

Δίκη

A MÁRKUS DEZSŐ ÖSSZEHASONLÍTÓ JOGTÖRTÉNETI KUTATÓCSOPORT FOLYÓIRATA

BEVEZETŐ

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között. Egy interdiszciplináris kutatás kérdéseiről és módszereiről

„Hoc quidem iuris est” (Coll. 5.2.1).

A Collatio legum Mosaicarum et Romanarum szerzőségének kérdéséhez

AD UXOREM

„A derék asszony dicsérete”.

Kommentár a Vetus Testamentum nőképéhez

A házassági javak megjelenése a Corpus Iuris Canoniciben

A 17. századi protestáns természetjogászok családképe

The Hierarchy of the Grounds for Divorce in Transylvanian Reformed Marriage Law in the Second Half of the 19th Century

IUSTUM ET AEQUITAS

A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban

A mózesi Törvény értelmezése a Krisztus utáni 2. században

La Bible dans les oeuvres des adhérents de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs

Erkölcsei és emberi méltóság a középkori keresztény filozófiában

Verweise auf das Naturrecht in den Quellen des spätfudalen ungarischen Privatrechts

A jóhiszeműség és tisztesség magánjogi alapelve erényetikai paradigmában

IUS EST ARS BONI ET AEQUI

A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban

Néhány katolikus szemléletű megfontolás

az ószövetségi 'b'rit' sajátos relacionális jellegéről

A „törvények uralma” a zsidó vallásjogban

A jogállamiság fogalmának esztörténeti vázlata

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között



2022 / 1



NEMZETI KUTATÁSI, FEJLESZTÉSI
ÉS INNOVÁCIÓS HIVATAL

AZ NKFI ALAPBÓL
MEGVALÓSULÓ
PROGRAM



TARTALOM

I. Bevezető

HERGER Csabáné: Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között. Egy interdiszciplináris kutatás kérdéseiről és módszereiről.....	3
GRÜLL Tibor: „Hoc quidem iuris est” (Coll. 5.2.1.). A Collatio legum Mosaicarum et Romanarum szerzőségének kérdéséhez	10

II. Ad uxorem

HACK Márta: „A derék asszony dicsérete”. Kommentár a Vetus Testamentum nőképehez	29
VÖLGYESI Levente: A házassági javak megjelenése a Corpus Iuris Canoniciben.....	50
HERGER Csabáné: A 17. századi protestáns természetjogászok családképe	57
NAGY Péter: The Hierarchy of the Grounds for Divorce in Transylvanian Reformed Marriage Law in the Second Half of the 19th Century	91

III. Iustum et aequitas

RUFF Tibor: A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban.....	104
RUGÁSI Gyula: A mózesi Törvény értelmezése a Krisztus utáni 2. században	114
HAMZA Gábor: La Bible dans les oeuvres des adhérents de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs.....	130
BARCSI Tamás: Erkölcsi és emberi méltóság a középkori keresztény filozófiában.....	141
P. SZABÓ Béla: Verweise auf das Naturrecht in den Quellen des spätfudalen ungarischen Privatrechts.....	150
BENKE József: A jóhiszeműség és tisztesség magánjogi alapelve erényetikai paradigmában	168

IV. Ius est ars boni et aequi

MÉSZÁROS István László: A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban.....	182
FRIVALDSZKY János: Néhány katolikus szemléletű megfontolás az ószövetségi 'b'rit' sajátos relacionális jellegéről	201
FINTA Szilvia: A „törvények uralma” a zsidó vallásjogban	212
TÓTH J. Zoltán: A jogállamiság fogalmának eszmetörténeti vázlatja	241

A CÍMLAPON: Római diadalív részletének másolata Beth Hatefutsotból, a jeruzsálemi Szentélyből
zsákmányolt kincsekkel (forrás: Arc_de_Triumph_copy.jpg – *Wikipedia Commons*)
Δίκη (díké) = szokás, jog, igazságosság, szóbeli közvád, perbeszéd, ítélet, büntetés

Δίκη

A Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport Folyóirata

SZERKESZTŐK:

HERGER Csabáné – SCHWEITZER Gábor
kiadói szerkesztő: SZILNER György

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

ANTAL Tamás (Szeged) – BÉLI Gábor (Pécs) – DZIADZIO, Andrzej (Krakkó) – KÉPES György (Budapest)
– KORSÓSNÉ Delacasse Krisztina (Pécs) – LEHOTAY Veronika (Miskolc) – SZABÓ Béla (Debrecen) – STEPPAN, Markus (Graz)
– STIPTA István (Budapest) – TAUCHEN, Jaromír (Brünn)

OLVASÓSZERKESZTŐK:

NIKLAJ Patrícia Dominika – KRAUSZ Bernadett

TÖRDELŐ:

DARABONT Gergő

7622 Pécs 48-as tér 1.

KIADÓ: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

FELELŐS KIADÓ: FÁBIÁN Adrián dékán

ISSN 2631-1232 DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.

A mű szerzői jogilag védett.

Minden jog, így különösen a sokszorosítás, terjesztés és fordítás joga fenntartva.

HERGER Csabáné

egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.01

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között

Egy interdiszciplináris kutatás kérdéseiről és módszereiről

Parallels between the Judaeo-Christian and Roman Legal Roots of our Legal Culture Questions and Methods of an Interdisciplinary Research

On 3 June 2022, the Faculty of Law of the University of Pécs hosted an interdisciplinary conference, where linguists, ancient historians, Roman jurists, rabbinical jurists, canon lawyers, legal philosophers and legal historians discussed the question, the influence of the Old and New Testament legal orders on the European legal culture, and the extent to which there is a parallel between the biblical and Roman legal roots of our legal culture. This volume contains 15 papers whose authors have contributed to this multifaceted discussion of this vast subject in the framework of the research project 'The Legal Relevance of the Vetus et Novum Testamentum. Parallels between the Jewish-Christian and Roman Law Roots of our Legal Culture' of the Dezső Márkus Research Group for Comparative Legal History. In this introductory paper, the research questions and methodology are presented by the project leader.

Keywords: *European legal culture, Biblical legal order, Roman law, comparative law, historical comparison*

1. Téma felvetés

A *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum (Lex Dei)*¹ minden bizonnyal az európai jogi kultúra első jogösszehasonlító alkotása. A latin nyelvű, valószínűleg itáliai területről származó késő-antik gyűjtemény, melynek eredeti címe nem ismert, ószövetségi jogi rendelkezéseket, illetve azok római jogi párhuzamait tartalmazza. A 16 cikkelyből álló mű szerkezete a Tízparancsolat² második kötetében felosztását követi, azaz a szerző – a 19. századi történeti jogi iskola meghatározó romanista tudósának, *Friedrich Carl von Savigny*-nak a szemléletmódjával³ szemben – nem a római jog intézményeit és elveit, hanem a *Vetus Testamentum* rendelkezéseit tekintette sarokkönek, amely ezért az összehasonlítás kiindulópontját képezte: az idézett bibliai szövegrészek a *Tóra* II-V. könyveiből származnak, míg a római jogi források a *Codex Gregorianus* és a *Codex Hermogenianus* tartalmába, továbbá öt jogtudós (*Papinianus, Paulus, Gaius, Ulpianus* és *Modestinus*) munkáiba engednek betekintést. A mű keletkezéstörténete és szerzőjének a személye kapcsán több álláspont is kialakult. Bár korábban egyesek kétségbe vonták a szerző zsidó voltát,⁴ a mű általános célja nehezen lenne vitatható: a szerző azt mutatta be, hogy a bibliai jogi tradíció nem csak hogy számos tekintetben összeegyeztethető a római joggal, hanem annál sokkal ősibb is.

1 II. Mózes 20: 1-12, Mosaicarum et romanarum legum collatio.

2 II. Mózes 20: 1-17.

3 SAVIGNY, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 166.

4 CORCORAN, Collatio legum Mosaicarum et romanarum 1., lásd továbbá JACOBS, Papinian commands onething, our Paul another' 85-99.

A *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, melynek második szövegkiadását *Theodor Mommsen* gondozta,⁵ egyedülálló jellegét elsősorban szerzője szemléletmódjának köszönheti. A későbbi évszázadok kanonistáinak műveiben az ó- és újszövetségi jogintézmények magyarázatához a római jog rendszerezését és fogalmait is felhasználták amellet, hogy számos római jogi intézményt és elvet kölcsönöztek az egykori *Imperium Romanum*tól. Jó példa erre a középkori egyházjog első átfogó gyűjteményének tekinthető *Decretum Gratiani* (1140), melynek tartalmában *Móra Mihály* szerint⁶ világosan kimutathatók a bibliai és a római jogi gyökerek is, vagy a *Henry Bracton* nevéhez köthető *De legibus et consuetudinibus Angliae* című *common law*-összefoglalás a 13. század derekáról, melyben az igazságos bíróról szóló tanítás szavait olvasva kétségtelen, hogy a kanonista szerző – *Iustitia* mellett – behatóan ismerte *Salamon* bölcsességét is a Példabeszédek könyvéből.⁷ Ez a munkamódszer a római jog recepciójának következtében az európai jogi kultúrában, és így hazai jogtudományban is általánossá vált nem csak a kanonisztikában, hanem az új kor évszázadaiban attól elkülönülő világi jogban is. A bibliai elvek nem egyszer elfelejtődtek, vagy csak a háttérben, a normatartam morális indokolásában volt csekély szerepük azokon a jogterületeken (elsősorban a házassági köteléki jogban), amelyek a szekularizáció koráig felekezeti jogalkotási és jogalkalmazási hatáskörbe tartoztak. Egyéb esetben azonban rendszerint akkor sem az ó- (vagy új)szövetségi szöveghelyre, hanem a párhuzamos római jogi elvre vagy intézményre hivatkoztak, ha nyilvánvaló volt, hogy a kettő forrás között sok évszázados előny mutatkozott a *Vetus Testamentum* javára.

Ez a megközelítés napjainkig megfigyelhető a jogi szakirodalomban. Tipikus példa lehet az emberi méltóságnak vagy jogegyenlőség elvének a kérdése. Miközben a *Genesis* könyve szerint az *Isten* képmására megformált,⁸ még büntelen embert Teremtője a földön uralmi pozícióba⁹ helyezte, amely az istenképüsből adódó emberi méltóságát tükrözte, a *dignitas humana* fogalmát rendszerint az antik természetjogra vagy a reneszánsz bölcselőre, *Pico della Mirandola*ra, esetleg *Aquinói Szent Tamás* műveire vezetik vissza,¹⁰ figyelmen kívül hagyva vagy elhanyagolva azt a tényt, hogy a katolikus egyházatya a *Genesis* könyvének tanítását behatóan ismerte. Ehhez hasonlóan az emberi méltóságból fakadó, és ezért kivétel nélkül minden embert megillető jogegyenlőség elve sem modern találmány, hanem a Szentírásen alapuló jogrendben – üdítő kivételként az ókori keleti kultúrák között – már világosan kimutatható:¹¹ az *Isten* és ember közötti szövetségek sorában a *Noéval* kötött szövetség¹² *Noé* minden utódjára, azaz a földet az özönvíz után benépesítő minden emberre kiterjedt, életük egyaránt és ugyanolyan mértékben védelmet élvezett, majd a *Mózes*sel kötött szövetség hatása az egy családból néppé vált Izraelre vonatkozóan abban is megjelent, hogy a *ius divinum* nem tett különbséget sem magánjogi, sem büntetőjogi szempontból az e jogrendnek alávetett nép tagjai között társadalmi állás alapján. Sőt, a (rab)szolga nem dolog (*res*), hanem – mélt-

5 MOMMSEN, *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio* 107-198.

6 MÓRA, A házassági kereseti jog eredete és kialakulása 791.

7 BRACON, *De legibus et consuetudinibus Angliae* (On the Laws and Customs of England). *Salamont*, mint igazságos bírót lásd 1. Királyok 3:16-28.

8 I. Mózes 1:26.

9 I. Mózes 1:28.

10 HALMAI, Az emberi jogok igazolása 20-37.

11 Lásd hozzá BARCSI, Az emberi méltóság filozófiája.

12 I. Mózes 8:20-21.

tósággal rendelkező – személy volt az ókori zsidó jogban, a leggyengébbek (méhmagzat, újszülött, testi vagy értelmi fogyatékosokkal élők, özvegyek, árvák, jövevények) pedig különös jogvédelemben részesültek. Mindez különösen azért érdekes, mert a hazai és külföldi jogi szakirodalom szinte kivétel nélkül az antik bölcselőkre és a római jogra hivatkozik a jogegyenlőség elve tekintetében is, miközben a rabszolgaság intézménye és a természetjogból fakadó jogegyenlőség közötti ellentétét sem *Arisztotelész*, sem *Iustinianus* nem tudta feloldani, mint ahogy azzal is adós maradt az antikvitás jogi kultúrája, hogy a fogyatékkal születetteket vagy a nem kívánt méhmagzatokat illetve újszülötteket védelemben részesítse. A kézenfekvő példák sora folytatható azzal, hogy az *auditur et altera pars*¹³ vagy az *unus testis, nullus testis*¹⁴ elvet is csupán a római jogi kultúrából szokás levezetni, miközben a *Tóra* mindkét elvet több helyen is tartalmazza, majd lezárható – a témafelvetés szűk keretei között – azzal, hogy az ideális államról a *Vetus Testamentum* – sok évszázaddal a római kevert köztársasági alkotmány kibontakozása előtt – adott már egy képet a 72. Zsoltárban, illetve abban a sajátos „fékeket és ellensúlyokat” tartalmazó rendszerben, amely az ókori zsidó államban a főpapi, a királyi és a próféta funkció hármában jó esetben megjelent.

2. A kutatás célja

A kutatás abból az alapállítástól indul ki, hogy (világi) jogi kultúránknak indokolatlanul háttérbe szorított és a kortárs hazai jogtörténet-tudományban alig kutatott gyökerét képezik az Ó- és az Újszövetség elvei és intézményei.¹⁵ Ezek közül számosat újra felfedezett és hangsúlyozott a protestáns etikára támaszkodó természetjogi hullám¹⁶ a 16. század második felétől, megalapozva a modernizáció folyamatát a korai polgári forradalmakat követően, azonban a felvilágosult észjogból a radikális polgári forradalmak után – mintegy ellenhatásként – egy párhuzamos, szekularizált értékrendszert vezettek le.¹⁷ Ezt a kettős, a követett modell függvényében elszíneződő jogi kultúrát a 20. század második felétől a szovjetblokk országaira rákényszerített monolit ideológia szorította prés alá, míg az elmúlt három évtizedben egy újabb, univerzális jellegű *Kulturkampf* bontakozott ki, amely már azért zajlik, hogy jogi kultúránk legrégebbi rétegének elemei ne csak háttérbe szoruljanak, hanem el is felejtődjenek. Üdítő színfolt a legújabb külföldi szakirodalomban az a pár mű, illetve sorozat, melyek a bibliai erkölcsi és jogi normáknak az európai jogi gondolkodásra gyakorolt hatását mutatják be.¹⁸

13 Lásd hozzá: „*Igaza van annak, aki elő a perben; mígnem eljő az ő peresfele és megvizsgálja őt.*” Példabeszédek 18:17.

14 Lásd hozzá: „*Két tanú vagy három tanú szavára halállal lakoljon a halálra való; de egy tanú szavára meg ne haljon. A tanúk keze legyen első rajta, hogy megölettsék, és azután mind az egész nép keze. Így tisztítsd ki magad közül a gonoszt.*” Deuteronomium 17:6.

15 HACK, Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei 9-32.

16 HAMZA, Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law 142-152.

17 HERGER, Szakrális kontra szekuláris értékek a polgári modernizáció korában 33-44.

18 Lásd többek között WITTE – HAUKE, Christianity and Family Law; HILL – HELMHOLZ, Great Christian Jurist in English History; COCHRAN – CALO, Agapae, Justice, and Law; DAUBE, Studies in Biblical Law; DOMINGO, God and the Secular Legal System; BOURDIGNON – MORGENSTERN – TIETZ, Mannlich und weiblich schuf Er sie; DECOCK – OOSTERHUIS, Great Christian Jurists in the Low Countries; DREISBACH – HALL, Great Christian Jurists in American History; REYNOLDS, Great Christian Jurist and Legal Collections in the first Millennium; DESCAMPS – DOMINGO, Great Christian Jurists in French History; DOMINGO – MARTÍNEZ – TORRÓN, Great Christian Jurists in Spanish History; VALLAURI – DILCHER, Christentum, Säkularisation und modernes Recht 1-2.

A kutatás célja az, hogy a Ó- és az Újszövetség jogi relevanciáját¹⁹ vizsgálva a hazai jogtudományban is felhívjuk a figyelmet azokra a párhuzamokra, amelyek jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között fennállnak, bemutassuk, hogy továbbélésük mennyiben és hogyan befolyásolta a jogászai gondolkodásmód, valamint az egyes jogintézmények alakulását, és hangsúlyozzuk azt a kétségtelen történeti szerepet, amit az első erkölcsi tartalmával, a második rendszerteremtő képességével töltött be, illetve tölthet be ma is.

3. A kutatás munkamódszere és aktualitása

A kutatás alapvetően összehasonlító jogtörténeti munkamódszert alkalmaz. A történeti kutatás a 18-19. század fordulója óta elfogadott, sőt szükségesnek tekintett feltétele volt a jogtudomány filozófiai megalapozásának és a szerves jogfejlesztésnek, melyet a jogtudomány művelésének munkamódszereként elsőként a német történeti jogi iskola (*Historische Rechtsschule*) képviselői vettek igénybe. A 19. század korai évtizedeiben ugyanakkor már fontos szerephez jutott a jogösszehasonlítás is, többek között a kanti tanokat követő *Paul Johann Anselm von Feuerbach* munkásságában, aki – az egyetemes, történeti szemléletétől eltávolodva – a hatályos jogok intézményeinek összevetésére helyezett hangsúlyt.²⁰ Bár voltak a jogösszehasonlításnak (praktikus, nem pedig tudományos) előzményei, mégis a romantika korának szülötte: programja közel állt a nyugati bölcelet általános törekvéséhez, történeti világfelfogásunk formálódásának vizsgálatához.²¹ A történeti és az összehasonlító jogi vizsgálat együttes alkalmazására a 16-18. századi protestáns természetjogászok körében, majd a 18. század utolsó évtizedeitől a történeti jogi iskola előfutárainak körében már volt példa, a századforduló után pedig a jogi partikularizmus (római jogi és germán jogi, továbbá hűbéri jogi és egyházi jogi intézmények és elvek egymás mellett élése illetve összefonódása) szükségszerű következményeként rendszeresen előforduló kutatási módszerré vált Európa szerte.

Azt, hogy a 21. század második évtizedében is fontos szerepe lehet a történeti jogösszehasonlító kutatásoknak, könnyen igazolhatjuk a közelmúlt politikai eseményeivel is. Az Európai Gazdasági Közösség létrehozásáról szóló, 1957. március 25-én aláírt Római Szerződés hatvanadik évfordulójára számos ünnepséget szerveztek. A jubileumi rendezvényekhez kapcsolódik az Európai Unió 27 tagállama, az Európai Tanács, az Európai Parlament és az Európai Bizottság vezetőinek nyilatkozata, amelyet 2017. március 25-én írtak alá: a Római Nyilatkozat 4. bekezdésében az aláírók kijelentették, hogy „Együtt van a legjobb esélyünk arra, hogy (...) megvédjük közös érdekeinket és értékeinket” a globális folyamatokkal szemben, melyek „egyenként háttérbe szorítanak országainkat”.²² A Nyilatkozatban megfogalmazott programpontok közvetett módon kifejeznek egy közös értékírányultságot, ahogy ezt tükrözi az 1. bekezdés utolsó mondata is: „Az Európai Unió a béke, a szabadság, a demokrácia, az emberi jogok és a jogállamiság elvén alapuló közösség, valamint gazdasági nagyhatalom, amely a világon egyedülálló mértékű szociális védelmet és jólétet biztosít.” A Nyilatkozat azonban nem határoz

19 Lásd hozzá RUFF, Az Újszövetség és a Tóra; RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában 123-135.; RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9-35.; RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa 121-155.

20 FEUERBACH, Idee und Notwendigkeit einer Universaljurisprudenz 378 ff.

21 A téma kifejtését lásd HERGER, A modern magyar házassági vagyoni jog kialakulása és rendszere a német jogfejlődés tükrében 19-34.

22 file:///rome_declaration_2017_hu.pdf.

meg konkrét értékeket és nem szól arról sem, hogy ezek a „szilárd értékek” (lásd: 1. bekezdés 4. mondat) honnan származnak, miből vezethetők le. Különösen annak fényében szembetűnő ez a hiányt, hogy – míg Európa egy nemzetek fölötti intézményrendszer fölépítésén fáradozik – állandósulni látszik a társadalmi vita: létezik-e egy az európaiakat meghatározó közös identitás vagy a nemzetek (jogi) kultúrája úgy illeszkedik csak egymáshoz, mint agyag a vashoz?

A történeti jogösszehasonlítást mint módszert kiegészíti a jogfilozófia, a jogelmélet és a kánonjog munkamódszere, amelyet a kutatás sajátos tárgya tesz szükségsszerűvé. A történeti jogösszehasonlítás a projekt négy éve alatt a teljesség igényével nem lehet elvégezni. Ezért azokat a jogelveket és jogintézményeket tesszük a kutatás tárgyává, melyek hatályos jogunkban is megjelennek. Ehhez a munkamódszerhez Hamza Gábor magyar nyelven először 1985-ben publikált, a hazai összehasonlító jogtörténet-tudomány tekintetében alapműnek számító monográfiájában tett megállapítása szolgálat tudományos alapot: a szerző azt állítja, hogy az antik jogok specialistái és a modern jog összehasonlításával foglalkozó tudósok nem építettek „az összehasonlítás lehetőségének hidat az antik jogok és a modern jogok intézményeinek vizsgálatánál”, és a jogösszehasonlítás antik előzményeit még azok is figyelmen kívül hagyták, akik annak szükségességét a modern jogoknál hangsúlyozták.²³ A projekt tehát a hídépítés feladatára vállalkozik a modern jogintézmények illetve jogelvek és zsidó-keresztény, valamint római jogi előzményeik között.

4. A kutatási eredmények hasznosulása

2022. június 3-án a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara adott otthont „*A Vetus et Novum Testamentum Jogi Relevanciája – Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című interdiszciplináris konferenciának, amelyen nyelvészek, ókortörténészek, római jogászok, a rabbinikus jogtudomány ismerői, kánonjogászok, jogfilozófusok és jogtörténészek vitatták meg azt a kérdést, hogy milyen hatással volt az ó- és újszövetségi jogrend az európai jogi kultúrára, és mennyiben van párhuzam jogi kultúránk bibliai és római jogi gyökerei között.

Ez a kötet tizenhat írást tartalmaz. E bevezető tanulmányon túl tizenkét szerző a 2022. június 3-i konferencián megtartott előadása, illetve egy szerző korreferátuma tanulmánnyá bővített változatával járult hozzá a hatalmas téma több szempontú megvitatásához a K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében, míg két szerző, P. Szabó Béla egyetemi tanár és Nagy Péter adjunktus más fórumon megtartott előadását bővítette tanulmánnyá a szerkesztők kérésére, hogy a kötet tematikájába remekül illeszkedő, értékes munkájukkal gazdagítsák azt.

A projektteam tagjai köszönettel tartoznak a PTE ÁJK dékánjának, Fábrián Adrián egyetemi tanárnak a projekt befogadásáért és a konferencia-helyszín biztosításáért, Hamza Gábor emeritált egyetemi tanárnak, az MTA rendes tagjának, Kecskés László egyetemi tanárnak, az MTA rendes tagjának és Benke József egyetemi docensnek, az MTA doktorának az egyes szekcióik moderálásáért, valamint a konferencia előadóinak, illetve e kötet szerzőinek a közös gondolkodás lehetőségéért.

A templómépítő, államszervező és természettudós király, Salamon, akinek a zsidó-keresztény kultúrkörben az ószövetségi Szentírás két bölcséleti könyvét (a Példabeszédek és a Prédikátor könyvét),

²³ HAMZA, Jogösszehasonlítás és antikvitás 44-50. A mű második, bővített kiadása 1998-ban jelent meg *Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek* címmel. A munka angol nyelven 1991-ben jelent meg *Comparative Law and Antiquity* címmel.

a 72. és a 127. Zsoltárt és nem utolsó sorban a világirodalom talán legszebb szerelmi költeményét, az Énekek Énekét tulajdonítják, frappáns egyszerűséggel állapította meg, hogy „*a sok könyvek írásának nincs vége, és a sok tanulás fáradságára van a testnek*”.²⁴ Minden bizonnyal mélyen érzi e figyelmeztetés komolyságát az, aki korlátozott életidejéből évtizedeket fordított a tudomány művelésére. Mivel azonban a törvényközvetítő és bírói hatalmat is gyakorló Mózes azt a tapasztalatot is örökségül hagyta számunkra, hogy e fáradságos tevékenységnek a haszna lehet maradandó, e tanulmánykötet szerkesztését befejezve az ő fohásza kívánkozik záró akkordul: „*a mi kezünknek munkáját tedd állandóvá nekünk, és a mi kezünknek munkáját tedd állandóvá!*”²⁵

Felhasznált irodalom és források

- BARCSI Tamás: Az emberi méltóság filozófiája. Budapest 2013
- BOURDIGNON, Christian – MORGENSTERN, Matthias – TIETZ, Christiane: Mannlich und weiblich schuf Er sie. Vandenhoeck & Ruprecht 2011
- BRACON, Henry de: De legibus et consuetudinibus Angliae (On the Laws and Customs of England)
<https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Framed/mframe.htm> (letöltés: 2021. 12. 12.)
- COCHRAN, Robert F. Jr. – CALO, Zachary R.: Agapae, Justice, and Law. Cambridge 2017
- CORCORAN, Simon: Collatio legum Mosaicarum et romanarum. In: BAGNALL, R. S. – BRODERSEN, Kai – CHAMPION, Craig B. – ERSKINE, Andrew – HUEBNER, Sabine R.: The Encyclopedia of Ancient History. Chichester 2013
- DAUBE, David: Studies in Biblical Law. Cambridge 2015
- DECOCK, Wim – OOSTERHUIS, Janwillem: Great Christian Jurists in the Low Countries. Cambridge 2021
- Decretum Gratiani. In: Medieval Canon Law Virtual Library. <https://web.colby.edu/canonlaw/>
(letöltés: 2021. 12. 12.)
- DOMINGO, Rafael: God and the Secular Legal System. Cambridge 2016
- DESCAMPS, Olivier – DOMINGO, Rafael: Great Christian Jurists in French History. Cambridge 2019
- DOMINGO, Rafael – MARTÍNEZ – TORRÓN, Javier: Great Christian Jurists in Spanish History. Cambridge 2018
- DREISBACH, Daniel L. – HALL, Mark David: Great Christian Jurists in American History. Cambridge 2019
- FEUERBACH, Johann Paul Anselm Ritter von: Idee und Notwendigkeit einer Universaljurisprudenz. In:
FEUERBACH, Ludwig (szerk.): Anselm Feuerbachs Biographischer Nachlaß II. Nürnberg 1853. 378 ff.
- HACK Márta: Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei. Díké 2017/1. sz. 9-32.
- HALMAI Gábor: Az emberi jogok igazolása. In: TALLÁR Ferenc (szerk.): Az emberi jogok és az európai tradíció. Budapest 2002, 20-37.
- HAMZA Gábor: Jogösszehasonlítás és antikvitás. Budapest 1985
- HAMZA Gábor: Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law. Fundamina 16/2010, 142-152.
- HERGER Csabáné: A modern magyar házassági vagyoni jog kialakulás és rendszere a német jogfejlődés tükrében. Passau 2017

24 Prédikátor 12:12.

25 90. Zsoltár 17.

- HERGER Csabáné: Szakrális kontra szekuláris értékek a polgári modernizáció korában. *Díké* 2017/1. sz. 33-44.
- HILL, Mark – HELMHOLZ, R. H.: *Great Christian Jurist in English History*. Cambridge 2017
- HYAMSOM, Moses.: *Mosaicarum et romanarum legum collatio*. With introduction, facsimile and transcription of the Berlin codex, translation, notes ad appendices. 1913 Oxford
<https://archive.org/details/cu31924029129876/page/n5/mode/2up> (letöltés: 2021. 12. 12.)
- JACOBS, Andrew S.: Papinian commands onething, our Paul another': Roman Christians and Jewish law in the *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. In: ANDO, Clifford – RÜPKE, Jörg (szerk.): *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart 2006, 85-99.
- MÉSZÁROS István: *Bibliai államelmélet*. Budapest 2015
- MOMMSEN, Theodor: *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*. In: KRÜGER, Paul (szerk.): *Collectio Librorum Iuris Anteustiniani*, 3. kötet, Berlin 1890, 107-198.
- MÓRA Mihály: A házassági kereseti jog eredete és kialakulása. In: Natter Antal emlékkönyv. Budapest 1941
- REYNOLDS, Philip L. (szerk.): *Great Christian Jurist and Legal Collections in the first Millennium*. Cambridge 2019
- Római Nyilatkozat 2017. március 25. file:///rome_declaration_2017_hu.pdf (letöltés: 2021. 12. 12.)
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123-135.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9-35.
- RUFF Tibor: A Misna Szanhedrin traktátusa. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121-155.
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest 2009
- SAVIGNY, Friedrich Carl von: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg 1840 (első kiadás: 1814)
- SZENT BIBLIA (fordította: KÁROLI Gáspár). Budapest 2004
- VALLAURI, Luigi Lombardi – DILCHER, Gerhard: *Christentum, Säkularisation und modernes Recht 1-2*. Nomos 1981
- WITTE, John Jr. – HAUKE, Gary S.: *Christianity and Family Law*. Cambridge 2017.

GRÜLL Tibor
egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE BTK / SZPA

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.02

„Hoc quidem iuris est” (Coll. 5.2.1.)

A Collatio legum Mosaicarum et Romanarum szerzőségének kérdéséhez¹

„Hoc quidem iuris est” (Coll. 5.2.1.)

To the Question of the Authorship of the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum

The Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum, or “Collation of the Laws of Moses and the Romans”, is one of the most perplexing works of late antiquity: a law book compiled in the fourth or fifth century – the date of the work is still a matter of controversy – by an anonymous editor who wanted to show the similarity between laws of Moses and the Roman laws. Citing first laws from the Pentateuchus – especially from the books of Exodus, Leviticus, and Deuteronomy which he believed were written by Moses – the anonymous Collator then compared corresponding passages from Roman jurists and from Roman laws to form discussions on sixteen topics such as homicide, adultery, homosexuality, incest, and cruelty towards slaves. While earlier scholars wrestled with dating the Collatio, the religious identity of the Collator, and the purpose of the work, this paper suggests that the Collator may have been a Jew writing in Rome in an attempt to draw pagan lawyers to seeing the connections between the highly esteemed and very ancient laws of Moses, the famous legislator of the Jews whom he called as a priest, and the laws of classical Roman jurists, such as Paulus, Ulpianus, Modestinus, and Papinianus.

Keywords: comparative legal history; Biblical law; ancient Jewish law; Decalogue; Jews in late ancient Rome; ancient Roman law; Roman jurists

1. Témafelvetés

Moyses dicit – „Mózes mondja”. Rendszerint e két szóval vezeti be a „Mózesi és római jog összevetése” (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*) című irat azokat az ószövetségi idézeteket, amelyeket azután a római jogforrásokkal hasonlít össze. A *Theodor Mommsen* 1890-es kritikai kiadásában² mindössze 62 oldalas (az *apparatus criticus* miatt valójában fele ilyen hosszú) traktátus egy meglehetősen egyszerű kompiláció, amelynek egyetlen célja van: annak megmutatása, hogy a mózesi törvények és a római jogforrások bizonyos bűnöket hasonló módon szankcionálnak. Az *opus* rövidege ellenére máig nagy vitákat kavart szakmai berkekben: mind a mű keletkezésének ideje, mind az anonim szerző val-

1 A tanulmány rövidített változata elhangzott a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án. Ezúton is köszönöm *Hamza Gábor* akadémikus, *Herger Csabáné* tanszékvezető egyetemi tanár és *Ruff Tibor* főiskolai tanár értékes hozzászólásait.

2 MOMMSEN, *Collatio* 136–198. – A mű első kiadását *Pierre Pithou* (Petrus Pithoeus, 1539–1596) neves francia humanista jogtudós jelentette meg (Basel 1574). A kritikai kiadások között megemlítendő még *Friedrich Bluhme* (Bonn 1833), *Paul Frédéric Girard* (Paris 1913), *Moses Hyamson* (Oxford 1913) és *Giovanni Baviera* (Firenze 1940). – Már MOMMSEN kiadása előtt is számos emendációt javasoltak a szövegben, egyebek között a modern szövegkritika atyjának is nevezett *Karl Lachmann* (1793–1851) is. Lásd LACHMANN, *Verbesserungen des Textes der Collatio*.

lási hovatarozása kérdéses. Az előbbivel kapcsolatban írja *Samuele Rocca*: „Minden tudós más-más korszakra mutat rá, ami a harmadik század utolsó évei és a negyedik század utolsó évtizedei között (sőt még később) ingadozik. Így a *Collatio* kelezése több mint egy évszázadot ölel fel.”³ A kutatás egyik fele a „korai” (harmadik század vége, negyedik század eleje), másik fele a „késői” (negyedik század vége, ötödik század) datálás felé hajlik.⁴ *Rocca* kreatív módon igyekszik feloldani a problémát: „Bár a *Collatio* először valószínűleg a harmadik század végén egy zsidó szerző tollán fogant meg, a művet újra felhasználták és interpolálták a negyedik században valószínűleg zsidók, és még később is, talán keresztények, mivel apologetikus céljai a körülmények alakulásával változtak.”⁵ Erre azonban nincs semmilyen bizonyíték.

2. A *Collatio* szerkezete

A kompiláció tizenhat szakaszra oszlik. A magánjogot tárgyaló utolsó, 16. cím kivételével minden korábbi cím a büntetőjoggal foglalkozik. A *Collatio* nagy része tehát a büntetőjogot tárgyalja.⁶

1. A véletlenszerű vagy szándékos emberölésről (*De sicariis et homicidis casu vel voluntate*)
2. A súlyos testi sértésről (*De atroci iniuria*)
3. A rabszolgákkal szembeni eljárásokról és kegyetlenkedésekről (*De iure et saevitia dominorum*)
4. A házasságtörésekről (*De adulteriis*)
5. A paráznákról (*De stupratoribus*)
6. A vérfertőző házasságról (*De incestis nuptiis*)
7. A tolvajokról és büntetésük módjáról (*De furibus et de poena eorum*)
8. A hamis tanúzásról (*De falso testimonio*)
9. Családtagok tanúskodási kötelezettség alóli felmentéséről (*De familiaris testimonio non admittendo*)
10. A letétekről (*De deposito*)
11. A marhatolvajokról (*De abactoribus*)
12. A gyújtogatókról (*De incendiariis*)
13. A határkövek elmozdításáról (*De termino amoto*)
14. Az emberrablókról (*De plagiariis*)
15. Az asztrológusokról, boszorkányokról és manicheusokról (*De mathematicis, maleficis et manichaeis*)
16. A jogos öröklésről (*De legitima successione*)

Valójában nem találomra kiválasztott jogsértésekről van szó. A kutatás már régen felfigyelt arra, hogy a tizenhat titulus a Tízparancsolat második kötetében lévő hat parancsnak feleltethető meg, melyek a társadalmi kapcsolatokat szabályozzák.⁷

3 ROCCA, The *Collatio* and the Future of Rome 3.

4 294-313 (RABELLO); 296-302 (LEVY); 302-324 (VOLTERRA); 390-es évek (FRAKES); 394 (CRACCO-RUGGINI; LAURIA); 394-398 (RUTGERS); 398 (LUCREZI); 427 (SCHRAGE); 426-439 (LUCREZI).

5 ROCCA, The *Collatio* and the Future of Rome 10; vö. RABELLO, La datazione della *Collatio*.

6 ROCCA, The *Collatio* and the Future of Rome 2.

7 RABELLO, Sul Decalogo “cristianizzato”; ACEVES MONTEMAYOR, El Decálogo en la *Collatio*; FRAKES, Compiling 111.

#	Parancsolat	Collatio §
6.	„Ne ölj”	1, 2, 3
7.	„Ne paráznáلكodj”	4, 5, 6
8.	„Ne lopj”	7
9.	„Ne légy hamis tanú”	8, 9
10.	„Ne kívánd a másét”	10-16

Ezen a ponton talán nem érdektelen felhívunk arra a figyelmet, hogy a Tízparancsolatnak ez a sorrendje a Héber Bibliában található meg; a *Szeptuaginta* ugyanis a 6-7-8. parancsokat felcseréli: „Ne paráznáلكodj” – „Ne lopj” – „Ne ölj”.⁸ Vagyis a *Collatio* szerzője ragaszkodott a héber szöveg sorrendjéhez. Ugyancsak érdemes megjegyezni, hogy a hatodik parancsolatban szereplő héber „ölni” (רצח, *racach*) igében a nem szándékos emberölés is benne van, aminek következményeivel foglalkozik az Ószövetség,⁹ és amire a *Collatio* 1. §-a is utal.¹⁰ A hetedik parancsolat „házasságot törni” (נאף, *na'af*) igéje elsősorban férjezett asszonyokkal folytatott házasságtörő viszonyra vonatkozik,¹¹ amit a latin *adulterium* jelentése is hordoz (4. §). Érdekes, hogy a nyolcadik parancsolatban szereplő „lopni” (גנב, *ganav*) ige az emberrablásra is utalt,¹² ami a *Collatio* 14. §-ának témája.¹³ *Johannes Hermann* „Das zehnte Gebot” című klasszikus tanulmányában már felvetette, hogy a „kívánság” (חמד, *chamad*) és a lopás vétke között nagyon is szoros kapcsolat áll fenn.¹⁴ *Ákán* így mondja el, hogyan vétkezett: „Láttam ugyanis a zsákmány közt egy jó babiloni köntöst, kétszáz siklus ezüstöt és egy arany vesszőt, amelynek súlya ötven siklus volt, és megkívántam ezeket, és elvettem ezeket, és íme, elrejtve vannak a földben, a sátoromnak közepében”.¹⁵ A „Ne kívánd” 10. parancsolatához sorolt *Collatio*-paragrafusok igen sokfélék, melyben több téma is csak lazán kapcsolódik a tizedik parancsolathoz. A *letétekről* (10. §) szóló rész azonban nagyon is ide tartozik, ahogyan erre *Rainer Kessler* tanulmánya (*Debt and the Decalogue*) is felhívta a figyelmet.¹⁶ A jogos öröklésről szóló utolsó részben (Coll. 16. §) a *Collator Célofhád* lányainak öröklési jogát¹⁷ hasonlítja a római jogban végrendelkezés nélkül elhunyt személyek rokonainak öröklési jogához (*successio ab intestatio*). A szóban forgó részt *Francesco Lucrezi* elemezte részletesen, egybevetve *Philón*, a *Misna* és a *Babilóniai Talmud* (*Bábá Báthrá* traktátus) vonatkozó szövegeivel, megállapítva, hogy a „kívánt hatás” elérése érdekében a *Collator* erősen torzította a zsidó hagyományt.¹⁸ Érdekes, hogy a szülők tiszteletére vonatkozó 5. parancsolatra¹⁹ nem tett utalást a *Collatio* szerzője. Ezzel kapcsolatban *Pál* apostol is kiemelte, hogy ez az első olyan parancsolat, amelyhez

8 A kérdéshez lásd FREUND, Murder, adultery, and theft?; STEYN, Pretexts of the second table of the Decalogue; OSUMI, One Decalogue in Different Texts.

9 IV. Mózes 35:11, V. Mózes 4:42.

10 Ennek elemzését lásd ROCCA, The Collatio and the Future of Rome 14-18.

11 III. Mózes 20:10, Jeremiás 29:23, Ezékiel 16:32.

12 II. Mózes 21:16.

13 Ennek elemzését lásd LUCREZI, A proposito di Collatio 14.1.1.

14 HERRMANN, Das zehnte Gebot.

15 Józsué 7:21.

16 KESSLER, Debt and the Decalogue.

17 IV. Mózes 36:1-7.

18 LUCREZI, Comments on Title XVI.

19 II. Mózes 20:12.

ígéret is társul.²⁰ *Philón* szerint (*De decalogo* 106–107) szerint ez köti össze az első kőtáblán szereplő, az *Isten* és az ember kapcsolatát szabályozó parancsokat a második kőtábla parancsaival, amelyek az emberek közötti viszonylatokat szabályozzák.²¹

A *Collatio* valamennyi paragrafusa azonos módon épül fel: a *Moses dicit*²² után következik egy szó szerint idézett igerész, amely a szerző értelmezésében az adott tárgyra vonatkozik. Majd ezt követik az idevágó római jogforrások, a szerző, a könyv és a *titulus* megjelölésével. Az idézett római szerzők között találjuk *Paulust*, *Ulpianust*, *Modestinust*, *Papinianust*, valamint a *Codex Hermogenianust* és a *Codex Gregorianust* (lásd alább, a 3. fejezetben.). Első ránézésre tehát egy olyan kompilációval van dolgunk, amelyről azt gondolhatnánk, hogy a jogtörténészeken kívül aligha hoz lázba bárkit is. Pedig ez az *opusculum* számos olyan kérdést vet fel, amely az obskúrus jogtörténeti vizsgálódások hatókörén messze túlmutat.

