Islamic Civilization and its Influence on the World Today. *National Security Review,* No. 1. 4–16. Elérhető: www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2018_1_NSR.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 05. 17.)

HARAI Dénes (2017): Kulturális antropológiai szempontok a hadseregben. In BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula – HOLLÓ József Ferenc szerk.: *Közös küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest, Zrínyi Kiadó. 139–156.

HART, Herbert Lionel Adolphus (1995): *A jog fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó.

HM Tábori Lelkészi Szolgálat Katolikus szolgálati ág [é. n.]. *taborilelkesz.hu* Elérhető: https://honvedelem.hu/szervezet/katolikus_tabori_puspokseg_katonai_ordinariatus (A letöltés dátuma: 2018. 06. 05.)

KANT, Immanuel (1974): A jó princípium diadala a rossz fölött és Isten országának földi megalapítása. In VIDRÁNYI Katalin ford. (1974): *A vallás a puszta ész határain belül és más írások.*

Budapest, Gondolat Kiadó. Elérhető: http://mek.niif.hu/06600/06616/html/#38 (A letöltés dátuma: 2018. 03. 02.)

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor (2012): A kultúra és az értékek szerepéről. In KOVÁCH Imre – DUPCSIK Csaba – P. TÓTH Tamás – TAKÁCS Judit szerk.: *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon.* Budapest, Argumentum Kiadó. 83–99.

Katolikus Tábori Püspökség (1994): *Megállapodás a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a tábori lelkészi szolgálatról (Accordo).* Elérhető: www.ktp.hu/document/rovid-osz-szefoglalo-katolikus-tabori-puspoksegrol-1994-2016 (A letöltés dátuma: 2018. 06. 05.)

KEREKES Zsuzsanna (2015): A poszttraumás stressz. In KISS Enikő Csilla – SZ. MAKÓ Hajnalka szerk.: *Gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana.* Pécs, Pannónia Könyvek. 248–275.

KÜHÁR Flóris (1935): A vallástörténet problematikája. *Theologia,* 4. sz. 41–51.

LAURINYECZ Mihály (2017): Erkölcsi alapok a nemzet és a haza szolgálatához. In BERTA Tibor – HAUTZINGER Gyula – HOLLÓ József Ferenc szerk: *Közös küldetésben. Katona és lelkész az ember és a nemzet szolgálatában*. Budapest, Zrínyi Kiadó. 49-62.

MACINTYRE Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris Kiadó.

MAKKAI Sándor (1923): *A vallás lényege és értéke*. Torda, Füssy József Irodalmi és Könyvnyomdai Műintézete.

MCGUIRE, Meredith (2002): *Religion: The Social Context*. Long Grove, Waveland Press Inc.

Meeting of His Holiness Pope Francis with His Holiness Kirill, Patriarch of Moscow and all Russia (2006). *vatican.va* Elérhető: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html (A letöltés dátuma: 2018. 06.10.)

MOHLER, Albert (2007): *Believing without Belonging*. Elérhető: https://albertmohler.com/2007/04/05/believing-without-belonging-2/ (A letöltés dátuma: 2018. 03. 02.)

OLSTHOORN, Peter (2011): *Military Ethics and Virtues: An Interdisciplinary Approach for the 21st Century*. Abington, Routledge.

PADÁNYI József (2017): Egy kínai hadtudós gondolatai (Szun-Ce: A hadviselés törvényei). In GŐCZE István szerk.: *Állam és katona.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 7–16.

PICQ, Charles Ardant Du (2002): *Battle studies. Part II: Modern battle.* Blackmask Online. Elérhető: www.searchengine.org.uk/ebooks/02/83.pdf (A letöltés dátuma: 2018. 03. 10.)

STENCINGER Norbert (2016): A tábori lelkészek szolgálata az I. világháborúban. In *A nagy háború írásban és képben.* Elérhető: http://nagyhaboru.blog.hu/2016/06/24/a_tabori_lelkeszek_szolgalata_az_i_vilaghaboruban (A letöltés dátuma: 2018. 06. 05.)

THORDAY Attila (2014)*:* Két világ határán. Az egyház és vallásosság szerepének változása egy kisközösség példáján keresztül. In BARNA Gábor – KEREKES Ibolya szerk.: *Vallás, egyén, társadalom.* Algyő, Innovariant Nyomdaipari Kft. 103–110.

TÓTH Olga (2012): Társadalmi integráció és család. In KOVÁCH Imre – DUPCSIK Csaba – P. TÓTH Tamás – TAKÁCS Judit (szerk.): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon.* Budapest, Argumentum Kiadó. 369–382.

TÖNNIES, Ferdinand (2004): *Közösség és társadalom*. Budapest, Gondolat Kiadó.

TÖRZSÖK Erika (2000): *A vallások szerepe Magyarország európai integrációjában*. Elérhető: www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/vallasokeuropa2/torzsok.htm#v1 (A letöltés dátuma: 2017. 12. 11)

UJHÁZI Lóránd [é. n.]: *A Katolikus Tábori Lelkészségek jogi szabályozása az újabb etikai és jogi kihívások fényében*. Elérhető: http://jesz.ajk.elte.hu/ujhazi45.html (A letöltés dátuma: 2018. 06. 05.)

VÁRSZEGI Asztrik (2010): *Kereszténység és kultúra*. Elérhető: http://vigilia.hu/regihonlap/2010/3/varszegi.htm (A letöltés dátuma: 2017. 12. 11.)

**Padányi József***

# Ókori kínai klasszikusok a háborúról

*A háborúról és annak meghatározó körülményeiről minden korban születtek írások. A legkorábbiak a kínai hadtudományi írások, melyek legismertebbje 2500 évvel ezelőtt született. Sunzi: A hadviselés törvényei című műve máig ható és ma is aktuális gondolatokat fogalmaz meg, alapvető műveként a hadtudománynak és a vezetés tudománynak. Korai kínai követői is gyakorta idézték mondatait, létrehozva a kínai hadtudomány klasszikusnak nevezett írásait. Ezek elemzésén keresztül kívánjuk felmutatni a korai hadírók véleményét a háborúról, és annak sajátosságairól.*

Kulcsszavak: *kínai hadtudomány, háború, fejedelem és hadvezér*

# Ancient Chinese Classics on War

*Writing on war and its determinative characteristics have been written in every age. The earliest of these are the Chinese works on military science, the most famous of them dating back 2500 years. The Art of War by Sun Ce is a fundamental work both in military and leadership science, and its ideas have had either an impact or are still relevant nowadays. He was quoted by his early Chinese followers many times, and their writing constitute the classical works of Chinese military science. In this essay, the ideas of ancient military scientists on war and its peculiarities are highlighted by the analysis of these works.*

Keywords: *Chinese military science, war, prince and warlord*

## A háború

Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy tanulmányunk elkészítésekor már rendelkezésre állt *A kínai hadtudomány klasszikusai* című kötet, amelyben tizenhat meghatározó jelentőségű régi kínai hadtudományi könyvet, könyvfejezetet, illetve fejezetciklust

* MTA doktora; egyetemi tanár; Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Hadtudományi és Honvédtisztképző Kar, Hadászati és Hadelméleti Tanszék; e-mail: padanyi.jozsef@uni-nke.hu; ORCID 0000-0001-6665-8444

gyűjtöttek össze és fordítottak magyarra a szerzők. (Tokaji–P. Szabó, 2018) A műfordítás páratlan lehetőséget biztosít ahhoz, hogy a háborúról alkotott ókori kínai nézeteket hitelesen mutathassuk be.

A hét hadtudományi klasszikuson *(Sunzi: A hadviselés törvényei; Wuzi; A tábornagy metódusa; Wei Liaozi; Három stratégia; Tai Gong hat titkos tanítása; Tang Taizong és Li Weigong beszélgetései)* túl, így elemezhettük *A hadakozás módszerei; Mozi; Sun Bin: A hadviselés törvényei; Shang urának könyve; Beszélgetések a hadakozásról; Harcászati stratégia; A hadvezér kertje; Tizenhat célszerű és praktikus stratégiai kérdés; Harminchat stratégia* című munkák egészét vagy részeit is.

Felmerülhet a kérdés, miért éppen a kínai hadtudomány klasszikusainak véleménye érdekes számunkra, amikor a háború jelenségét vizsgáljuk. A válasz Kína történelmében keresendő, amelyben a harc, a háború folyamatosan jelen volt. Sajátos megjelenése ennek az a tény, hogy már a kínai civilizáció hajnalán, az írásbeliség megjelenésekor olyan fontos volt a fegyver, hogy azt az első piktogramok tucatjában is megörökítették.

Kína történelmében hol a nomádok jelenléte és folyamatos fenyegetése, hol a birodalom egységéért küzdő fejedelmek tevékenysége jelentette a háborús okot. Nem meglepő hát, hogy számos olyan kínai találmányt ismerünk, amelyek megelőzték korukat, és amelyek a hadakozást szolgálták. Ilyen a sajátos bronzöntési technológia, a számszeríj, a kengyel, a nehéz páncél, a puskapor, amelyek a maguk területén forradalmasították a hadviselést, ezen túlmenően jóval előbbre jártak a nyugati eszközöknél. (Tokaji, 1997)

Alapvetőnek tekinthetjük Sunzi gondolatait, aki ismertségben és korban is messze megelőzte a többieket, *még ha nem is nevezhetjük az első kínai hadtudományi munkának.* (Tokaji–P. Szabó, 2018: 26)

„A háború az ország legfontosabb ügye, az élet és a halál alapja, a túlélés illetve a pusztulás útja, melynek tanulmányozása el nem hanyagolható. Mert hiszen (a háborút) öt állandó tényező befolyásolja, melyeket, ha viszonyítással mérlegelünk, megmutatkozik annak igazi természete. Az első a Tao; a második az ég; a harmadik a föld; a negyedik a hadvezér; az ötödik a törvény." (Sunzi, 2018: 29)

Ebben az olvasatban a *Tao* azt az egységet jelenti, amelyben a hadviselő ország népe egyöntetűen támogatja a háborús erőfeszítéseket. Az *ég* utal az év- és napszakokra, a hőmérsékletre, a *föld* pedig azokra a további természeti körülményekre, amelyek meghatározók a katonai műveletekre: a terep, a járható és járhatatlan irányok, a vizek, mocsarak, utak. Mindezek meghatározzák a manővereket, segítik vagy akadályozzák a saját és az ellenség mozgását. A terep ismeretének fontosságára a szerző számos helyen visszatér, részletesen osztályozva a legjellemzőbb terepi formákat. A törvény a hadviseléshez, nagy fegyveres tömegek vezetéséhez elengedhetetlen rendszabályok összességét jelenti. A hadvezér szerepére a későbbiekben részletesebben kitérünk.

Sunzi megfogalmazásában „a háború a megtévesztés tudománya […] Így aztán, ha képes is vagy megtenni valamit, azt mutasd, mintha képtelen lennél rá. Ha bevetnéd (seregedet), mutasd magad tétlennek. Ha közel vagy, mutasd, mintha távol lennél; míg ha távol vagy, mutasd magad közelinek." (Sunzi, 2018: 31) Ennek érdekében a kémek

alkalmazása, az ellenség terveinek felfedése, erőinek megosztása, saját terveink titokban tartása, az ellenség erejéhez, felkészültségéhez, helyzetéhez alkalmazkodó manőverezés, a váratlanság, a pszichológia eszközök bevetése mind megengedett és szükséges. Ugyancsak a megtévesztésre utal a „félrevezető csatarend", (Sun Bin, 2018: 429) „a megtévesztő csapatok felállítása" (Tai Gong, 2018: 230), vagy „különleges jelenségeket előidézni; a hadseregben dobokkal lármát kelteni, hogy összezavarják (az ellenség) fülét; lombos ágakat húzni maguk után, melyekkel felverik a port, hogy megtévesszék (az ellenség) szemét". (Huainan, 2018: 526)[1] Látható az idézett mondatokból, hogy az ellenség félrevezetése mind hadászati, mind harcászati szinten értelmezhető.[2]