3. A *Collatio* kézirati hagyományozódása és hatástörténete

A *Collatio*nak három kézirata maradt fenn: egy 9. századi berlini kézirat (B: Codex Berolinensis Lat. Fol. 269), egy Vercelliben őrzött 10–11. századi kézirat (V: Codex Vercellensis n. 122) és egy a 9–11. század közé datált bécsi kódexmásolat (W: Codex Vindobonensis n. 2160).²³ A kéziratok *Schulz*-féle *stemmája* egy archetypust feltételez (α), amelytől közvetlenül függ a B és a β jelzésű subarchetypus, amelynek két fennmaradt másolata a V és a W. Ezt a három kódexmásolatot egészíti ki egy Zadarban könyvtáblából előkerült töredék.²⁴ *Robert M. Frakes* kutatásai meggyőzőek abban a tekintetben, hogy a *Collatio* szövege Bizáncban, majd az osztrogót és a meroving királyságban is érdeklődésre tartott számot, vagyis továbbmásolták, csak épp más néven: „*Isten törvénye, amit az Úr Mózesnek parancsolt, és hogy milyen módon egyeznek azzal a római törvények*” (*Lex Dei quam praecipit Dominus ad Moysen et lex Romana quomodo convenient*), vagy röviden csak *Lex Dei*.²⁵

Míg a *Collatio*t az 500-as években használták a meroving egyházi zsinatokon, és valószínűleg Bajorországban is a 700-as években, a legkorábbi fennmaradt idézet a *Collatio*ból *Reimsi Hincmar*-tól származik, aki *Theutberga* királynőt védte férjével, *II. Lothar* királlyal szemben 860-ban. Ebben a botrányos ügyben *Lothar* fel kívánta bontat házasságát a gyermektelen *Theutbergával*, hogy feleségül vehesse ágyasát, *Waldradát*, akitől már született egy fia. Amikor a királynő nem értett egyet a bontással, *Lothar* megvádolta *Theutbergát*, hogy a házasságkötést megelőzően vérfertőző módon

20 Efézusi levél 6:2. Lásd hozzá MORITZ, The Fifth Commandment in Eph 6.2-3. – A Coll. 9.3.2-3. *Paulust* idézi a családtagok felmentése a tanúskodási kötelezettség alól: „A tanúk nem hallgathatók ki akarataik ellenére a velük a házasságban élők vagy vérrokonai ellen. 3. Szülőket és gyerekeket (és hasonlóképpen a szabadosokat) még akkor sem engedhetnek egymás elleni tanúskodni, ha hajlandóak arra, mert ezek az emberi kapcsolatok túlnyomórészt megrontják a tanúságtétel hitelét.” A konferencián *Ruff Tibor* hívta fel a figyelmet arra, hogy a misnai zsidó jogban hasonló tiltás szerepel. Lásd RUFF, Misna: Szanhedrin 132-133.

21 AMIR, The Decalogue According to Philo. A hagyományos katolikus és evangélikus felosztás ennek megfelelően az első táblára négy, a másodikra hat parancsot helyez. Lásd NIELSEN, The Ten Commandments in New Perspective 33-34.

22 Vagy a 16. §-ban: „Az *Isteni Írás így mondja*” (*scriptura divina sic dicit*).

23 Ezek részletes áttekintését lásd FRAKES, The Manuscript Tradition of the Lex Dei.

24 SCHULZ, The manuscripts of the Collatio. Bár a meroving-kori idézetek alapján feltételezett őstípusokkal feleslegesen túlbonyolítva tárgyalja, lásd FRAKES, The Zadar Fragment of the Collatio 51.

25 FRAKES, Reading the Collatio.

análisan közösült a testvérével, ami valamilyen módon teherbe ejtéshez, majd abortuszhoz vezetett.²⁶ Egy bajnok megvédte őt egy istenítéletben, de *Lothar* rávette a püspökeket, hogy hagyják jóvá a bontást, és *Theutberga* kénytelen volt *Kopasz Károly* nyugat-franciaországi udvarába menekülni. *II. Lothar* nagybátyjaként *Károlynak* komoly érdeke fűződött *Lothar* gyermektelen házasságának a fennmaradásához, ezért a védelmét *Hincmarra* bízta, aki a pápát meggyőző érvet hozott fel a bontás ellen. *Hincmar* szövegében találkozunk a *Collatio*ra történő első explicit külső hivatkozással. Hivatkozik arra, hogy az egyik római jogi könyv „Azokról, akik stuprumot követnek el” című fejezetében az szerepel, hogy „aki nő módjára hál egy férfival, mindkettő bűnt követ el, és haljon meg”, majd hozzáfűzi saját kérdését: „mit mondanának a törvények, ha egy férfi (mégpedig egy fiútestvér) keveredne nővérével a férfi módjára szodomita viszonyba”? A hivatkozott fejezet a *Collatio* ötödik titulusa (*De stupratoribus*), amiről alább még bővebben esik majd szó. *Hincmar* azonban rámutatott arra, hogy az analízis közösülés nem vezethet terhességhez.

A kézirati hagyomány vizsgálata és a *Collatio* szövegének középkori *Nachlebenforschungja* alapján arra következtethetünk, hogy a 6–11. században a műnek több példánya is forgalomban lehetett. Ezek egy részére francia tudósok is felfigyelték a 16. században, majd a 19. században újra felfedezték őket a német kutatók. A *Collatio* hírneve *Hincmar* korában arra utal, hogy a munkát jól ismerték a nyugati egyházi vezetők a *Karoling*-korban.

4. Idézet római jogforrások

A *Mommsen* által 1890-ben kiadott *Collatio* hamarosan felkeltette a jogtörténészek érdeklődését. *Moses Hyamson* 1913-ban nagy részletességgel megvizsgálta a mű római jogforrásait, amelyek között kimutatta *Paulus* és *Papinianus Liber singularis de adulteriis*; *Ulpianus Liber singularis regularum* című műveinek hatását.²⁷ Ezekhez még a következő szerzőket és műveket tehetjük hozzá: *Paulus: Liber responsorum*; *Pseudo-Paulus: Liber singularis de iniuriis*; *Pseudo-Paulus: Liber singularis de poenis paganorum*; *Ps-Paulus: Liber singularis de poenis omnium legum*; *Ps-Paulus: Liber singularis de adulteriis*; *Ps-Paulus: Sententiae*; *Ulpianus: Liber de officio proconsulis*; *Ulpianus: Institutiones*; *Ulpianus: Libri ad Edictum*; *Ps-Ulpianus: Liber singularis regularum*; *Ps-Papinianus: Liber singularis de adulteriis*; *Papinianus: Liber definitionum*; *Papinianus: Liber responsorum*; *Modestinus: Liber differentiarum*; *Gaius: Institutiones*; valamint a *Codex Gregorianus* és a *Codex Hermogenianus*.

A *Collatio* szerzője a római jog oldaláról tehát több klasszikus jogtudós műveit idézte, olyanokét mint *Gaius*, *Papinianus*, *Modestinus*, *Ulpianus* és *Paulus*.²⁸ Ez egyben a mű megírásának *terminus post quem*-jét is a harmadik század közepére teszi. Ezt az öt jogtudóst később a *II. Theodosius* és *III. Valentinianus* alatt 426-ban keletkezett *Lex citationum*ban kanonizálták, és a 438-ra datált *Codex Theodosianus*ba is belekerültek. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy a *Collator* ezen időpont után működött, ahogyan azt néhány tudós gondolta,²⁹ mivel a 426-os „kanonizáció” is egy már meglévő úzrust rögzített. Ugyanakkor számos mű, amelyből a *Collator* idézett, nem is az adott szer-

26 AIRLIE, Private bodies; LOSCHIAVO, La legge che dio trasmise a Mosè; HEIDECCKER, The Divorce of Lothar II.

27 HYAMSON, Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio 277–280.

28 FRAKES, Compiling 66–81.

29 HUSCHKE, Über Alter und Verfasser 2–3; SOLAZZI, Per la data della Collatio 500–501; SCHRAGE, La date de la Collatio 416–417.

zók, hanem későbbi követőik alkotása: így például a *Paulus* neve alatt fennmaradt *Sententiae* című munka a késői harmadik vagy a korai negyedik században keletkezett, és minden bizonnyal *Paulus* munkáiból állították össze.³⁰ Hasonlóképpen a korábban *Paulus*nak tulajdonított *Liber singularis et titulo de iniuriis* című mű is *Paulus* eredeti *commentarius*ainak jóval későbbi átdolgozása. Vagyis a *Collator* jogi forrásai inkább a negyedik század elejéről valók. A *Collator* olyan törvényeket is idézett, amelyek a *Codex Gregorianus*ban és a *Codex Hermogenianus*ban fordultak elő. Ezeket eredetileg *Diocletianus* alatt, a 290-es években szerkesztették össze.³¹ Eredeti formájukban nem maradtak fenn, viszont későbbi idézetekből és egy 16. századi kötetstáblából 2010-ben előkerült rövid töredékből tudjuk valamennyire rekonstruálni.³² A *Collator* tehát számos forrásból szedte össze idézeteit, így például *Diocletianus* manichaeusok ellen hozott *edictum*át is citálta (Coll. 15.3), amelyet a kutatók 297 és 302 közé tesznek.³³

Hogy a *Collatio* szerzője mennyire tisztában lehetett saját korának jogalkotásával, erre legjobb példa a Coll. 5.3, amelyben arra hivatkozik, hogy *Theodosius* egyik törvényét az *atrium Minervae*-ben tették közzemlére.³⁴ *Detlef Liebs* szerint ebben a templomban egy jogi könyvtár működhetett.³⁵ „*Hoc quidem iuris est: mentem tamen legis Moysi imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur. Idem Theodosius: Impp Valentinianus Theodosius et Arcadius Augg ad Orientium vicarium urbis Romae: Non patimur urbem Romam virtutum omnium matrem diutius effeminati in viris pudoris contaminatione foedari et agreste illud a priscis conditoribus robur fracta molliter plebe tenuatum convicium saeculis vel conditorum inrogare vel principum, Orienti k(arissime) ac iuc(undissime) nobis. 2. laudanda igitur experientia tua omnes, quibus flagitiosus luxus est virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia nihilque discretum habere cum feminis occupatos, ut flagitii poscit inmanitas, atque omnibus eductos, pudet dicere, virorum lupanaribus spectante populo flammis vindicibus expiabit, ut universi intellegant sacrosanctum cunctis esse debere hospitium virilis animae neve sine summo supplicio alienum expetisse sexum qui suum turpiter perdidisset. Prop. pr(idie) Id. Maias Romae in atrio Minervae.*” („Mert ez a törvény. Ismeretes, hogy *Theodosius* császár alkotmánya teljes mértékben követte Mózes törvényének szellemét. Ugyanez a *Theodosius* [írja]: *Valentinianus Theodosius* és *Arcadius* felséges császárok *Orientius*nak, Róma városparancsnokának: Nem engedjük többé, hogy Róma városát, minden erény anyját továbbra is beszennyezze a nőies férfiak szegényfoltja, és hogy az ókori alapítók rusztikus ereje továbbra is megtört állapotban legyen a nőies módra enervált férfiktól, akik egyaránt sértik a [város]alapítók és a császárok korát, ó, *Orientus*, aki legkedvesebb és legdrágább vagy számunkra. 2. Dicséretes tapasztaltságod tehát a bosszú lángjai által megtisztítja a nép szeme láttára, ahogy a felháborodás mértéke megkívánja, mindazokat, akiket elfogtak és kirángattak a férfiak összes bordélyházából (ezt a szót még kimondani is szégyen), akiknek gyalázatos érzékisége arra készítette őket, hogy a férfi testet női módon használják fel, hogy a másik nem passzív szerepére

30 Lásd LIEBS, *Jurisprudenz 156–157.* – A III. Gordianus által *vir prudentissimus*nak nevezett (CJ 5.4.6) *Paulus* a nagy *Ulpianus* kortársa volt, *Septimius Severus* és *Caracalla* idején jogtudósként működött; *Elagabalus* száműzte; majd annak utódja, *Alexander Severus* visszahívta; és 228–235 között a *paraefectus praetorio* tisztséget töltötte be mellette.

31 HONORÉ, *Emperors and Lawyers* 139–185.

32 CORCORAN – SALWAY, *Fragmenta Londiniensia Anteiustiniana.*

33 SESTON, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien.*

34 FRAKES, *Compiling 81* – A helyszín szimbolikus jelentéséhez lásd TORELLI, *Atrium Minervae.*

35 LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien* 35.

kárhoztassák, és semmiben ne különbözzenek a nőktől, hogy mindenki megértse, hogy a férfias szellem menedékházának [a testnek] szentnek kell lennie, és azok sem maradhatnak a legsúlyosabb büntetés nélkül, akik örült módon eldobták saját nemüket, és mások akartak lenni. Közvetített a május Idusa előtti napon Rómában, a Minerva átriumában.”)

Theodosius homoszexuális prostitúciót tiltó törvényét 390-ben tette közzé (CTh 9.7.6). A törvény szövege olyannyira bonyolult, szinte „barokkos” latinsággal van megfogalmazva, hogy *Tony Honoré* azt feltételezte: annak megfogalmazásában a neves történétíró, *Virius Nicomachus Flavianus* is részt vett, aki ebben az évben *quaestor* volt.³⁶ Bár a *Collatio* szerzője szerint *Theodosius* törvénye teljes mértékben összhangban áll a mózesi Törvénnyel, de valójában a *Leviticus* mindenféle homoszexuális kapcsolatot tilt, és az aktusban részt vevő mindkét felet halállal sújtja: „És ha valaki férfival hál, úgy amint asszonnyal hálnak: utálatosságot követtek el mindketten, halállal lakoljanak, vérük rajtok”.³⁷ Ezzel szemben a római jogban maga az ilyen jellegű kapcsolat (*stuprum*) nem volt tiltott, kizárólag abban az esetben, ha szabad férfiakat akarattuk ellenére kényszerítették erre az aktusra.³⁸ *Theodosius* nevezett törvényében is a homoszexuális prostitúcióról van szó, amit kifejezetten erre a célra szolgáló bordélyházakban (*virorum lupanar*) üztek.

5. A bibliai idézetek eredete

A *Collatio* 16 paragrafusában az *Exodus* (II. Mózes), a *Leviticus* (III. Mózes), a *Numeri* (IV. Mózes) és a *Deuteronomium* (V. Mózes) egyes szakaszait idézi latin fordításban.³⁹ Elméletileg egy 4. századi írástudó előtt, aki egyformán jól ismerte a *tres sacrae linguae* mindegyikét, és mindhárom nyelven hozzájutott bibliakéziratokhoz, a következő lehetőségek álltak rendelkezésre, ha az általa kiválasztott igeszakaszokat latinul akarta idézni: 1, héber eredetiből fordította latinra; 2, a *Septuagintából* (LXX) fordította latinra; 3, a három későbbi görög fordítás (*Aquila*, *Symmachos*, *Theodotion*) valamelyikéből fordított; 4, felhasználta az Ószövetség valamelyik már meglévő latin fordítását, ami lehetett a *Vulgata* előtti ún. *Vetus Latina* valamelyik kézírata, vagy (395 után) maga a *Vulgata*.

A *Collatio* bibliai citátumairól *Edoardo Volterra* már 1930-ban kimutatta, hogy azok igen távol állnak a *Vulgatától*, feltehetően a LXX-t követő önálló fordítások, de ezt *Fritz Schulz* elutasította; korábban *David Simon Blondheim* egyenesen azt állította, a *Collatio* LXX alapján készült latin fordítása nem más, mint maga a *Vetus Latina*; *Umberto Cassuto* pedig egy közvetlenül héberből készített latin fordítást posztulált.⁴⁰ *Leonard Victor Rutgers* nem foglalt önállóan állást a kérdésben, de felhívta a figyel-

36 HONORÉ, The Making of the Theodosian Code 221, vö. HONORÉ Law in the Crisis of Empire; VITIELLO, Theodosius, Virius Nicomachus Flavianus.

37 III. Mózes 20:13. Az igehely értelmezésének áttekinthetetlenül nagy szakirodalma született, különösen elmúlt fél évszázadban. A tanulmányok igen nagy része természetesen a tiltás generalapú értelmezésével és napjaink egyházaiban történő alkalmazhatóságával foglalkozik. A héber szöveg exegetikájához lásd például OLYAN, “And with a Male You Shall Not Lie...”; WALSH, Leviticus 18:22 and 20:13; HOLLENBACK, Who is doing what to whom.

38 A római férfi homoszexualitásról lásd WILLIAMS, Roman Homosexuality 96–124 (*stuprum*), 125–159 (maszkulinitás és effemináltság), 160–224 (szexuális szerepek). A *Collatio* e szakaszának értelmezéséhez lásd BARNES, Leviticus, the Emperor Theodosius.

39 Az igehelyek: II. Mózes 20:13, 20:16, 21:16, 21:18–19, 21:20–21, 22:1–3, 22:2–3, 22:6, 22:7–8, 22:16–17; III. Mózes 20:10, 20:11–12; IV. Mózes 27:1–11, 35:16.17.20–21, 35:22–25; V. Mózes 18:10–13, 19:14, 19:16–20, 22:18, 24:7, 27:20–23.

40 BLONDHEIM, Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina; CASSUTO, La tradizione giudeo-italiana; VOLTERRA, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum; SCHULZ, Die biblischen Texte in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum.

met a további aprólékos elemző munka szükségességére.⁴¹ Jómagam 2002-ben végeztem el egy filológiai elemzést, amely egyértelműen igazolta, hogy a *Collatio* latin szövege teljesen távol áll a *Vulgatától*.⁴² Ugyanakkor arra is felfigyeltem, hogy a *Collatio* igyekszik megtartani a hebraizmusokat, például a *figura etymologicák*, vagy a *per* és *super* praepositíók állandó használatával; sőt akkor is kitalál ilyet, ha az eredeti szövegben nem is szerepel: például *accusandum accusans* (8. §). Míg a *Vulgata* szavain időnként átüt *Hieronymus* klasszikus műveltsége, a *Collatio* stílusa a beszélt nyelvhez áll közel: szóhasználata egyszerű, stílusa vulgáris. Szerzője olyan elsődleges bilingvális lehetett, aki latint a köznapi kommunikáció révén sajátította el, s legfeljebb a latin jogi nyelvet tanulta. Ez teljes mértékben összhangban van a keletiek 4. századi latin nyelvtanulási szokásaival.⁴³ Lássunk néhány jellemző példát a stílusbeli különbségekre: *in quantum est dos virginis* (4.§) – *iuxta modum dotis quam virgines accipere consuerunt* (Vulg.); *percusserit eum alius* (7.§) – *accepto vulnere* (Vulg.); *sol ortus fuerit super eum* (7.§) – *orto sole* (Vulg.); *furatum fuerit* (10.§) – *furto ablata fuerint* (Vulg.); *recte filiae Salphad locutae sunt* (16.§) – *iustam rem postulant filiae Salphaad* (Vulg.) etc. Az idézett példákban is megfigyelhető, hogy miközben a *Collatio* szerzője sosem alkalmazza az *ablativus absolutus* igeneves szerkezeteket, *Hieronymus* gyakran él azokkal.

A *Collatio* latin bibliaiszövege nagymértékben támaszkodott a LXX-ra, de a héber szöveg feltehető ismerete több apró fordítástechnikai jellegzetességből is kitűnik. A 10. titulusban előforduló *ál-haelohim* (אֱלֹהִים הַלְלוּ) kifejezést már a LXX sem fordította *pluralisban* (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) nyilván mert nem akart pogány környezetben a politeizmus gyanújába keveredni. (A hagyományos zsidó kommentárok ezen a helyen az *elohim* kifejezést *Isten* képviselőire, a bírákra vonatkoztatták.) A *Vulgata* fordítóját ez a probléma láthatólag nem aggasztotta (*adplicabitur ad deos*), de a *Collatio* szerzőjét igen, ezért a LXX-hoz hasonlóan egyes számot használ: *commendatum susceperat ante dominum*. A *Collatio* 13. titulusában úgy vélem, csakis egy zsidó szerző aggályai miatt maradhatott ki az Izrael földjére történő utalás, amit a *Vulgata* természetesen lefordít: „Hogy ártatlan vér ne ontassék ki a te földeden, amelyet az Úr, a te Istened ad neked örökségül”.⁴⁴ Közismert tény, hogy Jeruzsálem és a Templom lerombolása 70-ben, valamint a zsidók kitiltása Aelia Capitolinából 136-ban, a keresztény *Adversus Iudaeos*-irodalom egyik fontos érvévé vált: a zsidók elveszítették hazájukat, ami azt bizonyítja, hogy *Isten* eltaszította őket.⁴⁵ Érthető, ha ezt a fájó pontot egy zsidó nem szívesen emlegette.

A bibliai textus aktualizáló változtatásaira találunk példákat a 15. titulusban, melynek a fordító azt a címet adta: *De mathematicis, maleficis et manichaeis*. Mózes törvényei persze aligha szólhattak a manichaeusokról, annál inkább a császároké.⁴⁶ A LXX egy kifejezésének (ἐνγαστριμυθος) „termékeny félreértése” ugyanebben a titulusban („ne tanácskozz gonosz méregkeverőkkel, akik megmondják, mi fogant az asszonyban, mivel ezek félrevezető mesék”; *nec consentias venenariis inpostoribus, qui dicunt, quid conceptum habeat mulier, quoniam fabulae seductoriae sunt*, 15. §) a kor egyik szokására utal: a jóslatkérők többsége azt akarta tudni, vajon fia születik-e vagy lánya. Az utóbbiakat ugyanis nagy

41 RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome* 213–253.

42 GRÜLL, „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk”.

43 GARCEA ET AL., *Bilingualism in Late Antiquity*.

44 V. Mózes 19:10.

45 Az *adversus Iudaeos*-irodalomhoz lásd SCHRECKENBERG, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte*. A föld elvesztésének motívuma a Barnabás-levéltől Tertullianuson át egészen Ióánnés Chrysostomosig nyúlik, lásd legújabban KITSOS, *Byzantine Christian Claims of Religious Legitimacy*.

46 Az első törvények *Diocletianus* alatt jelentek meg valószínűleg 297-ben, majd 382-ben *I. Theodosius* tiltotta meg működésüket halálbüntetés terhe alatt. Összefoglalóan lásd KADEN, *The edicts against the Manicheans*.

számban kitették a pogány szülők.⁴⁷ Végül ugyanebben a részben a római környezetben kissé kínosan hangzó „*ezért irtotta ki előled mindezeket a népeket*” félmondatot⁴⁸ érthető okokból a *deus eradicabit Chaldaeos*-ra változtatta, mivel a „káldeusok” ellen (a késő ókorban az asztrológustól a béljóságig mindenfajta okkult tevékenységet folytató személyt így neveztek) már a jog erejével is felléptek a rómaiak.⁴⁹ A 16. titulusból a leányági örökösödésről van szó, *Célofhád* leányainak példáján keresztül.⁵⁰ Jellemző, hogy a *Collatio* itt is pontosan fordítja a héber szöveget, mivel ismeri az ószövetségi szokást: *Et oblitit Moyses petitionem earum coram deo* – ti. a leányok kérvényét Mózes bevitte a szent sátorba, és letette az Úr elé.⁵¹ A Vulgata viszont megfosztja a szöveget konkrét jelentéstartalmától: „*Mózes az ő ügyüket az Úr ítéletére bízta*” (*rettulitque Moses causam earum ad iudicium Domini*). Nem mellesleg a *Collatio*-ban szereplő *tabernaculum testimonii* („bizonyosság sátra”) pontosabb fordítása akár a héber *óhél móéd*-nak (אֹהֶל מוֹעֵד, lit. „a találkozás sátra”), akár a LXX-beli ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου-nak, mint a Vulgatában szereplő „szövetség sátra” (*tabernaculum foederis*). Ezek az filológiai apróságok engem arról győznek meg, hogy a *Collatio* ismeretlen szerzője vagy a LXX-ből, vagy a premaszoretikus héber szövegből fordított, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy a keze ügyében lehetett a *Vetus Latina* valamelyik változata. Azt már *Mommsen* bizonyította, hogy a *Collatio* idézetei a *Vetus Latina* lyoni kódexéhez állnak közel,⁵² bár itt is akad egy árulkodó jel: a II. Mózes 21:18-ban a *Vetus Latina* a civakodó férfiak esetében „*kővel vagy fával*” történő ütést (*lapide aut ligno*) ír, míg a *Collatio* helyesen úgy fordítja: „*kővel vagy ököllel*” (*lapide aut pugno*), a LXX-ben szereplő λίθῳ ἢ πυγμῇ-vel összhangban.

6. A szerzőség kérdése: zsidó vagy keresztény?

A *Collatio* szerzőségének kérdése kezdetektől fogva megosztja a kutatást. Nagynevű kutatók állítják, hogy a művet egy ismeretlen zsidó állította össze a 4. századi Rómában;⁵³ és ugyanolyan elismert szakemberek vélekednek úgy, hogy a kompilátor keresztény lehetett.⁵⁴ A *Collatio* egyik legjobb mai ismerője, *Frakes* is egyértelműen egy keresztény munkájának tartja a művet. Azonban megdöbbentő, hogy az Oxford University Press kiadónál 2012-ben megjelent monográfiájában képes volt ilyen mondatot is papírra vetni: „*A Héber*

47 A gyermekkitévés szokásáról ma már terjedelmes szakirodalom áll rendelkezésre (például HARRIS, Child-exposure in the Roman Empire). Ezt a pogány szokást természetesen sem a zsidók, sem a keresztények nem gyakorolták, sőt azt messzemenőig elutasították, ami bekerült a keresztény császárok törvényeibe is. Lásd GRUBBS, Church, state, and children; MONNICKENDAM, The exposed child.

48 Vö. V. Mózes 18:12–14.

49 A „káldeus” eredetileg babiloni csillagjóst jelentett, akik ellen már a köztársaságkorban születtek törvények, és a császárkorban is rendszeresen kiűzték őket Rómából. Lásd RIPAT, Expelling misconceptions.

50 IV. Mózes 27:6–7.

51 A szokáshoz lásd még Ézsaiás 37:14.

52 MOMMSEN, Collatio 131–134.

53 A zsidó eredet mellett kardoskodott egyebek között VOLTERRA, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum; DAUBE, Collatio 2.6.5; GAUDEMET, La formation du droit; CRACCO RUGGINI, Ebrei e Romani; RUTGERS, The Jews in Late Ancient Rome és BARNES, Leviticus, the Emperor Theodosius.

54 A keresztény eredet mellett tette le a voksát WENGER, Römisches Recht; HOHENLOHE, Ursprung und Zweck; CHADWICK, The relativity of moral codes; SCHRECKENBERG, Die christliche Adversus-Judaeos-Texte; LIEBS, Die Jurisprudenz im spätantiken Italien; FRAKES, Compiling – A múlt században olyan képtelen ötletek is születtek, hogy a mű szerzője *Ambrosius*, Milánó püspöke; vagy az *Ambrosiaster* néven ismert ismeretlen szerző; vagy maga *Hieronymus* lett volna. Ezeket összefoglalta SCHRAGE, La date de la Collatio.

Szentírás a latin nyugatra a kereszténység terjedésével utazott el.⁵⁵ Ez jól mutatja, mennyire nincs tisztában a diaszpórazsidóság politikai, vallási, társadalmi helyzetével. Történeti tény, hogy a zsidó közösségek már kétszáz évvel a kereszténység megjelenése előtt jelen voltak Rómában, valamint az egész Itáliai félszigeten és Szicíliában.⁵⁶ Frakes talán úgy képzelte, hogy ezalatt a zsidóknak nem is volt héber Bibliájuk, hanem az első század közepén keletről érkező keresztények hozták azt nekik ajándékba? Valójában – amint arra *Tal Ilan* is felhívta a figyelmet⁵⁷ – akár még a *Vetus Latina* is lehet zsidó eredetű; bár a zsidó feliratok alapján a római és itáliai diaszpórák közösség csak a 4. században tért át tömegesen a latin nyelv használatára.⁵⁸

Egy ilyen történeti vita eldöntésében azonban nemcsak a filológiai érveknek van súlya, hanem azt a kérdést is fel kell tenni, amit a bírósági tárgyalásokon: „kinek állt érdekében” (*cui prodest*) a *Collatio* megírása?

Először is vizsgáljuk meg a zsidó diaszpóra jogi helyzetét a 4. században.⁵⁹ Bár elméletileg a judaizmus a keresztény császárok alatt is elismert vallás maradt, a zsidók helyzete nem volt rózsás, és a 4. század végétől folyamatosan rosszabbodott. Sokatmondó, hogy a *Nagy Konstantin* utáni törvényszövegekben már nem a *religio*, hanem a *superstitio*, vagy a *secta* elnevezéssel illetik a judaizmust.⁶⁰ A zsidóságba való betérést (prozelitizmus) és nem-zsidó rabszolgák alkalmazását a zsidó háztartásokban már *Nagy Konstantin* betiltotta.⁶¹ *I. Theodosius* nem engedélyezte a zsidók és keresztények közötti házasságkötést, és azt a házasságtörőkre kiszabandó büntetésekkel szankcionálta.⁶² *II. Theodosius* idején már a keresztény vallás megsértését is halállal büntették, ezért betiltották a purimi vigasságokat, mikor a zsidók nemegyszer püspökök képében kifigurázták ki „a gonosz Hámánt”.⁶³ 388-ban Kallinikonban (Raqqa, Szíria) rombolták le az első zsinagógát, ami csak a kezdet volt, hiszen a következő fél évszázadban számos helyen pusztították el a zsinagógákat. A minorcai *Severus* 418-ban kelt levelében részletesen beszámolt arról, hogy rombolták le a Menorca szigetén álló zsinagógát, és hogyan térítették be az ottani zsidókat.⁶⁴ A császári kormányzat ugyan rendeletileg újra és újra garantálta a zsinagógák *asylum*-jogát, az egyház részéről ez keleten és nyugaton süket fülekre talált. Sőt, bizonyos egyházi vezetők maguk uszították a keresztényeket a zsinagógák kifosztására, felgyújtására és lerombolására.⁶⁵ *Justinianus* alatt már törvényben tiltották meg új zsinagógák építését.⁶⁶ A zsidók jogi autonómiája, amit a császárok *Iulius Caesar* óta

55 „Hebrew Scripture traveled to the Latin West together with the expansion of Christianity.” Lásd FRAKES, Compiling 84.

56 A római zsidó diaszpóra történetéhez lásd LEON, *The Jews of Ancient Rome*; RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora 282-319*.

57 ILAN, *The Torah of the Jews of Ancient Rome*.

58 GRÜLL, „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk”; Price, *The Jews and the Latin Language*.

59 MATHISEN, *The Citizenship and Legal Status of Jews*; KRAEMER, *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity*.

60 Ennek a változásnak a jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. A zsidóságot a római császárkorban – az időleges jogkorlátozások, jogfosztások és a társadalom felsőbb rétegeire jellemző antiszemitizmus ellenére – egészen Konstantinig soha nem fosztották meg *religio*, vagyis a hivatalosan elismert vallás státusától. Ezzel szemben a kereszténység születése pillanatától *superstitio*, vagyis a társadalomra veszélyes „babonaság” volt (a kifejezés nem egészen ezt jelenti, de egyelőre nincs jobb megfelelője), amit a *res publica* jogi és államhatalmi eszközökkel is üldözött. Lásd JANSSEN, ‘Superstitio’ and the Persecution; SACHOT, «Religio/superstitio»; GORDON, *Superstitio, superstition and religious repression*.

61 329.10.18. CTh 16.8.1. = LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation* no. 8.

62 388.03.14. CTh 3.7.2. = LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation* no. 18.

63 408.05.29. CTh 16.8.18. = LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation* no. 36.

64 A szöveg kommentáros magyar fordítását lásd GRÜLL – CSALOG, *Zsidó-keresztény kapcsolatok*.

65 A késő antik zsinagógaalkobzások és -pusztítások történetéhez lásd EMMEL – GOTTER – HAHN, ‘From temple to church’; MAYER, *Religious Violence in Late Antiquity*. A Kallinikonban történt zsinagógaromboláshoz annak és utóéletéhez lásd CHIN, *Built from the Plunder of Christians*.

66 545.03.18. Nov. no. 311. = LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation* no. 65.

biztosítottak, végleg elveszni látszott. 398. február 3-án Arcadius és Honorius így rendelkezett: „*Iudaei Romano et communi iure viventes in his causis, quae non tam ad superstitionem eorum quam ad forum et leges as iurar pertinent, adeant sollemni more iudicia omnesque Romanis legibus inferant et excipiant actiones: postremo sub legibus nostris sint.*” („A közös római jog hatálya alatt élő zsidók azokban az ügyekben, amelyek nem az ő babonáságukra vonatkoznak, hanem a forumra, a törvényekre és az igazságszolgáltatásra tartoznak, járuljanak ünnepélyes módon a bíróságok elé, és minden ügyüket hagyják a római törvényekre és fogadják el azokat: végül is a mi törvényeink hatálya alá tartoznak.”)⁶⁷

Nem kell túl nagy fantázia hozzá, hogy mikor a 4. századi zsidó diaszpóra egyre kétségbeesőbb helyzetben találta magát – mivel a fizikai atrocitások mellett a jogi elnyomás is súlyosbodott velük szemben –, megpróbálták bizonygatni, hogy a mózesi törvények, amelyek szerint ők éltek, semmivel sem mások, és rosszabbak, mint a császárok „szentséges törvényei” (*leges sacrae*). Minderre természetesen a keresztényeknek nem volt szükségük, hiszen a judaizmust korlátozó törvények éppen az ő érdekeiket szolgálták, sőt nemegyszer az ő kezdeményezésükre születtek.

A *Collatio* ismeretlen szerzője „isten i törvény” (*lex divina*, 6.7.1), illetve „isten i írás” (*scriptura divina*, 16.1.1) néven idézi a *Pentateuchost* (vagyis a *Tórát*), egy alkalommal pedig Mózeset „Isten papja”-ként (*Dei sacerdos*) említi (1.1). Ez utóbbi eléggé meglepő, mivel Mózeset még a zsidó irodalomban is csak ritkán emlegetik papként. Ez nem véletlen, mivel a 99. Zsoltár 6. versének bizonytalan említésén kívül explicite a Bibliában sem szerepel az, hogy Mózes pap lett volna, ugyanakkor *Philónnál* és *Flavius Josephusnál* meglehetősen gyakori.⁶⁸ A rabbinikus irodalom sem tett nagy hangsúlyt a témára, bár az *Exodus Rabba* 37.1-ben explicite kijelentik, hogy Mózes a negyvenéves pusztai vándorlás időszakában Izrael főpapja is volt.⁶⁹ A keresztényeknél csak a Zsidókhöz írt levél (3:1–6) szerzője utalhat – bár ennek értelmezése szintén bizonytalan – erre az elképzelésre, s az egyházatyáknál egyáltalán nem jelenik meg Mózes mint Izrael főpapja vagy papja. A keresztény irodalomban Mózes elsősorban mint „apostol” és törvényadó tűnik fel.⁷⁰ A *Collatio* azt is megállapítja Mózesről, hogy előbb élt, mint hogy a rómaiaknál a XII táblás törvények megszülettek volna (*quod si duodecim tabularum nocturnum furem ... interfici iurent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit*, 7.1.1), így a zsidók törvénye ősiabb, mint a rómaiaké.⁷¹ A *Collatio* tehát egyértelműen apologetikai szándékkal íródott.⁷² Célja az lehetett, hogy meggyőzze a római jogászokat: az ősi mózesi törvények és a római jog között alapvető harmónia áll fenn, ezért nincs okuk az e Törvényt mindenek felett tiszteletben tartó zsidókat jogilag diszkriminálni.

67 CTh 2.1.10. ed. Mommsen, pp. 75–76 = LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation* no. 28.

68 LIERMAN, *The New Testament Moses* 67–68.

69 LIERMAN, *The New Testament Moses* 70.

70 LIERMAN, *The New Testament Moses* 65–78 (apostol); 124–174 (törvényadó).

71 A római hagyomány szerint Kr. e. 451-ben felfüggesztették az alkotmányos rendet, azaz a consulok helyett tíz tekintélyes patriciust neveztek ki (*decemviri legibus scribundis consulari imperio*), akiknek feladata a törvények írásba foglalása volt. Az első évben el is készült tíz tábla. Kr. e. 450-ben egy másik *decemviratus* lépett hivatalba (ennek az adatnak hiteles voltát egyes történészek vitatják), és újabb két táblát készített el. A Biblia szerint Mózes törvényei ennél csaknem ezer évvel korábbiak; de még akkor is több száz évvel előzik meg a római törvényeket, ha az azok perzsa kori keletkezését fogadjuk el. – A mózesi törvények ősiségére egyébként *Tertullianus* is hivatkozik: *Dum tamen sciat is ipsas leges quoque vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore forma mutatas. Diximus iam de Moysi aetate (Apologeticum 45.4)*. Vö. JACOBS, ‘Papinian Commands One Thing, Our Paul Another’ 85.

72 ROCCA, *The Collatio and the Future of Rome* 10–14. ROCCA joggal hasonlítja össze a *Collatiót* ezen apologetikus szándék alapján *Philón „Mózes élete”* és *Flavius Josephus „Apión ellen”* című munkáival.

7. A zsidók és a Törvény kapcsolata a késő antik Rómában

„Mert Mózesnek régi nemzedékek óta városonként megvannak a hirdetői, mivelhogy a zsinagógákban minden szombaton olvassák” – mondja Péter apostol.⁷³ Ezt a kijelentést számos egyéb forrásból is megerősíthetjük. Flavius Josephus írja, hogy a zsidók már gyermekkoruktól kezdve részesülnek a mózesi Törvény alapos oktatásában, s azt minden szombaton a zsinagógában egybegyülekezve hallgatják.⁷⁴ A késő antik zsinagógákban mindenütt ott találjuk a tóraszekrényeket, amelyekben a szent tekercset tárolták. A nyitott vagy zárt tóratekercs ábrázolása ugyan nem gyakori a zsidó sírfeliratokon (az előbbi *Salutia* sírzsáró-fedelén egy szépen kidolgozott *menóra* mellett, az utóbbi Deuterus *grammaticus* epitáfiumán látható⁷⁵); de a tóraszerény annál inkább: zsidók által gyártott aranyüvegeken, freskókon, domborműveken, továbbá zsinagógamozaikokon is nem ritkán előfordul. Steven Fine szerint ez a szimbólum Rómában olyan sikeres volt, hogy még az ókori zsidóság legismertebb és legelterjedtebb ikonjának, a *menórának* is méltó riválisa lett.⁷⁶ A zsidó magánszemélyek és a Tóra szoros kapcsolatáról ékesszólóan vallanak azok a sírfeliratok, amelyek többnyire görögül – a 4. századtól fogva egyre nagyobb számban latinul – íródtak, s többnyire a katakombákból kerültek elő. A késő római epitáfiumokon szép számban fordul elő az elhunytak jelzőjeként a „törvénytánító” (νομοδιδάσκαλος, JIWE I 307), „törvénytánuoló” (νομομαθής, JIWE II 390), „törvénytánuoló” (φιλόνομος, JIWE II 502) és „parancskedvelő” (φιλενόλιος, JIWE I 163).⁷⁷ (Az utóbbi kettő a zsidóságban személynévként is használható.) Tipikusnak tekinthető az ilyesfajta szövegezés: „Itt nyugszik békében Rufeinosz, a feddhetetlen, istenfélő, bölcs a Szent Törvényekben (ἀγιών τε νόμων σοφίης) és tanuló társ (συνιστωρ), (aki) 21 évesen és nyolc napon, az éj 10. órájában hunyt el” (JIWE I 12, Lorium, La Bottaccia). A cataniai Aurelius Samohil 383-ra datálható feliratán három dologra esketi meg az embereket, hogy sírját nem rabolják ki: (1) „a császárok győzelmeire” (*victorias qui inperant*); (3) „a pátriárkák tiszteletére” (*per honores patriarcharum*); és (3) „a Törvényre, amelyet az Úr adott a zsidóknak” (*per licem quem Dominus dedit Iudeis*). Ez utóbbi minden bizonnyal a keresztényeknek is szólt, hiszen Pál apostol ismert mondása⁷⁸ szerint: „az Isten rájuk (ti. a zsidókra) bízta az ő beszédeit”.⁷⁹

8. A Pentateuchos a korai keresztény irodalomban

Tegyük most egy „ellenpróbát” is: vajon ugyanebben az időben mennyire volt népszerű a keresztények sírfeliratain az Ószövetség – azon belül a *Pentateuchos* – idézése? Antonio Enrico Felle a 3–8. század

73 Apostolok cselekedetei 15:21.

74 Josephus és a zsinagógák kapcsolatáról lásd KRAUSE, Synagogues in the Works of FLAVIUS Josephus. A jeruzsálemi Theodosz-zsinagóga alapító feliratában szerepel, hogy az épületet „a Törvény olvasására, a parancsolatok tanítására” építették; CIJ II 1404 = CIIP I/1 9; GRÜLL, Ókori zsinagógák dedikációs feliratai 68–69.

75 Salutia felirata: CIJ I 478 = JIWE II 87, Monteverde-katakomba, Róma, 3–4. század; Deuterus epitáfiuma: CIJ I 225 = JIWE II 249, Vigna Randanini-katakomba, Róma, 3–4. század.

76 „A cabinet full of scrolls was such a successful symbol that in Rome it even rivaled the menorah”, FINE, The open Torah Ark 132.

77 GRÜLL, „A Törvény, melyet az Úr adott a zsidóknak”.

78 Róma levél 3:2.

79 A felirat kiadása: CIJ I 650 = JIWE I 145, a szöveg elemzését lásd GRÜLL, ‘Conquerors, Patriarchs, and the Law of the Lord’ és legújabbban GIUFFRIDA, Aurelius Samohil between ius and identity.

között több mint ezer keresztény feliratot vizsgált meg, amelyen bibliai idézet szerepelt.⁸⁰ Kiemelkedően magas csak a Zsoltárok könyvének idézettsége volt, a *Pentateuchos*ból csak elenyészően keveset idéztek. *Rutgers* már többször is idézett monográfiájában megvizsgálta, hogy a *Collatio* összesen 23 bibliai idézete hányszor szerepel az ókeresztény irodalomban.⁸¹ A kutatás egyértelműen igazolta, hogy a korai keresztény irodalomban a *Collatio* által idézett szöveghelyek közül csupán a „*Ne ölj*”⁸² és a „*Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúságot*”⁸³ váltott ki élenkebb figyelmet. Emellett csupán a házasságtörést elítélő vers⁸⁴ keltette fel *Órigenés* érdeklődését. Összességében tehát elmondhatjuk, hogy az egyházatyák körében sem egészében, sem részleteiben nem tárgyalták a mózesi törvényeket, az egy *Dekalogoszt* kivéve.

Bár *Frakes* 2012-es monográfiájában mindent megtett, hogy a *Collatio* zsidó eredetét cáfolja, valójában a 4. századól nem talált olyan keresztény szerzőt, aki *Mózes*, a *Tóra* és a *Tízparancsolat* fontosságát emelte volna ki.⁸⁵ *Clemens Alexandrinus*, *Tertullianus* és a *Didascalia Apostolorum* említése ebben a kontextusban nem releváns, hiszen ezek 2-3. századi szerzők/művek. A *Collatio* zsidó eredetének kérdését *Rutgers* 1995-ös monográfiájában tisztázta végérvényesen azzal, hogy a művet tágabb kontextusba helyezve megvizsgálta a késő ókori zsidóságnak és a kereszténységnek a mózesi joghoz fűződő viszonyát. Könyvében a *Collatio* zsidó szerzősége mellett legmeggyőzőbb érvnek a korábban általam is említett *cui prodest?* kérdést tartotta: „*Amellett, hogy [ti. a keresztény szerzők] számos tórai szakaszt olyan módon használnak fel, amit korábban tipikusan zsidónak tartottak, van egy másik ok, ami miatt véleményem szerint a Collatiót egy zsidó szerző termékének kell tekinteni: a Collatio célja akkor magyarázható a legmeggyőzőbben, ha egy zsidó író művének tekintjük.*”⁸⁶

Mivel a keresztényeket *Pál* apostol szerint *Jézus* megszabadította „a Törvény átkától”,⁸⁷ ókeresztény szerzők – a *Tízparancsolat*ot kivéve – ebben az időben már nem foglalkoztak az Ószövetség jogi vonatkozásaival. Ezzel szemben ez a szemlélet nagyon is jellemző volt a zsidókra. *Chromatius*, *Aquileia* 4. századi püspöke szerint: „*A zsidók [az igazságot] törvényeikben keresik... de hiába keresik, mert nem követik az igazság útját.*”⁸⁸

9. Összegzés

A jogösszehasonlítás antik előzményeit vizsgáló monográfiájában *Hamza Gábor – Adolf F. Schnitzer* (1889–1989) német-svájci jogtörténész művére hivatkozva – megállapítja, hogy az első jogösszehasonlító munka a *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.⁸⁹ Bár *Charles Boucaud* (1878–1944) a *Collatio* célját egyenesen misztikusnak tartotta,⁹⁰ erről valójában szó sincsen. E meglehetősen szerény

80 FELLE, *Biblia epigraphica*.

81 RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome 234–235* (A kutatást a *Biblia Patristica* kötetei alapján készítette.).

82 II. Mózes 20:13.

83 II. Mózes 20:16.

84 III. Mózes 20:10.

85 FRAKES, *Compiling 135–140*.

86 RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome 247*.

87 Galátzia levél 3:13.

88 *Sermo 128*. Idézi RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome 226*.

89 HAMZA, *Jogösszehasonlítás és antikvitás*, 13–14.

90 BOUCAUD, *Les perspectives historiques*, 302, idézi HAMZA, *Jogösszehasonlítás és antikvitás*, 35.

művecske a késő antik zsidóság részéről apologetikus szándékkal megfogalmazódott írás, amellyel azt akarták bizonyítani, hogy a *Pentateuchos* törvényei – melyeknek betartására a zsidóság a diaszpóra közegében is teljes erejével törekedett – nem állnak ellentétben a római törvényekkel. Hamza Gábor megfogalmazásával magam is tökéletesen egyet értek: „[it] was in particular used for practical purposes”.⁹¹ Bár írásomban a *Collatio* jogi részével – nem lévén jogász – csak érintőlegesen foglalkoztam, különösen érdekes volt számomra Hamza professzor azon megjegyzése, miszerint a *Collatio*val foglalkozó szekunder irodalom szinte kizárólagosan a mű keletkezéstörténetére fókuszál, miközben „szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a római jog és a héber jog kapcsolatát”. Még az antik Mediterráneum jogrendszerével foglalkozó Ludwig Mitteis (1859–1921) osztrák jogtörténész is „elejti a 19. század végén annak lehetőségét, hogy a *Collatio*ban szereplő törvényes öröklésre vonatkozó szabályozás és a héber jog szabályai között valamiféle kapcsolat volna.”⁹² Pedig ez a kapcsolat nagyon is lehetséges. Ugyancsak Hamza Gábor írja *A recepció kérdéséhez az antik jogokban* című tanulmányában:⁹³ „(...) a római hódítás hozta közelebbi kapcsolatba a római jogot a zsidó joggal (*ius Hebraicum*). Abban az időben, amikor Palesztina területe római uralom alá került, a zsidó jog – a görög befolyás hatása alatt – szintén a maga hellenisztikus korszakát élte. A Római Birodalom határainak növekedését követően igen nagy számú zsidó hagyta el hazáját és költözött onnan a Birodalom távolabbi, nyugat felé eső városaiba, sőt magába Rómába. A Biblia újszövetségi részében foglalt apostoli levelek is tanúskodnak arról, hogy a Földközi-tenger nagyobb kikötővárosaiban mindenütt laktak zsidók és Rómában is tekintélyes kolóniát alkottak. Számuk jelentősen nőtt a későbbi századokban. Konkrétan is kimutatható a kölcsönhatás kulturális vonatkozásban Róma zsidó és nem zsidó népessége között. Ez az érintkezés természetesen lehetővé tette, hogy a római jogba a zsidó jog elemei kerüljenek.”

Ma már széleskörű kutatások állnak rendelkezésre e római–zsidó, zsidó–római kölcsönhatás vizsgálatára, amelyek egyes részletkérdésekben ugyan vitatottak, de nagy léptékben igazolni látszanak azt, hogy a zsidóság – amellett, hogy görög és latin nyelvet, valamint a hellén és római kultúra egyes elemeit elsajátította – maga is átadó fél volt ebben a kapcsolatban: egyebek mellett a hétnapos hét és a heti egy pihenőnap bevezetését is nekik köszönhatték a rómaiak.⁹⁴ Miért ne gondolhatnánk arra, hogy a mózesi törvények más vonatkozásban is hatást gyakoroltak a hellén–római közegben?

Rövidítések

CIIP I/1 = COTTON, Hannah M. et al (szerk.): *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* 1. köt. 1. rész. Berlin 2010

CIJ = FREY, Jean-Baptiste (szerk.): *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Roma 1936

JIWE I = NOY, David (szerk.): *Jewish Inscriptions in Western Europe* 1. köt. Cambridge 2005

JIWE II = NOY, David (szerk.): *Jewish Inscriptions in Western Europe* 2. köt. Cambridge 2010

91 HAMZA, *Comparative Law and Antiquity*, 142.

92 MITTEIS, *Reichsrecht und Volksrecht*, 354; idézi: HAMZA, *Jogösszehasonlítás és antikvitás*, 51.

93 HAMZA, *A recepció kérdéséhez*, 332.

94 STERN, *Subversion and Subculture*.

Felhasznált irodalom és források

- AIRLIE, Stuart: Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II. Past & Present 161/1998/161. köt. 3-38.
- AMIR, Yehoshua: The Decalogue According to Philo. In: SEGAL, Ben-Zion – LEVI, Gershon (szerk.): The Ten Commandments in History and Tradition. Jerusalem 1990, 121–160.
- ACEVES MONTEMAYOR, Martha: El Decálogo en la Collatio. Nova Tellus 1993/11. sz. 145–150.
- BARCLAY, John M. G.: Jews in the Mediterranean Diaspora. Berkeley – Los Angeles 1996
- BARNES, Timothy D.: Leviticus, the Emperor Theodosius and the Law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality. Roman Legal Tradition 2012/8. sz. 43–62.
- BLONDHEIM, David Simon: Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Âge et les anciennes versions. Paris 1925
- BOUCAUD, Charles: Les perspectives historiques et philosophiques du droit comparé. In: Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert, Tome 1, Sirey-LGDJ, 1938
- CASSUTO, Umberto: La tradizione giudeo-italiana per la traduzione della Bibbia. Firenze 1929
- CHADWICK, Henry: The relativity of moral codes: Rome and Persia in Late Antiquity. In: MCQUEEN GRANT, Robert – SCHOEDEL, William R. – Wilken, Robert Louis (szerk.): Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant = Théologie historique 53. Paris 1979, 135–153.
- CHIN, Catherine M.: Built from the Plunder of Christians: Words, Places, and Competing Powers in Milan and Callinicum. In: DESROSIERS, Nathaniel P. – VUONG, Lily C. (szerk.): Religious Competition in the Greco-Roman World. Atlanta 2016, 63–76.
- CORCORAN, Simon – SALWAY, Benet: Fragmenta Londiniensia Anteustiniana: Preliminary Observations. Roman Legal Tradition 2012/8. sz. 63–83.
- CRACCO RUGGINI, Lellia: Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica. In: COLORNI, Vittore – PUSCEDDU, Fausto – SERMONETA, Giuseppe (szerk.): Ati del Convegno di Studi, Bari 18-22 maggio 1981. Roma 1983, 38–65.
- DAUBE, David: Collatio 2.6.5. In: EPSTEIN, Isidore – HERTZ, Joseph H. (szerk.): Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz: On the Occasion of His Seventieth Birthday. London 1943
- EMMEL, Stephen – GOTTER, Ulrich – HAHN, Johannes: 'From temple to church': Analysing a late antique phenomenon of transformation. In: HAHN, Johannes – GOTTER, Ulrich (szerk.): From Temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity = Religions in the Graeco-Roman World 163. Leiden 2008, 1–22.
- FELLE, Antonio Enrico: Biblia epigraphica: la sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianvs Antiquvs (III-VIII secolo). Bari 2006
- FINE, Steven: The open Torah Ark. In: KILLEBREW, Ann – FASSBECK, Gabriele (szerk.): Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology: VeHinnei Rachel-Essays in Honor of Rachel Hachlili. Leiden–Boston 2015, 121–134.
- FRAKES, Robert M.: The Manuscript Tradition of the Lex Dei. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 2007/124. köt. 290–304.
- FRAKES, Robert M.: Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity. Oxford 2011
- FRAKES, Robert M.: Approaching the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (or Lex Dei) as an Example of Late Antique Culture. Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité 2015/1332. köt. 137–159.

- FRAKES, Robert M.: The Zadar Fragment of the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (or Lex Dei). Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung 2020/137. köt. 319–330.
- FRAKES, Robert M.: Reading the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (or Lex Dei) in the Middle Ages. Studies in Late Antiquity 2022/6. sz. 35–53.
- FREUND, RICHARD A.: Murder, adultery and theft? Scandinavian Journal of the Old Testament 1989/3. sz. 72–80.
- GARCEA, Alessandro – ROSELLINI, Michela – SILVANO, Luigi (eds.): Bilingualism in Late Antiquity – Latin in Byzantium I. Late Antiquity and Beyond (Corpus Christianorum: Lingua Patrum, 12.) Turnhout 2019
- GAUDEMET, Jean: La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV. et V. siècles. Paris 1979
- GIUFFRIDA, Claudia: Aurelius Samohil between ius and identity. Codex: giornale romanistico di studi giuridici, politici e sociali 2020/1. sz. 59–88.
- GORDON, Richard: Superstitio, superstition and religious repression in the late Roman Republic and Principate (100 BCE – 300 CE). Past and Present 2008/199. köt. 72–94.
- GRUBBS, Judith: Church, state, and children: Christian and Imperial attitudes towards infant exposure in Late Antiquity. In: CAIN, Andrew – LENSKI, Noel (szerk.): The Power of Religion in Late Antiquity. London 2009, 119–132.
- GRÜLL Tibor: 'Conquerors, Patriarchs, and the Law of the Lord': Interpretation of a Late Antique Jewish Epitaph. Arctos – Acta Philologica Fennica 2000/34. köt. 23–37.
- GRÜLL Tibor: „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk”. A zsidók és a latin nyelv a késő ókorban. Antik Tanulmányok 2002/46. köt. 37–64.
- GRÜLL Tibor: Ókori zsinagógák dedikációs feliratai. Vallástudományi Szemle 2019/1 sz. 67–87.
- GRÜLL Tibor: „A Törvény, melyet az Úr adott a zsidóknak”. Bibliai idézetek és allúziók késő antik zsidó feliratokon. Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok 2020/2. sz. 83–129.
- GRÜLL Tibor – CSALOG Eszter: Zsidó-keresztény kapcsolatok a késő-antikvitásban: Severus de Minorca levele a helyi zsidó közösség áttértéséről. Múlt és Jövő 1999/4. sz. 76–91.
- HAMZA Gábor: Jogösszehasonlítás és antikvitás. Budapest 1985
- HAMZA Gábor: A recepció kérdéséhez az antik jogokban. Jogtudományi Közlöny 1999/7-8. sz. 329–334.
- HAMZA Gábor: Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law. Fundamina 2010/1. sz. 142–152.
- HARRIS, William V.: Child-exposure in the Roman Empire. Journal of Roman Studies 1994/84. köt. 1–22.
- HEIDECKER, Karl: The Divorce of Lothar II: Christian Marriage and Political Power in the Carolingian World. Ithaca 2010
- HERRMANN, Johannes: Das zehnte Gebot. In: William Foxwell Albright (szerk.): Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas. Ernst Sellin zum 60. Geburtstag. Leipzig 1927
- HOHENLOHE, P. Constantin: Ursprung und Zweck der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum. Wien 1935
- HOLLENBACK, George M.: Who is doing what to whom revisited: Another look at Leviticus 18:22 and 20:13. Journal of Biblical Literature 2017/3. sz. 529–537.
- HONORÉ, Tony: The Making of the Theodosian Code. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung 1986/103. köt. 133–222.
- HONORÉ, Tony: Emperors and Lawyers. With a Palingenesia of Third-Century Imperial Rescripts 193–305 AD. Oxford 1994²
- HONORÉ, Tony: Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD: The Theodosian Dynasty and its Quaestors with a Palingenesia of Laws of the Dynasty. Oxford 1998

- HUSCHKE, Philipp Eduard: Über Alter und Verfasser der legum Mosaicarum et Romanorum collatio. Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft 1846/13. köt. 1–49.
- HYAMSON, Moses: Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio. Oxford 1913
- ILAN, Tal: The Torah of the Jews of Ancient Rome. Jewish Studies Quarterly 2009/16. köt. 363–395
- JACOBS, Andrew: ‘Papinian Commands One Thing, Our Paul Another’: Roman Christians and Jewish Law in the Collatio Legum Mosaicarum et Romanorum. In: ANDO, Clifford – RÜPKE, Jörg – BLAKE, Sarah – HOLBAN, Mihaela (szerk.): Religion and Law in Classical and Christian Rome = Potsdamer Altertums-wissenschaftliche Beiträge 15. Stuttgart 2006, 85–99.
- JANSSEN, Laurens F.: ‘Superstitio’ and the Persecution of the Christians. Vigiliae Christianae 1979/33. köt. 131–159.
- KADEN, Erich-Hans: The edicts against the Manicheans from Diocletian to Justinian. In: GERWIG, Max – SIMONIUS, August – SPIRO, Karl – Süß, Theodor (szerk.): Festschrift Hans Lewald. Upon completion of the fortieth year of office as a full professor in October 1953. Basel 1953, 55–68.
- KESSLER, Rainer: Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment. Vetus Testamentum 2015/65. köt. 53–61.
- KITSOS, Michail: Byzantine Christian Claims of Religious Legitimacy: Jews as Dissident Foils in Adversus Iudaeos Dialogues in Discussions on Icons. In: DZINO, Danijel – STRICKLER, Ryan (szerk.): Dissidence and Persecution in Byzantium. From Constantine to Michael Psellos = Byzantina Australiensia 26. Leiden 2021, 161–177.
- KRAEMER, Ross Shepard: The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews. Oxford 2020
- KRAUSE, Andrew R.: Synagogues in the Works of FLAVIUS Josephus. Rhetoric, Spatiality, and First-Century Jewish Institutions = Ancient Judaism and Early Christianity 97. Leiden 2017
- LACHMANN, Karl: Verbesserungen des Textes der Collatio. Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft 1840/10. köt. 309–314.
- LEON, Harry Joshua: The Jews of Ancient Rome. Philadelphia 1960
- LIEBS, Detlef: Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260–640 n. Chr.). Leipzig 1987
- LIEBS, Detlef: Jurisprudenz. In: HERZOG, Reinhard – LEBRECHT SCHMIDT, Peter (szerk.): Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike VIII. 4: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr. München 1997, 83–217.
- LIERMAN, John: The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion = Texts and Studies in Ancient Judaism 173. Tübingen 2004
- LINDER, Amnon: The Jews in Roman Imperial Legislation. Detroit–Jerusalem 1987
- LOSCHIAVO, Luca: La legge che dio trasmise a Mosè. Fortuna medioevale di un’ operetta volgare. Rechtsgeschichte 2003/2. sz. 72–86.
- LUCREZI, Francesco: A proposito di Collatio 14.1.1. (“De plagiariis”). Fundamina 2010/16. köt. 197–210.
- LUCREZI, Francesco: Comments on Title XVI (De Legitima Successione) of Collatio Legum Mosaicarum et Romanorum. Ius Romanum 2020/1. sz. 250–271.
- MATHISEN, Ralph W.: The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (ca. 300–540 CE). In: TOLAN, John V. – DE LANGE, Nicholas – FOSCHIA, Laurence – NEMO-PEKELMAN, Capucine (szerk.): Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th centuries. Turnhout 2014, 35–53.
- MAYER, Wendy: Religious Violence in Late Antiquity: Current approaches, trends and issues. In: DIJKSTRA, Jitse H. F. – RASCHLE, Christian R. (szerk.): Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity. Cambridge 2020, 251–265.

- MITTEIS, Ludwig: Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des Römischen Kaiserreichs: Mit Beiträgen zur Kenntnis des griechischen Rechts und der spätrömischen Rechtsentwicklung. Leipzig 1891
- MOMMSEN, Theodor: *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*. *Collectio Librorum Iuris Antejustiniani* 1890/3. sz. 107–198.
- MONNICKENDAM, Yifat: The exposed child: Transplanting Roman law into Late Antique Jewish and Christian legal discourse. *American Journal of Legal History* 2019/59. köt. 1–30.
- MORITZ, Thorsten: The Fifth Commandment in Eph 6.2-3. In: *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. Leiden 1996, 153–177.
- NIELSEN, Eduard: *The Ten Commandments in New Perspective: A Tradition-Historical Approach = Studies in Biblical Theology, Second Series, 7*. London 1965
- OLYAN, Saul M.: “And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13. *Journal of the History of Sexuality* 1994/5. köt. 179–206.
- OSUMI, Yuichi: One Decalogue in Different Texts. In: MORIYA, Akio – HATA, Gohei (szerk.): *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period*. Leiden 2012, 23–38.
- PRICE, Jonathan: The Jews and the Latin Language in the Roman Empire. In: OPPENHEIMER, Aharon – MOR, Menahem – PASTOR, Jack – SCHWARTZ, Daniel R. (szerk.): *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: A Collection of Articles*. Jerusalem 2003, 164–180.
- RABELLO, Alfredo Mordechai: Sul Decalogo “cristianizzato” e l’autore della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. *La Rassegna Mensile di Israel* 1989/55. köt. 133–135.
- RABELLO, Alfredo M.: La datazione della *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo. In: CARRIÉ, Jean-Michel – TESTA, Rita Lizzi – CRACCO RUGGINI, Lellia (szerk.), *Humana sapit: études d’antiquité tardive offertes à L. Gracco Ruggini*. Turnhout 2002, 411–422.
- RIPAT, Pauline: Expelling misconceptions: astrologers at Rome. *Classical Philology* 2011/106. köt. 115–154.
- ROCCA, Samuele: The *Collatio* and the Future of Rome. *Iura and Legal Systems* 2017/4. sz. 1–36.
- RUFF Tibor: Misna: Szanhedrin. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2021/3. sz. 121–158.
- RUTGERS, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora = Religions in the Graeco-Roman World 126*. Leiden 1995
- SACHOT, Maurice: «Religio/superstitio.» Historique d’une subversion et d’un retournement. *Revue de l’histoire des religions* 1991/208. köt. 355–394.
- SCHRAGE, Eltjo Johannes Hidde: La date de la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, étudiée d’après les citations bibliques. In: ANKUM, Johan Albert et al. (szerk.): *Mélanges Felix Wubbe: offerts par ses collègues et ses amis à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Fribourg 1993, 401–418.
- SCHRECKENBERG, Heinz: *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. Frankfurt 1995
- SCHULZ, Fritz: Die biblischen Texte in der *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 1936/2. sz. 20–43.
- SCHULZ, Fritz: The manuscripts of the *Collatio legum mosaicarum et romanarum*. *Bullettino dell’istituto di diritto romano* 1951/14. köt. 50–69.
- SESTON, William: De l’authenticité et de la date de l’édit de Dioclétien contre les Manichéens. In: *Scripta varia. Mélanges d’histoire romaine, de droit, d’épigraphie et d’histoire du christianisme = Publications de l’École Française de Rome 43.1*. Rome 1980, 551–560.

- SOLAZZI, Siro: *Per la data della Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*. Napoli 1936
- STERN, Sacha: *Subversion and Subculture: Jewish Time-Keeping in the Roman Empire*. In POPOVIĆ, Mladen – SCHOONOVER, Myles – VANDENBERGHE, Marijn (szerk.): *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*. Leiden 2017, 246-264.
- STEYN, Gert J.: *Pretexts of the second table of the Decalogue and early Christian intertexts*. *Neotestamentica* 1996/30. köt. 451-464.
- TORELLI, Mario: *Atrium Minervae. Simbologia di un monumento e cerimonialità del congiarium*. *Archiv für Religionsgeschichte* 2004/6. köt. 63-110.
- VITIELLO, Massimiliano: *Theodosius, Virius Nicomachus Flavianus, and the Preservation of Rome's Mores*. *Journal of Late Antiquity* 2018/11. köt. 319-338.
- VOLTERRA, Edoardo: *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI., vol. III, fasc. I.) Roma 1930
- WALSH, Jerome T.: *Leviticus 18: 22 and 20:13: who is doing what to whom?* *Journal of Biblical Literature* 2001/120. köt. 201-209.
- WENGER, Leopold: *Römisches Recht und Rechtsvergleichung*. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 1920-21/14. köt. 106-145.
- WILLIAMS, Craig A.: *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York – Oxford 1999

HACK Márta¹
főiskolai docens
SZPA

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.03

„A derék asszony dicsérete”. Kommentár a Vetus Testamentum nőképehez

“The Praises of the Virtuous Wife”: Commentaries to the Image of Women in the Old Testament
As part of the Old Testament and ancient Hebrew wisdom literature, the Proverbs of Solomon describes an ideal for women. In the Old Testament, the image of women is not pejorative, even though from the Fall of mankind, a woman is under the authority of a man. The status of girls and married women in a patriarchal family had somewhat changed for the better under the Law of Moses; although divorce and polygamy were legal, monogamous marriage received indirect protection. The Law also protected women and widows in cases of defamation and, in matters of inheritance as well. This study closes with the analysis of the poetic work of Proverbs 31:10-31, describing an outstanding woman, who is a faithful wife, wise teacher of her children, diligent housekeeper and a talented businesswoman. Her noble character serves as an example and shapes the ideals of women through the ages.

Keywords: *Proverbs of Solomon, status of women in the Old Testament, man and woman, male and female, patriarchal family, girl, virginity, wife, mother, widow, divorce, levirate marriage, polygamy, monogamous marriage, Law of Moses, ‘the Virtuous Wife’*

1. Bölcs Salamon és mondásai

Alonso-Schökel szerint „a héberek a tehetségüket és éles megfigyelőkészségüket az emberi élet leírására használták: szokások, embertípusok, életkorok, foglalkozások. A költők szerettek megfigyelni és a látottakra reflektálni. Ennek eredményeként példabeszédeket és rövid didaktikus költeményeket alkottak. A költészet a mindennapi életről szól, és a tanítók bölcsessége és józan ítélőképessége világítja meg.”² Az ókori Izrael történelmében az egységes monarchia időszakában a klasszikus héber nyelv virágzásnak indult, és magas szintű történetírói művekben, valamint zsoltárköltészetben jelent meg Dávid király korában. Fiának, Salamonnak³ enciklopédikus érdeklődése volt, ami kiterjedt az állat- és növényvilágra, és megfigyeléseit valószínűleg nem csak szóban adta át. Írói munkásságát 3000 példabeszédre és 1005 énekre teszik, aminek csak töredéke maradt fenn az utókorra.⁴ Nemzetközi kapcsolatai révén a bölcs mondások közel-keleti műfajának ismerője és gyűjtője volt, Salamon valószínűleg új műfajt teremtett azzal, hogy a nép ajkán élő, szórványos közmondásokból megteremtette az irodalmi mondást, ami képes volt kevés szóval sok élettapasztalatot összesűriteni, mi több, a mózesi törvény elveit praktikus maximákba önteni. Egyik mondása, ami különösen a

1 A szerző a hittudományok doktora (PhD), hebraista, a SZPA bibliafordító kollégiumának a tagja és az Ókori Nyelvek Tanszék tanszékvezetője. A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 ALONSO-SCHÖKEL, A Manual of Hebrew Poetics 16.

3 Lásd hozzá HACK, Salamon mondásai és a bölcsök által művelt műfajok 9-37.

4 I. Királyok 4:32–33.

jogászok érdeklődésére tarthat számot, így szól: „*Igaza van annak, aki első a perben; míg nem eljő az ő peresfele, és megvizsgálja őt.*”⁵

Salamon király az egységes izraeli monarchia harmadik uralkodója volt, uralkodói minőségében a nép legfelsőbb bírójaként működött. Hírnevét éppen két vitázó nő perében hozott döntésével alapozta meg⁶, amely során kiderítette, kié az életben maradt gyermek a két, közös házban lakó parázna nő esetében. Élve pallosjogával, a gyermek kettévágásával fenyegette meg a peres feleket, ami azonnal kiderítette, kettejük közül ki a bűnös és ki az ártatlan. Az a nő, aki éjjel kicserélte a saját holt gyermekét a szomszédja élő gyermekére, ellopva azt, az nem kímélte volna a gyermek életét. „*Se tiéd, se enyém ne legyen!*” – nyilatkozta. Az igazi édesanya ezzel szemben inkább lemondott gyermekéről, peresfele javára, semhogy megöljék a kicsit. *Salamon* ezt a két reakciót látva döntött úgy, hogy annak a nőnek ítéli meg a gyermeket, aki a csecsemő megkíméléseért kiáltott, megállapítva, hogy ő az igazi anya.⁷ Az anyai szív érzülete visszaköszön a Példabeszédek könyve zárófejezetében, amiben az anyakirálynő tanácsát olvashatjuk, amit fiának mondott arról, milyen feleséget kell keresen. Az ideális feleségről szóló rész a köztudatba úgy került be, mint a „*derék asszony dicsérete*”.

Salamon önéletrajza alapján a népet is tanító király alakja áll elénk, aki a közösség értékeit a jövő nemzedékbe oktatás útján kívánta átplántálni. Önarcképében saját magát a gyülekezet szónokának – prédikátornak – aposztrofálta: „*És azonfelül, hogy a prédikátor bölcs volt, még a népet is tudományra tanította, és fontolgatott, és tudakozott, és írt sok bölcs mondást. És igyekezett a prédikátor megtudni sok kívánatos beszédeket, igaz írást és igaz beszédeket.*”⁸

1.1. A Példabeszédek

Bár a hagyomány a Példabeszédek könyvét bölcs *Salamon* királynak tulajdonítja, többszerzős műről van szó. Összességében *Salamon* nevével fémjelvezhető mondásgyűjtemény, aminek az anyaga uralma idején, i. e. 950 körül keletkezett, és amelyet *Ezékiás*, júdai király emberei a 8. század végén kiegészítettek *Salamonnak* egyéb, máshol összegyűjtött mondásaival.⁹ A Példabeszédek könyve a bölcsességirodalom bibliai korpuszának egyik képviselője, oktató, nevelő mű. Olyan bölcs mondásokat tartalmaz, melyeket összefoglalóan példabeszédeknek neveznek, ami „*egy költői kifejezés, amely az ókori népeknél az igazság megragadásának az egyik legfontosabb válfaja volt*”.¹⁰

Robert Lowth szerint a legtávolabbi ókorban, amit a nemzetek és társadalmak gyermekkorának lehetne nevezni, a tanítás szokásos, ha nem az egyetlen módját az „*elszigetelt aforizmák és mondások*” jelentették. Úgy véli, hogy az emberi bölcsélet kezdetleges állapotában „*azok, akik akár zsenialitás, akár gondolkodás által, a tapasztalat iskolájában gyakorlatot szerevezve tudást halmoztak fel, tömör formában, néhány maximába kívánták összesűríteni ezen megfigyeléseiket, amikről felismerték, hogy a leglényegesebbek az emberi boldogsághoz. Ez lehetett igazából minden másnál hatékonyabb tanítási*

5 Példabeszédek 18:17 (megvizsgálja = kikérdezi, megcáfolja). A Biblia szövegét, ha külön nem jelzem, *Károli Gáspár* magyar fordításában idézem.

6 I. Királyok 3:16–28.

7 Lásd hozzá HACK, Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei 9-32.

8 Prédikátor 12:11-12.

9 Példabeszédek 25:1.

10 RAD, Wisdom in Israel 24.

*módszer a társadalom nyers fázisában lévő emberekkel; mert arra volt hivatott, hogy ne vitatkozzon, hanem parancsoljon; ne meggyőzzön, hanem kényszerítsen; ne érveléssel irányítson, hanem azonnal rávezessen a tisztesség és az erény helyeslésére és gyakorlására.*¹¹ „Egy civilizálatlan állapotban, amikor a betűk ismerete csekély vagy szórványos volt, a tanítás egyetlen módja olyan kellett legyen, ami az emberi természethez alkalmazkodik; megragadja a fület és az érzéseket, segít az emlékezetnek, s amelyet nem adnak kézbe, hanem belecsöpögtetnek az elmébe és szívbe.”¹²

A példabeszédek formájukat nézve rövid, tömör mondások. „A héber költészet esetében elmondható, hogy egy különleges mondat szerkezet, nevezetesen a paralelizmus¹³ különbözteti meg a poézist a prózától.”¹⁴ Tartalmukat tekintve élettapasztalatból leszűrt igazságok, amiket gyakorlati útmutatásoknak szántak a fiatalságnak, hogy ezek átadásával elérhető legyen számukra a boldogság és a beteljesedett élet. Leegyszerűsítve, a jó elnyeri jutalmát, a rossz a büntetését, ezért az embernek a helyes magatartást kell választania, a tétuaktól pedig óvakodnia kell. „Az aforisztikus bölcsesség legfontosabb négy alapmotívuma a bibliai korszakban ez: megjutalmazás és isteni igazságszolgáltatás; bölcs mondás, hagyomány és az atyák, valamint az önuralom. [...] A dolgok rendje megjelenik az igazságos megjutalmazás elvében. Ezt a rendet viszont az emberi létben a beszéd megfelelő használatával közvetítik. A beszéd az a képesség, aminek hatalmában áll megismertetni a rendet, avagy fenyegetni azt; megerősíteni az emberi kapcsolatokat, vagy aláásni azokat, mondhatni az élet és halál dolgában eljárni (Példabeszédek 18:21). Ez a rend iránti központi igény, ami megjelenik a helyes beszédben, önmagunk megrendszabályozását, azaz önuralmat igényel, ami az érzések és vágyak visszafogása. Az önmagunk megrendszabályozása azt is igényli, hogy elismerjük a tekintély ágenseit és fenntartsuk, amin keresztül az egyén útmutatást kap, hogy mind beszédben, mind magatartásban bölcs legyen, és bizzon a dolgok rendjében.”¹⁵ A bölcs mondások széles körben kívánnak hatást gyakorolni hallgatóságukra: a tórai értékeket – a valláséleti törvényt – sikerült a gyakorlati élet minden területére „lefordítani”; az ember vallási és intellektuális élete, családi élete, baráti kapcsolatai, beszéde, munkája, időtöltése, pénzügyei, emberi viszonyai, sőt még a háziállatokkal való bánásmódja is mind beletartoznak ebbe a széles körbe.

A Példabeszédek könyve az apai intelmek hangvételében szólal meg, oly módon, hogy az apa-fiú viszony a tanító és tanítvány viszonya is egyben. Az intelem, a *parainézis* hagyományos formájában vezeti föl a különféle élethelyzeteket, amiben a fiatalnak helyt kell állnia az életben, és amikben döntések elé fog kerülni a jövőben. Ilyenek a jó társaság megválasztása, a romlást okozó bűnbándák elkerülése. A könyv egyik célja, hogy jó példát állítson a fiatalok elé (mint amilyen a szülők tisztelete, a szorgalmas munka, az előrelátás, az igazságosság vagy az igazmondás) és rossz példákon keresztül óvja őket minden olyan magatartástól és kapcsolattól, amik elronthatják a sorsát. Ilyen például a lustaság, a hazugság, a hedonizmus vagy az alkalmi partnerre vadászó, csábító nő. A tanítás azért szükséges, hogy az életben megfigyelt törvényszerűségeket, mint a régi nemzedékek élettapasztalatát ezen keresztül átadják a fiataloknak, hogy ők ne a saját maguk keserű tapasztalataiból tanulják meg, akkor, amikor már késő, hogy hogyan kellett volna élniük. A mű nagy hangsúlyt tesz az előrelátásra és figyelmeztetésre, amit óvások

11 LOWTH, Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews 265–266.

12 LOWTH, Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews 40–43.

13 Közismertebb nevén: a párhuzamos gondolatritmus. Robert Alter intenzifikációnak nevezi, szemben a narrativitással. PETERSEN – RICHARDS, Interpreting Hebrew Poetry 13.

14 PETERSEN – RICHARDS, Interpreting Hebrew Poetry 7.

15 WILLIAMS, Those Who Ponder Proverbs 17.

formájában fogalmaz meg. Van, amikor az ok és az okozat összefüggését, a tett és a következmény törvényszerűségét sulykolja bele olvasójába, amikor indokolja, miért helyes vagy helytelen egy magatartás. Például: „*Ne szeresd az álmod, hogy ne légy szegény; nyisd fel a te szemeidet, és megelégszel kenyérrel.*”¹⁶

A bölcs mondásokban számos tanulság van, ami előre felkészítheti a nyitott szívű és fülű fiatalot, hogy egész életében békés és prosperáló életet élhessen, elnyerhesse *Isten* és emberek tetszését. E mondások megfigyelésen alapuló törvényszerűségeket fogalmaztak meg, melyek hasznosnak bizonyultak a fiatalok oktatásában és vallási-erkölcsi nevelésében. Könnyen megjegyezhető formájuk és szép hangzásuk miatt erőteljes meggyőző erővel bírtak. *Robert Alter* úgy fogalmaz, a héber költészet egyedülálló, mert az erkölcsi monoteizmussal áll kapcsolatban, ami egyedül az ókori Izrael vallására jellemző.¹⁷ A szerző rámutat az erkölcsi rend percepciója és a bölcsesség összefüggésére: ha az amúgy versben íródott Példabeszédekben narratív fejleményt látunk, az azért van, hogy kifejezzen egy rendszerint végbemenő folyamatot: „*akár a mi pszichológiai felépítésünk miatt, akár amiatt, mert Isten beépítette a valóságba a megjutalmazás erkölcsi rendszerét, bizonyos cselekedetek olyan elkerülhetetlenül vezetnek bizonyos következményekhez, amilyen bizonyosan a második versfél követi az elsőt.*”¹⁸

1.2. Az anyakirálynő intelmei

A Példabeszédek könyve az a mű, amelyben tanúi lehetünk annak az átmenetnek, ami a gyermekneveléshez családi körben használt tradicionális mondásoktól átvezetett az oktatás, nevelés magasabb szintű, intézményesített formájához. Ebben az iskolai formában a bölcsesség tanítója az atya szerepébe kerül, és a „*Fiam!*” megszólítás a tanítványnak szól¹⁹. Gyökereiben azonban hordozza ez a mondásgyűjtemény a 3000 évvel ezelőtti családi eszményképet, így azt a nőképet is, amit a Példabeszédek 31. fejezete alapján rekonstruálhatunk.

John Drane összefoglalása szerint „a Példabeszédek könyve maga egy válogatás olyan anyagokból, melyek bölcsesség különböző tanítóitól erednek. Tartalma viszont figyelemre méltóan következetes, és számos kontextusban a személyes kapcsolatokkal foglalkozik.” A családot kiemelve, „nem meglepő, hogy ez egyik legalapvetőbb, amivel foglalkozik, mivel szinte biztos, hogy sok előírása a tanács szövegkörnyezetéből vezethető le, amit egyik nemzedék a másiknak adott át. Ahogyan másutt is az Ótestamentumban, a férj és feleség közötti stabil házasságot tekint a család fennmaradása kulcsának. A házasságtörést kiemelten kezelték, mint romboló gonoszt, aminek többekre van visszahatása, mint az abban érintett két egyénnek. [...] Ahogyan várható az ótestamentumi teremtéstörténet alapján, Izrael bölcsélet-tanítói a szexuális hűtlenség vonzerejéről és veszélyeiről egyaránt nyíltan és szabadon beszéltek. (Példabeszédek 5:3–4) Figyelmeztették az olvasóját a paráznság veszélyeire, ugyanakkor biztatták a házasságon belüli kapcsolat fejlesztésére és megújítására. [...] (Példabeszédek 5:18-19)

16 Példabeszédek 20:13.

17 ALTER, *The Art of Biblical Narrative* c. művére hivatkozik PETERSEN – RICHARDS, *Interpreting Hebrew Poetry* 13.

18 ALTER, *The Art of Biblical Poetry* 172. Lásd hozzá Példabeszédek 22:6. „*Neveld a fiatalot az ő útjának megfelelően: még idős korában sem tér el attól.*”

19 Példa erre a Vetus Testamentumban a *Salamonhoz* kötődő *Prédikátor* 12:11–16, ahol a tanítók szavai és a „*Fiam!*” megszólítás egy kontextusban szerepel.

*A boldog házasságból boldog gyerekek fognak származni – felnevelésükért a felelőségen férj és feleség egyaránt kell osztozzon. Valóban, a gyermekneveléshez adott útmutatás a Példabeszédek egyik legfőbb témája.*²⁰

A Példabeszédek könyvének záró fejezete az anyai oktatás keretében közli mondanivalóját. A részt felfoghatjuk egy anya parainézésének, aki fia tanítója és tanácsadója: „Mit mondjak neked fiam? Mit mondjak, méhem gyermeke? Ne add az asszonyoknak erődöt, s útjaidat királyok eltörlőinek.”²¹ Ha az itt megemlített király azonos Salamonnal, akkor Betsabé, az anyakirálynő intelmeit halljuk kicsendülni a sorokból, akinek jelentős szerepe volt Salamon trónra lépésében. James L. Crenshaw rámutat,²² hogy ez a tanítás nem egy hétköznapi anyától származik, hanem az anyakirálynőtől, ami azért is figyelemre méltó, mert Izrael történetírása több anyakirálynőnek²³ tulajdonított jelentős befolyást az udvarban. Lemuél lehetséges jelentése: „Istenhez tartozó”. Az anyakirálynő, Betsabé négy intelmet fogalmaz meg fiának, a fiatal királynak.²⁴ Az első: ne adja erejét asszonyoknak, mert ők a királyok eltörlői. Akár a királyi hárem intrikáitól óvja fiát, akár attól, hogy az erejét nőkre fecsérelje, feltűnő, hogy a nők túlzott befolyását komoly veszélyforrásnak mondja, amely képes teljesen aláásni a királyi hatalmat. A második anyai intelme: a döntéshozóknak a pozíciójával nem összeegyeztethető a részegség, mert a borivás felejtéshez vezet, a felejtés pedig az igazságszolgáltatás eltorzulásához. A bor nem a királyoknak való, hanem az elkeseredett embereknek, akik a siralomházban vannak, vagy azoknak a szerencsétleneknek, akiknek segít, ha nyomorult állapotukról elfeledkezhetnek. A harmadik anyai instrukció: a király álljon ki azok ügye mellett, akik nem tudnak magukért kiállni, lépjen fel érdekükben és karolja fel a szegények és árvák ügyét, szolgáltasson igazságot. Betsabé negyedik tanácsa fiának az volt, hogy olyan belső értékekkel bíró asszonyt keressen magának, akiben szívből megbízhat.