„Mindegyik háborúnak a következő négy kritikus pontja van: a virtus, a terep, a taktika és az erő." (Wu Qi, 2018: 88) Wu Qi (a *Wuzi* című mű) gondolata több helyen is hasonlóságot mutat Sunzi mondataival. A *virtus*, ami jelenti a hadvezér és a katonák felkészültségét, tehetségét, a kiképzés adta magabiztosságot, az összhangot vezető és vezetett között (Sunzi szerint a Tao, a hadvezér és a törvény). Itt is kiemelt szerepet kap a *terep* ismerete és előnyeinek kihasználása (Sunzi gondolkodásában az ég és a föld). A *taktika*, amely a tapasztalatokra alapozott döntés előkészítést, a felderítést, a csapatok megfelelő alkalmazását jelenti (Sunzinál a törvény). Végül az *erő*, amely a megbízható felszerelést, a kiképzettséget, az összehangolt manővereket jelenti (Sunzi szerint a törvény). A *törvény* magába foglalja mindazon szabályokat és intézkedéseket, melyek betartása megteremti a győzelem feltételeit. A harcosok tömegét csak előre lefektetett és mindenki által ismert (gyakorolt) szabályok mentén lehet vezetni, a hadrend megfelelő felállítása a győzelem alapvető feltétele.

*A hadakozás módszerei* című műben szintén négy – de az előzőtől eltérő – feltétele fogalmazódik meg a sikeres háborúnak. Ezek a következők:

- a honi területen a lakosság életfeltételeinek megőrzése háború idején;
- a győzelembe vetett hit megőrzése;
- az embervesztesség minimalizálására való törekvés;
- a saját területek katonai biztonságának, politikai stabilitásának megőrzése. (sz. n.a, 2018: 318)

A *Wuzi* foglalkozik a háború okaival és fajtáival is. Az itt megfogalmazottak szerint az okok közül kiemelhető a *hírnévért* és a *haszonért* indított háborút, valamint a *gyűlölet*, a *belső zavargások*, illetve az *éhínség* miatt folytatott háborút.

A háború fajtái közé sorolja az *igazságos háborút*, amelynek célja az erőszak megfékezése, a zavargások felszámolása. Az *erős háborúban* bírod a tömegek támogatását,

[1] Utóbbi alkalmazására jó példa, amikor a Tenkes kapitánya hasonló módon vezeti félre az őt üldöző lovasokat.

[2] Az Amerikai Egyesült Államok hadereje 2012-ben 4 millió dollárt szánt arra a kutatásra, amely az ellenséges katonák audiovizuális megtévesztésére irányul a harctéren. „Ez nem az első alkalom, hogy a katonai kutatások arra irányulnak, hogyan lehet félrevezetni az ellenséget olyan látnivalókkal vagy hangokkal, amelyek nem igazán vannak ott" – mondta erről egy szakértő. (Waugh, 2012)

a megbízható hátországot. (Wu Qi, 2018: 78) A kevély háború érzelmeken (harag) alapul, melytől Sunzi is erősen óvott. („Az uralkodónak sohasem szabad személyes haragja miatt mozgósítani a hadseregét. A hadvezérnek sohasem szabad személyes haragja miatt harcba bocsátkozni." (Sunzi, 2018: 63)

Egy másik megközelítés szerint a háború legfőbb oka az, hogy az anyagi javak elosztása egyenetlen, így mindig lesznek, akik többet akarnak. „Az embereknek természetüknél fogva ruhára és ételre van szükségük, csakhogy a létező dolgok nem elegendők a számukra. Ezért aztán az emberek közösségeket alkotva együtt laknak, így viszont a dolgok egyenlőtlenül oszlanak el közöttük, és amikor valamiben szükséget szenvednek, harcolnak egymással." (Huainan, 2018: 493)

*A tábornagy metódusa* című mű foglalkozik az igazságos háború gondolatával, amikor a szerző azt mondja: „Háborút indítani, hogy azzal megállítsanak egy másik háborút – noha az is háború – megengedhető." (Sima Rangju [?], 2018: 101)[3]

Figyelemre méltó az is, amikor megfogalmazódik: „[...] hiába van béke az égalattiban, aki a háborúról megfeledkezik, az egészen biztos, hogy veszélybe kerül."[4] (Sima Rangju [?], 2018: 101)

Ugyanerre utal a következő mondat is: „Még a darazsaknak és a skorpióknak is van méregfullánkja, akkor egy ország hogyan is engedhetné meg, (hogy ne készüljön fel az önvédelemre)?" (Zhuge Liang, 2018: 548)

A *Wei Liaozi* című tanulmányban számos értékes gondolat jelenik meg, amelyek napjainkban is érvényesek. A szerző szól a fegyelem és szervezettség fontosságáról („A hadsereg tekintetében általában a legelső dolog a rendszabályok meghatározása." (Wei Liao, 2018: 132) a kiadott intézkedések következetességéről („A hadseregben ne legyenek kétértelmű parancsok!" (Wei Liao, 2018: 158)

A sikeres háborúhoz öt feltételnek kell teljesülnie egy időben: „Ha az élelmiszertartalékok nem elegendők, akkor a katonákat nem lehet elindítani. Ha zsoldokra és fizetségekre nem áll rendelkezésre elegendő összeg, akkor a (katona)nép nem ösztönözhető. Ha a harcoló egységek kiválogatása nem elég körültekintő, akkor a hadsereg sem elég erős. Ha a fegyverek nem megfelelőek, akkor az erejük sem lesz elég hatékony. Ha a büntetések és jutalmazások rendszere nem megfelelő, akkor a (katonák) tömege nem tiszteli azokat." (Wei Liao, 2018: 137) Azaz, ha nem készült fel a háborúra az ország és hadserege, ha nem kielégítő a logisztika, a kiképzettség, és a fegyelem.

Rendkívül fontos felismerése az ókori kínai hadtudománynak az, hogy az erőszak, az erő alkalmazása, a hadsereg felhasználása, csak a végső eszköz lehet az uralkodó kezében. Igaz ez politikailag, de igaz ez katonailag is. Minden olyan beavatkozás, a körülmények kihasználása, amely segíti céljainkat elérni anélkül, hogy a hadsereget kellene használnunk, üdvözlendő. Ezek közé a körülmények közé sorolhatjuk a kiállított

[3] Az igazságos háború kérdéséről részletesebben lásd Orosz, 2017, Ujházi, 2017, Fischl, 2017, Resperger, 2017, Forgács, 2017, Kaiser, 2017.