A derék asszony jellemzése ezen instrukciók után következik. A Példabeszédek könyve 31:10-31 verseiben jellegzetes formájú, önálló költeményt képez. „Egy [...] alfabetikus formájú kompozíció 22 részből álló szerkezetet alkot, az ábécének megfelelően.”²⁵ A 22 sor megfelel a héber ábécé betűinek, és az eredeti szövegben minden sor az ábécé soron következő betűjével kezdődik, így szabályos akrosztikhont képez. Az akrosztikhon olyan eszköz, mely „nemcsak érdekesebbé és szebbé tette az olvasást, de a héber olvasót a memorizálásban is segítette.”²⁶ A szerző az ábécérenddel a versfőkben akár a memorizálást segítette, akár a teljességet sugallta ezzel a formával, mint aki „Á-tól Z-ig” lefesti a kiváló asszonyt, annak sokrétű tevékenységét és tehetségét, mindenképp sikerült őt emlékezetessé tennie a költeménnyel.

20 DRANE, Old Testament Faith. *An illustrated documentary*, 84.

21 A Példabeszédek könyvére történő minden további utalás esetében Grüll Tiborné Csalog Eszter fordítása szolgál hivatkozási alapul. GRÜLL, Példabeszédek 31:2-3.

22 CRENSHAW, A Mother's Instruction to Her Son (Proverbs 31:1-9), 384-385.

23 II. Királyok 10:13; I. Királyok 15:13; cf. Jeremiás 13:18 és 29:2.

24 Példabeszédek 31:1-9

25 ALONSO-SCHÖKEL, A Manual of Hebrew Poetics, 191.

26 CONSTABLE, Expository Notes on the Whole Bible. Proverbs 31:10-31.

*„Derék asszonyt ki talál? Értéke messze nagyobb, mint az igazgyöngyöké.
Bízik benne a férje szíve és nem lesz zsákmány szűkében.
Jól bánik férjével, s nem rosszul, egész élete során.
Gyapjat, lent keres, élvezet a kezének, amit csinál.
Olyan, mint a kereskedőhajók, messziről hozza kenyerét.
Még éjjel fölkel, ennivalóról gondoskodik házanépeinek, utasításokat ad szolgálólányainak.
Tervezget és mezőt vásárol, saját kezével ültet szőlőt.
Körülövezi erővel derekát, karját is megerősíti.
Megízleli, hogy bőséges a haszna, még éjjel sem alszik ki a lámpája.
Kezét nyújtja a guzsaly után, marka megragadja az orsót.
Markát nyújtja a nyomorultnak, kezét nyújtja a nincstelennek.
Nem félti a hótól házát, mert egész házanépe karmazsinba öltözött.
Takarót készít magának, finom kelmébe és bíborba öltözködik.
Ismerik férjét a kapukban, mikor az ország véneivel ül.
Lenvásznat készít és eladja, övet ad a kereskedőnek.
Erőbe és ékességbe öltözött, ránevet az utolsó napra.
Bölcsességgel nyitja meg száját, s kedves tanítás van a nyelvén
Rajta tartja szemét háznépe ügyein, lustaság kenyerét nem eszi.
Mikor fölkelnek fiai, boldognak mondják őt, és férje is dicséri:
Sok derék lány van, de te mindegyiken túlteszel!
Csalóka a kedvesség, hiábavaló a szépség: az asszony, aki féli az Urat, az méltó a dicséretre!
Adjatok neki kezének gyümölcséből, s dicsérjék őt a kapukban cselekedetei!”²⁷*

Az itt megrajzolt kép, ami „a nőt a maga helyén, mint feleséget és anyát, és háztartásának úrnőjét saját otthona közegében mutatja be, úgy emelkedik ki, mint egy világos dombormű a sötét nőalakok közül, amelyek a tisztátalanság által lealacsonyított nőt ábrázolják, vagy akit elcsúfítanak a gyarlóságok, amely nőalakok a könyv korábbi fejezeteiben találhatók (Péld 2:16-20; Péld 5:1-23; 19:13; 21:19.) *Corruptio optimi pessima.*²⁸ Itt egy olyan nő áll előttünk, aki a maga jogos helyét foglalja el és azt ékesíti, megelégedve azt a várakozást, hogy milyen magas jogállásba fogja Krisztus evangéliuma felemelni, aki majd helyreállítja őt (...)” – írja a Cambridge Kommentár.²⁹ A kommentáríró nyilván arra utal, hogy a bűnbeesés és a megváltás közötti üdvtörténeti lépcsőfokon, az Ószövetségben, a megromlott női karakter megannyi negatív példája közepette kimagaslik az *Isten* rendjében a maga helyét megtaláló nő, aki a női erény megtestesítője.

27 GRÜLL, Példabeszédek 54–55.

28 „A legjobbak romlottsága a legrosszabb.”

29 CAMBRIDGE COMMENTARY, Proverbs 31.

2. Az Ószövetség nőképe

2.1. A női nem a teremtés rendjében

Az Ószövetség nőképeinek rekonstruálásához vissza kell nyúlni a nőre vonatkozó legfontosabb kifejezések legkorábbi előfordulásaihoz.

A nőt jelentő *issá* szóval a Teremtés könyvében találkozunk először³⁰. A Vetus Testamentum nőképeéhez hozzátartozik, hogy a nő az első ember, *Ádám* segítőtársául lett teremtve, *Ádám* után. *Isten* eredendően a saját képére teremtette az embert, behelyezte az Éden kertjébe és feljogosította a teremtett világ fölötti uralomra, ami elsőként abban nyilvánult meg, hogy nevet adott az ember az állatoknak. *Ádámnak* olyan társat keresett, aki hozzá illő: „*És monda az Úr Isten: Nem jó az embernek egyedül lenni; szerzek neki segítőtársat, hozzá illőt.*”³¹ Egy földi teremtmény sem volt erre alkalmas. A *Isten* ezért elaltatta *Ádámot*, és kivett egyet oldalbordái közül. Azt nővé alkotta – szó szerint „építette” –, és odavitte az emberhez, aki felismerte benne a maga társát. *Ádám* arról nevezte el, hogy olyan valaki, aki őhozá tartozik: „*És monda az ember: Ez már csontomból való csont, és testemből való test: ez asszonyembernek neveztessek, mert emberből vétetett.*”³² A női nem sajátossága a Biblia alapján, hogy kiegészítője a férfinak, mint aki hozzá illő, szó szerint aki vele szemben levő, neki megfelelő (*ke-negdó*). Ezért jöhet létre ragaszkodás a férfi és nő között, amit a Genesis szövege ekként állapít meg: „*Annak okáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté.*”³³ A teremtéstörténet héber szövegéből különösen kiviláglik, milyen szorosan összetartozik a férfi és a nő, mivel a férfi héberül úgy hangzik: *is*, és ennek nőnemű párja, *issá* a nő. Ugyanez a szópár egyben a házaspár elnevezése: a kettő együtt férjet és feleséget jelöl.

A nő, mint a férfi párja a teremtéstörténet másik leírásában is szerepel: „*És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon. Teremté tehát az Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt: férfiúvá és asszonnyá teremté őket. És megáldá Isten őket, és monda nekik Isten: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.*”³⁴ A Teremtés könyve e szakaszban az emberi nem egységét, és az egységen belül meglévő nemi különbözőséget domborítja ki. Férfi és nő egyaránt hordozza, sőt együtt jeleníti meg *Isten* képmását, de egyedileg az emberek két külön nemben léteznek. A teremtés koronája az *Isten* képmását hordozó emberpár, akik *Istentől* áldást és megbízatást kaptak a Föld benépesítésére és uralmuk alá hajtására. *Isten* az embert a saját képére teremtette, ebben a tekintetben egyenrangúak, egyenlő jogokkal vannak felruházva egyenesen a Teremtőjüktől. Feladatukat tekintve is egyek, amit éppen azáltal tudnak megvalósítani, hogy két, egymást kiegészítő nemnek a képviselői.³⁵

30 II. Mózes 2:22.

31 II. Mózes 2:18.

32 II. Mózes 2:24.

33 II. Mózes 2:25.

34 II. Mózes 1:26-28.

35 Lásd hozzá HACK, Szemelvények a Héber Biblia tanulmányozásához 2. A teremtés; Az Édenben, *passim*.

Ha közelebről megvizsgáljuk az eredeti szöveget, úgy is fordíthatnánk, hogy férfineműnek és nőneműnek teremtette őket. Ez utóbbi szópár (*zákhár u-neqéba*) egyértelműen a biológiai nemeket különbözteti meg, mivel a Teremtés könyvének elbeszélésében a továbbiakban az állatok hímjeire és nőtényeire is használatos. Noé bárkájába a természetes szaporodás elvét szem előtt tartva, hímnemű és nőnemű egyedeket kellett párokban bevinni, és abban a szövegrészben ugyancsak ez a szópár szerepel, amely kifejezetten a különműséget jelöli, azaz hímet és nőtényt: „*De te veled szövetséget kötök, és bemégy a bárkába, te és a te fiaid, feleséged és a te fiaidnak feleségei teveled. És minden élőből, s minden testből, mindenből kettőt-kettőt vígy be a bárkába, hogy veled együtt életben maradjanak: hímek és nőtények (zákhár u-neqéba) legyenek. A madarak közül az ő nemük szerint, a barmok közül az ő nemük szerint és a földnek minden csúszómászó állatai közül az ő nemük szerint; mindenből kettő-kettő menjen be hozzád, hogy életben maradjanak.*”³⁶ Mivel nyelvünkben nem használjuk az emberre a hím és nőtény kategóriákat, magyar bibliafordításaink szemérmesen elhallgatják, mégis le kell szögezni, hogy *Isten expressis verbis* hímneművé és nőneművé teremtette az embert. A nemiség bináris.

Erich Sauer rávilágít, hogy „*az egész teremtési elbeszélés »antropocentrikus«, vagyis az embert állítja az egész középpontjába, és őt félreérthetetlenül mint az [Isten] egyetemes alkotó munkájának célját jeleníti meg, mint minden látható, teremtett lény fejét és koronáját.*”³⁷ A bibliai őstörténet, mint történelem megértése nélkül az ember és a természet, az ember és testi valója kapcsán zavaros nézetek nyernek teret, például hogy valaki „*rossz testbe született*”³⁸, vagy olyan manifesztumok látnak napvilágot, hogy „*a család mint egység, meg fog szűnni. A családot [...] fel kell számolni*”³⁹, és a sort folytathatnánk. Az emberiség nemességére és magasrendű elhivatottságára, Teremtője által ráruházott alapvető elidegeníthetetlen jogaira alapozva csak a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás talaján épült olyan világnézet, jogrend és civilizáció, amit védelmezni érdemes. A teremtés rendje viszont nemcsak jogokat, hanem kötelességeket is ró az emberre. A nem megválasztása vagy megváltoztatása viszont szemben áll a teremtés eredeti rendjével, ezért bibliai perspektívából nézve – természetjogi alapon – nem emberi jog.

A nemek ismérve a szaporodásban betöltött funkció, és a funkció kijelöli a Földön betöltendő szerepet. „*A nemek meghatározása viszonylag egyszerű. genetikai kódunk határozza meg biológiai nemünket.*” – írja Ryan T. Anderson, az ivari dimorfizmus fogalmára és az élő szervezetek szerveződésének tudományos elvére ráirányítva a figyelmet. „*Az alapvető fogalmi különbség férfi és nő között az organizmus ivaros szaporodásra való szerveződése.*”⁴⁰ „*A férfi és női lét és egy bizonyos társadalmi cél szükségképpen meghatározzák egymást [...]. Ennek oka, hogy az őket egymástól megkülönböztető*

36 I. Mózes 6:18-20.

37 SAUER, Az ember nemessége 52.

38 MOSELEY, What is the Theological Approach that the Western Churches Should Take Regarding Transgender Issues In relation to Children? 13-34. A szerző összefüggést lát a bibliai antropológia rohamos térvesztése és aközött, hogy elterjedt a „*rossz testben születés*”, a testtől független lelki/mentális/agi nemiség („*brain sex*”) elmélete. A teológus, klasszika filológus szerző, Carys Moseley felvillantja transzszexualitás elméleti és gyakorlati előfutárait: a test-lélek (elme) dualizmusát valló, a kereszténységgel ellenséges ókori gnosztikus-misztikus irányzatok és kultuszoktól a 19. századi ezoterikus-misztikus elméleteiig, és eljut a kurrens teológiai vitákig. Értékes adalék a 38. lábjegyzetben a ‘gender’ terminus pályafutása és jelentésváltozása az orvostudományon belül: a ‘gender’ szót William Blair Bell szülész-nőgyógyász használta először a hermafroditizmusról írt cikkében 1915-ben abban az értelemben, hogy mi az egyén felfogása arról, hogy férfi vagy nő-e. John Money volt az, aki „fetalálta” a ‘gender-identitást’ és a ‘nemi szerepet’ (*gender identity, gender role*), egy neuropszichiátriai szaklapban publikált cikkében 1957-ben. Robert Stoller 1964-ben használta a ‘gender identitást’ egy pszichoanalízissel foglalkozó nemzetközi folyóiratban egy olyan esetre, melyben egy lány fiú akart lenni.

39 A teljes idézetet lásd LAGARD SMITH, Sodom’s Second Coming 191.

40 ANDERSON, Harryből Sally. Válasz a „transznemű pillanatra” 127–128. A könyv friss és bőséges szakirodalmat vonultat fel.

*anatómiai és genetikai tulajdonságokon túl [...] közös alapvető fizikai rendeltetésük van egy biológiai feladatra: a szaporodásra. A feladat, annak társadalmi értéke és a nemek benne játszott szerepe pedig biztosan nem csak társadalmi találmány.*⁴¹

Brigit Kelle a társadalmi nem megélésére is felhívja a figyelmet, mint írja: „a férfi és a női mivoltot is meg akarjuk tapasztalni és tanulni társadalmilag.” Ember mivoltunk lényeges aspektusa a biológiai nemünk, aminek megélése az annak megfelelő kapcsolatokban „biztonságot és elégedettséget és stabilitást ad. De önazonosságot és elhatárolódást is.”⁴² Úgy véli, a nemtől nem lehet elvonatkoztatni, és a „kényszer-heteronormativitás” alóli felszabadulást célzó szociológiai tanulmányok (*gender studies*) fogalmainak politikai-jogi programmá tétele nem felszabadulás, hanem az ember identitása egy darabjától való megfosztás.⁴³

Az emberpárra használatos első héber szópárnál (*ís és issá*) elfogadható állítás, hogy ezek a megnevezések nemi szerepek is, amibe belejátszik az adott társadalom sajátos szokása, elvárása, hiszen kifejezi az ember társas lény mivoltát: a férfiassággal és a nőiességgel kapcsolatos normákat tanulni lehet és tanulni is kell. Ám a második szópárnál, a *zákhár* és *neqéba* esetében tisztán a természetes, biológiai nemről van szó, melyet nem tudunk se tanulni, sem elfelejteni. Génjeink által kezdettől fogva majdnem minden testi sejtünkbe bele van írva a nemi identitás – mint egy molekuláris aláírás –, és ez az esetek döntő többségében kromoszómáink szintjén már egyértelmű. Azt, amit a tiszta tudomány alapján ma tudni lehet a humán genetikai örökségünkről, az a Bibliát nem cáfolja, hanem megerősíti. A biológiai nem realitását a tény is kiemeli, hogy például a Bírák könyvében a nőre használt kifejezés egy szülőképesre utaló szó, amely a hadizsákmányként rabolt nőt egyszerűen „anyaméhnek” nevezi (*rechem*).⁴⁴

Összegezve, az ember teremtése általános leírásánál a Genesis 1:27 versében a férfi és nő kimondottan hímnemű és nőnemű, ami kidomborítja különmeműségüket. A Genesis 2:24-szövegében, a nő teremtése leírásában a férfi és a nő már férj és feleség, ami kiemeli összetartozásukat. Először is az ember: férfi és nő (*zákhár* és *neqéba*), azután férj és feleség (*ís és issá*). Elsődleges a biológiai különbség és adottság, másodlagos a kapcsolatban betöltött szerep. Maga a szerep sem önkényes, mert a „hozáálló segítőtárs” (*ézer ke-negdó*) kifejezésben adott egyfelől a lelki-szellemi kapcsolat, hogy a kapcsolatban a nő segítőtársnak van a férfi mellé rendelve (*ézer*), másfelől a fizikális összeillés, aminek alapja testi felépítésük egymásnak megfelelése, ha egymással szemben vannak (*ke-negdó*).

2.2. A nő státusza a bűnbeesés után

Vajon az Ótestamentum kizárólag negatív képet fest-e a nőkről amiatt, mert az Édenkertben a nő volt az, aki a kígyó csábításának engedve szakított a tiltott fa gyümölcséből, és adott belőle a vele levő férjének is, *Isten* haragját és büntetését vonva mind magára, mind utódaira? A bűnbeesés kétségkívül negatív fordulatot jelent be az édeni állapotokhoz képest. A nő negatív megítélésére utal, hogy ezen-

41 *Sharif Girgis* fejtette ki a házasság definícióját újrairó első amerikai legfelsőbb bírósági ügy megvitatásakor. Lásd ANDERSON, Harryból Sally. Válasz a „transznemű pillanatra” 128–129.

42 KELLE, Genderkomédia 183–184.

43 Az újságíró sarkosabban fogalmaz. Azt állítja, hogy a *gender studies* a szocializáció kerékkötője, amikor meg akar szabadítani a férfi és a nő kapcsolatától, és minden struktúrától, amik a nemek bipolaritásából erednek. A férfi és nő kapcsolata, mindenekelőtt a házasság olyan struktúra, ami a bipolaritásból nyeri meghatározottságát.

44 Bírák könyve 5:30.

túl a férj irányítása alatt kell állnia, ami visszalépés az ártatlanság korában deklarált egyenlőséghez viszonyítva. „Az asszonynak monda: Felette igen megsokasítom viselősséged fájdalmait, fájdalommal szülsz magzatokat; és epekedel a te férjed után, ő pedig uralkodik te rajtad.”⁴⁵

Első pillantásra az ítélet lesújtó, hiszen a nő nemcsak fájdalommal szül magzatokat, hanem még epekedik is férje után, de az uralkodni fog rajta. A férfi megnövekedett jogköre azonban nem jelentette a nő minden reménye elvesztését, sőt ellenkezőleg: egy ígéretet kapott az emberpár, hogy „az asszony magja a kígyó fejére fog taposni”.⁴⁶ Ez a sokat sejtető isteni ígéret magában foglalja, hogy az emberiség a győzelem reményében veheti föl a harcot az életét keserítő minden rosszal szemben, és ehhez a győzelemhez a nő fog hozzájárulni, aki magzatot hord ki, és hoz a világra. Személyiségének kibontakozására utaló momentum, hogy a nő a bűneset után kapott saját nevet. Ádám a feleségét Évának (*Havvá*) nevezte el,⁴⁷ aminek magyarázatául hozzáfűzi a történet: „minden élőnek anyja”. *Havvá* jelentése: „életető, életet adó”, és ez a név jól illik az őspanyára, aki gyermekek anyja lett. Az első nő neve az életadással kapcsolatos, és ez vált a nő elsődleges és elismert hivatásává a bibliai korokon át. A Vetus Testamentum első nőalakja, *Éva* mint nő és feleség, életadóként áll előttünk, aki a személyes nevét, identitását férjétől kapva meg, fel van ruházva az anyaság nemes küldetésével. Az anyaság minden fájdalmával együtt is reményt adott az emberiségnek, szabadítója, a Messiás jövőbeli megszületésére.

2.3. A nők helyzete a patriarchális családban és a törvényadást követően

A teremtéskor kapott minta, az egynejűség tovább élt az általunk vizsgált harmadik időszakban is, ahogyan ezt az ószövetségi pátriárkák „családragénye” tükrözi. Feltűnő, hogy az ókori Keleten az e korban szokásos mellékfeleségek, ágyasok pozíciója továbbra is a főfeleség pozíciójához képest volt meghatározható a családban. Míg *Ábrahám* családjában volt szolgáló, *Hágár*, akit felhatalmaztak, hogy úrnője, *Sára* helyett gyermeket szüljön, így biztosítandó az örökös, addig *Sára* fiának, *Izsáknak* a monogám házassága újra a teremtés eredeti rendjén alapul. *Jákób* két nővért vett el feleségül, akiknek egy-egy szolgálólánya ágyas volt, és akik úrnőik érdekében szintén gyermekeket szültek. Így alkottak nagycsaládot: egy apa két főfeleséggel, két mellékfeleséggel és tizenhárom gyermekkel.⁴⁸

A fiatal lányokra a *betulá* szót használja a Szentírás.⁴⁹ Az *almá* szó a házasságkorba lépett, felserdült fiatal nőt jelenti, lett legyen akár hajadon, akár frissen férjezett menyasszony, aki éppen a házassági ceremóniáról jön.⁵⁰ Mindkét szóhoz a szüzesség fogalma kapcsolódik, aki „*férfit nem ismert*”. A lánykérés szabályaira a pátriárkák korából *Rebeka* a példa, akit *Ábrahám* küldött útján fiának, *Izsáknak* kért feleségül.⁵¹ *Rebeka* esetében a báty volt illetékes a döntésben, mint családfő, de a lányt is megkérdezték, akar-e feleségül menni a férfihoz, akiről csak hírből hallott. Ebből látható, hogy a családok akár közvetítő útján is megegyezhettek. A lánykérés után, miután *Rebeka* igenlő választ adott, a lányt dajkája kísérte el bátyja házából vőlegényéhez, *Izsákhhoz*, aki ifjú feleségét néhai anyja sátrába kísérte, így téve

45 I. Mózes 3:16.

46 I. Mózes 3:15.

47 I. Mózes 3:20.

48 I. Mózes 16; 24; 29–30.

49 I. Mózes 24:16.

50 Joel 2:16, Ézsaiás 7:14.

51 Lásd hozzá HACK, Szemelvények a Héber Biblia tanulmányozásához 1. Ábrahám hite, *passim*.

meg *Rebekát* a ház úrnőjévé.⁵² A házasodás a bibliai történet alapján a férfi kezdeményezésére történik, ő az aktív fél, a férfi joga az, hogy elvegye feleségül a nőt. Az Ótestamentum szóhasználata arra enged következtetni, hogy a patriarchális családban a nő egyfelől férjhez adatik az apa, a báty vagy a gyám engedélyével, másfelől a leány férjhez megy, jó esetben szabad akarata szerint, kényszerítés nélkül.

A házasság előtti szüzesség olyan alapkövetelmény, amit a mózesi törvény megörököl a patriarchális családjogból. A törvényadás korszakában a *Tóra* kitér arra az esetre, ha a frissen házasodott férj alaptalanul megvádolja a fiatal arát, hogy nem volt érintetlen, illetve arról rendelkezik, ha ez a vád bebizonyosodott. A hajadonokra vonatkozó mózesi törvény kimondja, hogy házasságra lépve egy hajadonnal tilos őt utólag rossz hírbe keverni, könnyelműen elválást keresve tőle. A fiatalasszony jó hírnevét családja megvédelmezhetette, a bírák (vének) előtt bemutatva a nászéjszakán keletkezett tárgyi bizonyítékot. Ha a vád alaptalan volt, akkor többé nem lehetett a feleséget elbocsátani.⁵³

A Vetus Testamentum nőképe tekintetében említésre méltó az is, hogy a mózesi Törvényben egy esetjogi kérdéshez kapcsolódóan nőági örökösödés is megjelent. *Celofhád* lányainak az örökösödését úgy rendezte el *Mózes*, hogy fiú örökös hiányában a családban leányok is kaphattak földbirtokot örökségül azzal a kikötéssel, hogy a saját törzsen belül házasodnak, hogy ne kisebbítsék a törzsi területet.⁵⁴

2.4. A többnejűségről

A többnejűség a Teremtés könyve tanúsága szerint özönvíz előtti múltra tekint vissza. Az első többnejű férfi *Lámekh* volt, aki két feleségének dicsekedett erőszakos tetteivel: „(...) *Óh Háda, és Cilla, hallgassatok számra, Lámekh feleségei, halljátok beszédem: embert öltem, mert megsebzett; ifjat öltem, mert megütött (...).*”⁵⁵ A többnejűség létét a mózesi törvény is tudomásul veszi, de tisztázza, hogy a házasságban a feleség jogai akkor sem csorbulhatnak, ha másik asszony is érkezik a házhoz. Ekkor a törvény így szólt: „*Ha mást vesz magának: ennek ételét, ruházatát és házasságbeli igazát alább ne szállítsa.*”⁵⁶ A fent idézett törvényszakasz közvetve a monogámia védelmét szolgálja, hiszen a férjet a korábban elvett feleség változatlan eltartására kötelezi. Annak sem ételmét, sem ruházatát nem csökkentheti, és házassági jogait a házaselethez nem negligálhatja.

2.5. A házasság felbontásának kihatásai

Az Ótestamentum idején a házasság felbontása az úgynevezett válólevél intézménye segítségével volt lehetséges. A férj, ha nem találta kedvére valónak a nőt, feleségét válólevél adásával elküldhette házatól, és a nő többé nem térhetett vissza hozzá, ha időközben más férfit lett. Ha a nőt a második férj is elküldte magától, vagy meghalt, az elvált vagy megözvegyült nő nem mehetett vissza újra az első férjéhez.⁵⁷

A prófétáknak a Törvénynek nemcsak betűje, hanem szelleme is fontos. *Malakiás*, az Ószövetség utolsó író prófétája kijelenti, hogy a házasság felbontása ütközik *Isten* tetszésével és eredeti akaratával.

52 I. Mózes 24.

53 V. Mózes 22:13-29.

54 IV. Mózes 27:1-11; 36:1-13.

55 I. Mózes 4:23-24.

56 II. Mózes 21:10.

57 V. Mózes 24:1-4.

A válás a nők és a gyermekek érzésvilágára nézve rendkívül fájdalmas és káros, ráadásul ennek következtében az utódnak az isteni jog szerinti öröklési jogai csorbulnak, és nem lesz „Istentől való mag”. A házasság felbontása igazságtalanság az elbocsátott asszonyokkal szemben, mert lényegében hűtlenség, ahogy ezt a próféta képletesen kifejezi: „*És ezt is cselekszitek: betöltitek az Úr oltárát könnyhullatással, sírással és kesergéssel, hogy ne tekintsen többé az ételáldozatra, és ne fogadjon el szívességet a ti kezetekből. És azt mondjátok: Miért? Azért, mert az Úr tett bizonyosságot közted és a te ifjúságod felesége közt, akit te megcsaltál, holott társad és szövetséges feleséged! Nem tett ilyet egy sem, akinek még volt lelke. És mit kerestél az az egy? Istentől való magvat. Őrizzétek meg azért a ti lelketeket, és a ti ifjúságotok feleségét meg ne csaljátok! Mert gyűlölöm az elbocsátást, ezt mondja az Úr, Izráelnek Istene, és azt, aki ruhájára kegyetlenséget borít, azt mondja a Seregeknek Ura. Őrizzétek meg azért lelketeket és ne csalárdkodjatok!*”⁵⁸

Valószínűleg ez az i. e. 5. századi próféta az első ismert szerző, aki felelősen foglalkozik a házasság felbontásával összefüggő traumák társadalmi kihatásával: az idősödő feleségét elküldő férfi érzéketlenségével, az elbocsátott nők depressziójával, a gyerekek kiábrándultságával, amik miatt a bontás beláthatatlanul demoralizáló és bomlasztó jelenség, holott a család – és benne a nők – eredeti küldetése éppen az életigenlés, az életbe vetett hit továbbörökítése lenne. Az elbocsátott nőknek egyetlen menedékük az *Isten* oltára, ahol kisírhatják magukat, és panaszuk miatt az őket elbocsátó férj áldozata nem kedves, ahogy ezt a próféta kijelenti.

2.6. Az özvegyek és a levirátus

Az özvegyasszonyok, csakúgy, mint az árvák, külön védelmet élveztek a mózesi törvényben, mint akik kiszolgáltatottabbak más embereknel: „*Egy özvegyet (almáná) vagy árvát se nyomorítsatok meg. Ha nyomorgatod azt, és hozzám kiált, meghallgatom az ő kiáltását. És felgerjed haragom, és megöllek titeket fegyverrel, és a ti feleségeitek özvegyekké lesznek, a ti fiaitok pedig árvákká.*”⁵⁹ A mezőn és gyümölcsösben betakarítás során otthagytott terményeket és ami a szüret után a szőlőskertben maradt, azt az özvegyek, árvák és jövevények szedegethették össze, sőt a mózesi törvény tiltotta azt, hogy az özvegytől a ruháját zálogba vegyék.⁶⁰ Megözvegyült fiatalasszony eltartását, szükségai betöltését a sógorházasság (levirátus) intézménye biztosította, hogy az özvegynek ne kelljen idegenhez hozzámennie, valamint, hogy az elhalt férj neve fennmaradjon, ha nem született fia.⁶¹ A sógorházasság kikerülhető volt, de a levirátus megtagadását bíróság (vének tanácsa) előtt kellett bejelenteni – mint a házasságot is – csakhogy ezt épp ellenkező előjellel bonyolították le, egy megszegyenítő eljárás keretében. A sógorházasság megtagadása jogi aktus volt, nyilvános bejelentési kötelezettséggel, ami egyben megvédte a magányos nő jó hírnevét, aki a háztól elmenni kényszerült.

Ruth könyve az Ótestamentumban jó példát szolgáltat a sógorházasságra és a törvény igazságának olyan jellegű érvényesítésére, ami a törvénybe foglalt rokoni kötelezettséget felülhaladta. A történet szerint *Boáz*, a közeli rokon vállalkozott arra, hogy az idős özvegyasszonynak, *Naominak* a megélhetését biztosítsa azzal, hogy a földbirtokát megváltja, és *Naomi* meghalt fiának fiatal özvegyét,

58 Malakiás 2:13-16.

59 II. Mózes 22:22-24.

60 V. Mózes 24:17-22.

61 V. Mózes 25:5-10.

Ruthot pedig feleségül vegye, és így ne haljon ki a család. A rokon annak ellenére így járt el, hogy a fiatal özvegyasszonynak szigorúan véve nem lehetett jogcíme a sógorházasságra, mert más népből származott, jövevény volt. A két özvegy nő egyaránt *Boáz* gondviselése alá került, aki a földmegváltás és a levirátus törvényét együttesen érvényesítette.

2.7. A házasság védelme és az „idegen nők” kérdése

Prozeliták, mint *Ruth* példája mutatja, befogadást nyertek az ószövetségi nép közösségébe, ahogyan a jövevényeket is védte a Törvény, ám a vegyesházasságot másvallásúakkal nem bátorította, hiszen az alapjaiban fenyegette monoteizmus társadalmi fennmaradását.⁶² Az *Egy Istenbe* vetett hit mindig is a családban volt leginkább áthagyományozható. A babiloni fogság után hazatérő zsidó csoportokban (i. e. 445 körül) a vegyesházasságok sorozatos felbontására került sor, amikor a Tóra követelményeit családjukra nézve újból érvényesnek tekintették, és az idegen nőket elbocsátották.⁶³

Idegen nemcsak a más vallású, más népből származó nő volt ebben a kultúrkörben, hanem egy férfi számára mindenki másnak idegennek kellett lennie a feleségén kívül, akivel olyan szövetségi viszonya volt, mint *Istennek* Izraellel, hiszen az erkölcsi monoteizmus szilárd talaját a Tízparancsolat vetette meg, melyben első helyen ez állt: „*Ne legyenek idegen isteneid!*”. A vertikális szövetségi viszonyhoz horizontálisan csatlakozott a hetedik parancsolat: „*Ne törj házasságot!*”⁶⁴, ami a férj és a feleség közötti szövetségét volt hivatott hasonlóképpen felbonthatatlanná tenni.

A független nők ingatag társadalmi státusszal rendelkeztek, mivel nélkülözték vagy hanyagolták maguk felett a férfitekintély védelmét. Kiszolgáltatottságukat mi sem mutatja jobban, mint a korábban már említett salamoni ítéletet kiváltó két prostituált nő esete.⁶⁵ A csábító nő, a Példabeszédek könyvének elrettentő példája, a korabeli *femme fatale*, aki halálos útra tévedt. A bölcs mondásokban lecsapódó élet-tapasztalat a családi elkötelezettségek nélküli nők életmódját veszélyesnek tartotta, nemcsak másokra, hanem önnön magukra is: „*...mert mézet csepegtet az idegen nő ajka, simább az olajnál is az ínye. De az élete vége keserű, mint az üröm, éles, mint a kétélű kard! Lába lefele megy a Halálhoz, a Seól vonja lépteit, hogy az élet ösvényét ne tudja mérlegelni, ösvényei elkanyarodtak, hogy észre sem veszi!*”⁶⁶

3. A derék asszony dicsérete a Példabeszédek könyvében

A Példabeszédek könyve nem a „végzet asszonyával” ér véget. Zárószorai a *Vetus Testamentum* leg-szebb nőalakját jelenítik meg, aki kiváló feleség és anya, a ház úrnője és gazdaasszony egyszemélyben. A szöveg mondatonként történő magyarázatával kívánom a továbbiakban megvilágítani, melyek az Ószövetség ideális nőalakjának erényei, különös tekintettel az eredeti héber kifejezésekre.⁶⁷ A 10. vers szerint „*Derék asszonyt ki talál? Értéke messze nagyobb, mint az igazgyöngyöké*”. A kérdésfeltevés ráirányítja a figyelmet arra, hogy a jó feleséget keresni kell. Bölcs *Salamon* így fogalmaz: „*Jót talált,*

62 V. Mózes 7:5.

63 Nehémiás 9:2, 13.

64 II. Mózes 20:3, 14.

65 I. Királyok 3:16-28.

66 Példabeszédek 5:3-6. Lásd GRÜLL, Példabeszédek 11.

67 GRÜLL, Példabeszédek 54–55.

*aki feleséget talált, és kieszközölte az Úr jóindulatát.*⁶⁸ A feleséggel jót nyer a férj, sőt kiérdemli Isten jóakarát. A derék feleség ritka volta még nagyobb értéké teszi őt, ahogy ezt az is jelzi, hogy a héber nyelv a drága mivoltot a ritkaság fogalmából vezeti le (*jáqár*).

Vizsgáljuk meg a „derék asszony” (héberül *éset hajil*) kifejezést! Az *issá* és a *hajil* szavak összetétele összekapcsol két fogalmat. Egyfelől a nő, másfelől az *erő, vagyon, vitézség, hadsereg* fogalomkörét. Mivel a magyar *derék* szavunk egyaránt sugallja a teherbírást és a becsületességet, mint erényt, ennél jobb szót keresve sem találhatunk rá. Kiemelkedő erényekre, kimagasló tettekre utal, és olyan személyiség jellemvonása, aki derekasan helytáll életfeladataiban. A derék asszony jelzője rátermettséget jelöl, még férfiak esetében vezetői kvalitást. Az Ószövetség lapjain többek között ott olvashatunk erről a tulajdonságról, ahol az egyiptomi kivonulás után *Jethró* tanácsot ad *Mózesnek*, mely szerint ne egyedül vizsgálja meg az összes peres ügyet, hanem becsületes bírakat jelöljön ki a nép körében, akik rátermettek, istenfélők, igazságszeretők, becsületesek, és gyűlölik a haszonlesést.⁶⁹ A jó bírót tulajdonságaival a derék asszony leírása azon a ponton találkozik, hogy a rátermettségük mellett az isteni törvények tisztelete emeli ki őket környezetükből. A 11. vers szerint „*Bízok benne a férje szíve és nem lesz zsákmány szűkében*”.

Az egyik érték a bizalom a feleség hűségében, a másik, hogy a férfi nem veszíti el életterejét, képes marad a javak megszerzésére, azok megmaradnak a számára, nem szállnak át másokra. A zsákmány szó plasztikusan kifejezi a tiszta haszon fogalmát, hiszen olyan, készen kapott javakat jelent, ami győztes csatákban résztvevő hősök birtokába jut. A férj háromszor kerül említésre a szövegben (11., 23. és 28. vers), ami a nő életében betöltött fontos szerepét mutatja.

A derék asszony a 12. vers szerint „*Jól bánik férjével, s nem rosszul, egész élete során*”. Szó szerint: „*Jól bánik vele, és nem rosszul, egész életében*”. A Septuaginta az *élet* szót a kettős jelentésű *biosz*-nak adja vissza (ógörög jelentése: élet, vagyon), így teret ad annak a következő értelmezésnek, hogy a feleség egész *vagyonát* arra szánja, hogy jót tegyen a férjével. A fejezet 13. versében: „*Gyapjat, lent keres, élvezet a kezének, amit csinál*”. A gyapjú és len a ruházat alapanyaga. A gyapjút a felsőruházathoz használták, a lent pedig a finom vásznakhoz, amit jellemzően a testhez legközelebb lévő ruhadarabokhoz használtak fel. A derék asszonynak van kedve a kézimunkához, nem kedvetlenül fog hozzá. A vers azt sugallja, ez a nő jó kedvvel dolgozik, ami biztosan megnyilvánul kézügyességben, ahogy ebben magát gyakorolja. A Septuaginta úgy fordítja, hogy gyapjat és lent gyűjt, és készségesen (*eukhrészton*) készíti el.

A derék asszony (14. vers) „*Olyan, mint a kereskedőhajók, messziről hozza kenyerét*”. „*Bevásárló-körútjain olyan, mint a kereskedőhajók, amik távoli termékekkel megrakva térnek vissza a kikötőbe.*”⁷⁰ *Salamon* a föníciai hajósokon keresztül kapcsolta be Izraelt a világkereskedelembé.⁷¹ A Vörös-tengeren a kereskedőhajók háromévente indultak el Afrika partjai felé, hogy aranyat, egzotikus fűszereket, elefántcsontot hozzanak. A különleges árucikkekért nagy távolságot tettek meg. Ha a derék asszony kereskedőhajókhoz hasonlít, akkor a többszám egész flottára utal, vagy a hajójáratokhoz hasonlatos rendszerességre. Kenyér alatt az egész élelemszükségletet érthetjük, képletesen, *pars pro toto*, ahol a legfontosabb ételkészlet jelöli a többit is, ahogyan *Jézus* tanította a „*Miatyánk*” kezdetű imában az

68 Példabeszédek 18:22. Lásd GRÜLL, Példabeszédek 34.

69 II. Mózes 18:21-27.

70 MACDONALD, Believer's Commentary 800.

71 II. Krónika 8:18

Újszövetségben: „*a mi mindennapi kenyerünket add meg nekünk naponként.*”⁷² A kenyérsütés mindennapi szükség volt, és mivel a gabonaörlést már hajnalban elkezdték, az élet jele az volt, ha hallani lehetett a kézimalmok zúgását és látni a lámpás világosságát.⁷³

Ez a gondolat átvezet minket a következő versszakhoz (15.v.): „*Még éjjel fölkel, ennivalóról gondoskodik házanépének, utasításokat ad szolgálólányainak.*” Ibn Ezra kommentárja szerint az éjjel ebben a mondatban a hajnalhasadta előtti időszakot jelöli. Közel-Keleten „*az asszonyok jóval hajnal előtt fölkelnek, hogy a reggeli ételt elkészítsék, »örölve a malomban« , ahogyan Megváltó leírta⁷⁴, hogy a férfiak korán kimehessenek dolgozni, hogy így a nap tikkasztó időszakában megpihenhessenek.*”⁷⁵ Időben felkel az asszony, hogy nekilásson a munkának a szolgálólányokkal együtt (*ámá*), akik segítségére voltak a nehéz és hosszadalmas házimunkában. Jellemzően fiatal lányok munkája volt az örlés, akik a malomköveket két bottal forgatták a földön egymással szemben ülve. A monoton, ritmikus munkához jól illett az ének, mert a liszt csak lassan gyűlt össze a kenyérsütéshez. A kenyeret a ház úrnőjének kellett kiosztania, és ugyanígy a napi feladatokat is. A versrészlet azt sugallja, a szolgálólányok „*nemcsak reggelit, hanem aznapra kiszabott feladatot is kaptak.*”⁷⁶

A derék asszony (16. vers) „*Tervezget és mezőt vásárol, saját kezével ültet szőlőt.*” A Példabeszédek könyve rendszeresen tanít a munkáról és a szorgalomról, hogy az elszegényedést megelőzze: „*Szegénnyé lesz, aki cselekszik rest kézzel; a gyors munkások keze pedig meggazdagít.*”⁷⁷ Az előrelátással végzett munka eléri a célját, de erőfeszítésbe telik, amíg a szőlő termőre fordul. Komoly befektetés és számos munkafázis kell hozzá, ahogyan ezt *Ézsaiás* próféta könyve 5. része érzékletesen leírta: a föld megtisztítása a kövektől, majd kihordásuk a telek szélére, a kőkerítés és az őrtorony megépítése a vadállatok távoltartására, a borsajtó sziklába vájása, majd magának az ültetvénynek a telepítése és gondozása. Az ültetést az asszony saját kezűleg végezhetette, a nehéz fizikai munkához viszont szükség lehetett munkásokra. Ebből az látszik, hogy a gazdaság irányításában a feleség nagyfokú önállósággal rendelkezett, amit az alábbi mondás is alátámaszt: „*A bölcs asszony építi a maga házát; a bolond pedig önkezeléssel rontja el azt.*”⁷⁸ A ház fogalmába nem csak a családot, hanem a családi otthont és a gazdaságot is beleértjük. Ennek gyarapításához a gazdaasszonynak kétségen kívül nagy munkabírársra volt szüksége, ahogy azt a 17. vers is kifejezi: „*Körülvézi erővel derekát, karját is megerősíti.*” A derék és a kar említése arra mutat, hogy kétkezi fizikai munkából is kiveszi az asszony a részét.

Hogy erőfeszítése nem haszontalan, arra a 18. vers mutat rá: „*Megízleli, hogy bőséges a haszna, még éjjel sem alszik ki a lámpája.*” A megízlelés konkrétan kóstolást is jelent, de a héber gondolkodásban egyben a megtapasztalás szinonimája. A derék feleség tapasztalja a tevékenysége gyakorlati hasznát, olyannyira, hogy meg is kóstolhatja a szőlőültetvény gyümölcsét. *Mózes* törvényének záradéka a gyümölcsöző munkát az áldások között sorolja fel, ami *Isten* jóindulatának a jele, míg ha valaki szőlőt ültetett, de mégsem vehette hasznát, azt az átok jelének tekintették.⁷⁹ Az éjjel is égő lámpa a

72 Lukács 11:3.

73 Prédikátor 12:5-6, Jelenések 18:22b-23a.

74 „*Két asszony öröl a malomban; az egyik felvételik, a másik otthagytik.*” Máté 24:41.

75 IRONSIDE, Notes on The Book of Proverbs 474.

76 MACDONALD, Believer's Commentary 800.

77 GRÜLL, Példabeszédek 10:4.

78 GRÜLL, Példabeszédek 14:1.

79 V. Mózes 28:4-30.

készenlétet, és az éberséget kívánja érzékeltetni, hogy az asszony bármikor kész a család szükségeinek megfelelően cselekedni. A közel-keleti képes beszéd az égő olajlámpást több elvont fogalom helyett használja, például az ember láthatatlan részére, az *Istentől* kapott emberi szellemre⁸⁰, azonkívül olyan belső attitűdre, mint a remény hiszen akik vártak valaki később érkezőt, vagy még dolguk volt, azok nem oltották el a lámpát. Több példabeszédben a lámpás képviseli az ember jövőképét: „*az igazak fénye vidáman ragyog, a gonoszok lámpája azonban kialszik*”⁸¹, „*aki megátkozza apját, vagy anyját, kialszik a lámpása a legnagyobb sötétségben*”⁸², „*mert nincs jövője a bűnösnek, a gonosz ember lámpása kialszik*”.⁸³ A derék asszony lámpásának fénye jelzi a jövőbe vetett bizalmát, hiszen az égő lámpa a derű és az optimizmus jelképe.

A 19. vers szerint a derék asszony „*Kezét nyújtja a guzsaly után, marka megragadja az orsót*”. A szövéshez, a ruhakészítéshez szükséges fonál megfonása ennek a folyamatnak a gépesítéséig nagy türelmet igénylő, lassú munka volt. A guzsalyon a gyapjút tartó rudat érthetjük, az orsón pedig a kézzel megsodort fonál felgombolyítására szolgáló eszközt. „*A tizenkilencedik vers utal a rokka használatára nélküli fonás ősi szokására; ez a gyakorlat még mindig elterjedt egyes keleti népek körében. Egyik kezükben tartják a guzsalyt*”⁸⁴, „*a másikkal pedig forgatják hosszú gyapjúorsójukat, és amint kihúzták a fonalat, megállnak, hogy gyorsan rátekerjék*”.⁸⁵ Az ókorban a görög-latin kultúrában párhuzamokat találunk arra, hogy a kézimunka az előkelő nők körében sem nem volt megvetendő. Az ókori görögöknél szokás volt a menyasszonyt úgy elkísérni az esküvőre, hogy a nyoszolyólányok a fonás kellékeit vitték utána, és ajándékba egy ezt tároló edényt adtak neki, emlékeztetve a menyasszonyt, mi lesz ezután a feladata.⁸⁶ *Augustus* császárról feljegyezték, hogy ő kizárólag a felesége, a húgai és a lányai, illetve a lányunokái által szőtt ruhában járt, sőt a lányait és az unokáit a gyapjúszövő mesterségére taníttatta.⁸⁷ A család ruházata az ókorban a dolgozó nők keze munkája volt.

„*Markát nyújtja a nyomorultnak, kezét nyújtja a nincstelennek*.” – mondja a derék asszonyról 20. vers. A nő keze nyitott tenyér is tud lenni a rászorultak felé, ami az adományokat tartalmaz és segítő kéz a szegényeknek, ami segítséget nyújt a szükségben lévőknek.

Az ilyen nőre jellemző az is (21. vers), hogy „*Nem félti a hátát a hidegtől, mert egész házanépe karmazsinba öltözött*”. Egyesek szerint a karmazsinpiros helyett itt kettőset, kétrétegűt kell olvasni. A kettős értelmezés a héber szó (*sáním*) két lehetséges magyarázatából fakad: egyaránt utalhat a piros színre (*sání*) vagy a kettő számnévre (*snájim, sném*). A Vulgata azt az olvasatot támogatja, ami kettős ruházatra utal. Eszerint az asszony azért nem félti a hátát a hidegtől, mert egész házanépe kétszeresen fel van öltözve.⁸⁸ Hiszen hogyan is védhetne meg a hidegtől a piros szín? Ellenben a réteges

80 GRÜLL, Példabeszédek 20:27.

81 Példabeszédek 19:9 Lásd GRÜLL, Példabeszédek 24–43.

82 Példabeszédek 20:20. Lásd GRÜLL, Példabeszédek 24–43.

83 Példabeszédek 24:20. Lásd GRÜLL, Példabeszédek 24–43.

84 A guzsaly botjára erősítik a lenkócot vagy gyapjúköteget, ebből az egyik kézzel apránként kihúzzogatnak egy csipetnyi szőszet és megsodorják, és azt az orsó forgatásával, amit a másik kéz ujjai pörgetnek, fonallá fonják, és a kész fonalat az orsóra rá-tekerik.

85 IRONSIDE, Notes on The Book of Proverbs 477.

86 GILL, Exposition, Prov 31:13. Hivatkozásai: Suetonius: Vita Augusti 64. és 73.

87 GILL, Exposition, Prov 31:13. Hivatkozása: Plinius: Naturalis Historia I. 8. 48.

88 VULGATA: „(...) omnes enim domestici ejus vestiti sunt duplicibus”.

öltözködés megvéd a hótól. A héber verselésre⁸⁹ a párhuzamos gondolatritmus jellemző, amelyben a sorfelek valamiképpen egymásnak felelgetnek. „*Nem a szópárok hozzák létre a párhuzamosságot. A párhuzamosság az, ami a szópárokat működésbe hozza*”.⁹⁰ A hó és a karmazsinpiros egyfajta költői szópárt alkot, ezáltal gondolatritmet képez, és léteznek további példák a fehér-piros párosításra.⁹¹ A piros szín a hónak az ellentéte, amennyiben melegséget és komfortérzetet sugall, felidézve például egy piros gyapjúkelme emlékét. Talán ennek az asszociációnak enged a protestáns új fordítású Revideált Károli Biblia, ami úgy fogalmaz, hogy a derék asszony „egész háza népe *meleg ruhába öltözött*”.⁹² „*Vannak, akik jobban szeretik a »kettős ruhadarabokat« a »skarlát« helyett, mivel nem látják be, hogy a színnek mi köze van a hidegtől való távoltartáshoz. A szót sehol máshol nem fordítják így a Szentírásban. Ez a skarlátpiros, amelyet egy tóla nevezetű tetűféle rovarból⁹³ nyertek. Összezúzásakor finom mélyvörös vagy élénk piros színű festék keletkezik, amelyet a keleti emberek igen kedveltek.*”⁹⁴ Adele Berlin a szópároknak a párhuzamos versfelekben betöltött szerepéről úgy véli, „*egy szó előhívhat számos különböző asszociációt [...] a minimális kontraszt elve alapján.*”⁹⁵

A 22. vers a derék asszony sokrétű tevékenységétől azt emeli ki, hogy „*Takarót készít magának, finom kelmébe és bíborba öltözködik.*” A takaró szó a mű egyik részében (7:16) a lakberendezés részeként jelenik meg, mint ágytakaró. A finom kelme vékonyabb, világos lenvásznat jelöl, a bíbor pedig a lilásbordó színű felsőruhát jelenti, ami a *murex* csiga festékanyagával megfestett drága anyagból készült. A Septuaginta úgy értelmezi, hogy a derék asszony a férjének kétrétegű kecskeszőr-kabátot készít, saját magának pedig finom lenanyagból és bíborból ruhát. Ezzel megoldja a korábbi problémát, hogy mit jelent a *sáním* szó, mert a fordító itt veti be jelzőként: a kabát az, ami kétrétegű. A *Jewish Encyclopedia* szerint a Talmud alapján rekonstruálhatjuk a ruha színének jelentőségét. „*A bíbor volt a legdrágább festék az ókori héberek számára. »A bíborcsiga vérét a gyapjú lilára festésére használják« (Menahot 44a). Minden csiga csak egy csepp festéket választ ki, és lévén az előkészítés fáradságos, az ilyen festés költséges volt. Akhisszár, az ókori Thiatüra, a zsidóság kis-ázsiai fellegvára, úgy tűnik, a korai századokban kapcsolatban állt a festőkereskedelemmel [...] Az ókorban a kereskedelme bizonyos megkülönböztetést élvezett, lévén a bíborlila a királyi szín.*”⁹⁶ A Talmud Menahót traktátusának értesülése csak részben pontos: a lilásbordó színt ugyan a bíborcsigából nyerték, de nem a vérből. „*Ma már bizonyítható, milyen forrásból tettek szert az ókori emberek a bíborfestékre. Vannak a régi festőműhelyeknek maradványai [...] különösen Tírusz mellett, melyek csigahéjak szilárd, domb-szerű tömegéből állnak. Ezen halmok vizsgálata a Földközi-tenger mellékén található [...] két csigafajtát derített fel, a Murex brandarist, és a Murex trunculust, [...] az utóbbit Tírusznál [...], melyeket Plinius is leírt. A festékanyagot a gyomor nyálkahártyájában lévő mirigy által nyerik. A váladék először fehéres, azután a napfény és a levegő hatására [...] végül vörös (Murex*

89 Lásd hozzá HACK, Másál és a költői nyelv 9-30.

90 BERLIN, Dynamics of Biblical Parallelism 79.

91 Itt talán mégis a színek ellentéte avagy kontrasztja dominál, mint az Ézsaiás 1:18-ban („*ha bűneitek olyanok, mint a skarlát, pirosak, akkor hófehérek lesznek*”), az Ézsaiás 55:1-ben („*vegyetek bort és tejet*”), vagy az Énekek éneke 5:10-ben („*Az én szerelmesem fehér és piros, tízezer közül is kitetszik*”, héberül *cah ve-adóm*; ragyogó fehér és vörös).

92 RÚF 711.

93 Bíborbogár (*dactylopius coccus*).

94 IRONSIDE, Notes on The Book of Proverbs 477.

95 BERLIN, Dynamics of Biblical Parallelism 71–73.

96 ADLER – COHEN – KOHLER, Dyes and dyeing. Jewish Encyclopedia.

*brandaris [...] vagy lilás lesz (Murex trunculus).*⁹⁷ Ezek a puhatestűek a föníciai partok közelében éltek, így nem véletlen, az ókorban a föníciaiakat tekintették a bíborfestés feltalálóinak.⁹⁸ A Példabeszédek derék asszonya ilyen értékes, nemes bíbor kelmébe öltözött.

A derék asszonynak „*Ismerik férjét a kapukban, mikor az ország véneivel ül.*” – jelenti ki a 23. vers. Az Ószövetség görög fordítása hozzáteszi: „(...) amikor az ország véneivel tanácsot ül”. A kapukban, a városkapu előtti belső piactéren zajlottak a tanácsülések. Itt folyt a közügyek megtárgyalása, és itt intézték a vének előtt a nyilvánosságra tartozó ügyeket, például a földmegváltást. A legismertebb példája ennek a már említett eset Ruth könyve 4. fejezetéből, ahol a földmegváltás és a házasságkötés Betlehem „kapujában” történt meg, amit a városi vezetők (vének), mint tanúk hitelesítettek szóbeli tanúzásuk és a frigyre kimondott áldásmondásuk által.

A derék asszony „*Lenvásznat készít és eladja, övet ad a kereskedőnek.*” – mondja a 24. vers. A kereskedő a szövegben szó szerint egy „kánaáni” ember. Tírusz és Szidón városait kánaániak lakták, és e városok híresek voltak tengeri kereskedelmükről, ezért olvadt össze a köztudatban a népnév és a foglalkozás. Az övek gyakran díszesek és értékesek voltak. *Jonatán* ajándéka erre a példa, aki övét adta ajándékba fegyverestül a barátjának, *Dávidnak*, annak hőstette után.⁹⁹

A háziipari termékeket pénzre váltó asszony kézügyességéről és vállalkozókedvről tesz tanúságot: „*Erőbe és ékességbe öltözött, ránevet az utolsó napra.*” (25. vers). Az erő kifejtésre való képesség szorosan hozzátartozik a derék asszony fogalmához, akinek szépsége lelkieréből fakad. Az erő és a méltóság együtt vezet ahhoz, hogy reménységgel nézzen a jövőbe. Az itt szereplő kifejezés fordítható következő napnak, de utolsó napnak is (*jóm aharón*). A jövő lehet akár a másnap, akár a földi élet utolsó szakasza, az idős kor, vagy a földi élet végpontja, ez az asszony nem fog megszégyenülni, öröme akkor is megmarad. Ez a leírás éles ellentétben áll a már említett, csábító parázna nő alakjával, akinek az alvilágba kanyarodik útja, és élete vége keserű, mint az üröm. „*Mikor megöregszik, vigasztalást vesz, abból, ha visszagondol arra, hogy mikor fiatal volt, nem volt sem lusta, sem haszontalan. Örülni fog egy eljövendő világban.*”¹⁰⁰

A derék asszony szellemi képességei gyakorlatiasságában már megmutatkoztak, mint ahogy abban is, hogy tud tervezni is. Beszédét a 26. vers jellemzi: „*Bölcsességgel nyitja meg száját, s kedves tanítás van a nyelvén.*”¹⁰¹ A leírás megfontoltságot és józanságot sugall. A derék asszony nem fecseg egyfolytában. Ha kinyitja a száját, akkor azt okkal, és bölcsen teszi. Nyelvén kedves tanítás van. A jelzős szerkezet mögött egy még szorosabb szókapcsolat van a héberben, amely a *tóra* és a *heszed* szó összetétele, szó szerint „*szeretet tanítása*”. A *Tóra* törvényt és tanítást jelent, a *heszed* gazdag jelentéskörébe a kegyelem, a kedvesség, a szívesség, a szeretet, a lojalitás sűrűsödik bele. Maga a szó a szövetségi viszony lényegét érintő szeretet kulcskifejezése. „*Ez a szó általában Isten bánásmódját fejezi ki az emberek iránt, és a módot jelzi, ahogyan embereknek egymáshoz kellene viszonyulniuk. [...] A szeretet gyakorlati kimutatása [...] gyakran az igazságossággal, a hűséggel, igazsággal, az együttérzéssel és más isteni tulajdonságokkal jár együtt.*”¹⁰² A derék asszony képes jóakarattal, szeretettel, kedvesen, hűségesen oktatni azokat, akik rábízattak. Sőt, magát a szeretet tanát, a kegyelem törvényét képviseli

97 HIRSCH – NOWACK, Purple. Jewish Encyclopedia.

98 HIRSCH – NOWACK, Purple. Jewish Encyclopedia.

99 I. Sámuel 18:4.

100 MATTHEW HENRY'S Concise Commentary, Proverbs 31:10-31, 8.

101 Lásd hozzá HACK, A bölcsesség típusai Jakab levelében 180-194.

102 GIRDLESTONE, Synonyms of the Old Testament 129.

számukra. Ők jobbra az otthon tartózkodó gyermekek, azután a szolgálólányok, vagy a társaságát jelentő barátnők, szomszédasszonyok lehetnek. „Az ideális feleség és anya tanító szerepére a Példabeszédek 31:10-31 utal, noha anélkül, hogy megmondaná, kik azok, akik a tanításában részesültek” – emeli ki James L. Crenshaw. „A [kedves] jelző a hűség jelentését foglalja magában, egy olyan erényt, ami a kölcsönös felelősségvállalás mély érzéséből fakad.” A bölcs tanítás tehát együttérző, azért a kedvesség „az anyai szeretetre irányítja a figyelmet”.¹⁰³

A derék asszony a 27. vers szerint „Rajta tartja szemét háznépe ügyein, lustaság kenyerét nem eszi”. A szem és a figyelem összetartozik. Amit néz az ember, természetéből fakadóan arra figyel. A derék asszony nem hanyagolja el az ügyeket, család minden tagjára, és a háztartásban mindenre folyamatosan odafigyel. Nem kenyere a lustaság, nem munka nélkül fogyasztja a javakat. A lustaságról és az evésről összefüggéséről a Példabeszédek könyve másutt így ír: „A restség álomba merít, és a lomha lélek megéhezik”.¹⁰⁴

Ami pedig családjának hozzá való viszonyulását illeti, a 28 vers szerint „Mikor fölkelnek fiaik, boldognak mondják őt, és férje is dicséri (...)”. Adele Berlin, a bibliai verselés kutatója nyomán megállapíthatjuk, a „fiak” és a „férj” konvencionális, természetes szópár.¹⁰⁵ Külön élénkké teszi a párhuzamot, hogy a vers első felében többszám, a másodikban egyszám van. A feleség és anya dicsérete ilyen módon a fiak és a férj kórusában, szinte kánonban hangzik fel a 29. versben: „Sok derék lány van, de te mindegyiken túlteszel!”. Szó szerint: sok lány van, akik derekas munkát végeztek (ászú hajil). A hajil szó ezúttal az értékek megőrzésére és további gyarapítására való az erőt jeleníti meg, valamint annak eredményét, a vagyont. Ibn Ezra, a középkori zsidó kommentátor fordításában „sok lány szerzett gazdagságot, de te felülhaladod mindazokat”. A vagyonszerzés és a tehetség a szó etimológiai értelmében és a szövegtörnyezet által kirajzolódó gyakorlati értelemben is összefügg. A Vulgata a derekas szót (hajil) ugyancsak gazdagságnak (divitia) fordítja. A tehetséges asszony képes tehetősé tenni a családot. A tehetsége kibontakoztatása mindenekelőtt a családja jólétére irányul.

Felemelő a 30. vers mondanivalója: „Csalóka a kedvesség, hiábavaló a szépség: az asszony, aki féli az Urat, az méltó a dicséretre!”. A kedvesség csalóka, mert színlelni is lehet. A szépség adottság, ami nem feltétlenül párosul belső értékekkel, ráadásul múlandó. Szó szerint lefordítva, a szépség egy lehelet (hebel), ami kifejezi, hogy a szépség is csak kis ideig látszik, azután eltűnik. „De ha az Úr félelme uralkodik a szívben, az a lélek szépsége, ami örökké tart.” – kommentálja Matthew Henry az idézett szövegrészt.¹⁰⁶ Az a nő méltó arra, hogy megdicsérik, akinek érdemei tetteiben realizálódnak, és aki a magasrendű isteni parancsolatokat tiszteletben tartva foglalja el a helyét az életben. Az ő jutalma valóságos, jótetteit a közösség is elismeri és méltatja.

„Adjatok neki kezének gyümölcséből, s dicsérik őt a kapukban cselekedetei!” – szólítja fel az olvasót a 31. vers. A „kéz gyümölcse” metafora a munka kézzelfogható eredményét jelenti. A derék asszony jótevője családjának és környezetének. Személye emiatt köztiszteletre méltó. Megérdemli, hogy élvezze mindazt, amiért keze megdolgozott, és azt is, hogy tetteit nyilvánosan méltányolják.

103 CRENSHAW, A Mother's Instruction to Her Son (Proverbs 31:1-9) 383.

104 GRÜLL, Példabeszédek 19:15.

105 BERLIN, Dynamics of Biblical Parallelism 45.

106 HENRY, Concise Commentary, Proverbs 31:10–31., 7.

Felhasznált irodalom és források

- ADLER, Cyrus – COHEN, Henry – KOHLER, Kaufmann: Dyes and dyeing. In: Jewish Encyclopedia. <https://jewishencyclopedia.com/articles/5386-dyes-and-dyeing> (letöltés: 2022. 08. 12.)
- ALONSO-SCHÖKEL, Luis: A Manual of Hebrew Poetics. (Spanyolból fordította GRAFFY, A.) Róma 2000
- ALTER, Robert: The Art of Biblical Poetry. New York 1985
- ANDERSON, Ryan T.: Harryből Sally. Válasz a „transznemű pillanatra”. Budapest 2022
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart 1984
- BIBLIA. Revideált új fordítás (RÚF). Budapest 2018
- BERLIN, Adele: Dynamics of Biblical Parallelism. Revised, expanded edition. (Első kiadás: 1985) Grand Rapids MI 2008
- CONSTABLE, Thomas L.: Expository Notes on the Whole Bible. StudyLight.org 2016 <https://www.studylight.org/commentaries/eng/dcc/proverbs-31.html> (letöltés: 2022. 08. 12.)
- CRENSHAW, James L.: A Mother's Instruction to Her Son (Proverbs 31:1-9). In: Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom. Macon GA 1995
- DRANE, John: Old Testament Faith. An illustrated documentary. New York 1986
- GESENIUS, Wilhelm: Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. Grand Rapids MI 1993
- GILL, John: Exposition of the Entire Bible. I. rész 3 kötetben: An Exposition of the New Testament (1746-8), II. rész 6 kötetben: An Exposition of the Old Testament (1748-63) <https://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/1.htm> (letöltés: 2022. 07. 30.)
- GIRDLESTONE, Robert Baker: Synonyms of the Old Testament (szerk. WHITE, Donald R.). Grand Rapids MI 1983
- GRÜLL Tiborné (ford.): Példabeszédek könyve. Budapest 2006
- HACK Márta: Szemelvények a Héber Biblia tanulmányozásához 2. A teremtés; Az Édenben; Micsoda az ember?. Budapest 2017
- HACK Márta: Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei. DíkÉ 2017/1. sz. 9-32.
- HACK Márta: Másál és a költői nyelv. Studia Biblica – Bibliai tanulmányok 2019/1. sz. 9-30.
- HACK Márta: Stílus és verselés Salamon példabeszédeiben: A héber másál műfaja és szerkezete (Msc.). Budapest 2008
- HACK Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt műfajok. In: RUGÁSI Gyula (szerk.): Elváló utak: Rabbiniikus és ókeresztény exegézis. Budapest 2008, 9-37.
- HENRY, Matthew: Commentary on the Whole Bible (1706). Reprint: Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible. Hendrickson 2008 <https://biblehub.com/commentaries/mhc/genesis/1.htm> (letöltés: 2022. 07. 30.)
- HIRSCH, Emil G. – NOWACK, Wilhelm: Purple. In: Jewish Encyclopedia <https://jewishencyclopedia.com/articles/12452-purple> (letöltés: 2022. 08. 12.)
- IRONSIDE, Henry A.: Notes on The Book of Proverbs. (1908) 5. kiadás, New York 1959. In: Brethren Archive, <https://www.brethrenarchive.org/media/360266/notes-on-the-book-of-proverbs.pdf> (letöltés: 2022. 08. 12.)
- KELLE, Brigit: Genderkomédia. Hogyan akar egy abszurd ideológia uralkodni a mindennapjainkon? Budapest 2022
- LOWTH, Robert: Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews (4. kiadás, ford. G. Gregory). London 1839
Reprint: Elibron Classics, [h. n.] 2005 (Első kiadás: De Sacra Poesi Hebraeorum. Oxford 1733)
- NOLLAND, Lisa S. et. al: The New Normal. The Transgenders Agenda. London 2018
- PETERSEN, David L. – RICHARDS, Kent Harold: Interpreting Hebrew Poetry. Minneapolis 1992

SAUER, Erich: Az ember nemessége. [Budapest] [1974]

LAGARD SMITH, Frank: Sodom's Second Coming. What You Need to Know About the Deadly Homosexual Assault. Eugen OR 1993. <https://archive.org/details/sodomssecondcomi0000smit/mode/2up> (letöltés: 2022. 08. 12.)

WILLIAMS, James G.: Those Who Ponder Proverbs. Aphoristic Thinking and Biblical Literature. Sheffield 1981

VÖLGYESI Levente

habilitált egyetemi docens

PPKE JÁK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.04

A házassági javak megjelenése a Corpus Iuris Canonicensiben¹

The Appearance of the Matrimonial Goods in the Corpus Iuris Canonicens

For a long time, the regulation of marriage law in a unified system was not realized. In the late Middle Ages, canon law regulated the most important elements of marriage in systematic collections. The goods of the marriage were primarily contained in the Decretum Gratiani and the Liber extra. These goods were: fidelity, indissolubility, birth and care of children, sacramental character. Marriage law had four layers: ius naturalis, Holy Scripture, Roman law and canon law. Later, there was a unified regulation both in the field of Catholic dogmatics and canon law (Catechism (1566, 1992) and Corpus Iuris Canonicens (1917, 1983).

Keywords: canon law, Corpus Iuris Canonicens, Christian marriage

1. A kánonjogi házasság kontextuális értelmezése

Az egyházi források tanulmányozása folyamán megfigyelhetjük, hogy a házassági jog egységes rendszerbe történő foglalása hosszú ideig nem valósult meg. Ennek az oka elsősorban az, hogy a keresztény házasság-felfogás jórészt megegyezett a közfelfogással, érdemben azt, illetve annak elemeit nem vonták kétségbe. Ráadásul a házasság spirituális vetületét a zsidó valláserkölcsi szokásokból hagyományozták át, amíg a jogi jellegű szabályozás a kereszténység életterét átható római jog szilárd alapjain állt.² A iustinianusi kodifikáció egyértelműen keresztény értékrenden álló jogot hozott létre, amelynek tekintélyét kevesen merték megkérdőjelezni.

A középkor egységes világképét a hitújító felekezetek eszméinek térnyerése zúzta szét, amelyre a nyugati területeken a katolikus egyháznak – az évezredek hagyományokra is hivatkozva – egyre inkább átfogó tanítást kellett adnia és lefektetnie, tekintettel arra, hogy már nem lehetett a közmegegyezésre hivatkozni. Az eddig megrendíthetetlen tekintéllyel szemben szinte minden megkérdőjelezhető lett, így a korábban kikezdehetetlen értékek rögzítése különösen fontossá vált. A házasság területe sem jelentett ez alól kivételt. Van szentségi jellege? Felbontható? Egyáltalán: a házassági kötelék kérdésében az egyháznak van joghatósága? Ez a joghatóság kizárólagos vagy meg kell osztozni egyes kérdésekben a világi hatalommal?

1 A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 SZUROMI, Az egyházi házasságra vonatkozó kánoni előírások történetének vázlatja 39.

2. A házassági jog rendszerezése

Európai politikai és eszmei széthullásának évszázadában a katolikus válasz a Trienti Zsinaton (1545-1563) született meg. A zsinat 24. ülésén, 1563. november 11-én fogadták el azokat a kánonokat, amelyek a házasságról vallott katolikus tanítást összefoglalták. Kinyilvánították, hogy a házasság szentség, amely kegyelmet közvetít (1. kánon). A többnejűségre vonatkozó véleményekkel ellentétben az egynejűséget tekintették az egyetlen keresztény házastársi együttélési formának (2. kánon). Leszögezték, hogy a házassági akadályok kérdésében az egyház illetékes (3-4. kánon). A keresztény házasság felbonthatatlan (5-7. kánon), viszont lehetséges az ágytól és asztaltól való elválás (8. kánon). Akit papi vagy szerzetesi fogadalom köt, érvénytelenül kísérel meg házasságot kötni (9. kánon). A zsinat külön kitért a házasság és a szüzesség értékeire (10. kánon), valamint az ünnepélyes házasságkötés évközi időszakainak meghatározására (11. kánon). A házassági ügyek egyházi bíróságok joghatósága alá esnek (12. kánon). Megjegyzendő, hogy ekkor keletkezett az ún. *Tametsi* rendelet, amely a klandesztin házasságok felszámolására volt hivatott.³

A fenti zsinati tanítás ezzel nem számolta fel azt a jogi partikularizmust, amelynek okán a házasságra vonatkozó kánonokat több jogforrási helyről kellett összegyűjteni. Ebben a munkában a tudományos művek nagy segítséget jelentettek, mert nagyban előmozdították a joganyagban való praktikus eligazodást is.⁴

A rendszerezett házassági jogot a kodifikáció kora hozta el. Az első Codex Iuris Canonici (1917) az 1012–1143. kánonok alatt, amíg a második CIC (1983) az 1055–1165. kánonokban szabályozta egységesen a házassági anyagi jogot. A házasság lényegi elemeit viszont nem csupán egyházi jogi forrásokból lehetett megismerni, hanem az egyházi tanítóhivatal a katekézisen keresztül is törekedett összefoglalni a hitigazságokat. Így a 16. században a *Római Katekizmus* (1566) XXVII. fejezete szólt a házasság intézményéről, a II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) pedig – törekedve a lelkipásztori metodológiát a modern kor emberének világához igazítani – a *Katolikus Egyház Katekizmus*a (1992) 1601–1666. pontjaiban ad tanítást.⁵

Annak érdekében, hogy hűségesek legyünk a jogtudományi megközelítéshez, jelenleg a hatályos kánoni kódex az alábbiak szerint határozza meg a házasságot: „A házasság az a szövetség, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házaspár javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul”.⁶ Viszont annak érdekében, hogy a tanulmány címéhez is hűek maradhassunk, most az előző meghatározásból a házasság javaira kell figyelmünket fordítani. Illetve arra a kérdésre fókuszálunk, hogy a házasság javai miként jelentek meg az érett középkor egyházi joganyagában.

Kétségtelen, hogy az eddig elsősorban kronologikus joggyűjteményekben fellelhető joganyag szisztematikus rendezésének az egyetemek 12. századi megjelenése nagy lendületet adott. A jogtudomány területén mérföldkönek számított, amikor 1080 körül a *Digesta* szövegét felfedezték.⁷ Ennek

3 DENZINGER – HÜNERMANN, Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai 421-423; SZÁNTÓ, A katolikus egyház története 661.

4 ERDŐ, Egyházjog 75.

5 KEK 432–448; Compendium 115-118; SCHERMANN, A házasságjog kézikönyve 597–612.

6 CIC (1983) 1055. k. 1. §

7 ERDŐ, Az egyházjog forrásai 166.

egy változata egyre jobban terjedni kezdett (*Vulgata*), amely elsősorban a bolognai oktatáshoz köthető. Így a civiljog nagy előrelépést tett a tudományos művelés irányába, amely törvényszerűen magával húzta a kánonjog művelését is. Ennek ismert példája a skolasztikus dialektika metodikájára épülő *Concordia discordantium canonum* megszületése, amely *Decretum Gratiani* (1140 körül) néven vált népszerűvé. Tekintettel arra, hogy ez leginkább egy korabeli egyetemi tankönyvnek felelt meg, hivatalos jogszabályként való alkalmazás szándéka nem merült fel, így a dekrétum szó önmagában is mutatja, hogy mekkora hatást gyakorolt a kortárs jogalkalmazókra. A nagyszabású mű három részre és 3.800 fejezetre oszlott, melyben lényegét tekintve az alábbi felosztással találkozhatunk:

I. rész	
1-20. distinctio	A jog fogalma és forrásai
20-24. distinctio	Az egyházi hierarchia
25-101. distinctio	A klerikusok felszentelése, jogállása, letétele
II. rész	
2-7. causa	Perjog
8-11. causa	A püspök hatalma
12-14. causa	Vagyonjog
16-20. causa	Szerzetesjog
23-24. causa	Eretnekek + háború joga
27-36. causa	Házassági jog
III. rész	
1-5. distinctio	A szentségi jog és az ünnepek

A fenti felosztásból jól látszik, hogy a házassági jog egy önálló egységet képezett, és az eddigi kánoni hagyományt szisztematikus rendbe foglalta.

A következő fejlődési állomás a *quinque compilationes antiquae* megjelenése volt. A *compilatio prima* (1192) *Bernardus Balbi Papiensis* munkája volt, amely az alábbi módon tagolódott: a, jogszabályok, klerikusok, peralapítás; b, peres eljárás; c, klerikusok és szerzetesek élete és javai; d, házassági jog; e, büntetőjog. A mű negyedik könyvét a házassági jog foglalta el, amelyet külön kezeltek a többi szentségtől. Jelen tanulmány szempontjából kevésbé releváns, mégis megjegyzendő, hogy a joganyag végén helyezkedett el – a világi jogrendszerhez hasonlóan – a büntetőjog. Ugyanígy a *compilatio tertia*, amely *Beneventói Péter* munkája 1210-ből, csupán azért kerül említésre, mert ez volt az első hiteles gyűjtemény, amely napvilágot látott, tehát jogalkotói tekintéllyel lett kihirdetve.

A *Liber extra* (*Collectio decretalium Gregorii IX*) 1234-ben már tudatos jogalkotói szándékot tartalmaz. 1230-ban IX. Gergely pápa (1227-1241) megbízta *Peñaforti Szent Rajmundot*, hogy gyűjtse össze a *Decretum Gratiani* óta született joganyagot. A közkeletű *extra* elnevezés is erre utalt, hogy mindent tartalmazott a *Decretum Gratiani* joganyagain kívül. Tekintettel arra, hogy a mű igen terjedelmes, nem véletlen, hogy a házasságjogi anyagaiban is inkább innen lehet meríteni a házasság javaira vo-

natkozóan. Ez a hiteles gyűjtemény az öt régi kompiláció szerkezetét követve öt könyvre oszlott, benne 1971 fejezettel. A negyedik könyv – az előzőekből következően – a házassággal foglalkozott.

A következő fontos állomás, a *Liber sextus* (1298) csupán két releváns tény miatt kerül most megemlítésre. Bár maga is öt könyvre oszlik, a megbízó, VIII. Bonifác pápa (1294-1303) azért is adta ezt a nevet, mert a *Liber extra* öt könyve mögé mintegy hatodikként kellett csatolni a joganyag tanulmányozása folyamán. A másik ok, amiért megemlítésre kerül, az a tény, hogy szerkesztési elveit vizsgálva ez a mű tekinthető a modern európai újkori törvénykönyvek szellemi előzményének. Végül egy érdekesség: a mű végén szerepel egy *regulae iuris*, amely *Dinus Mugellanus* bolognai római jogász-professzor munkája lehetett.

A későbbi *Corpus Iuris Canonice*nek több része is figyelemre méltó,⁸ viszont egy igen rendhagyó okból emelendő ki az utolsó egysége, az *Extravagantes communes*. *Jean Chappuis* Párizsban,

1500-ban különböző kéziratokból állította össze és nyomtatta ki gyűjteményét, magánkiadásként. Ez is öt könyvre oszlott, viszont a tanulmány számára releváns negyedik könyv teljes mértékben üres volt, mert házassági jogi anyagot nem tartalmazott, egyetlen egy kánont sem.

3. A kánoni házassági jog rétegződése

Tekintettel arra, hogy a *Corpus Iuris Civilis* és *Canonici* egymással párhuzamosan fejlődtek, illetve az egyházjog a Szent Római Birodalom és annak kulturális körében eső államokban alakult, a házasságra vonatkozó szemlélete is ezt tükrözi. A skolasztikus gondolkodásban így a házasság megítélése egy nagyobb rendszer részét képezi és rétegződik. Ennek megfelelően a házasság négy rétege az alábbi.

A házasság alapja először a természetjog (*ius naturale*). Lényegében a férfi és a nő vonzalma, amelynek egyrészt alkotója a nemi vágy, másrészt pedig a nemzési képesség. A természetesre építve a természetfeletti jelenik meg a második rétegben, a kinyilatkoztatott jogban. A házasságot *Isten* alapította a teremtés művében, ezért is nevezhetjük ősszentségnek, amelyet később *Krisztus* szentségi jelleggel ruházott fel. A harmadik réteg a római jog. *Modestinus* meghatározását az egyház is átvette, tekintettel arra, hogy a iustinianus-i kodifikáció ezt tartalmazta.⁹ Hasonló karriert futott be *Ulpianus* definíciója is, amely az férfi és a nő megegyezését tette a házasság alapjának.¹⁰ A keresztény felfogásnak megfelelő házasságban a nő elnevezése immáron *uxor*, aki nem tárgy, hanem szerződő alanya a jogviszonynak.¹¹ A negyedik és ezzel utolsó réteggént az egyházjog került megnevezésre, amely jelentős mértékben a civil jogból merített. Így az alpmeghatározás is ennek megfelelően került át a tételes kánoni jogba. A házasság férfi és a nő közötti szövetségi jellegét a civil jog is kiemelte.¹² *Petrus Lombardus* közvetítésén keresztül ezt a meghatározást *Aquinói Szent Tamás* is magáévá tette, és innen immáron már csak egy lépés volt, hogy a *Liber extra* is átvegye.¹³

8 *Clementinae* (1317): V. Kelemen pápa (1305-1314) megrendelésére készült, XXII. János pápa (1316-1334) hirdette ki. Szintén öt könyvre oszlik. *Extravagantes Iohannis XXII*: magángyűjtemény; szerzője: *Gulielmus a Monte Lauduno* (Toulouse, 1319); *Zenzelinus de Cassanis* kiegészítéseivel (1325). *Jean Chappuis* (Párizs, 1500): nyomtatásban adta ki. ERDŐ, Az egyházjog forrásai 200–203.

9 *Nuptiae sunt conuinctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (Dig.23.2.1).

10 *Nuptias consensus facit* (Dig. 35.1.15).

11 ERDŐ, Egyházjog 503.

12 Inst.1.9.1.

13 X.2.23.11.

Szinte tankönyvi szintű ismeret a házasság létrejötte kapcsán *Huguccio* konszenzus elmélete.¹⁴ Az egyházjog így két házasságkötési formát ismert el, hasonlóan a civiljogi szerződések létrejöttére: az úgynevezett jelenszavas házasságkötést, valamint az eljegyzést követő testi kapcsolat által megvalósított házasságkötést. Ez a gondolat a CIC szabályai között is megjelent, és erre hivatkozhattak a felek, ha valamelyik fél a későbbiekben elvitatta a házasságkötés tényét.¹⁵

Amint a Trienti Zsinat *Tametsi* rendelete is sejteti, az érett középkor folyamán nyitott kérdés maradt a konszenzus kinyilvánításának formája. Ennek szabályozásának híján álltak elő az úgynevezett rejtett, klandesztin házasságok. Erre az első lépést a IV. Lateráni Zsinat (1215) tette meg, amely előírta a házassági kihirdetés, valamint az egyház előtti nyilvános kötés kötelezettségét, de a kérdést magabiztosan a Trienti Zsinat rendezte, amikor a kánoni forma alkalmazását érvényességi feltételnek minősítette.¹⁶

4. A házasság javai

Ezzel jutottunk el a tanulmány központi kérdéséhez, amely a házasság korabeli joganyagokban meghatározott javairól rendelkezett. A házasság hármias javáról beszélt a mértékadó teológus és kanonista közösség. Az eszmei kiindulópont *Szent Ágoston* volt, aki így fogalmazott: „*Mindazon javak, amelyek miatt a házasság jó, ezek: a gyermek, a hűség és a szentség*”. Így tehát az alábbi hármias felosztással találkozhatunk: a, *bonum proles*: gyermekáldás; b, *bonum fidelitatis*: házastársi hűség, kölcsönös támogatás és kizárólagos belső közösség; c, *bonum sacramenti*: felbonthatatlanság.¹⁷ Lényeges kiemelni, hogy a felbonthatatlanság kérdését a szentségi jelleggel kötötte össze *Ágoston*. Tehát ha kétségbe vonjuk a házasság szentségi jellegét, ezzel a felbonthatatlanságát is már nehéz védenünk. Az ágostoni gondolatokat már *Gratianus* is citálta.¹⁸

A házasság céljaként egy kettősség mutatható ki. Fő célja az emberi nem elterjedése. Erre utal a „*szaporodjatok és sokasodjatok*” isteni parancs,¹⁹ és ezt erősíti *Tóbiás* azon kijelentése, hogy nem élvezetvágyból, hanem az utódok miatt köt házasságot.²⁰ Figyelemre méltó *Szent Pál* azon kijelentése is, hogy az asszony a gyermek szülése által üdvözülni.²¹ A házasság mellékes célja szintén többretegű: egymás segítése („*nem jó az embernek egyedül lennie*”),²² valamint a nemiség törvényes keretek közötti megélése („*jobb házasodni, mint égni*”).²³

A szentírási gondolatok mellett a természetjogi elvek megjelenését is nyomon követhetjük ebben a felfogásban.²⁴ Az anya szerepe elsősorban a gyermek világrahozatalában és nevelésében érhető tetten. Önmagában a házasság latin *matrimonium* szavában is érezhető a *mater* és a *munus* szavak

14 SZUROMI, Az egyházi intézményrendszer története 165.

15 X.4.1.2.

16 BÁNK, *Connubia canonica* 455.

17 De bono coniugali; cap. 24. n. 32. Szent Ágoston idézi: BÁNK, *Kánoni jog* II. 153.

18 C.27.q.2.c.10.

19 I. Mózes 1:27.

20 Tóbiás 8:9.

21 I. Timótheus 2:15.

22 I. Mózes 2:13.

23 I. Korinthus 7:2.

24 *Modestinus* definíciójának átemelése: X.2.23.11.