[4] Jóval ismertebb és későbbi változatai is vannak ennek a megközelítésnek, gondoljunk csak Julius Caesar („Ha békét akarsz, készülj a háborúra"), vagy Oliver Cromwellre („Bízzál Istenben, és tartsd szárazon a puskaport") mondataira.

haderő létszámát, az időjárás és a terep nyújtotta lehetőségek kihasználását, a logisztikai támogatás fejlettségét, a fegyverzet és felszerelés minőségét és a katonák harci kedvét (morálját), kiképzettségét. De ide sorolhatjuk az ellenségről szerzett információk felhasználását, az erős és gyenge pontok felmérését, valamint kihasználását is. Az alábbi idézetek jól mutatják, e gondolatok megjelenését.

„Ezért aki száz csatában száz győzelmet arat, még nem a jók legjobbika. A jók legjobbika küzdelem nélkül hódoltatja meg az ellenséges sereget." „Ezért a legjobb hadsereg (az ellenség) terveire mér csapást; ezt követi, amelyik a(z ellenség) szövetségeit szakítja szét; ezt követi az, amelyik magát a(z ellenséges) sereget támadja meg; s a legkevésbé jó, amelyik a(z ellenség) városfalainak ostromába kezd." „Ezért az, aki igazán jártas a hadsereg alkalmazásában, úgy hódoltatja meg a(z ellenséges) sereget, hogy csatát sem vív vele." (Sunzi, 2018: 35)

„Ezért nevezték a szent királyok a fegyvereket veszedelmes eszközöknek, s (ezért) használták azokat csak a legvégsőbb esetben." (Tai Gong Wang, 2018: 211)

„Kihasználni az (ellenség) fáradtságát, rendezetlenségét, éhségét, szomjúságát, azt, amikor fázik, vagy amikor a hőségtől szenved, ott nyomást gyakorolni rá, ahol már tántorog, és ott húzni ki a talajt alóla, ahol a legsebezhetőbb, nos, ezeket nevezik a kedvező alkalom szülte stratégiai előnynek." (Huainan, 2018: 511)

„Az ilyet úgy lehet megverni, hogy ne engedjük a szomjas ellenséget inni, ha éhes, ne engedjük enni." (Sun Bin, 2018: 434)[5]

Amikor a háború lefolyását elemzik a szerzők, többször és többféle megközelítéssel fogalmazzák meg a döntő csata fontosságát. Helyet kap itt az erőforrásokkal való takarékoskodás, benne a katonák megóvása, az élelemmel való ellátás nehézségei, a hátország kimerülésének veszélye. Az elhúzódó hadakozás senkinek sem jó, komoly veszélyt jelent az országra.

„Aki jártas a hadsereg alkalmazásában, nem verbuvál másodjára, és nem szállíttat élelmet harmadjára is." (Sunzi, 2018: 33)

„Midőn összecsapnak a pengék, az legyen döntő és leleményes!" (Sima Rangju [?], 2018: 112)

„Ha szembekerülünk az ellenséggel, és döntő ütközetet vívunk vele, akkor mindig arra kell alapozni, amivel tisztában vagyunk, és nem arra, amivel kapcsolatban kételyeink vannak." (Xunzi, 2018: 479)

„Ezért az a legjobb, ha egyáltalán nem kerül sor harcra. A második legjobb, ha egyetlen csapást mérünk az ellenségre. Térdre kényszeríteni a legnagyobbat, legyőzni a legerősebbet, ez az egyetlen csapással aratott győzelem legfelső szintje." ([sz. n.a], 2018: 323)

[5] Érdemes itt utalnunk arra, hogy ez a gondolat Zrínyi (VII.) Miklósnál is megjelent, a következő fogalmazásban: „Az kapitánynak nem kell mindjárt a harcrul gondolkodni, hanem minden módon előbb próbálni mást, hogy az ellenséget megverhesse avagy éhséggel avagy más csalárdsággal, mert a harc nagy szerencsével jár, a szerencse bizonytalan." (Kovács, 2003: 342)

Ebbe a csoportba tartozik az a gondolat is, amely az ellenség megosztását javasolja, legyen az egy katonai szövetség, vagy az ellenség hadereje: „Ezért a legjobb hadsereg (az ellenség) terveire mér csapást; ezt követi, amelyik a(z ellenség) szövetségeit szakítja szét." (Sunzi, 2018: 35)[6]

„Ezért aki képes megosztani az ellensége seregét, és kételyeket ébreszteni ellensége elméjében, az kevéssel is a sok fölébe kerekedhet." (Huainan, 2018: 509)

Amikor sikerül az ellenség erejének megosztása, kezdődhet a részenkénti legyőzése: „Ne szegülj szembe az erejével, ehelyett inkább csökkentsd azt! […] Ha a kialakult formációk [például ellenséges katonai szövetségek] behatárolnak, és az erőviszonyok korlátoznak, akkor a hasznot közelről szerezd meg, az ártalmaktól pedig zárd el magad a távolság segítségével!" ( [sz. n.b], 2018: 599)

„Az egyesült ellenségnél jobb a megosztott ellenség." ([sz. n.b], 2018: 595)

Ahhoz persze, hogy az ellensége erejét megosszuk, elengedhetetlen a kezdeményezés megragadása. Hiszen aki kezdeményez, az mondja meg, hogy mikor, hol és mekkora erővel mérjünk csapást az ellenségre. Ezek a tényezők, pedig olyan stratégiai előnyt jelentenek, amelyek semmivel sem pótolhatók. Ez a felismerés jelenik meg az alábbi gondolatokban.

„A veszedelmek elhárításában jeleskedő hadvezér az ellenség felbukkanása előtt magához ragadja a kezdeményezést." (Tai Gong Wang, 2018: 228)

„[A]z ellenséget megelőzve kell a műveletet végrehajtani, ez a hadakozás legfontosabb alapelve." (Xunzi, 2018: 473)

„Ezért aki (támadásával) megelőzi a másikat, az győz; aki kivárja a másik (támadását), az veszít; míg az, aki tétlenül tűri a verést, elpusztul." (Huainan, 2018: 509)

„Az ellenséget megelőzve kell a döntéseket meghozni." (Wei Liao, 2018: 158)

A győzelem kivívásának feltételeit más művekben is tárgyalják. Egy megközelítés szerint a legfontosabb a következők megszerzése: „az élelem; az (ivó)víz; az átkelőhelyek; a (kulcsfontosságú) utak; a (stratégiailag fontos) veszélyes hágók; a síkságok; minden egyéb, amit az ellenséged fontosnak tart." (Sun Bin, 2018: 443)

A hadtudományi klasszikusok kínai szerzőinek munkáiból sugárzik a gyakorlatiasság. Azaz, nem csak elméletben tanulmányozták a harc megvívásának módjait, hanem maguk is gyakorolták a had vezetésének művészetét. Az erre utaló számtalan példa közül érdemes kiemelni a terep ismeretére, illetve annak kihasználására utaló gondolatokat, amelyre Sunzi egy egész fejezetet szentel: *Terepformák* címmel. Ebben sorra veszi a terep azon jellemzőit, amelyeknek ismerete nélkül a győzelem kivívása nem lehetséges. Olvasatában a terep lehet „átjárható" (akadálymentes), „fogva tartó" (nehezen járható és veszélyes), „megoszló", (szerteágazó, ezért veszélyes), „összeszorító", (csak irányokban járható), „meredek" (hegyes, meredek dombos) és „kiterjedt" (sík, azaz alkalmas a szétbontakozásra, egyenlő esélyeket biztosít). (Sunzi, 2018: 52–53)

[6] Nem idegen ez a gondolat a későbbi korokban sem, hiszen az „oszd meg és uralkodj" elve mind a rómaiaknál, mind XI. Lajos Franciaországában nagy népszerűségnek örvendett.

„Ha a (hadvezér) terepviszonyoknak megfelelő taktikát használ, akkor serege nem küszködik és sikert arat." (Wu Qi, 2018: 89)

„Ezért mondják, hogy nagyszámú sereget könnyű terepen kell bevetni, gyér sereget pedig veszélyes terepen." (Wu Qi, 2018: 91)

„A terep kínálta előnyök a hadsereg segítsége. Olyanra még sohasem volt példa, hogy valaki úgy aratott volna győzelmet, hogy nem volt tisztában a csatatér adottságaival. Az erdős hegyek, a dimbes-dombos lankák és a nagy folyamok a gyalogság számára előnyös terep. A felföldek, a hegyszorosok, az indákkal, aljnövényzettel sűrűn benőtt talaj a harci szekerek és a könnyűlovasság számára előnyös terep. A hegyoldalak, a hegyi patakok, a magas erdők és a mély völgyek az íjászok és számszer-íjászok számára előnyös terep. A füves síkságok, ahol könnyen lehet előrenyomulni is, és visszavonulni is, a hosszú alabárdosok számára előnyös terep. A náddal, sással sűrűn benőtt mocsárvidék és a bambuszerdők a különféle lándzsások számára előnyös terep." (Zhuge Liang, 2018: 557)

Érdemes szólnunk a szabálytalan és formabontó hadviselésről is. Több műben is előfordulnak ezek a fogalmak, de magyarázatuk koronként eltérő. Általánosságban a szabályos hadművelet a nagy létszámú, teljes hadseregek egymással szembeni, csatarendben történő felállítását és a harc ily módon történő megvívását jelentette. A formabontó hadműveleteket inkább kisebb alakulatok hajtották végre, s meglepetésszerű támadásokat, rajtaütéseket vagy diverzáns akciókat jelentettek. (Tokaji, 2015: 156) Az igazán eredményes hadvezér mindkét módot használta, a kialakult helyzetnek megfelelően. A formabontó művelet fogalmához és tartalmához napjainkban talán az aszimmetrikus hadviselés áll a legközelebb.

Láthatjuk a bemutatott példákból, hogy a hadtudományi alapvetések csak keveset változtak az elmúlt évezredekben. Ami változás van, az is inkább a körülmények és nem az elvek módosulásából adódik. Gondoljunk csak a küzdőtér változására, hiszen megjelent az űrhadviselés és a kibertérben vívott küzdelem. Ezért a bemutatott elvek esetében a legfontosabb kérdés az, hogyan lehet azokat napjaink követelményeinek nyelvére fordítani.

## A hadvezér

Ugyancsak kiemelt fontosságú ezekben a művekben a *hadvezér* személye.

A hadvezér szerepe meghatározó a sikeres harcban. Elvárás vele szemben mindaz, amitől képes vezetni, képes megfelelő időben jó döntéseket hozni, továbbá képes a legapróbb részletet is figyelembe venni, mérlegelni az előnyöket, illetve hátrányokat (körülményeket), amelyeket az öt állandó tényező határoz meg. Szakmailag felkészült, ő az „ország pillére", így tekintélye megkérdőjelezhetetlen. Ellenkező esetben a sereg felbomlik, a zűrzavar eluralkodik, és a vereség elkerülhetetlen.

Fontosnak tartjuk itt bemutatni azokat a gondolatokat is, amelyek az uralkodó (politikai vezető) és a hadvezér (katonai vezető) viszonyára utalnak. A legfontosabb

felismerésnek azt tartjuk, hogy a kínai szerzők – nem megkérdőjelezve az uralkodó elsődlegességét – önálló gondolkodást várnak el a hadvezértől, amelybe belefér az ellentmondás lehetősége is. Hiszen az az uralkodó, aki – hozzá nem értése miatt – esztelen parancsokat ad, vagy helytelen vezetési módszereket alkalmaz, veszélybe sodorja a sereget, végső soron az országot. Ha a tehetséges hadvezért nem akadályozza uralkodója, akkor a győzelem esélye megnő. Sunzi álláspontja szerint ebbe az is belefér, hogy vannak olyan parancsok, melyeket nem szabad elfogadni és végrehajtani, igaz, ezeket részletesen nem fejti ki. (Sunzi, 2018: 46)