összeolvadása,²⁵ ahogy erre a *Liber extra* is felhívta a figyelmet.²⁶ Az egyházjog a nő kötelességévé tette gyermeke táplálását is.²⁷

A gyermek és az anya kapcsolatának egyházi szabályozása mellett a figyelmet elsősorban a házastársak közötti kapcsolat igényli. Ameddig az előző vérségi kapcsolat, addig a második szövetségi jellegű. A Szentírás gyakran hivatkozik *Isten* és a választott nép közötti szövetségi kapcsolatra, amelyhez *Isten* mindvégig hűséges, egyszer sem szegi meg. Kérdés, hogy ez a szövetség azonos erejű-e a házassági életszövetséggel. A válasz egyértelmű igen, ahogy ezt már a *Decretum Gratiani* is vallotta. A házasság összeköti a férfit és a nőt,²⁸ olyannyira, hogy a férfi és a nő erős köteléke a halálon is túl mutat,²⁹ ezért temetkezési helyük is közös.³⁰ Megjegyzendő, hogy két évszázaddal később rögzítésre került, hogy a feleség szabadon megválaszthatta temetkezési helyét, és akár férjétől teljes mértékben eltérő helyről rendelkezhetett.³¹

A házasság javai közül a hűségre is kitért az érett középkor egyházjoga.³² Tekintettel arra, hogy ez erősen erkölcszociológiai kérdéseket is felvetett, maga a szabályozás is eltávolodott az egyszerű szerződésességtől, és az egymáshoz való hűséget önmagában is előírta,³³ illetve ennek megszegését az egyik legsúlyosabb bűn kategóriájába sorolta.³⁴

A házasság szentségi jellege a házasság javainak sorában viszont annyiban egy igen érdekes terület, hogy ennek szentségtani kifejtését anakronisztikus törekvés lenne elvárni a tárgyalt korszakban. A keleti kereszténység a misztérium kifejezést használta, amelynek alapjelentése a becsukott száj, a hallgatás, illetve a szem lehunyása. Indoka, hogy emberi szavakkal kifejezhetetlen dologról van szó, amelynek természetfeletti vonatkozása van. Így értelmezhetjük *Szent Pál* szavait a házasságról mint misztériumról.³⁵ A *sacramentum* kifejezés ezzel szemben római katonai esküt jelentette, illetve a peres felek által letett pénzüsszeget, amelyet a pernyertes fél megkapott, illetve a pereszes részét vallási célokra fordították. A szentség kifejezést, mint terminológiát csupán a 11. században kezdte el használni a teológia.³⁶

Mivel a házasság vallási jelleggel is bír, *Ádám* és *Éva* kapcsolata párhuzamba állítható *Krisztus* és az egyház kötelékével, amint ezt a *Liber extra* is tanította.³⁷ Az első emberpár kapcsolata, mint hivatkozási alap viszont felvetette a kérdést, hogy mi a helyzet a poligámia kérdésével, hiszen a pátriárkák korában elterjedt volt a többnejűség intézménye. A kortárs kánonjog tanítása egyértelmű volt: a házasság monogám kapcsolat, egy testté lesz a kettő,³⁸ amely alól a pátriárkák sajátos felmentés kaptak *Istentől*.³⁹

25 SIPOS – GÁLOS, A katolikus házasságjog rendszere 38.

26 X.3.33.2.

27 D.5.c.4.

28 C.30.q.5.c.8.

29 C.13.q.2.c.2.

30 C.13.q.2.c.3.

31 X.3.28.7.

32 KAZALY, A katolikus egyházjogtan kézi könyve 511.

33 C.32.q.4.4.

34 C.32.q.5.18.

35 Efézus 5:32.

36 SCHÜTZ, A keresztény szellemiség lexikona 266. és 350.

37 X.4.19.8. és X.1.36.11.

38 SCHERMANN, A házasságjog kézikönyve 2.

39 X.4.19.8.

Kétségtelen, hogy az érett középkor egyházjoga a házasság javaival kapcsolatosan koherens tanítást nem adott, amelynek indoka leginkább abban keresendő, hogy ebben az időben mindezekről a kérdésekről konszenzus alakult ki. Ez a jelenség azonban nagyban inspirálta az egyházi rendszerralkotást abban a későbbi időszakban, amikor a keresztény házasságra vonatkozó egyes tételeket a protestantizmus térnyerésével komolyan elkezdték kétségbe vonni. Mindez magával hozta egy minden egyes kérdésre részleteiben kiterjedő rendszer leírását, amelynek bemutatása viszont már a tárgyalt korszakunkon messze túlmutat.

Felhasznált irodalom és források

- A Katolikus Egyház Katekizmusa (fordította: DIÓS István). Budapest 2002
- A Katolikus Egyház Katekizmusának Komentáriuma (fordította: DIÓS István). Budapest 2006
- BÁNK József: Kánoni jog II. Budapest 1963
- BÁNK, Joseph: Connubia canonica. Roma 1959
- Codex Iuris Canonici (szerkesztette: GASPARRI, Pietro). Vatican 1965
- Codex Iuris Canonici – Az egyházi törvénykönyv (szerkesztette és fordította: ERDŐ Péter). Budapest 2015
- DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter: Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Budapest 2004
- ELŐD István: Katolikus dogmatika. Budapest 1983
- ERDŐ Péter: Az egyházjog forrásai. Budapest 1998
- ERDŐ Péter: Egyházjog. Budapest 2003
- KAZALY Imre: A katolikus egyházjogtan kézi könyve. Vác 1877
- SCHERMANN Egyed: A házasságjog kézikönyve. Pannonhalma 1922
- SCHÜTZ, Christian: A keresztény szellemiség lexikona (fordította: BÚZÁS József). Budapest 1993
- SIPOS István – GÁLOS László: A katolikus házasságjog rendszere. Budapest 1960
- SZÁNTÓ Konrád: A katolikus egyház története III. Budapest 1987
- SZUROMI Szabolcs Anzelm: Az egyházi házasságra vonatkozó kánoni előírások történetének vázlata. Iustum Aequum Salutare IV. 2008/3. sz. 39-48.
- SZUROMI Szabolcs Anzelm: Az egyházi intézményrendszer története. Budapest 2017

HERGER Csabáné

egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.05

A 17. századi protestáns természetjogászok családképe¹

Family Concept of the Protestant Natural Lawyers in the 17th Century

The history of the development of the matrimonial law is a particularly useful tool for researching and comparing the biblical and Roman law roots of European legal culture. In Western Christianity, the (essential elements of) canonical marriage law had been unified by the second decade of the 13th century. However, the Protestant movements that developed in the first half of the 16th century and their denominational marriage law system led to further fragmentation, which has essentially continued to the present day, notwithstanding the fact that the rise of civil marriage and the secularisation of the law of dissolution in the 19th and 20th centuries meant that denominational marriage law no longer had any civil legal force. The most appropriate method for a historical comparison of Protestant ecclesiastical marriage law is to first consider the doctrines of the founders of the dominant movements on the institution of marriage, focusing on the differences that constituted a breaking point in relation to medieval canon law on marriage. In the Protestant regions of Europe, hundreds of secular (state, provincial and municipal) laws on the marriage law had already been enacted by the 16th century, and their common feature, in addition to the theological background mentioned above, was that they drew on biblical and Roman legal roots, while retaining elements of traditional customary law. In this overview, I will first introduce the Protestant understanding of the virtues of marriage through the example of Martin Luther and Jean Calvin, and then examine how the generation of natural law scholars who followed them, notably Hugo Grotius and John Selden, thought about the marriage bond on this basis.

Keywords: *marriage as sacrament, social concept of marriage, covenant concept of marriage, natural law of marriage, Hugo Grotius, John Selden*

1. A kutatás kérdései és módszere

A házassági köteléki jog területén a teológiai tanítás és felekezeti házassági jogi koncepció egymástól nem igen választható el. A protestantizmus megjelenésétől fogva a szekularizáció koráig a házassági köteléki jog kérdése volt a nyugati jogi kultúrában a felekezetek közötti ütközőpont, amely a Tridenti Zsinat 24. ülésén elfogadott házassági jogi kánonokat (1563. november 11.)² követően az eltérő teológiai értelmezések eltérő jogi formába öntését eredményezte. A különbségek elsősorban a vegyesházasságok megengedhetősége, a vegyesházasságból született gyermekek vallásának a meghatározása, a klerikusok

1 A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 A zsinat XXIV. ülésének (de ref. matr.) nevezetes fejezetéhez lásd SERÉDI, A „Ne temere” dekrétum magyarázata különös tekintettel hazánkra. Jogtörténeti előzmények, a dekrétum szerinti tételes jog és a gyakorlati eljárás 120-122.; ERDŐ, Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés 218.

házasságkötésének kérdése, a házasság felbonthatóságának megítélése, a bontás utáni újrَاهázasodás engedélyezése, valamint az állami jogalkotási és jogalkalmazási hatáskör tekintetében jelentkeztek.³

John Witte Jr. a 16-17. századi házasságról szóló teológiai tanításokat tekintve négy modellről beszél.⁴ A lutheránus ún. társadalmi házassági modell liberálisnak tekinthető jogrendje, amely állami hatáskörbe helyezte a házassági jogot, a kálvinista ún. szövetségi modell szigorú köteléki joga, amelyben az állam és az egyház osztozott a hatáskörökön, az anglikán modell, amely rövid bizonytalankodás után a szexualitás, a házasság és a családi élet tekintetében a középkori kánonjoghoz és az egyházi hatáskör kizárólagosságához tért vissza, valamint a katolikus egyház modellje, amely – a protestáns házassági jogi reformokra adott válaszként – a házasság felbonthatatlanságának elvét és szentség voltát rögzítette dogmaként, egymás mellett élt Európában évszázadokon át.

Figyelemre méltó jelenség, hogy az újkori Európában a számos teológus és jogász tett kísérletet arra, hogy ezeket a különbségeket lebontsa. Eszközük ehhez a családjognak, ezen belül pedig különösen a házassági jognak a természetjogi alapra helyezése volt. Az európai jogi kultúra kettős gyökérezete fedezhető fel abban, hogy kiindulópontjuk egyrészt a teljes Szentírás kinyilatkoztatott voltába vetett hitük volt koruk jelenségével, az ateizmus és a szkepticizmus növekedésével szemben, másrészt azonban a görög filozófia és a római jogtudomány eredményeit is felhasználták. Neoklasszikus mozgalmuk, amely a házasság természetjogi koncepcióját nemzetek feletti *ius commune* szerepbe emelte, nagy népszerűségnek örvendett a tudományos életben abban a korban, amikor Európa számos országa véres vallásháborúba és politikai küzdelmekbe süllyedt.

Ebben az áttekintésben elsőként a házasság javainak protestáns értelmezését mutatom be a német joghallgató-teológus *Martin Luther* (1483-1546) és francia születésű teológus-jogász *Jean Calvin* (1509-1564, a továbbiakban: *Kálvin*) példáján keresztül, majd azt vizsgálom meg, hogy az őket követő természetjogász nemzedék, elsősorban *Hugo Grotius* és *John Selden*, ezen az alapon milyen házassági köteléki jogrendben gondolkodott. A történeti összehasonlítás módszerét ebben a tanulmányban – a házassági jogi jogalkotás és a jogalkalmazás kérdésével foglalkozó korábbi írásaimmal szemben – két tárgykörre alkalmazom: a két hitújító teológiai írásaira és a két természetjogász tudományos írásaira.

2. A házasság természetjogi értelmezésének teológiai alapjai

2.1. A kánonjogi előzmények és az azokra adott protestáns válaszok

A középkori házassági szentségelmélet fő problémája az volt, hogy a házasság, bár *Krisztus* és az egyház *unio mystica*jának a jele,⁵ funkciója szerint nem erre hozták létre, hanem arra, hogy természetes célt töltsön be, azaz gondoskodjon az utódnemzéshez szükséges optimális feltételek meglétéről. Eszerint a házasság már létezett, mielőtt szentséggé vált volna. Így *Aquinói Szent Tamás* (1225-1274) értelme-

3 A házassági köteléki jog fejlődéstörténetéhez lásd bővebben HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig, itt különösen a római katolikus házassági jogrend létrejöttéhez és érvényesüléséhez lásd 45-50.; THIER, Eingehung der Ehe 233-302.; SCHROEDER, Councils and Decrees of the Council of Trent 1-11., 180-182., 211.

4 WITTE, Church, State, and Family 72-105.

5 Efézus 5:31-33 „Annak okáért elhagyja az ember atyját és anyját, és ragaszkodik az ő feleségéhez, és lesznek ketten egy testté. Felette nagy titok ez, de én a Krisztusról és az egyházzól szólok. Hanem azért ti is egyen-egyen, ki-ki az ő feleségét úgy szeresse, mint önmagát, az asszony pedig meglássa, hogy félje a férjét.” A „felette nagy titok ez” kifejezést a *Szent Jeromos* latin nyelvű Biblia-fordítása, a *Vulgata* a következőként adja vissza: „Sacramentum hoc magnum est”. Lásd <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ephesios%205&version=VULGATE> (2022. 10. 27.).

zésében a házasság olyan intézményként (*officium*) jelent meg, amely jellegében különbözik a többi szentségtől. *De regimine principum* című művében⁶ úgy írta le a *Doctor Angelicus* a házasságot, mint amely először természetes intézmény (*officium naturae*), másodszor *Isten* népének a megőrzésére szolgál (*officium sprituale*), végül pedig a földi társadalom megőrzését biztosítója (*officium communitatis*). Ez a rendszer megfelelt az arisztotelészi célgondolat hármasságának, azaz a természetes, a szellemi és a társadalmi kategória megkülönböztetésének,⁷ miközben negyedik tartományként kiegészült azzal, hogy a házasságot egyben szentségnek is tekintették. Az intézmények közötti különbségtétel *Aquinói Szent Tamás*nál azon a célok közötti differenciáláson alapult, amely a házasságnak a természetes és a társadalmi életben betöltött szerepében, azaz a házasság által megvalósuló értékben (jószág = *bonum*) jelent meg. Mindezeket *Summa contra gentiles* című művében – a gyermeknemzés példáján keresztül – egyenként tárgyalta. Az intézményt a nemzés szempontjából osztotta fel javakra. Ezek a *bonum naturale*, a *bonum politicum* és a *bonum Ecclesiae*, amely felosztás megfelel a fentiekben leírt intézmények szerinti rendezésnek. Mindhárom jószág más-más jogrendhez tartozik, azaz különböző erőknek van alárendelve: a természeti törvénynek (*ius naturale*), a világi jognak (*ius civile*) vagy az egyház belső jogrendjének (*statuta ecclesiae*). Ahol a szerző – a gyermeknemzés kérdésén túllépve – konkrétan a házasság intézményéről beszélt, ott egy kiegészítést is tett: van egy negyedik jogrend is, az isteni jog (*ius divinum*), amely a házasságot annyiban szabályozza, amennyiben a házasság mint intézmény szentségnek tekinthető. *Aquinói Szent Tamás* elismerte tehát az állam joghatóságát a házasság, mint társadalmi intézmény felett annyiban, hogy az állam a házassági kötelék hatásáról és a bontó akadályokról rendelkezzen, de ez a jogalkotási hatáskör szerinte csak addig terjedhet, amíg az állam az egyház autoritását a jogalkotás során méltányolja.⁸ Ezek szerint a keresztény házasság felett a világi törvényhozás korlátja a szentség jelleg, ami biztosítja azt, hogy a többrétegű (természeti, állami, egyházi és isteni jog) szabályai ellenére a házassági jogrend egysége megmaradjon a középkori nyugati egyházban.

A protestantizmus kialakulásának korában a kánonjogi felfogást⁹ a zsinati határozatok mellett olyan doktrínák jelenítették meg, amelyek a szentség jellegből, vagy éppen ennek tagadásából kiindulva az újkori kanonisztikában külön irányzatokat hoztak létre. Ezek legfőbb vonása az volt, hogy a világi hatalom hatáskörét elismerték a házassági jog vonatkozásában, de az állam szerintük csak az egyházi főhatalomnak alávetve alkothat és alkalmazhat házassági köteléki jogi szabályokat, azaz biztosítva van a kánonjog sértetlensége. A salamancai dominikánus iskola képviselője, *Francisco de Vitoria* (kb. 1483-1546) *Relectiones Theologicae tredecim partibus per Varias sectiones in duos libros divisae*¹⁰ című művében 1531-ben arról értekezett, hogy a királyi és a polgári hatalom a békés együttélés szolgálatába (*bonum reipublicae*) van állítva, és minden idetartozó intézmény e hatalom alá van rendelve. Az állam csak az olyan házasságok vonatkozásában alkothat jogot, melyek a közhaszonnal ellentétesek. Tevékenysége arra irányul, hogy ezeket megakadályozza, azaz ún. bontó akadályokat hozzon létre. *Vitoria* érvelése szerint minden ok, amely – a példa kedvéért – a közeli rokonok házasságának tilalmához vezet, közvetett

6 Idézi és magyarázza SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit* 35-38.

7 GRABMANN, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* 10.; STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin nach den Quellen dargestellt* 2.

8 SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit* 38.

9 Lásd bővebben HERGER, *A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig* 23-46.

10 Idézi SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit* 60-62.

módon az egyháztagok erkölcstelenségét gátolja. Ezek a természetes észben és a politikai bölcsességben is láthatók, e bölcsesség letéteményese pedig az uralkodó, amiért is a házassági akadályok szabályozása egyértelműen a politikai hatalomhoz tartozik. Az állami hatáskör indoklásaként *Vitoria* a házassági szerződés természetére is hivatkozott. A konszenzus által létrejövő szerződést (*consensus facit nuptias*) világi karakterűnek tekintette, mely felett jogi hatalommal a világi fejedelem rendelkezhet. Mivel ezek szerint az államot és az egyházat is jogosultnak látta a házassági akadályok szabályozására, meg kellett határoznia azt is, hogy milyen viszony áll fenn e két normarendszer között különbség esetén. *Vitoria* válasza a kánonjog elsőbbségének elismerése volt, mivel a pápai hatalom *Vitoria* korában is elsőbbséget követelt magának a keresztény királyságnak (*rex et sacerdos*) és a szubordináló két kard-elmélet¹¹ alapján akkor is, ha a teokratikus reformpápa, *III. Ince* (1160-1215) uralkodása óta eltelt évszázadokban a nyugati kereszténységben a reneszánsz pápaság megrendítette már a szervezett egyházba vetett bizalmat. Az arisztotelészi célgondolatnak megfelelően ez az egyházi elsőbbségből fakadó jogi elsőbbség *Vitoria* gondolatmenetében azt jelentette, hogy a politikai hatalom célja – jelen esetben a *pax humana* megőrzése – kisebb értékű az egyház által elérni kívánt célnál, az üdvözülésnél. Az egyház átadja ugyan jogalkotási és jogalkalmazási hatalmát (*potestas iurisdictionis*) a világnak, de ez a fejedelem alárendeltsége miatt mégis korlátozott. A házasság szentség volta miatt a *Vitoria* által kidolgozott elsőbbség elvét a házassági kötelék (*vinculum matrimonii*) egész területére érvényesnek és szükségszerűnek tekintették.

Míg a kánonjogászok *Aquinói Szent Tamás*, majd *Francisco de Vitoria* nézeteit követve a házasságot természetes (*officium naturae*), társadalmi (*officium communitatis*) és szellemi (*officium spirituale*) intézményként, valamint szentségként (*sacramentum*) kezelték, a protestáns teológusok, elsősorban *Luther* és *Kálvin*, a házasságot a földi élet társadalmi intézményének, valamint a szövetségen alapuló egyesülésének tekintették. Az egyházatyák és őket követve a kánonjogászok a házasság javai (*bonum*) között a hűséget (*fides*), a gyermekeket (*proles*) és a szentséget (*sacramentum*) emelték ki,¹² a protestánsok a kölcsönös szerelemre, a szexuális bűnökkel szemben a kölcsönös védelemre és a gyermeknemzésre tették a hangsúlyt. A kánonjog szerint a szüzességi fogadalom (*votum simplex*) akadályozta a házasság létrejöttét (házassági akadály = *impedimenta matrimonii impedientia*), az ünnepélyes szüzességi fogadalom (*votum solenne*) pedig az ún. befejezett házasságot (szentségi rangra emelt és elhált házasság = *matrimonium consumatum*) is feloldotta (bontó akadály = *impedimenta matrimonii dirimentia*). Ez a befejezett házasság – a bontó akadályok miatti érvénytelenítésen kívül – felbonthatatlan volt, és nem biztatták az özvegyeket az újraházasodásra.¹³ Ezzel szemben a protestáns házassági jog minden házasságra alkalmas embert igyekezett arra indítani, hogy házasságban éljen, illetve az újraházasodjon. Míg a kánonjog szerint a szentségelmélet következtében házassági köteléki jogvitákban egyházi törvényszékeknek volt hatáskörük az eljárásra, a protestáns társadalmi intézményről és szövetségről szóló tanítás a bíraskodást házassági jogvitákban elsősorban az államhatalomra bízta, bár ennek változatos formái alakultak ki. Míg a katolikus tanítás a gyermeknevelést és oktatást elvi szinten a családok és az egyház felelősségi körében hagyta, a protestáns tanítás ragaszkodott a széleskörű állami szerepvállaláshoz, ami elsősorban a köziskolák felállításában jelent meg. Mindezek következtében, állapítja meg *Witte*, Európa

11 Lásd hozzá KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 62-74.

12 A témát külön tanulmányban fejtem ki. Lásd HERGER, A germán férfi Munt és az egyházatyák házasságfelfogása, *passim*.

13 A bontó akadály miatti érvénytelenség (*nullificatio*) és a bontás (*divortio*) közötti dogmatikai különbséget lásd a házasság érvénytelenségéről és a házasság megszűnéséről szóló fejezeteket a következő műben: HERGER – KATONÁNÉ PEHR, Magyar családjog 46-48. és 57-58.

protestáns térségeiben a házasságon alapuló család a teljes társadalom alapvető közügyévé vált.¹⁴

Luther tanítása, illetve az az alapján kialakuló evangélikus felekezeti házassági jog elsősorban a német és a skandináv térségben volt meghatározó a szekularizáció koráig, de a magyarországi és erdélyi evangélikus egyház felekezeti jogrendje is ezen alapult.¹⁵ *Kálvin*, aki genfi közösségében radikálisan átalakította a házasság és a család intézményét, közvetett módon az Atlanti-óceán két partján lévő református többségű államok,¹⁶ továbbá a magyarországi és erdélyi református egyház házassági jogi reformjait is meghatározta. Nem kérdés az sem, hogy az első magyar házassági törvény (1894. évi XXXI. tc.), amely a kötelező polgári házasságkötést és az egységes állami házassági jogi bíraskodást bevezette, alapvetően a protestáns felekezeti házassági jogot ültette át szekularizált köntösbe.¹⁷ Bár *Luther* és *Kálvin* ismerte és tisztelte egymást, munkásságuk egymástól elkülönült.¹⁸ Mégis mindketten merítettek az egyházatyák házassági teológiájából, a skolasztikából, a bibliai tradícióból és a római jogból, és bizonyos mértékben hatással volt rájuk annak a térségnek és társadalomnak a tradicionális szokásjoga, illetve társadalmi szokásai is, amelyben éltek és munkálkodtak.

2.2. A házasság javai Martin Luther értelmezésében

Luther a Biblia kinyilatkoztatott voltába vetett hitéből következően vallotta, hogy a házasság intézményét *Isten* hozta létre azért, hogy két testből egy test, egy egység jöjjön létre, feltéve, hogy erre mindketten alkalmasak, képesek és szabad akaratukból hozták meg a döntésüket. Hangsúlyozta, hogy az Édenben férfivá és nővé teremtette a *Mindenható* az embert. A férfi és a nő természetes módon vonzódott egymáshoz, és az elhívásuk többek között az volt, hogy szaporodjanak és sokasodjanak, betöltve a földet. A bűnbeesés következményének tekintette azt, hogy a házasság újabb funkciót is kapott: „gyógyszer” lett egy problémára, jelesül arra, hogy nemiségüket ne „égve”, azaz illegális módon éljék meg. A házasság tehát természetes kötelezettség és természetes jog, amelyet a legtöbb férfinak és nőnek gyakorolnia kell abból a tényből fakadóan, hogy *Isten* a vörös földből a férfit, a férfiből pedig (csak és kizárólag) a hozzá illő társat, az asszonyt teremtette meg.¹⁹ A férfi és a nő egyesülése tehát a természetjog területéhez tartozik: „Mivel a természetjog változhatatlan, a házassági szerződés megkötésének a természetes joga mindenkor megmarad”, két különböző nemű teremtett lény egymáshoz való viszonyára vonatkoztatva, ahogy azt a *Philip Melancthon* (1497-1560) által szerkesztett és kiadott (1531) apológia 3. cikkelye rögzítette.²⁰

Luther nem dolgozta ki a házasság természetjogi koncepcióját, csupán a Tízparancsolat három elemére („tiszteld atyádat és anyádat”, „ne törj házasságot”, „ne kívánd a felebarátod feleségét, szol-

14 WITTE, Church, State, and Family 72.

15 Lásd hozzá DIETERICH, Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhundert.

16 Lásd hozzá FRASSEK, Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit; NAGY, Az erdélyi református Házassági Főtörvényesség működése 29-37.

17 HERGER, Die Quellen des ungarischen Eherechts 19-32.

18 Lásd hozzá DÖLLE, Familienrecht. Darstellung des deutschen Familienrechts mit rechtsvergleichenden Hinweisen; MARCUSE, Calvin und Luther, *passim*.

19 WITTE, Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation 199-256; WITTE, From Sacrament to Contract 121-136.

20 Az apológiát angol nyelven idézi WITTE, Church, State, and Family 74.

gálóját)²¹ utalt a házasság intézménye kapcsán, melyeket tradicionálisan a természetjoghoz sorolunk. Úgy vélte, hogy a házasságban élés természetes javakat és ajándékokat ad a párnak, gyermekeiknek és a szélesebb közösségnek is. *Luther* – a középkori kánonjogi tradícióval szemben – a házasság javaiként egyrészt a férj és a felség közötti kölcsönös szeretetet és támogatást, másrészt a gyermeknemzés és a gyermeknevelés javát, harmadrészt pedig – *Sevillai Izidor* formulájához hasonlóan – azt nevesítette, hogy a házasság mindkét felet védelmezi a szexuális bűnökkel szemben.²² Ebben a hármas listában természetesen felfedezhető némi átfedés az ágostoni formulával (*fides, proles, sacramentum*), míg a különbség a házasság szentség-felfogásának az elutasításából fakadt.²³

2.2.1. A házastársi szeretet

Ahogy *Szent Ágostont* követve az egyházatyák, úgy *Luther* is hangsúlyozta a házastársi hűség jószágát (*fides*). A felek hűek a házassági ígértükhöz, és ennek következtében egymáshoz, elvileg teljes életükben. A kánoni házasságfelfogásból megőrizte többek között azt az elemet, hogy a házasság jogi értelemben egy kölcsönös ígerten (= eljegyzés) alapuló szerződés (*consensus facit nuptias*).²⁴ Ezért minden szexuális, fizikai, szellemi vagy érzelmi hűtlenséget ezzel az ígértel és a benne foglalt hűség jószágával szembeni bűnnek tekintett. Ebben az értelemben a házasság felbomlása ugyancsak bűn, még akkor is, ha néha a két rossz közül ez a kisebbik. *Luther* azonban – *Ágostonnal* szemben – gyakran a „házastársi szeretet” kifejezést használta a *fides* helyett: „minden szeretet felülhalad a házastársi szeretet” – írta – „ez vezeti a feleket arra, hogy egymásnak azt mondják: te vagy az, akit akarok, nem pedig azt, amid neked van”.²⁵ Szerinte a szeretetnek minden más típusa valami mást keres, mint a szeretett személy, a házastársi szeretet azonban a szeretett személyt teljes mértékben önmagában szereti. Ezért a házasság több, mint testi egyesülés, ebben benne rejlik az életvezetés és a gondolkodásmód harmóniája is. *Isten* ígéje tulajdonképpen be van írva a párba. Nehezen lehet szebb leírást olvasni erről a természetfeletti gyökerű elkötelezettségről, mint ahogy azt *Luther* megfogalmazta: „Ha a férfi úgy néz a feleségére, mintha ő lenne az egyetlen nő a földön, és ha az asszony úgy néz a férjére, mintha ő lenne az egyetlen férfi a földön, ha sem egy király vagy királynő, sem maga a nap nem csillog jobban és nem világítja meg a szemedet jobban, mint a saját feleséged vagy férjed, akkor pontosan itt szemtől szemben állsz *Isten* beszédével.”²⁶

Ezeket a meleg érzelmeket *Luther* nem állította szembe a *pater familias* tradicionális vezető szerepével a családban és a háztartásban, tehát nem egy modern jogegyenlőségen alapuló családképben gondolkodott. Azonban nem is árulta el őket, ahogy azt kritikusai állítják róla, a reformátort a patriarchátus, a paternalizmus és a nemzés zord prófétájának bélyegezve. *Luther* számára a szerelem a házasság szükséges és elegendő eleme volt, írja *Witte*. Támogatta az egymást szerető személyek házasságát még akkor is, ha esetleg a nő túl volt a gyermekszülésre alkalmas éveken, míg a férfi fiatalabb volt, és akkor is, ha a pár tudta, hogy nem lehet gyermekük. Újra és újra ismételte, hogy a férj

21 II. Mózes 20:12, 14, 17.

22 LUTHER, *Kritische Gesamtausgabe* 34:52. Lásd hozzá WITTE, *Church, State, and Family* 74.

23 Lásd hozzá HECKEL, *Das Decretum Gratiani und das ev. Kirchenrecht*, *passim*.

24 A római jogi házasságfogalom alkalmazását a kánonjogban lást ERDŐ, *Egyházjog* 503.

25 LUTHER, *Kritische Gesamtausgabe* 2:167.

26 LUTHER, *Kritische Gesamtausgabe* 2:167. *Witte* felhívja a figyelmet ugyanitt a 13:11 és a 17/2:350 részekre is, lásd WITTE, *Church, State, and Family* 75.

és a feleség szellemi, intellektuális és érzelmi partner is egymás számára, akik tartoznak egymásnak azzal, hogy elismerjék és tiszteljék a másik fél erősségeit. Erős karakterű feleségét, *Katherina von Borat* viccesen *Kathie* úrnak nevezte, és többször is mondta róla, hogy felesége számára *Mózes*, míg magát ebben a viszonylatban *Áronnak* érezte inkább. Rendszeresen állította, hogy a férj és a feleség köteles a másik szellemi, érzelmi és szexuális igényeit is kielégíteni, és osztozni egymással gyermeknevelés és a háztartás problémáiban is. Arra is bátorította a nőt, hogy legyen saját karrierjük az otthonban, de férjük támogatásával akár az otthonon kívül is.²⁷ *Katherina* számos területen tevékenykedett hat gyermekük felnevelése mellett: otthonukat, amely korábban kolostor volt, panzióvá alakította át, jövedelmező gazdálkodást folytatott a zöldségeskertben, továbbá felújította és üzemeltette a kolostor sörfőzdéjét, annyi sört előállítva, hogy az elégséges volt a szász választói bíróság ellátására.²⁸

*Luther*hez hasonlóan más protestáns szerzők is előszeretettel írtak a házastársi szerelemről. A zürichi *Heinrich Bullinger* (1504–1575) úgy fogalmazott, hogy *Isten* plántálta bele a házasságba és nőbe a szexuális hajlamot és a természetes vonzódást, amelyhez kölcsönösen joguk van. A házastárs iránti szerelemnek, rögtön *Isten* szeretete mellett, minden szeretet felett kell állnia, amely által a pár egymásnak a legkiválóbb és rendíthetetlen szolgáltatást nyújtja, szorgalmas és komoly munkát, a másikért cselekszik, szereti a másikat, függ tőle, segíti és elviseli, és mindenkor vele szenved és vele örvendezik.²⁹ A stráßburgi reformátor, *Martin Bucer* (1491–1551) a férj szerelmét és gondoskodását felesége felé *Pál* apostol szavait idézve *Krisztus* önatadó szeretetével példázta az egyház irányába: a házasság nem önmagában a szexualitás megélése vagy a gyermekek nemzése miatt létezik, hanem „teljes, tulajdonképpeni és fő célja az, hogy minden kötelességet, legyen az isteni vagy emberi, egymás között a legnagyobb jóindulattal és szeretettel közöljük”.³⁰

2.2.2. Védelem a bűnnel szemben

*Szent Ágoston*nal és *Aquinói Szent Tamással* szemben *Luther* a házasság javai között a bűnnel szembeni védelmet önmagában hangsúlyozta, nem csak a *fides* egy funkciójaként. A bűnbeesés óta, magyarázta, a vágyak minden ember lelkiismeretét megfertőzték. A házasság nem csak egy lehetőség, hanem egy kötelesség is a bűnös emberiség számára, mivel enélkül egy személy eltorzult szexualitása olyan erővé válik, amely a legistenfélőbb lelkiismeretet is le tudja győzni. Az embert a saját, eredendő bűnnel született természete csábítja a szexuális bűnökre, ezért *Luther* szerint nem tud egy egészséges férfi asszony nélkül, és egyúttal büntetlenül élni. Ezért mindenki, aki egyedül él, lehetetlen feladatra vállalkozik *Isten* beszéde szerint és aszerint a természet szerint is, amit *Isten* helyezett bele. Tehát csak az maradhat házasság nélkül, aki tartósan impotens vagy eunuch, vagy akinek *Isten* ezt a ritka ajándékot adta.³¹ Az egykori szerzetes részéről mindez a kánonjogi cölibátus intézményével szembeni keserű támadás is volt: úgy vélte, hogy a kötelező cölibátus az egyház hatáskörén kívül eső elvárás, és mély bűnök okozója lehet. Nem az egyház, hanem az érintett személy döntésétől kell függnie annak, hogy az egyedülállót vállalja-e az, aki erre az ajándékot *Istentől* megkapta. A szerzetesek és a

27 LUTHER, Tischreden Nos. 4, 5212; Nos. 4910, Nos. 5041, Nos. 5189.

28 STJERNA, Women and the Reformation; OZMENT, Ancestors 36-37.

29 Lásd BULLINGER, The Christen State of Marriage, fol. iii.b-iii.

30 Lásd BUCER, De Regno Christi 2, könyv 38. fej.

31 LUTHER, Tischreden 1, 233. és LUTHER, Kritische Gesamtausgabe 18:276.

papság tisztasági, illetve cölibátusi fogadalmának intézményesítésével *Luther* szerint megsértette az egyház a keresztényi szabadságot, magát a Szentírást, a természetet és a józan ész is. Éretlenekre és bizonytalanokra vadászott, és a szegény szülőket olyan helyzetbe hozta, hogy ellátásért és támaszért cserébe gyermeküket kényszerű nötlenségre ítélték. A cölibátus *Isten* igaz szolgálata helyett „*nagy paráznságra és a testi tisztátalanságnak minden fajára vezet, és az embert arra kényszeríti, hogy a gondolatai az asszonyok körül forogjanak éjjel és nappal*”.³²

A nők vonatkozásában hasonlóan fogalmazott *Luther*, felesége, az egykori apáca példájával élve: „*A nő nem szüzességre van teremtve*”, hanem hogy megházasodjon, „*foganjon és gyermeket szüljön*”. Ha egy fiatal és tapasztalatlan lány apáca lesz, felnővén ott találja magát élete legbonyolultabb küzdelmében, minden segítség nélkül, a nemi természete gyötrése alatt. *Luther* szerint csak a „*kegyetlen*” szülők és barátok, valamint „*vak és bolond*” püspökök és apátok engedik meg fiatal nőknek ezt a szenvedést. Bátorította és dicsérte azokat a családokat, akik apácákat mentenek meg börtönüktől, hasonlóan ahhoz, ahogy *Izrael* fiait *Isten* kihozta az egyiptomi szolgaságból. Nem egyszer nyújtott segítséget ahhoz, hogy volt apácák és szerzetesek leveleit vagy más írásait kiadják, sőt akár előszót is készített ezekhez az írásokhoz.³³

Más protestánsokkal szemben azonban *Luther* tiszteletben tartotta azoknak a döntését, akik önként maradtak meg kolostoraikban és korábbi életükben, és ellenezte a rendházak vagyonának a felosztását vagy az elkobzását. A protestáns német fejedelmeket arra ösztönözte, hogy hagyják nyitva a monostorokat és a kolostorokat mindaddig, amíg bárki is él ott, és csak ez után tartotta helyesnek azt, ha az épületeket és a földeket szekularizálják iskolák, kórházak, árvaházak vagy más karitatív intézmények létrehozására, az egész közösség javára. A szerzetesség felszámolását természetes halállal képzelte el, miközben sürgette, hogy a cölibátusban élő papok helyét olyan személyek foglalják el, akik részt vesznek a polgári életben is: az, aki *Isten* elhívása szerint szolgál az egyházban, házasesetével és családjával legyen példa a nyáj számára, ahogy azt *Pál* apostol útmutatóul adta.³⁴ *Luther* tagadta azt a középkori tant, hogy a papság közelebb lenne *Isten*hez és *Isten* misztériumához, mint a laikusok, ahogy azt is tagadta, hogy a szentség, a prédikálás és az ima által *Isten* kegyelmének a közvetítő csatornáit lennének a hívők és a *Teremtő* között. Ilyen módon – *Witte* szavaival élve – *Luther* tana az ún. egyetemes papságról³⁵ egyszerre „*laicizálta a klérikusokat és klerizálta a laikusokat*”.³⁶ *Luther* tanítását követve az egyházi szolgáló háztartása lett a nyugati protestáns kultúrában a modellje annak, hogy hogyan történjék a helyes rend és a kormányzás kialakítása a helyi gyülekezetben, a tágabb közösségben és az államban is, ahogy azt *Max Weber* hangsúlyozta.³⁷

32 LUTHER, Kritische Gesamtausgabe 44:243-400.; 44:139ff.

33 LUTHER, Ursach und anttwort das iunkfrawen kloster gottlich verlassen mugen A3b-A4b. Idézi és magyarázza WITTE, Church, State, and Family 78.

34 I. Timóteus 3:1-5 „*Igaz ez a beszéd: Ha valaki püspökséget kíván, jó dolgot kíván. Szükséges annakokáért, hogy a püspök feddhetetlen legyen, egy feleségű férfiú, józan, mértékletes illedelmes, vendégszerető, a tanításra alkalmas; Nem borozó, nem verekedő, nem rút nyereségre vágyó; hanem szelíd, versengéstől ment, nem pénzsóvárgó; Ki a maga házát jól eligazgatja, gyermekeit engedelmisségben tartja, minden tisztességgel; Mert ha valaki az ő tulajdon házát nem tudja igazgatni, mimódon visel gondot az Isten egyházára?*”

35 HERGER, Polgári állam és egyházi autonómia 45-62.

36 WITTE, Church, State, and Family 79.

37 WEBER, Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism 35.

Míg némely egyházatya³⁸ és őket követve a középkori kánonjog helytelenítette az újraházasodást és azt digámiának, vagy sorozatos poligámiának tekintette, az özvegyek és az elváltak esetében *Luther* sürgette az újraházasodást, különösen tekintettel a gondoskodást igénylő gyermekekről. *Luther* szerint aki már ismerte egyszer a házasság melegét és örömét, kétszeres kísértésben van a szexuális bűnök tekintetében házasság hiányában. *Pál* apostolt szavait („*Mondom pedig a nem házasoknak és az özvegyasszonyoknak, hogy jó nékik, ha úgy maradhatnak, mint én is. De ha magukat meg nem tartóztathatják, házasságban éljenek: mert jobb házasságban élni, mint égni*”)³⁹ szem előtt tartva ilyen esetben kétszeres jelentőséget tulajdonított a társkeresésnek. „*Meg vagyok döbbenve, hogy a jogászok, különösen a kanonisták oly élesen támadják a digámiát. (...) Oh, mily hatalmas figyelmen kívül hagyása ez Istennek az emberi szívben, hogy nem tudnak különbséget tenni Isten parancsolat és emberi tradíció között. Egymás után egy, kettő, három vagy akár négy feleség minden esetben házasság, és nincs ellenére Istennek, hanem sokkal inkább megőriz a paráznaságtól és a házasságtöréstől, amelyek viszont szemben állnak Isten parancsával.*”⁴⁰

2.2.3. A gyermekáldás

*Szent Ágoston*hoz hasonlóan *Luther* is nagy hangsúlyt helyezett tanításában a gyermekáldásra, mint a házasság egyik javára, de szorgalmazta a gyermeknemzésen túl a keresztényi nevelést, illetve tanítást is. Az ún. gyermeki jogok nem a posztmodern állam emberi jogi katalógusaiban jelentek meg először, hanem a kereszténység családfelfogásában: *Luther* a gyermek jogaként és a szülők kötelezettségeként értelmezte a nevelés és a tanítás területét, melyhez az államnak és a gyülekezetnek is segítséget kell nyújtania. Bár a posztmodern Európa családokat sújtó krízisjelenségeit nem ismerhette, osztotta *Aquinói Szent Tamás* véleményét arról, hogy a gyermek számára a legjobb az, ha olyan családba születik meg, ahol a férfi (a férj) és a nő (a feleség) egymáshoz hűségesek. Így az apa személye is biztos, és a szülői kötelezettségek betöltése iránti felelősség nem kérdőjeleződik meg. Magát a gyermeknemzést „*együttermésnek*” és „*társmegváltásnak*” nevezte. Azt kívánta, hogy minden házaspár élvezhesse a gyermeknevelés örömeit, nem csak önmaga számára, hanem *Isten* dicsőségére is: a gyermeknevelés „*a legnemesebb és legértékesebb munka, mert Isten számára semmi sem kedvesebb, mint a lelkek megmentése. (...) Teljesen bizonyos, hogy az apa és az anya apostol, püspök (és) pap a gyermekeik számára, mert ők azok, akik megismertetik velük az evangéliumot*”,⁴¹ a közösség többi „*papja*” pedig hozzájárul a gyermekek gondozásához és oktatásához. A helyi szolgálóktól és tanítóktól elvárta, hogy úgy oktassák a gyermekeket, hogy ezzel felkészítsék őket keresztényi elhívásukra is. Ennek érdekében a lutheri protestantizmust követő német tartomány-fejedelemségekben katekizmusokat és kézikönyveket készítettek, valamint államilag támogatott iskolarendszert építettek ki nemtől függetlenül minden gyermek számára.⁴² *Luther* hitt abban, hogy minden gyermek személyes elhívást kapott. A nevelés és a tanítás célja az, hogy legyen a gyermeknek lehetősége felfedezni önmagában a neki adott tehetséget,

38 Lásd HERGER, A germán férj Munt és az egyházatyák házasságfelfogása, *passim*.

39 I. Korinthus 7:8-9.

40 LUTHER, Tischreden 3, Nos. 3609B. Lásd hozzá WITTE, The Western Case for Monogamy over Polygamy 205-218.

41 LUTHER, Kritische Gesamtausgabe 45:46.

42 BOETTCHER, The Social Impact of the Lutheran Reformation in Germany 305-360.

és ennek megfelelően válaszolhasson a személyes elhívására. *Melanchton*, illetve *Valentin Trotzendorf* (1490-1556) a tananyagfejlesztésre és a nyilvános iskolák szabályrendszerének a megteremtésére is gondolt, melyekben világi tudományokat (klasszikus műveltséget) és keresztényi jámborságot egyaránt oktattak.⁴³

Míg *Luther* a gyermekeket szeretetre, szüleiknek való engedelmességre és tiszteletre oktatta, élesen felszólalt azok ellen a szülők ellen, akik a gyermekeiket bántalmazták vagy elhanyagolták.⁴⁴ Külön fejezetben foglalkozott a házasságra készülő, felnőtt gyermekek és szüleik tanácsolásával. Ragaszkodott ahhoz, hogy az érvényes házasság feltétele legyen a szülői jóváhagyás, ami a szülői áldás jelentősége miatt erkölcsi szempontból ugyan érthető, a házasság intézményének szerződés karaktere (*consensus facit nuptias*) miatt a jogi szabályozást nehezékké tette. *Luther* azonban nem a jogrend oldaláról közelített a kérdéshez, hanem a pásztor felelősségével tekintett az egyes – koránt sem egyszerű – élethelyzetekre: elítélte azokat a szülőket, akik önkényesen megtagadták a jóváhagyásukat vagy belekényszerítették gyermeküket egy nem kívánt házasságba. Ilyen esetben úgy gondolta, hogy a gyermek forduljon az államhatalomhoz igazságtételért. Ha pedig még erre sem hajoltak meg a szülők, *Luther* azt tanácsolta, hogy a gyermekek költözzenek más városba, és ott házasodjanak össze akaratuknak megfelelően. Ahogy *Ozment* fogalmaz, a házasság és a hit ügyében *Luther* nem tartotta elfogadhatónak a szív kényszerítését.⁴⁵

2.2.4. A házasság szentség-tanának tagadása

Amikor *Luther* a római katolikus egyház szentség-felfogásán rést ütött, egyben jelt is adott az államhatalomnak a házassági köteléki jog egyházi hatáskörből történő elvonására. A házasság, ami *Isten* alkotása és ajándéka, a földi uralom társadalmi intézménye, nem pedig a mennyei királyság szentsége, a házasságon alapuló család pedig „természetes rend”, „földi intézmény”, mint a ház vagy a spájz.⁴⁶ Az, ahogy a férj és a feleség feláldozza magát egymásért és gyermekeikért, annak a kifejeződése, ahogy *Krisztus* önmagát adta értünk a kereszten – vallotta *Luther*. Az áldott házasság és otthon „igaz gyülekezet”, maga az Édenkert a földön, de mindez nem teszi a házasságot szentséggé olyan értelemben, ahogy a keresztség és az úrvacsora az. A szentség *Isten* ajándéka és a kegyelem jele, ami biztosítja a keresztényeket a megváltás ígéletéről, és csak annak a számára érhető el, aki hisz.⁴⁷ A házasság azonban nem ilyen ígélet, és nem kíván meg ilyen értelemben hitet, hiszen sehol a Szentírásban nem olvassuk, hogy valaki *Isten* kegyelmét a házasságkötése által nyerte volna el, és a házasságkötési szertartás sem a *ius divinum* által rendelt ceremónia. Tehát a keresztségen és az úrvacsorán kívül a többi elem az egyház által létesített ún. szentség, melyek arra szolgálnak, hogy az egyház jogalkotási és jogalkalmazási hatáskörét a társadalmi viszonyok kiterjedtebb mezsgyéje felett tudja gyakorolni, és „hogy bírósági eljárási díjakkal és bírságokkal töltsse meg a kasszáját”.⁴⁸

43 MÉSÁROS, A humanizmus, a reformáció és az ellenreformáció nevelésügye a 15-16. században 67-70.; CSEPREGI, *Luther az oktatásról* 10-17.

44 WITTE, *Church, State, and Family* 80.

45 OZMENT, *When Fathers Ruled* 39.

46 LUTHER, *Kritische Gesamtausgabe* 21:93. és 46:265.

47 WITTE, *Church, State, and Family* 81.

48 LUTHER, *Kritische Gesamtausgabe* 36:11, 92-98.

Kétségtelen, hogy a házasságot, mint szentséget az első ezredforduló nagy egyházreformjai során rendelték kizárólagosan a kánonjog uralma alá. A 11-12. században kifejlődött a nyugati egyház házassági jogrendje, melyhez jelentős mértékben hozzájárult a római jog 12. századi észak-itáliai, majd szélesebb európai dimenziójú recepciója.⁴⁹ A házasságok megkötésére egyházi személy jelenlétében került sor, házassági ügyekben egyházi törvényszék járt el. Az állam az egyház felfogását messzemenően tiszteletben tartva törvényeivel e területet csak kereteiben rendezte. A korszak teológusai és egyházi jogászai dolgozták ki a házasság szentségének a létrejöttére vonatkozó tant, illetve a felbonthatatlan házasság feltételeit. *Gratianus* szerzetes kánonjogi gyűjteménye (1140), a *Decretum Gratiani*⁵⁰ megfogalmazása (II. rész 27. fejezet 2. pont), valamint a bolognai iskola szerint a házasság létrejöttének folyamata az eljegyzéssel (*desponsatio*) indult el (*matrimonium initiatum*), és az elhálással vált teljessé (*matrimonium perfectum*), azaz az így beteljesült házasság hozott létre szentséget. Ezzel szemben a párizsi iskola és *Petrus Lombardus* konszenzus-teóriája szerint az egyező akaratnyilatkozat önmagában elégséges volt a szentség létrejöttéhez. *Petrus Lombardus* megkülönböztette a házassági akarat jelen idejű (*per verba de praesenti*) és jövő idejű (*per verba de futuro*) szavakkal történő kifejezését. III. Sándor pápa dekretáisaiban a korábbi elméletek szintézise nyilvánult meg: a házasságot a két fél konszenzusa hozza létre, de elismerte azt is, hogy a jövőre vonatkozó szavakkal kifejezett házassági akaratot követő nemi kapcsolat (*copula*) a házasság meglétét igazolja. Ezt később a bolognai *Huguccio* úgy magyarázta, hogy ebben az esetben a testi egyesülés nem létrehozta a házasságot, hanem megalapozta azt a vélelmet, hogy a házassági beleegyezés ténylegesen is jelen volt. *Huguccio* alapján III. Ince, az egykori tanítvány, a házasság létrejöttének két fő típusát határozta meg: a jelenszavas házasságot (*matrimonium per verba de praesenti*) és a jövőre irányuló akarat-kifejezést követő testi kapcsolatot (*matrimonium per verba de futuro carnali copula subsequit*).⁵¹ A 13. század második évtizedére egységesült kánoni házassági jog,⁵² bár nagyok voltak a különbségek a törvényhozás és a társadalom viselkedése között,⁵³ a reformáció koráig érvényben maradt. *Luther* azonban úgy vélte, hogy e két módon létrejövő szentségnek minősülő házasság tana „öncélű kitalációkat” halmoz egymásra, amely azt eredményezi, hogy a szentség életük végéig összeköti a *de facto* vagy *de iure* különélő feleket, az újraházasodás esélye nélkül, melynek megkövetelésére sem bibliai, sem teológiai alapot nem látott.⁵⁴

Luther szerint a kánonjogi szentség-elmélet *Pál* apostolnak az efézusi gyülekezethez írt levelének a helytelen értelmezésén alapult. *Pál* a következőképp fogalmazott: „Engedelmesek legyetek egymásnak Isten félelmében. Ti asszonyok a ti saját férjeteknek engedelmesek legyetek, mint az Úrnak. Mert a férj feje a feleségének, mint a Krisztus is feje az egyháznak, és ugyanő megtartója a testnek. De miképpen az egyház engedelmes a Krisztusnak, azonképpen az asszonyok is engedelmesek legyenek férjöknek mindenben. Ti férfiak, szeressétek a ti feleségeteket, miképpen a Krisztus is szerette az egyházat, és Önmagát adta azért; Hogy azt

49 HAMZA, Az európai magánjog fejlődése a kezdetektől a XX. század végéig 53-60., 66-120.

50 A mű eredeti címe *Concordia discordantium canonum*, melyet később az összeállítójáról neveztek el. *Gratianus* a skolasztikus dialektika módszerét, valamint a civiljog magyarázatában kialakult módszereket használta fel a kánonjog területén, amivel hozzájárult a nyugati jogi tudományosság fejlődéséhez. Lásd ERDŐ, Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés 165-179.

51 KAZALI, A katolikus egyházjogtan kézikönyve különös tekintettel Magyarország jogi viszonyaira II. köt. 396-398.; ERDŐ, Egyházjog a középkori Magyarországon 229-231.

52 SCHERMANN, A házasságjog kézikönyve 177.

53 ERDŐ, Egyházjog a középkori Magyarországon 232.

54 Érvelését lásd bővebben WITTE, Church, State, and Family 82.

*megszentelje, megtisztítván a víznek feredőjével az ige által, Hogy majd Önmaga elébe állítsa dicsőségben az egyházat, úgy hogy azon ne legyen szeplő, vagy sömörögés, vagy valami afféle; hanem hogy legyen szent és feddhetetlen. Úgy kell a férfiaknak szeretni az ő feleségüket, mint az ő tulajdon testüket. A ki szereti az ő feleségét, önmagát szereti. Mert soha senki az ő tulajdon testét nem gyűlölte; hanem táplálgatja és ápolgatja azt, miképen az Úr is az egyházat; Mert az ő testének tagjai vagyunk, az ő testéből és az ő csontjaiból valók. Annakokáért elhagyja az ember atyját és anyját, és ragaszkodik az ő feleségéhez; és lesznek ketten egy testté. Felette nagy titok ez: de én a Krisztusról és az egyházzól szólok. Hanem azért ti is egyen-egyen, ki-ki az ő feleségét úgy szeresse, mint önmagát; az asszony pedig meglássa, hogy félje a férjét.*⁵⁵ Pál a házastársi szeretetet és a kölcsönös önátadást azzal a hasonlattal élve írta le, ahogy Jézus Krisztus önmagát adta oda áldozatul az egyházért. Gondolatait azzal összegezte, hogy Krisztus és az egyház közötti viszonyt nagy titoknak (μυστήριον) nevezte. A görög μυστήριον kifejezés rejtélyt, titkot jelent, nem szentséget, érvelt Luther, és ő maga inkább a titok (Geheimnis) szót használta a fordításában.⁵⁶ Úgy vélte, hogy Szent Jeromos tévedett, amikor ezer évvel korábban a μυστήριον-t a latin *sacramentum* szóval fordította le az első latin nyelvű Bibliában, és ezzel évszázadokra meghatározta a katolikus teológiát és egyházjogot.⁵⁷ Amit Pál itt mondott, érvelt tovább Luther, az nem más, mint hogy a férj és a feleség önmagát adja egymásért, ami egy ízelítő abból, amit Jézus Krisztus és az egyház tökéletes és (egyelőre) rejtett egyesülése jelent. Ez az analógia azonban a házasságot nem teszi megszentelő kegyelemmé. Tehát az idézett szövegrész nem egy új szentségről szól, hanem a házastársi szeretetről és a család krisztusi rendjéről.⁵⁸

Luther tanítása a házasság szentség voltával szemben drámai hatást gyakorolt a házassági jog fejlődésére a nyugati jogi kultúrában. Egyrészt Luther ajánlatosnak tartotta, hogy a jegyesek hitben kössenek házasságot, de nem látta szükségét annak, hogy ezt jogi előfeltételként határozzák meg. Így a valláskülönbséget nem tartotta házassági akadállyal, bár kétségtelen volt a számára, hogy nagy kihívás a keresztény fél számára az, hogy házastársában hitet váltson ki.⁵⁹

Másrészt, ha a házasság nem szentség, a bontás és az újráházasodás nem csak lehetséges, de néha szükséges is. Luther nem ténynek, hanem vélelemnek tekintette a házasság felbonthatatlanságát. Ez a vélelem szerinte megdőlt akkor, ha a lényeges házassági javakat visszatérően megsértik: ha a felek egyike házasságon kívüli nemi kapcsolattal, házastársának elhagyásával vagy vele szembeni kegyetlen bánásmóddal a házastársi szeretet jószágával szemben cselekszik, a házasságot megtörtnek kell tekinteni. A nem vétkes fél, amennyiben ezt a jogsértést nem tudja megbocsájtani, keresetet terjeszthet elő a házasság felbontása és az újráházasodás engedélyezése iránt. Ha a gyermeknemzés nem járt sikerrel sterilitás, impotencia vagy a házasságkötést követően röviddel felfedezett betegség miatt, a házasságot szintén megromlottnak tekintették. Az a fél, aki nem tud ezekkel a feltételekkel együtt élni, kiléphet a házasságból és amennyiben ő az egészséges fél, újráházasodhat. Ha pedig a bűnnel szembeni védelem, mint házassági jószág nem érvényesül (tehát a felek ágyközössége hiányzik), mert

55 Efézus 5:21-33.

56 Efézus 5:32 „Dies Geheimnis ist groß; ich deute es aber auf Christus und die Gemeinde.” Lásd <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/BibelDeutschLuther-bibel-nach-der-ubersetzung-martin-luthers-1/der-brief-des-paulus-an-die-epheser-184D2/eph-5-18641/> (2022. 10. 27.).

57 Ezt a fordítási hibát a Nova Vulgata a „szentség” helyett a „titok” szó használatával orvosolta: „Mysterium hoc magnum est”. http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_novumtestamentum_lt.html (2022. 10. 27.)

58 WITTE, Church, State, and Family 82.

59 Lásd hozzá BÖHMER, Jus ecclesiasticum Protestantium; DIETERICH, Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhundert 69-74. és 103-108.

valamelyik fél frigid, külön él a társától, elhagyta őt, kegyetlenkedik vele, vagy bűncselekményt követ el, a házasságot szintén megtörtnek kell tekinteni. Ha a felek nem tudnak megbékülni egymással, kérhetik házasságuk felbontását és újránházasodhatnak. Az ezeken a tanokon alapuló protestáns jogi kultúra vétkeességi elvű (ún. szubjektív) bontójoga nem liberalizálta a családjognak ezt a területét, hanem csupán elismerte azt, hogy van olyan sajnálatos élethelyzet, amikor a nem vétkes fél számára elviselhetetlen az életközösség fenntartása, és kegyetlenség vele szemben a szentségelméletre hivatkozva annak a házassági köteléknek a kényszerű fenntartása, ami *de facto* már nem létezik. A bontás azonban minden esetben fájdalmas a felek és a házasságból született gyermekek számára is, ezért csak utolsó lépés lehet, kellő megfontolás, tanácskérés és megfelelő eljárás lefolytatása után. A *iusta causa* bizonyítását büntetőjogias szemlélet, az ok-okozati folyamat teljes feltárása jellemezte, sőt a vétkeessé nyilvánítás jogkövetkezményei büntetésként is felfoghatók voltak.⁶⁰

Harmadrészt, ha a házasság nem szentség, akkor nem indokolható az egyházi hatáskör fenntartása. Luther a házassági jogalkalmazás szekularizálása mellett foglalt állást azzal, hogy a pásztorlási tanácsadást a lelkiismereti kérdésekre korlátozta.⁶¹ Az egyház szerepe tehát az volt, hogy a házasságkötési szertartást levezesse, házassági anyakönyvet intézményesítsen, ami egyben a felekezeti hovatartozás nyilvántartását is szolgálta, abból közhitelű kivonatokat adjon ki, pásztorlást végezzen házassági konfliktus esetén, szellemi tanítást adjon a szexuális bűnökről és a házassági jog kirívó megsértéséről, és hogy együttműködjön a családdal a gyermekek tanítása területén. A lelkészi békéltetés intézménye, ami egyértelműen a posztmodern mediáció előzményének tekinthető, hatékonyságát annak köszönhetné, hogy ha a felek valóban hittek abban, hogy a „hármaskötél (a férj és a feleség szövetségi kapcsolata, melynek az összetartó ereje *Isten* jelenléte a házasságban) *nem hamar szakad el*”,⁶² akkor békéltetést végző lelkész nem csak a bontással összefüggő járulékos kérdésekről történő megegyezés létrehozására, hanem a kötelék megmentésére is jó reménnyel tehetett kísérletet.⁶³

Ez az új család- és házasság-teológia a lutheránus államokban új házassági jogrend kialakításához vezetett.⁶⁴ A széttagolt Sacrum Romanum Imperiumban, Skandináviában, valamint a magyarországi és erdélyi evangélikusok körében már a 16. században több száz olyan jogszabály (*Kirchenordnung, leges ecclesiasticae*)⁶⁵ keletkezett, amelyek a lutheri tanításon alapultak, de a fejedelmi reformáció modelljének megfelelően egyházkormányzati pozícióhoz jutott világi felsőbbség jogi normái voltak.⁶⁶ Hatásuk még a modern kori kodifikációkban is kimutatható, elsősorban a bontójog területén.

60 A vétkeességi elvű protestáns modellhez lásd bővebben HERGER, A nővértől az állami anyakönyvvezetőig 32-35. és 131-133., SCHWAB, Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts; SOHM, Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt.

61 LUTHER, Tischreden No. 4716. Lásd hozzá DIETERICH, Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhundert 83-93.

62 Prédikátor 4:12.

63 A lelkészi békéltetés intézményéről lásd HERGER, A mediáció a magyar bontójogban 1952 előtt 27-39.

64 Lásd bővebben SEHLING, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Traubüchlein für die einfeltigen Pfarherrn; LIERMANN, Ev. Kirchenrecht und staatliches Eherecht in Deutschland, *passim*.

65 Lásd hozzá a 25 kötetben összegyűjtött jogforrásokat (*Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*) és a forrásgyűjtemény szerkesztőjének tanulmányát: SPRENGER-RUPPENTHAL, Gesammelte Aufsätze zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.

66 Ezek gyűjteményét lásd SEHLIG, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Lásd hozzá GOLDAST, Monarchia S. Romani Imperii, sive Tractatus de iurisdictione Imperiali seu Regia, et Pontificia seu Sacerdotali; HECKEL, Staat und Kirche nach den Lehren der ev. Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; MÜLLER, Das Dispensationsrecht in verbotenen Ehen der Chur-Fürsten und Stände; OZMENT, When Fathers Ruled 25-99.

2.3. A házasság szövetségi modellje Kálvin értelmezésében

Egy generációval *Luther* után a francia földről elmenekült *Kálvin* mélyreható család- és házassági reformot vezetett be genfi közösségében. Kollégáival több mint 150 szabályrendeletet készített ebben a tárgykörben, amelyeket a genfi konzisztórium több száz házassági és családjogi ügyben alkalmazott.⁶⁷ Számos szabályrendeletet maga *Kálvin* szövegezett meg, illetve ő elnökölt a konzisztóriumban.⁶⁸ A kutatás forrásai közé azonban a családjogi reformjait védő prédikációi, Biblia-kommentárjai és rendszerezett tanító jellegű írásai is felvehetők, melyek újra és újra visszaköszöntenek a következő generációk protestáns prédikátorainak és teológusainak a munkáiban is. Ezek kívül lelkipásztori tanácsait a családi életről több száz közzétett consiliából és magánlevélből is megismerhetjük,⁶⁹ melyek jelentőségét szintén abban fedezhetjük fel, hogy számos későbbi protestáns kézikönyv összeállítója merített belőlük.

Kálvin szerint a házasság sokkal inkább a házastársak szövetségről szóló szerződése, mint az egyház szentsége. Azonban semmiképp sem profanizált szerződés, hanem isteni szövetség (*foedus Dei*).⁷⁰ A keresztség és az eukarisztia szentsége által isteni kegyelmet merít az *Istennek* önmagát alárendelő ember. A házassági szerződés azonban olyan kölcsönös elköteleződés, amelynek az érvényessége a két házastárs kölcsönös konszenzusától függ azokra a természetes jogokra és természetes kötelezettségekre vonatkozóan, amelyeket a házassági jogviszony magába foglal. A szövetségi-szerződési koncepció több annál, mint amit a házasság szentsége jelent teológiai értelemben. A házasság szentsége *Isten* kegyelmének folyamatos jelenléte a házastársak kapcsolatában, amely lényegét tekintve független attól, hogy a felek milyen magatartást tanúsítanak. A házassági szövetség azonban egy tartós, de bizonyos feltételek fennállása esetén feloldható kötelék, melyben – a szövetség szerződési karakterből fakadóan – jelentősége van a jogok és kötelezettségek kölcsönös megvalósításának. Ezért abban az esetben, ha ezeket a jogokat súlyosan megsérti az egyik vagy mindkét házastárs, illetve kötelezettségeiket nem teljesítik, akkor lehetőség van a szövetségből való kilépésre, jogorvoslatra és újbóli szerződéskötésre (azaz újránházasodásra).

Kálvin *Luther*hez hasonlóan azzal érvel, hogy házasságot a Biblia egyetlen egy esetben nevezi titoknak (μυστήριον), amit *Szent Jeromos* szentségként (*sacramentum*) ültetett át latinra.⁷¹ *Kálvin* ezzel szemben hangsúlyozta, hogy a Szentírás eredeti szövege a házasság leírására több mint húsz alkalommal a szövetség (*b^erit*, *diathéké*, *foedus*) kifejezést használja. Ezek közül a legtöbb az ószövetségi próféták könyveiben fordul elő, ahol a házasságszövetség a *Teremtő* és Izrael közötti szövetségi

67 Lásd a 29 kötetes *Registres du Consistoire de Genève au Temps de Calvin* című forrásgyűjteményt, amely Genfben, 1996-ban jelent meg.

68 Lásd hozzá BÈZE, Kálvin János élete. *passim*.

69 WITTE – KINGDON: Sex, Marriage and Family in John Calvin's Geneva 159-216.

70 BOHATEC, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens 652.

71 Lásd hozzá az 5. és az 55. lábjegyzetet, valamint FOSTER, „Mysterium” and „Sacramentum” in the Vulgate and Old Latin Versions 402-415.

viszony analógiája (Hóseás,⁷² Ézsaiás,⁷³ Jeremiás,⁷⁴ Ezékiel⁷⁵). Izrael hűtlenségét ebben a szövetségben a próféták úgy írták le, mint „szajhaskodást”. Az, hogy idegen istenekhez fordultak, házasságtörésként jelent meg, és ennek következménye a házasság – azaz a *Teremtő* és Izrael közötti szövetség – felbontása lett, ahogy erre a prófétai könyvek számos esetben felhívták a figyelmet. A metafórikus házasságtörés miatt a feleségnek, Izraelnek számot kellett adnia, és vissza kellett térnie a házastársi hűségre. *Kálvin* – egy kivétellel⁷⁶ – mindezeket az igéket prédikálta, kommentálta és tanította is úgy, hogy a levont következtetéseket azok eredeti szellemi tartalmán túl a házasságra is vonatkoztatta.

Kálvin azonban azt is kimutatta, hogy a Biblia a férfi és a nő házasságát önmagában is szövetségnek nevezi a Példabeszédekben⁷⁷ és *Malakiás* próféta könyvében.⁷⁸ Az pedig, hogy a *Teremtő* hogyan cselekszik a népe metaforikus házasságtörése esetén, tanítás arra nézve, hogy hogyan kell alakítani, illetve tartalommal

72 Lásd többek között Hóseás 2:1-16, 18-19 „Pereljétek anyátokkal, pereljétek (mert nem feleségem ő, és én sem vagyok néki férje), hogy tüntesse el az ő bujaságát arcáról, és az ő paráznaságát említi közül; Különböztetelenre vetköztetem őt és olyaná teszem, amilyen volt születése napján, és a pusztához teszem hasonlatossá, és olyaná változtatom őt, amilyen a kiaszott föld, és megölöm őt szomjúsággal. Sőt fiaim sem könyörülök, mert paráznaságnak fiai ők is. Mert paráználkodott az ő anyjok; gyalázatba merült, aki őket szülte; mert ezt mondta: Elmegyek szeretőim után, akik megadják kenyeremet, vizemet, gyapjúmat és lenemet, olajomat és italomat. Azért imé tövissel rekesztem el útadat, és sövényt fonok eleibe, hogy ne találja meg ösvényeit. És szaladgál majd szeretői után, de nem éri el őket; és mikor keresi őket és nem találja meg azokat, azt mondja majd: Elmegyek hát és visszatérek előbbi férjemhez: mert jobb dolgom volt akkor, hogynem mint mostan: Mert nem vette észébe, hogy én adtam néki a búzát, a mustot és az olajat, és én sokasítottam meg ezüstjét és az aranyat, amit ők a Baálra költöttek. Azért visszaveszem búzámat a maga idejében és mustomat is az ő divatjában, és elragadom gyapjúmat és lenemet, amelyek meztelessége befedésére lettek volna. És most feltárom az ő gyalázatát szeretői előtt, és senki sem szabadítja őt ki az én kezemből. És megszüntetem minden örömét, ünnepét, újholdját, szombatját és minden ünnepe napját. És elpusztítom szőlejét és fügefáját, amelyekről ezt mondta: Ez az én bérem, amit az én szeretőim adtak nékem, és erdővé teszem azokat, és a mezei vad emészti meg őket. És megbüntetem őt a Baálok napjaiért, amelyeken füstölve áldozott azoknak, és felrakta gyűrűjét és nyakláncát, és elment szeretői után, rólam pedig elfeledkezett, ezt mondja az Úr. Azért imé csalogatom őt, és elviszem őt a pusztába, és szívére beszélek. És onnan adom meg néki az ő szőlőjét és az Akor völgyét a reménység ajtaja gyanánt, és úgy énekel ott, mint ifjúságának idején és mint Egyiptomból lett feljövételének napján. És azon a napon, ezt mondja az Úr, így fogsz engem hívni: Én férjem, és nem hívsz engem többé így: Baálom. (...) És eljegyezlek téged magamnak örökre, és pedig igazsággal és ítélettel, kegyelemmel és irgalommal jegyezlek el. Bizony, hittel jegyezlek el téged magamnak, és megismered az Urat.”

73 Lásd többek között Ézsaiás 54:4-7: „Ne félj, mert meg nem szégyenülsz, és ne pirulj, mert meg nem gyaláztatol, mert ifjúságod szegyenéről elfeledkezel, és özvegységnek gyalázatáról többé meg nem emlékezel. Mert férjed a te *Teremtőd*, seregeknek Ura az Ő neve, és megváltód Izraelnek Szentje, az egész föld Istenének hívattatik. Mert mint elhagyott és fájó lelkű asszonyt hív téged az Úr, és mint megvetett ifjú asszonyt; ezt mondja Istened: Egy rövid szempillantásig elhagytalak, és nagy irgalmassággal egybegyűjtlek (...)”

74 Lásd többek között Jeremiás 30:31-33: *Imé, eljönnek a napok, azt mondja az Úr; és új szövetséget kötök az Izrael házával és a Júda házával. Nem ama szövetség szerint, amelyet az ő atyáikkal kötöttem az napon, amelyen kézen fogtam őket, hogy kihozzam őket Egyiptom földéből, de akik megrontották az én szövetségemet, noha én férjök maradtam, azt mondja az Úr. Hanem ez lesz a szövetség, amelyet e napok után az Izrael házával kötök, azt mondja az Úr: Törvényemet az ő belsejökbe helyezem, és az ő szívökbe írom be, és Istenökké leszek, ők pedig népemmé lesznek.”*

75 Lásd többek között Ezékiel 17:15b-16, 18: „aki megszegte a szövetséget, megszabadul-e? Élek én, ezt mondja az Úr Isten, hogy annak a királynak lakóhelyén, aki őt királylyá tette, akinek tett esküjét megvetette, s akivel tett frigyét megszegte, ott nála, Babilonban hal meg. (...) És a Faraó nagy haddal és nagy sokasággal vele semmit nem tesz a háborúban, mikor sáncot töltenek és tornyot építenek sok lélek kiirtására. S ha megvetette az esküt, hogy megszegje a frigyét, pedig imé, kezét adott rá, s mégis megcselekedte mindezeket; nem fog megszabadulni!”

76 Az Ezékiel 23-ban található prófétai beszéd az ie. 931-ben kettészakadt zsidó monarchia, Júda és Izrael királyságának megszemélyesítőiként két nőtestvéréről beszél, akik – ifjúságuk erkölcsatlensége után – az őket megmentő és most is szerető férjüket nem becsülték meg, és újra az erkölcsatlenség útjára tértek azzal, hogy a szomszédos népek pogány kultuszaiban elmerültek.

77 Példabeszédek 2:16-17: „Hogy megszabadítson téged a nem hozzád tartozó asszonytól, az idegentől, aki az ő beszédével hizelkedik, Aki elhagyja az ő ifjúságának férjét, és az ő Istenének szövetségéről elfelejtkezik (...)”

78 Lásd többek között *Malakiás* 2:14-16: „És azt mondjátok: Miért? Azért, mert az Úr tett bizonyosságot közted és a te ifjúságod felesége közt, akit te megcsaltál, holott társad és szövetséges feleséged! Nem tett ilyet egy sem, akinek még volt lelke. És mit kerestél az az egy? Istentől való magvat. Órizzétek meg azért a ti lelketeket, és a ti ifjúságotok feleségét meg ne csaljátok! Mert gyűlölöm az elbocsátást, ezt mondja az Úr, Izraelnek Istene, és azt, aki ruhájára kegyetlenséget borít, azt mondja a Seregeknek Ura. Órizzétek meg azért lelketeket és ne csalárdkodjatok!”

megtölteni a férj és a feleség kapcsolatát. Ahogy *Isten* úgy dönt, hogy feladja a szabadságát és a választott népéhez köti magát, úgy a férfi feladja a természetes szabadságát és a feleségéhez köti magát, hogy egy testté legyen vele, idézte az édeni teremtéstörténetet⁷⁹ a genfi reformátor. Ahogy Izrael a *Teremtőt* választja a népek isteneinek panteonjából, hogy egyedül neki áldozzon, vezette tovább a gondolatot *Kálvin*, úgy a nő egyetlen férfit választ, hogy önmagát neki átadja. És ahogy a *Teremtő* és Izrael szövetségkötése, illetve az ezzel járó eskütétel a kölcsönös hűsége és az engedelmességre nyilvános aktus, úgy nyilvános a jegyeseknek a házasságban való egyesülése is. A metaforikus házasságtörés *Isten* és a népe között mindkét felet megsebzí és generációkra ható következményekkel jár. Ehhez hasonlóan a házasságszövetség megtörése is megsebzí a nem vétkes felet, és súlyos hatást gyakorol mindkettőjükre, sőt gyermekeikre is.

Isten egyrészt házasságszerző, írta *Kálvin*: *Salamon* király a Példabeszédekben azért nevezte *Isten* szövetségének a férfi és a nő frigjét, mert *Isten* az, aki az a házasság intézményét az Édenben megalapította, ezt a szövetséget megáldja, és aki az emberi szerződések felett örökös, ahogy ezt *Malakiás* próféta hangsúlyozza. *Kálvin* kiemelte *Malakiás* könyvéről írt lekturájában másrészt azt is, hogy a házasság épp annyira szövetség *Istennel*, mint amennyire szövetség a házastársak között: Ő a tanúja minden házasságkötésnek, és jelenléte legitimálja ezt a jogviszonyt, amennyiben az előírt külső jogi formát a felek követik. Harmadrészt *Isten* maga garantálja a házasságszövetség fennmaradását is, mert segítségül hívhatják a házastársak konfliktusaik megoldásához, hiszen Ő a mintája a hűsége alapuló házasságszövetségnek, ahogy ezt az Izraelhez való viszonya kifejezi. Mindezeket összegezve tehát, állította *Kálvin*, a házasságkötés aktusával a házasulók nem csak egymással lépnek be egy kölcsönös hűsége és szereteten alapuló kapcsolatba, hanem egyúttal *Istennel*, a harmadik szövetséges társsal is.⁸⁰

Gondolatait a házasságszövetségről a jogász reformátor nem a házasság javaira koncentrálna, hanem három idősíkra, azaz a házasság létrejöttére, fennállására és megszűnésére vonatkoztatva fogalmazta meg. Mindazáltal az értékszemplétű megközelítés nála sem hiányozhatott: ha közvetett módon is, de világos az írásaiból, hogy milyen javakat (értéket) tulajdonított a házasságnak.

2.3.1. Az érvényes házasság létrejötte

*Luther*hez hasonlóan *Kálvin* értelmezésében sem szentség (*sacramentum*) a házasság, azonban isteni eredetéből és az isteni védelemből fakadóan mégis több, mint egy közönséges szerződés: megszentelt szerződés, amely a két fél önkéntesen, szabad akaratból kinyilvánított konszenzusán nyugszik. *Kálvin* hosszan elemezte a férfi és a nő természetes szexuális vonzódását egymáshoz, amely kölcsönös szerelmükben jelenik meg. Fontosnak tartotta, ahogy mielőtt döntésüket meghozzák a felek, kellő időt töltsenek együtt ahhoz, hogy az egymás iránti vonzalmuk kifejlődjön, mivel ennek hiányában nem származik haszon abból, ha előre lépnek a házasságkötés felé vezető úton. Bölcsnek látta azonban azt is, ha az ismerkedő párok elsősorban nem a szemükre hallgatnak.⁸¹

79 I. Mózes 2:24.

80 *Kálvin* szövetségi modelljét a források alapján összegzi WITTE, *The Covenant of Marriage. Its Biblical Roots, Historical Influence, and Modern Uses* 147-165. Lásd hozzá *Prédikátor* 4:9-12: „Sokkal jobban van dolga a kettőnek, hogynem az egynek; mert azoknak jó jutalmok van az ő munkájukból. Mert ha elesnek is, az egyik felemeli a társát. Jaj pedig az egyedülvalónak, ha elesik, és nincsen, aki őt felemelje. Hogyha együtt fekszenek is ketten, megmelegeszenek; az egyedülvaló pedig mimódon melegedhetik meg? Ha az egyiket megtámadja is valaki, ketten ellene állhatnak annak; és a hármas kötél nem hamar szakad el.”

81 WITTE, *Church, State, and Family* 88.

A szakirodalom hangsúlyozza, hogy az érvényes házasság létrejöttének feltételrendszere a 16. századtól kezdődően *Kálvin* házasságszövetség-teológiáján alapult a teljes nyugati jogi kultúrában,⁸² azonban érdemes felfigyelni arra, hogy nem új feltételrendszert fogalmazott meg *Kálvin*, hanem a kánonjogi feltételrendszert módosította a maga házasság-értelmezéséhez igazodó módon: a jegyesek két tanú előtt elhangzó akaratnyilatkozatán túl a kölcsönös konszenzuson alapuló házassághoz a szülők jóváhagyását kívánta meg. A házasságkötés egyházi szertartás keretében történt meg, majd polgári anyakönyvezés követte. Az alaki kellékek hiánya a házasság érvénytelenségét jelentette a genfi protestáns köztársaságban, méghozzá több évtizeddel a Tridenti Zsinat (1563) hasonló döntése előtt: *Kálvin* házasságkötésre vonatkozó előírásait egyházi szabályzata (*Articles sur le Gouvernement de l'Église*) részeként 1537-ben fogadta el a genfi városi tanács,⁸³ és hamarosan a protestáns világ túlnyomó részében követendő modellé vált. A lényegi különbség a kánonjogi előírásokhoz képest abban állt, hogy a nyugati kereszténység területén a IV. Lateráni Zsinat (1215) ugyan megtiltotta az egyházi közreműködés nélkül létrejött, ún. titkos házasságokat (*matrimonium clandestinum*), de jogkövetkezményt nem fűzött ahhoz, ha a felek az alaki kellékeket nem tartották meg, azaz házasságuk érvényes volt. A kálvini modell azonban a magán és titkos házasságok tilalma mellett az érvénytelenség jogkövetkezményét fűzte az ilyen együttélésekhez. A cél az egyházi hatáskör megerősítése és a vegyesházasságok elkerülése volt, amelyet majd a tridentini egyházatyák is a szemük előtt tartottak annak ellenére is, hogy – *Kálvin*hoz hasonlóan – világos volt számukra is, hogy a szerződésen alapuló házasság (*consensus facit nuptias*) érvényességét külső formához kötni jogi értelemben logikai bukfenec.

A házasságkötés tehát a genfi köztársaságban a templomban történt. Ezt az aktust nyilvános kihirdetés előzte meg, ahogy az a középkori kánonjogban is gyakorlatban volt. Ugyancsak kánonjogi szabályokra reagálva meghatározta *Kálvin* a házasságkötésre alkalmas napokat és az alkalmazandó liturgiát is. Más protestáns közösségekkel szemben a kihirdetés a templomban történt, nem a város főtéren vagy a városházán, bár a városi joghatóságot a kihirdetési okmányon egy vezető hivatalnok aláírása Genfben is megjelenítette. Mindez *Witte* értelmezése szerint a kálvini koncepció lényegét tükrözte: a házasságszövetség egyszerre nyilvános és magán aktus (azaz a jogközösség tagjaira is tartozik, miközben a privát szféra része), szellemi és időbeli (azaz központi jelentősége van a házastársak keresztényi életében, miközben a földi élet megőrzését szolgálja), végezetül az állam és az egyház sem lehet közömbös iránta (azaz az állam és az egyház egyaránt felelős a házasság intézményének a védelméért, ha eszközei ennek megvalósítására különbözők is).⁸⁴

2.3.2. A házastársi életközösség

Kálvin hitt abban, hogy *Isten* részt vesz a házasságszövetség fenntartásában, méghozzá nem csak azáltal, hogy a lelkeszi közreműködik a házasságkötésnél, hanem a természetjog és az erkölcsi jog folyamatos kijelentése által: ez egyrészt be van írva minden ember szívébe (a lelkiismeretébe), másrészt le van írva a Szentírásban, amit a szolgálatok értelmeznek és magyaráznak. A természet joga és

82 Lásd bővebben *A házassági jog fejlődése a protestáns Európában* című fejezetet a következő műben: HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 60-72.

83 HUSZÁR, Kálvin János élete, teológusi, reformátori és egyházszerzői munkássága (1509–1564); McGRATH, Kálvin. A nyugati kultúra formálódása 112-113.

84 WITTE, Church, State, and Family 91.

rendje szerint a házasságszövetség a teremtés rendjénél megvolt már. A természettől fogva azonos a méltósága a férfinak és a nőnek *Isten* előtt, miközben a funkciójuk az, hogy egymást kiegészítsék és szeressék. Ők ketten a házasságban egy test és lélek, de különböző kötelezettségekkel és hatalommal rendelkeznek a családi életben.