Egy másik szerző azonban, konkrétan is megfogalmazza azokat a helyzeteket, amikor a hadvezérnek nem kell, sőt nem szabad teljesíteni az uralkodó parancsát. „Három olyan eset van, amikor a (hadvezér) nem veti alá magát az uralkodó parancsának: inkább meghal, de nem állomásoztatja (hadseregét) védhetetlen helyen; inkább meghal, de nem küldi (hadseregét) megnyerhetetlen csatába; inkább meghal, de nem fordítja hadseregét a lakosság ellen. Nos, ezt nevezzük a »három legfőbb elvnek«." (Xunzi, 2018: 479)

Ebből az első kettő egyértelműen katonai helyzetértékelési kérdés, de a harmadik az elmúlt 2500 évben folyamatos fejfájást okozott az érintetteknek. Szabad-e a haderőt bevetni a nép ellen? Hozható-e olyan törvény, amely ezt lehetővé teszi? Van-e olyan helyzet, amikor ez megengedett?[7]

A hadvezér szerepének hangsúlyozása más művekben is megjelenik. Eredeti megközelítés annak rögzítése, hogy a hadvezér nem adhat teret katonái között a tétovázásnak, „bölcs tervek" kovácsolásának, a bizonytalanságnak. Folyamatosan és határozottan, azonnali reagálással kell biztosítani a vezetés állandóságát, mind fizikailag, mind mentálisan egyben tartani a rábízott erőket. A hadvezér felelőssége a katonák kiképzése is, olyan szinten, hogy akár a halálba is kövessék őt. (Wu Qi, 2018: 86)

Nem elegendő, ha a hadvezér bátor. Önmagában ez mit sem ér felkészültség, bölcsesség és óvatosság nélkül; csak így kerülhető el, hogy elhamarkodott döntést hozzon.[8] Öt tényezőt sorolnak fel, amely elvárás a sikeres hadvezérrel szemben: *irányítás* (azaz a sereg vezetésének művészete); *készenlét* (azaz lankadatlan figyelem és körültekintés a harc előtt, közben és utána); *elszántság* (azaz kitartás a harc során, függetlenül

[7] Az Amerikai Egyesült Államokban a kezdetektől fogva alkotmányos problémaként fogalmazódott meg a civil és katonai erők viszonya. Az 1878-ban elfogadott *Posse Comitatus Act* kifejezetten és határozottan megtiltotta, hogy a hadsereget a civil rendfenntartás kisegítésére vegyék igénybe. A törvény 1981-es módosítása – alkalmazkodva a változó körülményekhez – már megengedi, hogy egyes konkrét bűnüldözési és rendvédelmi feladatokban a katonai erő részt vegyen. Ilyen például a kábítószercsempészet felderítése, az illegális bevándorlás megakadályozása, vagy az utóbbi időben a katasztrófák elleni védekezés. (CRS, 2018) Hazánkban a *2011. évi CXIII. törvény a honvédelemről és a Magyar Honvédségről, valamint a különleges jogrendben bevezethető intézkedésekről* határozza meg ezt a kérdést.

[8] Ez a gondolat megjelenik Zrínyi Miklós (1620–1664) írásaiban is, aki felismerte a különbséget a bátorság és a kritikátlan vakmerőség között. Olvasatában a bátor sokkal több, mert látja és érti a veszedelmet és képes felmérni annak hatását. A vakmerő pedig a bizonytalanba rohan, és sokszor vesztét okozza katonáinak és magának. Ahogy írja: „Nem szép, nem jó név a kapitányban a vakmerőség. A vakmerőség hasonlóbb az bolondhoz, hogysem vitézhez. Egy bolond, egy részeg, egy hagymázbeteges kész lesz egy toronybul ugrani, de azzal nem lészen jó vitézzé". (Kovács, 2003)

annak hullámzásától); *körültekintés* (azaz a harc előtt, közben és a harc után is teljes óvatosság); *egyszerűség* (azaz világos és teljesíthető követelmények). Olyan képességek ezek, amelyek nélkül a hadvezér nem lehet sikeres. (Wu Qi, 2018: 88)

A hadvezértől más erények is elvárhatók. Ahogy írják: „Ha a hadvezér nem emberséges, akkor a serege nem ragaszkodik hozzá. Ha a hadvezér nem bátor, akkor a seregtől sem várható el, hogy ütőképes legyen. Ha a hadvezér nem bölcs, akkor seregét kételyek marcangolják. Ha a hadvezér nem lát tisztán, akkor a hadsereg összezavarodik. Ha a hadvezér nem éles elméjű, akkor a hadsereg elmulasztja az alkalmas pillanatot. Ha a hadvezér nem állandóan éber, akkor a hadsereg híján van a fölkészültségének. Ha a hadvezér nem erős, akkor a hadsereg elhanyagolja a kötelességét." (Tai Gong Wang, 2018: 231) A parancsnok tekintélye az általa vezetett hadsereg sikerének egyik megalapozója. Számtalan további tulajdonságát is felsorolják a vezetőnek, függetlenül attól, milyen szintű erőt vezet. Legyen megfontolt, mértéktartó, józan életű, szerény és nyitott az újra. Kiemelnénk azt a gondolatot is, amely örök érvényű, és amely napjainkban sem ritka egyes vezetőknél. Ahogy a szerző fogalmaz: „Ha a hadvezér mindent maga akar elintézni, akkor az alárendeltjei kibújnak a felelősség alól." (Tai Gong, 2018: 182) Nincs tehát kizárólagos bölcsesség, a feladatok és a felelősség bátran megosztható.[9]

A hadvezér általános felelőssége a háborúban ugyanakkor nem vitatható, de ez azt is jelenti, hogy döntéseit az uralkodó sem írhatja felül. „A hatalom gyakorlása egyedül a hadvezért illeti." (Tai Gong, 2018: 186)

Számos egyéb elvárás is megfogalmazódik a hadvezér személyisége, felkészültsége, tehetsége felé. Vesztét okozhatja, ha nem képes seregének mozgatására, ha a folyamatos összeköttetés nincs meg, ha csapatai nem elég rendezettek és fegyelmezettek, ha döntésképtelen, ha nincs tekintélye és parancsait nem hajtják végre, ha a hadsereg megosztott, vagy morálisan gyenge. Ügyelnie kell arra is, hogy megfelelően pihentesse katonáit, ne adjon okot arra, hogy a nép elpártoljon tőle és seregétől.

A hadvezér parancsai legyenek világosak és érthetőek, ne legyen részrehajló, legyen emberséges, de következetes. (Sun Bin], 2018: 441–442)

Ha a hadvezér győzni akar, ismerje a hadviselés szabályait, a terepet és az emberi érzéseket. Kímélje seregét, legyen önzetlen vezető, bátor és határozott. Egyszerre legyen rugalmas és következetes. (Huainan, 2018: 523)

„Amit az öt tehetségnek nevezünk, az nem más, mint a bátorság, a bölcsesség, az emberségesség, a szavahihetőség és a hűség. Ha a hadvezér bátor, akkor feltartóztathatatlan. Ha bölcs, akkor nem lehet összezavarni. Ha emberséges, akkor szereti az embereket. Ha szavahihető, akkor nem fogják becsapni. Ha pedig hűséges, akkor nem fog két urat szolgálni." (Tai Gong Wang, 2018: 221)

[9] A mindennapi gyakorlatban is találkozunk azzal a vezetővel, aki magát tévedhetetlennek, emiatt pótolhatatlannak hiszi. Ez a típus válsághelyzetben sem képes bízni a helyetteseiben és „fáradhatatlanul" vezet. A katonai vezetőnél ez nem megengedhető, mert az alvásdepriváció rossz döntésekhez vezet, amelyeknek következményei a harctéren beláthatatlanok. Részletesebben lásd (Szakács, 2007).

A hadvezér erkölcsét, minőségét, vezetői nagyságát a következő tulajdonságok kezdik ki: mohóság és féktelenség, féltékenység és önteltség, az önkritika hiánya, lustaság és döntésképtelenség, léhaság, gyávaság, fecsegés. (A hadvezér kertje: 542)

Ennyi feltételnek egyszerre nyilván nem lehet megfelelni, de ha arra gondolunk, hogy a hadvezér emberek ezreinek életéért, birodalmak felemelkedéséért vagy bukásáért felelt, érthető alakjának idealizálása.

Amikor a saját seregünk vezérének erényeit számba vesszük, arra is rámutatunk, hogy ezek hiánya az ellenség vezérénél milyen lehetőséget ad nekünk a győzelemhez vezető úton. Hogyan tudjuk kihasználni emberi (ostoba, hiszékeny, kapzsi, lusta) és szakmai (felkészületlen, bizonytalan) gyengeségeit? (Wu Qi, 2018: 89) Szóba kerül az is, hogy az ellenség katonai vezetőjének elfogása döntő lehet a siker szempontjából.

A harc sikeres megvívásának talán legfontosabb tényezője az emberi minőség: „Amit tehát a bölcsek mindig is nagyra becsültek, az éppen az emberi tényező volt, semmi más." (Wei Liao, 2018: 138) Ennek alapja pedig a kiképzettség, a hadseregen belüli összhang vezetők és vezetettek között, valamint a hadvezér kiválósága. Hiszen utóbbi a hadsereg „elméje", (Wei Liao, 2018: 139) akivel szemben különleges követelményeket támaszt a hadsereg vezetése. A hadvezér az élen haladjon (mutasson példát), a nehézségeket együtt tűrje a katonáival. Ha így cselekszik, példamutatása összetartja a hadsereget.

Utóbbi gondolatok megjelennek *Három stratégia* című a műben is. „Akik hadsereget parancsnokolnak, ugyanazt ízleljék meg, mint a tisztjeik és a harcosaik, legyenek velük a jóban és a rosszban, és akkor az ellenségre is rátámadhatnak." […] Amíg a hadsereg kútja nem készült el, addig a hadvezér ne beszéljen a szomjúságról! Amíg a hadsereg sátrai nem állnak, addig hadvezér ne beszéljen a fáradtságról! Amíg a hadsereg tűzhelyei nem parázslanak, addig a hadvezér ne beszéljen az éhségről! Télen ne öltsön magára prémbundát, nyáron ne fogjon legyezőt, esőben ne nyisson ernyőt!" (Tai Gong, 2018: 180)

Szorosan összefügg ezzel a hadsereg moráljának szilárdsága. Hiszen a hadvezér példamutatásával éppen ezen a ponton erősíti katonáit, így is segítve azt, hogy minden akadályon keresztül kövessék őt, parancsait soha ne kérdőjelezzék meg. ha ezzel párhuzamosan képesek vagyunk az ellenség moráljának megbontására, könnyebben megszerezhető a győzelem. Ahogy az egyik szerző írja: „Jómagam annak idején, amikor készülődtem a hadakozásra, először felmértem az ellenség elméjét, és összehasonlítottam azt saját elmémmel, hogy melyikünk felkészültebb. Ezután már meg lehetett ismerni az ellenfél (helyzetét). Alaposan megfigyeltem az ellenség seregének morálját, valamint az én seregem morálját, hogy melyikünké szilárdabb. Ezután már tisztában voltam seregem (erejével). Ezért van az, hogy az »ismerd ellenfeled, s ismerd önmagad« a stratégák vezérelve." (Li Jing [?], 2018: 306)

Azt, hogy a hadakozásnak vannak általános érvényű – koroktól független – szabályai, jól mutatja az a felsorolás, amely a hadvezér munkáját segítő törzstisztekről szól. Hiszen ezek felsorolása egyúttal a hadvezér legfontosabb feladataira is rámutat. Így a szövegben bemutatják a törzsfőnök, a hadműveleti, a katonaföldrajzzal foglalkozó,

az összeköttetésért, a diverziós műveletekért, a harci morál fenntartásáért, valamint a lélektani hadviselésééért felelős tisztek, továbbá a logisztikusok, a különleges műveletiek, az elhárítók, a propagandisták, a hírszerzők, az egészségügyiek és a pénzügy feladatait. (Tai Gong Wang, 2018: 220–221)

# Összefoglalás

A kínai hadtudomány klasszikusaiban olyan gondolatok fogalmazódtak meg a háborúról, amelyek jelentős része ma is érvényes. Rövid írásunkban a háborúról és a hadvezérről alkotott tételeket foglaltuk össze, rámutatva arra, hogy vezetéselméleti szempontból is meghatározó művekről van szó. Bizonyítja ezt az is, hogy a modern kor – így napjaink – katonai vezetői is haszonnal forgatták némelyiket.

## *Felhasznált irodalom*


*2011. évi CXIII. törvény a honvédelemről és a Magyar Honvédségről, valamint a különleges jogrendben bevezethető intézkedésekről.*

CRS (2018): The Posse Comitatus Act and Related Matters: The Use of the Military to Execute Civilian Law. Washington, D.C., Congressional Research Service. Elérhető: https://fas.org/sgp/crs/natsec/R42659.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 20.)

FISCHL Vilmos (2017): Egyház és állam álláspontja a háborúról és a békéről. A megbékélés és a dzsihád fogalma. In GŐCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

FORGÁCS Balázs (2017): A háború és a politika viszonyrendszere. In GŐCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

HUAINAN (2018): Harcászati stratégia (A Huainanzi című könyv 15. fejezete). In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 489–531. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

KAISER Ferenc (2017): Az erőkivetítés mint az állam speciális érdekérvényesítő eszköze. In GŐCZE István szerk.: Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig. Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

KOVÁCS Sándor Iván szerk. (2003): *Zrínyi Miklós összes művei.* Budapest, Kortárs Könyvkiadó.

LI JING (?) (2018): Tang Taizong és Li Weigong beszélgetései. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 267–313. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

OROSZ Gábor Viktor (2017): Konnektív és stratégiai igazság – az igazságos háború elvétől az igazságos békéig. In GŐCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

RESPERGER István (2017): A katonai erő helye, szerepe a humanitárius beavatkozásoknál. In GŐCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

SIMA RANGJU (?) (2018): A tábornagy metódusa. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 97–122. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

SUN BIN (2018): A hadviselés törvényei. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 397–447. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

SUNZI (2018): A hadviselés törvényei. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 23–67. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

SZAKÁCS Zoltán (2007): *Hatékony szűrő-gondozó rendszer kiépítése a katonai szolgálatot jelentősen befolyásoló alvás-ébrenlét zavarok kezelése céljából.* (Doktori értekezés) Budapest, Zrínyi Miklós Nemzetvédelmi Egyetem. Elérhető: https://ludita.uni-nke.hu/repozitorium/bitstream/handle/11410/9649/Teljes%20sz%c3%b6veg%21?sequence=1&isAllowed=y (A letöltés dátuma: 2019. 04. 22.)

[sz. n.a] (2018): A hadakozás módszere. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 315–324. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

[sz. n.b] (2018): Harminchat stratégia. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 591–602. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

TAI GONG (2018): Három stratégia. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 171–191. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

TAI GONG (2018): Tai Gong hat titkos tanítása. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 193–266. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

TAI GONG WANG (2018): Tai Gong hat titkos tanítása. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 193–266. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

TOKAJI Zsolt (1997): *A régi Kína fegyverei.* Budapest, Zrínyi Kiadó és Terebess Kiadó.

TOKAJI Zsolt (2015): *Szun-Ce: A háború művészete.* Budapest, Helikon Kiadó.

TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

UJHÁZI Lóránd (2017): Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In GÓCZE István szerk.: *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

WAUGH, Rob (2012): Dream warriors? U.S. military to research “battlefield illusions” to baffle enemies. *MailOnline,* 16 February. Elérhető: www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2101494/Ghost-warriors-U-S-military-research-battlefield-illusions-baffle-enemies.html (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

WEI LIAO (2018): Wei Liaozi. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 123–169. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

WU QI (2018): Wuzi. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 71–96. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

XUNZI (2018): Beszélgetések a hadakozásról. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 469–487. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

ZHUGE LIANG (2018): A hadvezér kertje. In TOKAJI Zsolt – P. SZABÓ Sándor szerk. (2018): *A kínai hadtudomány klasszikusai.* Budapest, Dialóg Campus Kiadó. 533–564. Elérhető: https://akfi-dl.uni-nke.hu/pdf_kiadvanyok/web_XS_PDF_PMA_A_kinai_hadtudomany_klasszikusai.pdf (A letöltés dátuma: 2019. 04. 26.)

Nemzeti Közszolgálati Egyetem

Nemzeti közszolgálati Egyetem
www.uni-nke.hu
1083 Budapest, Ludovika tér 2.

ISBN 978-963-498-152-7 (PDF)

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa és a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Hadtudományi és Honvédtisztképző Kar együttműködése hosszú múltra tekint vissza. Látszólag egymástól távol álló területek kutatói dolgoznak együtt, amely azt bizonyítja, hogy ma már a tudományágak közötti átjárás mindennapos és szükségszerű. A *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei* címet viseli kötetünk újabb példája ennek a szinergiának. Hallgatva egymást és elmélyülve egymás gondolataiban, azt látjuk, hogy sok kérdésben hasonló álláspontot vannak az eltérő hivatásrendek képviselői. Igaz ez napjainkban és az elmúlt kétezer évben egyaránt. Jogos-e a fegyveres válasz egy-egy kérdés megoldásában, tagadható-e az erőszak minden formája, van-e igazságos háború, illetve béke, milyen eszközei vannak a háborús akarat érvényesítésnek? Olyan kérdések ezek, amelyek minden időben foglalkoztatták a teoretikusokat, és minden időben születtek is válaszok. Hangsúlyaikban eltérő, a kor gondolkodására jellemzően, de végső igazságában állandó válaszok ezek. Olyan válaszok, amelyek alapját a morál, az önfeláldozás, a felelősségvállalása jelenti.

Kötetünkben bemutatjuk a kínai hadtudósok háborúról alkotott véleményét is, és érintjük a katonai erő soraiban megvalósuló kultusz- és vallásszabadságot is. Bízunk benne, hogy az olvasónak izgalmas szellemi élményt nyújtanak a bemutatott gondolatok.