Kálvin erőteljes etikát dolgozott ki a házaspárok számára. Szorgalmazta az egészséges szexuális élet fenntartását, akkor is, ha már nem gyermeknemzésre és szülésre alkalmas korban vannak a házastársak. Úgy vélte, hogy ha a házasság át van adva *Istennek*, a felek az *Ő* nevében egyesülnek és tisztességesen élnek, akkor ez egy szent állapot, hasonlóan ahhoz, hogy *Pál* apostolra⁸⁵ hivatkozva más protestáns teológusok, többek között *Luther*, *Erasmus Sacer* vagy *Heinrich Bullinger* is szent állapotnak (*heiliger Orden und Stand, geistiger Stand*) tekintette a tisztességes házasság fenntartását.⁸⁶ Ezért ellene volt annak, hogy bármelyik fél megtagadja az intimitást. Maradjanak folyamatosan szeretetben, kedves kapcsolatban, egymással őszintén kommunikálva, mindebbe beleértve a szexualitást is.⁸⁷ Ha egy időre tartózkodnak is az ágyközösségtől, ismételte *Kálvin Pál* apostol tanácsát,⁸⁸ ez az időszak ne legyen túl hosszú, nehogy házasságágon kívül keressenek természetes vágyaikra választ. *Kálvin* számára az ún. szex nélküli szellemi házasság anathema volt, míg a szexualitást úgy tekintette, mint a bizalom és a kommunikáció egyik lényegi megnyilvánulását. Bár alapvetően a „*szaporodjatok és sokasodjatok*” édeni parancsának a betöltéséhez szükséges, akkor is sor kerülhet rá, ha nem gyermeknemzési szándék vezeti a házastársakat.⁸⁹ Ezért nem ítélte el a terhesség elleni védekezést, de élesen támadta az abortuszt, a gyermekgyilkosságot, a gyermekkítételt, a gyermekek bántalmazását és értelemszerűen minden házasságon kívüli nemi kapcsolatot. Genf tanácsának és konzisztóriumának meghagyta ezek büntetését.⁹⁰ *Kálvin* a meddő házaspároknak azt ajánlotta, hogy árva gyermekeket támogassanak vagy fogadjanak örökbe. A házasságkötés után felfedezett sterilitást nem tartotta bontó oknak, hiszen a házasságnak nem egyetlen célja a gyermeknemzés. Ha pedig egy idő után impotens vagy beteg lett az egyik fél, a másikat türelemre intette, elutasítva az ágyasságot és a bontást ilyen esetben.⁹¹

A poligámiát, bár a protestáns Európa egy részén újra divatba jött ennek gyakorlata, mélyen elítélte. A teremtésben *Isten* tökéletes akarata nyilvánult meg, amikor egy férfi elé egy nőt vezetett oda, a nőt a férjéből alkotva. Tehát a házasságba, ami egyrészt a *Teremtő* által létrehozott intézmény, másrészt az *Isten* és választott népe közötti kapcsolat szimbóluma, kizárólag két fél lett bevonva. Csak ez az életre szóló monogám egyesülés tud „*isteni magot*”,⁹² legitim gyermekeket életre szólítani, érvelt *Kálvin Malakiás* próféta már idézett soraira hivatkozva. Bár elítélte a bontást és a poligámiát is, az utóbbit tartotta súlyosabb elhajlásnak az isteni rendeléstől. A bontás, ha *Malakiás* figyelmeztetése alapján

85 Zsidókhöz írt levél 13:4: „Tisztességes minden tekintetben a házasság és a szeplőtelen házasság; a paráznákat pedig és a házasságrontókat megítéli az *Isten*.”

86 KÖHLER, Anfänge des protestantischen Eherechts 275.

87 Lásd bővebben *Kálvin* házastársi életközösségről vallott nézeteinek az értékelését WITTE, Church, State, and Family 93.

88 I. Korinthus 7:5: „Ne foszszátok meg egymást, hanemha egyenlő akaratból bizonyos ideig, hogy ráérjete a bőjtölésre és az imádkozásra, azután ismét együvé térjete, hogy a *Sátán* meg ne kísértsen titeket, mivelhogy magatokat meg nem tartóztathatjátok.”

89 I. Mózes 1:28.

90 KÖHLER, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I. köt. 184.

91 WITTE, Church, State, and Family 97.

92 *Malakiás* 2:14: „És azt mondjátok: Miért? Azért, mert az *Úr* tett bizonyosságot közted és a te ifjúságod felesége közt, akit te megcsaltál, holott társad és szövetséges feleséged! Nem tett ilyet egy sem, akinek még volt lelke. És mit kerestél az az egy? *Istentől* való magvat.”

egyértelműen negatív és kerülendő jelenség is, bizonyos okokból lehetséges, ahogy ezt az Ó⁹³- és az Újszövetség⁹⁴ is világossá teszi. Érvelését azzal zárta, hogy a poligámia az abból született gyermek számára is előnytelen: *Ábrahám* a pusztába küldte felesége szolgálójától született gyermekét, *Izmaelt*,⁹⁵ miközben bontás esetén a gyermek örököse maradt atyjának a mózesi jog szerint. Bár *Kálvin* a bontás és a poligámia témakörének részletes kifejtését választott genfi utódjára, *Theodore de Bèze*⁹⁶ bízta, Genf házassági szabályrendeletét ő maga szövegezte meg és a város konzisztóriumát is ő vezette.⁹⁷

2.3.3. A házasság megszűnése

A házasság megszűnésének két módja az egyik vagy mindkét fél tényleges vagy vélelmezett halála, illetve a házasság felbontása. A kálvini szövetségi modell – a kánonjogi felbonthatatlansággal szemben, de a lutheri vétkességi elvű bontójoggal egyező módon – szubjektív rendszerű bontójogot alkalmazott, azaz a bontáshoz arra volt szükség, hogy egyik vagy mindkét házastárs vétkes magatartásával valósuljon meg az adott bontó ok.

Kálvin tisztában volt azzal, hogy az egykor egymást szerető férjből vagy akár feleségből néha elidegenedett, iszákos, bántalmazó vagy éppen a gyermekekre nézve kártékony személy válhat. Ilyen esetben lelkeszként arra törekedett, hogy beteg magatartásukat a felek befejezzék, és egymással megbékéljenek. Szükség esetén fegyelmező eszközöket is alkalmazott. Ilyen volt az intés, a nyilvános bűnvallás, az úrvacsorától való ideiglenes eltiltás, vagy az indokolatlanul engedetlenek számára akár a gyülekezetből való kizárás is. Amennyiben az adott fél magatartása bűncselekményt is megvalósított, ezeket a fegyelmező eszközöket a büntetőjogi felelősségre vonás követte. Azonban – a szélsőséges esetektől eltekintve – helyesebbnek látta, ha a nem vétkes fél kezébe helyezi a döntés jogát házasságuk sorsáról: megbocsát és helyreállítja a házassági életközösséget, vagy a házasság felbontása mellett dönt.⁹⁸ Az újraházasodás lehetőségét, ha bontásra került a sor, csak a nem vétkes félnek adta meg, mert a vétkes fél esetében nem látta biztosnak egy olyan új házasság jövőjét, amelyet erkölcsi helyreállítás nélkül, ebben az állapotában kötne.⁹⁹

Kálvin a házasságtörés fogalmát tág értelemben használta. A fizikai megvalósuláson túl virtuális házasságtörésnek tekintette azt, ha az egyik fél elkülönítette magát a másiktól, vagy mindketten az önkéntes különélés mellett döntöttek. Az ágy- és az asztalközösség indokolatlan megszüntetése lehe-

93 V. Mózes 24:1-4: „Ha valaki asszonyt vesz magához, és feleségévé teszi azt, és ha azután nem találja azt kedvére való-nak, mivelhogy valami illetlenséget talál benne, és ír néki váló levelet, és kezébe adja azt annak, és elküldi őt házától; És kimegy az ő házából, és elmegy és más férfiúé lesz; És a második férfiú is meggyülöli őt, és ír néki váló levelet, és kezébe adja azt, és elküldi őt házától; vagy ha meghal az a második férfi, aki elvette azt magának feleségül; Az első férje, aki elküldte őt, nem veheti őt másodszor is magához, hogy feleségévé legyen, minekutána megfertéztetett; mert útálatosság ez az Úr előtt; te pedig ne tedd bűnössé a földet, amelyet az Úr, a te Istened ad néked örökségül.”

94 Máté 19:9: „Mondom pedig néktek, hogy aki elbocsátja feleségét, hanemha paráznaság miatt, és mást vesz el, házasságtörő; és aki elbocsátottat vesz el, az is házasságtörő.” Lásd továbbá I. Korinthus 7:15: „Ha pedig a hitetlen elválik, ám váljék el; nem vettedett szolgaság alá a keresztyén férfiú, vagy asszony az ilyen dolgokban. De békességre hívott minket az Isten.”

95 WITTE, The Western Case for Monogamy over Polygamy 254-274.

96 Lásd BÈZE, Tractatio de Polygamia, et divortiis.

97 Lásd hozzá a 29 kötetes konzisztóriumai regisztert (*Registres du Consistoire de Genève au Temps de Calvin*), amelyet 1996-ban Genfben *Robert M. Kingdon* adott közre.

98 WITTE, Church, State, and Family 99.

99 WITTE, Church, State, and Family 101.

tetlenné teszi azt, hogy a házastársak normális polgári életet éljenek és betöltsék a kötelezettségeiket, sőt közel visz a házasságtöréshez, ha nem is tettekben, de gondolatban.¹⁰⁰

A házastárs eltaszítását (a házastársi életközösségnek a külön háztartásban éléssel történő megszakítását) *Kálvin* minden esetben gyanúsnak tekintette, különösen akkor, ha gonosz módon és álnokul valósult meg ez a magatartás. Magyarázata erre nem jogi, hanem teológiai természetű volt, bár a házasságról vallott nézeteire általában is igaz, hogy e két indoklási szint a normák háttérében nem különült el egymástól. A házasság intézményének természetével, a felek teljes egyesülésével magyarázta azt, hogy házas férfi csak fél személy, aki nem tudja magát elválasztani többé a feleségétől, mert azzal két részre vágná önmagát. *Kálvin* ezért ellenezte a kánonjogi *separatio a thoro et mensa* alkalmazását, a házassági konfliktusnak a „látszat” megoldását, amikor a kötelék fenntartása mellett és az újránházasodás lehetőségének a kizárásával a feleket ágytól és asztaltól választották csak el. Élesen kikelt az ellen a genfi gyakorlat ellen, hogy a házastársak az ellenségeskedés elkerülése céljából *de facto* vagy *de iure* külön élnek, és elrendelte, hogy ehelyett béküljenek meg egymással, azaz aki elhagyta a társát, térjen haza a családi otthonba és a házasságba, és az eltaszított bocsájtja meg a sérelmét.¹⁰¹

Az 1546. évi genfi házassági szabályrendeletben részletesen kidolgozta a békéltetés eljárását is.¹⁰² Ha a békéltetés nem járt eredménnyel, *Kálvin* a házasságot felbomlottnak tekintette, az egyik fél vélelmezett házasságtörése okából, ahelyett, hogy állandósulna közöttük a különélés állapota. Az elhagyott nem vétkes fél (legyen szó egy háztartásban megvalósuló különélésről vagy a közös háztartás felszámolásáról), ugyan abban a helyzetben van, mint a nem vétkes fél házasságtörés esetén, mondta *Bèze*: vagy megbocsájt és helyreállítja a házastársi életközösséget, vagy a házasságszövetség *de facto* már megvalósult felbomlását annak *de iure* felbontásával erősíti meg. Figyelemre méltó elem, hogy a kényszer a házasság szövetségi modellje következetesen került, így ebben az esetben sem nyúlt ahhoz az eszközhöz, hogy egy *de facto* megszűnt köteléket külső kényszer alkalmazásával tartson fenn. *Bèze Pál* apostol már idézett soraira („*Ha pedig a hitetlen elvállik, ám válják el; nem vettetett szolgáltság alá a keresztyén férfiú, vagy asszony az ilyen dolgokban.*”)¹⁰³ hivatkozva úgy fogalmazott, hogy a nem vétkes fél csak addig keresse a békülés lehetőségét azzal, aki őt eltaszította, amíg a lelkiismerete ezt megengedi.¹⁰⁴

2.3.4. A házasság szövetségi modelljének a hatása

Witte szerint *Kálvin* szövetségi modellje átmenetet jelentett a házasság szentségként és szerződésként történő magyarázata között,¹⁰⁵ hiszen az előbbi a katolikus álláspontot tükrözte, az utóbbi pedig – a római jogi recepció újabb európai hulláma következtében – *Kálvin* korának elfogadott és kedvelt nézete volt. Ha el is fogadjuk, hogy a reformátor házasságról szóló nézetei utólag így értékelhetők, nem gondolhatjuk, hogy *Kálvin*t egy köztes felfogás kidolgozásának célja vezette volna. Írásaiból, de a genfi házassági szabályrendeletből is az a törekvés tűnik ki, hogy a nyájáért felelős pásztor az egyes,

100 Lásd bővebben KINGDON, Adultery and Divorce in Calvin's Geneva.

101 WITTE, Church, State, and Family 102.

102 A lelkeszi békéltetés hatékonyságáról a felekezeti jogrendekben a szekularizált bontójog bírósági békéltetésével szemben lásd HERGER, A mediáció a magyar bontójogban 1952 előtt 27-39.

103 I. Korinthus 7:15.

104 BÈZE, De Repudiis et Divortiis 88-99.

105 WITTE, Church, State, and Family 103.

egymástól nagyon eltérő és összetett élethelyzetekre úgy adjon erkölcsi útmutatást, hogy következetesen ragaszkodik a Biblia szövegéhez és szelleméhez.

A szövetségi modell hatását tekintve azonban nem vitatható *Witte* következtetése, melyben három szempontot emelt ki. Egyrészt ez a szövetség-értelmezés megerősítette a házasság intézményének megszentelt minőségét, mégpedig anélkül, hogy szentségi funkciót tulajdonítanánk neki. Idővel *Kálvin* sokkal magasabb házasságfogalmat fejlesztett ki, mint ahogy ezt kezdetben tette. Olyan szellemi jelzőkkel írta le a házasságot, mint „megszentelt kötelék”, „szent kapcsolat”, „isten partnerség”, „szerető egyesülés”, „mennyei elhívás”, „az élet kútforrása”, „az emberi kapcsolat legszentebb formája a földön”. A testi szerelem szent, ha a férj és a feleség testben és lélekben is egyesül, *Isten* uralkodik az otthonukban, és mindketten átadják magukat egymás szolgálatára. Az ilyen otthonban nagyobb a szentség és közelebb van *Isten* országa, mint egy kolostorban.¹⁰⁶ *Kálvin* ezzel a gondolattól igen messze jutott gyakran idézett, korábbi gondolatától, melyben – *Luthert* követve – a házasságot a világi élet más intézményeihez, a földműves munkájához, a cipész tevékenységéhez vagy a borbély munkájához hasonlította,¹⁰⁷ annak a társadalom megőrzésében betöltött szerepét kiemelve.

Másrészt szövetségi modell megerősítette a házasság szerződéses értelmezését is, azonban anélkül, hogy azt csupán a felek személyes preferenciáinak vetette volna alá. Ha hiányzik a házasság konszenzusa éretlenség, részegség, őszintétlenség, komolytalanság, tévedés, csalás, megtévesztés vagy hasonló akarathiba miatt, az előzetesen „töri meg” a házassági szerződést, ahogy a kötelmi jogi szabályok szerint minden más szerződés esetében is érvénytelenséget okoz az akarathiba. A házasság azonban több mint a házastársak kötelmi jogi szerződése, mivel egyben szövetség *Istennel* is, aki a harmadik fél ebben a kapcsolatban, a „hármaskötélben”. Ezért a szövetségi házasság megszűnéséhez nem elégséges az akaratmúlás, és a szerződési szabadság a házasságban arra korlátozódik, hogy szerződő partnerét a fél kiválassza. Arra azonban nincs szabadsága sem a férfinak, sem a nőnek, hogy – a természetes kontinencia ritka isteni adománya kivételével – lemondjon magáról a házasságról, hiszen el kell kerülni a szexuális bűnök kísértését, sőt arra sincs szabadságunk, hogy ok nélkül felbontsák a házasságot, mert „különböztetés a természetes rend felborul”. „Valójában minden szerződés és ígéret, amelyet teszünk, a hűségen alapul. De ha összehasonlítást végzünk, nem ok nélküli az, hogy a házasságot *Istennel* való szövetségnek nevezzük”, mert ez nem szűnik meg *ipso iure* a hűtlenség által. Ha az egyik fél súlyos bűne, mint a házasságtörés vagy az elhagyás, megtöri a házassági szövetséget, azt annak felbontása szünteti meg jogi értelemben. „De a megbékélés a társsal, ahogy ezt *Isten* tette *Izraellel*, sokkal jobb út.”¹⁰⁸

Kálvin szövetségi modellje harmadrészt némileg tovább formálta a házasságnak azt a társadalmi modelljét, amit *Luthertől* örökölt. Az ún. két királyság elmélet használatával *Luther* és kollégái a házasságot a földi királyság társadalmi intézményének tekintették, ami annyiban nem volt új gondolat, hogy *Aquinói Szent Tamás* hármass rendszerét követve a kánonjog is elismerte, hogy a házasság többek között a földi társadalom megőrzésére szolgáló intézmény is. *Kálvin* megismételte a lutheri tanítást, de ugyanakkor fölé helyezte a házasság szövetségként történő értelmezését. Ennek kettős hatása az lett, hogy a földi királyságban a házasság szellemi tartalmat kapott, és a mennyei királyság természete

106 WITTE, Church, State, and Family 103.

107 Ez a megfogalmazás *Institutio christianae religionis* című művének 1536-ban publikált változatában szerepelt ebben a formában (1.19, 1.22).

108 A kiegészített és átdolgozott *Institutio christianae religionis* című mű 1559. évi kiadását (2.8.42) idézi WITTE, Church, State, and Family 105.

láthatóvá vált a földi királyságban is, amennyiben az egymást kiegészítő társadalmi és szellemi feladatát minkét házastárs betöltötte. Nem tagadta, hogy a házasság földi kötelezettség minden ember számára, de egyben szellemi forrás is lehet a házastársak számára, ha hitből élnek ezzel az isteni intézménnyel. Szükséges, hogy az állam elismerje jogintézményként, és ezáltal megőrizze az integritását, de egyben az is szükséges, hogy az egyház szellemi tanácsát követve a külvilág előtt nyilvánvaló legyen nélkülözhetetlensége. Emberi konszenzus hozza létre, miközben a teremtés rendje és az isteni parancsolat alapozza meg. A házasságban élés elválasztja az eredendő bűnnel született embert a test csábításától, de egyben szimbolizálja a mennyei életben megjelenő tökéletes szeretet, önfeláldozást és önátadást. Ezen gondolatok egyike sem *Kálvintól* származott eredetileg, de a szövetségi modellt használva *Witte* szerint *Kálvin* képes volt arra, hogy a régi tanítást új formába öntse más teológiai hangsúlyokkal és új jogi megközelítéssel.¹⁰⁹

3. A házasság természetjogi értelmezése a 17. században

Luther és *Kálvin* nézeteinek messzemenő együttes hatását már a 16. században jól igazolja a zürichi *Heinrich Bullinger* teológiai és jogi írásainak széles köre. Felfogása úgy is tekinthető, mint a hídépítés korának lutheránusai, kálvinistái és anglikánjai között azzal, hogy a házasság szövetségi modelljét a szintén szövetségen alapuló egyház, állam és munkahely alapjának tekintette.

Bullinger 1540-ben Zürichben kiadott műve (*Der christlich Ehestand*) a híres bibliafordító, *Miles Coverdale* tolmácsolásában már a következő évben megjelent Londonban *The Christen State of Matrimony: Wherein Husbandes [and] Wyues May Learne to Keepe House Together Wyth Loue. The Contentes. The Originall of Holy Wedlocke, When, Where, How, and of Whom it was Instituted and Ordayned ... And how Maryed Folkes Should Bring Vp Their Chyldren in the Feare of God* címmel, majd 1542-ben revideált kiadásban, új címmel (*The Golde Book of Christen Matrimony*). A házastársak közötti személyes jogviszony leírásának tömör összefoglalása *Witte* szerint nála a legképletesebb. A feleség férjének engedelmességgel, szolgálattal, tisztelettel, odaadással, szerénységgel, udvariassággal, támogatással, hűséggel és becsületességgel tartozik, míg a férj feje a feleségnek, védelmezője, tanítója és vigasztalója, megjelenítője a krisztusi önzetlen önfeláldozásnak, a kegyelemnek, a bölcsességnek, a tisztességnek és a hűségnek. A nőnek megfelelő rendben kell tartani az otthon és a gazdaságot, valamint igazságban kell eljárnia a szolgálókkal és a szomszédokkal szemben, míg a férjnek dolgoznia kell a család jólétéért. *Bullinger* korának társadalmi viszonyai között a férj jelent meg elsősorban a gazdasági életben, és neki kellett a jótékonykodásban jó példával elől járnia a családjában.¹¹⁰ Ezek a szerepkörök és mentalitásban tükröződő vonások elsősorban a házastársak közötti személyi jogviszony korabeli értelmezésében jelentek meg, de elősegítették azt is, hogy pár évtizeddel később, a 17. század derekán a protestáns természetjogászok új generációja jogi köntösbe öntse a reformátorok teológiai tanítását a házasságról.

109 WITTE, Church, State, and Family 105.

110 Lásd bővebben BURGHARTZ, Zwischen Integration und Ausgrenzung. Zur Dialektik reformierter Ehetheologie am Beispiel Heinrich Bullingers 30-42.

3.1. Hugo Grotius házassági természetjoga

Hugo Grotius (1583-1645) házassági jogi nézetei nem önálló műben, hanem a nemzetközi jogról szóló, szélesebb körű természetjogi felfogásának egy elemeként jelentek meg.¹¹¹ Míg a jogtörténeti szakirodalom elsősorban a nemzetközi jog atyjaként jellemzi a munkásságát, az egyháztörténészek azt emelik ki, hogy az eleve elrendelés kálvini tanát több tekintetben felülírta Jacob Arminius védelméről híresült el, ami miatt börtönbüntetésre is ítélték.¹¹² Grotius a salamancai neotomista iskola lelkes híveként számos jogi gondolatát Francisco de Vitoria írásaiból merítette,¹¹³ ami megint csak azt igazolja, hogy a házasságról vallott teológiai és jogi nézetekben sokkal inkább a lépcsőzetességet kell látnunk, mint a korszakok közötti merev választóvonalakat.

Grotius magasszintű teológiai és jogi ismeretekkel rendelkezett: 1598-ban az orléansi egyetemen lett a kánonjog és a civiljog doktora. Számos kommentárt írt az Újszövetséghez, behatóan foglalkozott az állam és az egyház közötti jogi kapcsolattal és az egyház autonóm jogrendjével, broszúrákat készített a keresztényi áhitatról és széleskörű apologetikai munkássággal¹¹⁴ is rendelkezett. Életküldetésének tekintette a vallási és politikai viszályokba süllyedt Európában a béke melletti érvelést, amelyhez katolikus, protestáns és antik forrásokat, valamint teológiai, jogi és filozófiai eszközöket is igénybe vett.¹¹⁵

Grotius meg volt győződve arról, hogy a nemek egyesülése, melynek az emberiség a fennmaradását köszönheti, a legnagyobb jogi figyelmet igényli.¹¹⁶ Arisztotelészt követve a házasságot úgy írta le, mint a kormányzat magját, az első természetes egyesülést, az erkölcs, az erény és az állampolgárság első iskoláját. Ezért a házasság intézményének kiemelkedő szerepet tulajdonított abban, hogy létrejöhessenek azok a nemzeti közösségek, amelyekből a nemzetközi jogi harmónia léte is függ. Francisco de Vitoria nézetét ismételve a házasságot a férfi és a nő természetes együttélési formájának tekintette. Mivel a házasság a legtermészetesebb egyesülés, ez a jog szerinte a még a rabszolgákat és a hadifoglyokat is megilleti.¹¹⁷ A cölibátusi életet némelyek esetében egyéni képességeik és beállítottságuk függvényében elfogadta ugyan, de visszataszítónak és az emberi természettől idegennek tekintette. Jogi és teológiai írásaiban is nagy tisztelettel használta a házasságról szóló bibliai szövegeket, különösen a teremtés-történetet, az evangéliumból a bontás lehetőségéről szóló verset (Máté 19:1), valamint a páli leveleket, de rendszeresen idézte Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Francisco de Vitoria és más klasszikus keresztény szerző műveit is.¹¹⁸

111 Lásd elsősorban az először 1625-ben Párizsban publikált *De Jure Belli ac Pacis* című művet és az 1604/1605 telén befejezett 11 fejezetből álló *De Jure Praedae Commentarius* című művet, illetve annak 12. fejezetét, amelyet *Mare Liberum* címmel 1609-ben adott közre a szerző. A kéziratban maradt első 11 fejezetet H. G. Hamaker adta ki 1868-ban. A 12. fejezet keletkezéstörténetéhez lásd az angol nyelvű kiadás (*Commentary on the Law of Prize and Booty*, Indianapolis 2006) előszavát: ITENSUM, Introduction XIII-XXII.

112 HEERING, Hugo Grotius as Apologist for Christian Religion 6.

113 Vitoria nemzetközi jogi tevékenységéhez lásd SERRA, The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco de Vitoria, *passim*.

114 Lásd GROTIUS, De imperio Summarum Protestantum circa Sacra; GROTIUS, The Truth of the Christian Religion; GROTIUS, Opera Omnia Theologica.

115 Lásd MÜHLEGGER, Hugo Grotius: Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung; RINKENS, Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht.

116 GROTIUS, The Truth of the Christian Religion 108.

117 GROTIUS, The Rights of War and Peace 2:513-514. A *De iure belli ac pacis* angol nyelvű kiadása (London 1738) Jean Barbeyrac 1720-ban közreadott francia fordításából készült, amely nem csak Grotius szövegét, hanem a fordító hozzáfűzött értékes kommentárjait is tartalmazta, és ezért a különösen kedvelt volt a 18. századi Angliában.

118 GROTIUS, Law of War and Peace 2:889-930. A *De iure belli ac pacis* alternatív angol fordítása (Buffalo 1995) Francis Kelsey műve.

Grotius többek között azért tartotta a kereszténységet minden lehetséges vallási rendszer legkülönbjének, mert „a keresztényeknek kötelességük a házassági fogadalom megszentelt kötelékét megőrizni a férj és a feleség kölcsönös engedményei és kölcsönös engedékenysége által” úgy, hogy „mindketten azonos részt vállalnak a házassággal járó kötelezettségekből”.¹¹⁹ *Grotius* azt vizsgálta, hogy maga a természet, ebbe az állatvilágot is beleértve, mit tanít a szexualitásról és a házasságról, mi az, ami minden észszerűen gondolkodó ember számára magától értendő elv és szabály ezekben a kérdésekben, ilyen módon elkülönítve egymástól a jognak azt a szintjét, amit kijelentett isteni igazság a házasságról, és azt a szintjét, ami a természetben megfigyelhető rendből kiviláglik.¹²⁰

A házasság számára monogám kapcsolat volt, igaz barátság, tartós és felbonthatatlan egyesülés, két léleknek és két testnek a teljes egybeolvadása.¹²¹ A monogámiát felfedezni vélte a rómaiakon kívül – minden bizonnyal tévesen¹²² – a germán ősi kultúrában is, és követendőnek tartotta ezt a keresztények számára is. Monogám házasság esetén a férj teljes és osztatlan figyelmet tud fordítani feleségére, és ugyanakkor a háztartás vitele is jobban működik, ha a családban egy fej és egy úrnő van, illetve a gyermekek egy anyától származnak.¹²³ Mindezt megerősítette azzal is, hogy a teremtéstörténetben *Isten* megmutatta, mi az ideális az ember számára azzal, hogy egy *Ádámnak* egy *Évát* teremtett.¹²⁴ *Grotius* érvelése a monogámia mellett egyrészt tankönyvszerű ismétlése volt *Aquinoi Szent Tamás* és az újszövetségi írók házasságfelfogásának, másrészt az ő érveit használták kiindulópontként a későbbi protestáns természetjogász írók, mint ahogy ez többek között a német lutheránus jogász, *Samuel von Pufendorf* (1632-1694) *Grotius*-kommentárjában is megjelent: *Pufendorf* úgy vélte, hogy a családban megélt gyermekkori függőség hozza létre az emberben azt a természetes késztetést, hogy tartósan házasságban éljen és elutasítsa a házasságon kívüli szexualitást.¹²⁵ *Grotius* elismerte, hogy az Ószövetségben a poligámia működőképes volt, és kifejezett tilalom erre nem létezett. Számos népnél természetes jelenség volt a poligám házasság, eszerint él az iszlám világ, és a legtöbb állatfajnál is ezt a gyakorlatot vélte felfedezni.¹²⁶ Ő a poligámiát mégis „a nők elítélendő kizsákmányolásának” és „férfiak brutális étvágya feletti elnézésnek” tartotta. Hangsúlyozta azonban azt is, hogy *Jézus Krisztus* törvénye szükséges ahhoz, hogy az ember képes legyen a poligámiát távol tartani magától, mint ahogy ahhoz is, hogy a szexualitás egyetlen elfogadható keretének a házasságot tekintse és élje meg.¹²⁷

Witte szerint *Grotius*nak egyszerűbb dolga volt a poliandria elítélésével, ami a természetjoggal nem igazolható jelenség. Mégis egy patriarchális érvelést használt ehhez, mely szerint a házasság, amelyet egy olyan nővel kötnek, akinek már van férje, az érvénytelen a természet törvénye szerint, hacsak az első férjjel kötött házasságot fel nem bontották, mert különben az első férj „tulajdona folytatódna” az újabb házasságban. „Természetes állapotában (a házasság) a nőt ahogy van, azonnal a férj felügyelete és védelme alá helyezi: mert látjuk, néhány vadállatnál is, hogy ilyen a kapcsolat a hím és a nőstény

119 GROTIVS, *The Truth of the Christian Religion* 327-329.

120 GROTIVS, *Law of War and Peace* 2:514-515.

121 GROTIVS, *The Truth of the Christian Religion* 110-111.

122 A házasság-fogalom változásairól lásd HERGER, *A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig* 11-22.

123 GROTIVS, *The Truth of the Christian Religion* 111.

124 GROTIVS, *The Rights of War and Peace* 2:520.

125 A német természetjogász *De Jure Naturae et gentium* című művét idézi WITTE, *Church, State, and Family* 135.

126 GROTIVS, *The Truth of the Christian Religion* 110.

127 GROTIVS, *The Truth of the Christian Religion* 321, 325, 328, 110.

között”. Az emberi házasságban „*sem egyenlő a tekintély; a férj a feleség feje minden házassági és családi ügyben, mivel a nő a férj családjának a részévé válik, az pedig észszerű, hogy a férfi uralkodjon és rendelkezzen a saját háza felett*”.¹²⁸ Az az ellentét, hogy a többférjűség azért természetellenes, mert a férjnek természet adta joga van felsége személye és tulajdona felett, miközben a gondolatmenet elején *Grotius* egyenlőnek nevezte a férjet és a feleséget a házassági jog tekintetében, azt eredményezte, hogy a későbbi felvilágosult természetjogászok a többférjűségről szóló érveit nem vették át, hanem ahelyett a természetjogból levezetett egyenlőséget hangsúlyozták. Ehhez hasonlóan elutasították *Grotius*nak azt a nézetét is, hogy az atya szerinte a természetjogból következően eladhatja, bérbe adhatja vagy akár rabszolgává is teheti gyermekét.¹²⁹ *Grotius* hosszan foglalkozott a vérfertőzés (*incest*) kérdésével is a nemi kapcsolat létesítése és a házassági akadály tekintetében is. A bibliai jogrend és a római jog is jogellenesnek tekinti a vérfertőzést, melynek bőséges katolikus és protestáns irodalma is létezik. *Grotius* ezt azonban nem találta kielégítőnek, hanem természetjogi érveket is keresett az *incest* elutasítására, az állatok világából, bár mai természettudományos ismereteink alapján állítása nem bizonyul meggyőzőnek arról, hogy az állatok kerülnek a testvérek, illetve a szülők és a kölykök közötti utódnemzést. Az emberi természetből levezetett állítását, mely szerint hacsak az „*ember gonosz tanítástól nem korrumpálódik*” vagy „*el nem veszíti az eszét*”, a természet rendjével ellenkezőnek és taszítóknak találja az ilyen típusú szexualitást,¹³⁰ már könnyen egyet lehet érteni. *Witte* felhívta a figyelmet arra, hogy *Grotius* természetjogi érvelése a vérfertőzésről általánosan elfogadottá vált a nyugati jogtudományban és erkölcsstanban, bár egyesek azt utilitarista érvekkel egészítették ki az emberi vérvonal keveredésének hasznáról és a nem rokonok közötti házasságnak arról a hatásáról, hogy akár szövetségi kapcsolatot is képes létrehozni különböző kultúrájú népek között.¹³¹ Az írók legtöbbje *Richard Cumberland* (1631-1718) 1671-ben papírra vetett gondolatait követte, aki azt állította, hogy a Szentírás jogrendje a vérfertőzéssel szemben nem abszolút jellegű, de a természeti törvény az egyes esetekben eltérő mértékben ugyan, de mégis az, és ha e természeti törvénnyel szemben jön létre egy házasság, annak az utódokban többnyire tapasztalható hatása van.¹³²

Grotius összegző megállapítása ma is figyelemre méltó: a természetjog sok esetben megegyezik a nemiségről, házasságról és családról szóló keresztény tanítással, azonban nem mindenkor és nem is feltétlenül teljes egészében. A Biblia nem ajánl semmit, ami nem felel meg a természetes illemnek, de „*Krisztus törvénye*” erkölcsi magatartás, amely jóval meghaladja azt, amit a természet törvénye is megkövetel tőlünk. Tehát az, aki azt hiszi, hogy Szentírás és a természeti parancsolat pontosan ugyan az, az megcsalja magát.¹³³ Annak pontos meghatározását azonban, hogy a házasság és a család természetjoga hol kezdődik el és hol végződik, *Grotius* a későbbi természetjogász nemzedékre hagyta.

128 GROTIVS, *The Rights of War and Peace* 2:526, 514.

129 GROTIVS, *The Rights of War and Peace* 2:511-512.

130 GROTIVS, *Law of War and Peace* 2:240-241.

131 WITTE, *Church, State, and Family* 139.

132 CUMBERLAND, *A Treatise on the Laws of Nature* 854-855.

133 WITTE, *Church, State, and Family* 133-134.

3.2. John Selden házassági természetjoga

Míg *Gotius* a Szentírás szövege mellett gyakorta a kereszténységen kívüli népek házassági szokásaira és az állatvilágban megfigyelhető jelenségekre is hivatkozott, amikor nemzetek feletti, univerzális érvényű normák után kutatott, kortársa, az angol *John Selden* (1584-1654) házasság-értelmezése elsősorban az ősi zsidó jogból, és csak másodsorban a klasszikus forrásokból táplálkozott. A gazdálkodó családból származó *Selden* oxfordi jogi tanulmányait követően parlamenti jegyzőkönyvek másolásából élt egy ideig, amely az első bepillantást engedte neki az ekkorra abszolútizmussá torzult, és csak elvileg korlátozott *Stuart* monarchia hatalomgyakorlási gépezetébe. 1618-tól maga is részt vett a politika közélet alakításában, miközben a *common law* tradíciót összehasonlító jogi szempontból, de egyúttal a történeti módszert is alkalmazva dolgozta fel. Az angol alattvalók természetes, alkotmányos jogainak és szabadságainak az elkötelezett védelmezőjévé – kétszeri bebörtönzése ellenére, vagy talán éppen azért – politikai tapasztalatai és kutatási eredményei tették.¹³⁴

Selden elutasította *Grotius*nak azt az „istentelen hipotézisét”, hogy természetjog csak akkor létezhet, ha nincs *Teremtő*. *Selden* természetjoga az isteni rendelkezésen alapult, nem emberi szokásokon, szerződéseken, konvenciókon vagy észszerű hajlandóságon és megérzésen, és ez a szemléletmód munkássága egészét átítatta.¹³⁵ 1689-ben, halála után harmincöt évvel kiadott művében lehetetlen nem felismerni a páli törvény-értelmezés hatását: „Honnan tudnám, hogy nekem nem szabad lopnom, nem szabad házasságot törnöm, ha valaki nem mondta volna ezt nekem? (...) Én nem tudom megkötni (korlátozni) magam, mert eloldhatom újra magam, és hozzám hasonló sem köthet meg (korlátozhat) engem, mert mi egymást el tudjuk oldani: csak egy magasabb hatalom, a Mindenható Isten képes erre.”¹³⁶ 1640-ben megjelent *De jure naturali & gentium, iuxta disciplinam Ebraeorum* című művében pedig úgy fogalmazott, hogy „a szerző és a legszentebb név, aki megalkotta a természetet, amikor az emberi fajt is megteremtette, azt gondolta el, hogy az emberi fajt szükséges oktatni, irányítani és parancsolni”.¹³⁷ Természetjog-koncepcióját legvilágosabban a család témakörében írt *Héber nő (Uxor ebraica)* című művében foglalta össze 1646-ban: „Az, amit természetjognak nevezünk, egyszerűen az, amit a természet Alkotója maga az ő legszentebb akaratából a teremtéskor az emberi szívről elrendelt és meghatározott, és ez olyan törvényként létezett, amelyet az utókor mindenkor változhatatlannak tekintett”.¹³⁸

Ezzel a természetjoggal szemben a jog minden más rétegét civiljognak, emberi jognak vagy pozitív jognak tekintette úgy, hogy ebbe a tág körbe sorolta a Biblia mózesi törvényét, az ókori izraeli bírák és királyok későbbi jogalkotását és a judaizmus rabbinikus interpretációját is, melyeket összefoglalóan az ókori zsidóság civiljogának nevezett.¹³⁹ Szerinte *Isten* először a teljes emberiségnek adott jogrendet, ami maga a természetjog, majd saját jogot adott a zsidó népnek. A héberek egyedül ennek a mózesi jogrendnek tartoztak engedelmisséggel, ahogy az angolok a *common law*nak. *Selden* elutasította a mózesi jognak a hármas, tradicionális keresztény felosztását, mely szerint a vallási szertartások joga csak a zsidóságra vonatkozik, az igazságszolgáltatás joga hasznos prototípus minden ember számára,

134 Közéleti szerepének értékeléséhez lásd HAIVRY, John Selden and the Western Political Tradition.

135 WITTE, Church, State, and Family 140-148.

136 SELDEN, Table Talk, idézi WITTE, Church, State, and Family 141.

137 SELDEN, De jure naturali & gentium, előszó.

138 SELDEN, The Uxor Hebraica 1. könyv 1. feje.

139 SELDEN, The Uxor Hebraica, címlap.

míg az erkölcsjog a Tízparancsolattal egyetemesen kötelező norma. Szerinte a mózesi jog csak a zsidóság számára irányadó, nem keresztény jog és nem is angol jog.¹⁴⁰ A minden ember számára parancsként érvényesülő természetjog és a választott nép számára megparancsolt komplex mózesi jog között egy finom határvonalat vélt felfedezni: a természetjoghoz sorolta mindazt, amit *Isten Ádámnak* és *Noénak* adott parancsolatként, és a civiljoghoz mindazt, amit *Mózesnek* kijelentett, és amelyet később a héber jogtudósok értelmeztek. A középkori zsidó bölcset, *Mose ben Maimont* követve (1135-1204) a pre-mózesi természetjogot *Noé* jogának nevezte, és a héber ősatyák *Istennel* való kapcsolatának történetéből levezetve 7 parancsolatba foglalta össze, melyek közül családjogi szempontból az ötödik parancsolatnak („*ne legyen tiltott nemi kapcsolatod!*”) van jelentősége. Azt állította, hogy ez a hét egyetemes parancsolat (1, a bálványimádás tilalma, 2, az istenkáromlás tilalma, 3, az igazságszolgáltatás biztosításának parancsolata, 4, az igazságtalan emberölés tilalma, 6, a lopás tilalma és 7, az élő állat húsa elfogyasztásának a tilalma) a minden nép természetjogának, az emberiségnek és a jogrend egészének az alapja.¹⁴¹ *Selden* szerint mindezek a természetjogi elvek magából a teremtett világból észszerű következtetéssel felismerhetők azok számára, akinek nem romlott a szívének, nem korrupt módon élnek és az intuitív képességük kellően működik. *Selden* számára az *intellectus agens* maga *Isten*, akinek a képmását, az *Ember Ádám* viselte, vagy egy végső intelligencia, aki *Isten* ügynökékként működik, ez alatt minden bizonnyal a *Szent Lélek* munkáját értve, aki némelyeknek mélyebb, némelyeknek sekélyebb szintű felismerést ad.

Selden három nagy jogi hagyományt különített el: a római jogot, amit civiljognak nevezett, az angol szokásjogot, a *common law*t és a zsidó civiljogot. Mind a három jogi hagyomány korlátozott természetjoggal rendelkezett: ez jelent meg egyrészt a rómaiak történetének mintegy 1200 éve alatt, másrészt a briton és angol-szász gyökerekig visszanyúló angol *common law*ban, harmadrészt a zsidó jogrendben, amelyet „*a kereszténység túl sokszor tagadott meg*”. Kétségtelen, állította, hogy a zsidó jog a három közül a legősibb, és egyben alapja a keresztény jogfelfogásnak is, legyen az katolikus, protestáns vagy ortodox, civiljogi vagy *common law*. Sőt, a héber jog isteni kinyilatkoztatás is egyben a Sinaj hegyről, ami miatt a zsidó jogot és annak rabbinikus joggyakorlatát az isteni természetjog magyarázatához hasznos eszköznek tekinthetjük. *Selden* úgy vélte, hogy ez a haszon különösen a házassági jogban és a családi viszonyok tekintetében nyilvánul meg, melyek területén a zsidó jog erős bibliai alapokkal rendelkezik.¹⁴²

A nemiség kereteit tekintve *Selden* kiemelte, hogy a „*szaporodjatok és sokasodjatok*” parancsot *Ádámnak*, majd *Noénak* is megismételte a *Teremtő*, sőt ez volt az első jogi rendelkezés a *Tóra* egészében. Erre építve a zsidó jogi tradícióban tiltották a szexualitás és a házasság bizonyos típusait, különösen a vérfertőzést, a nemi erőszakot, a homoszexualitást, a havi ciklus alatti házaseletet, az onanizmust (*coitus interruptus*) és a bestialitást. Egy *Ádámnak* egy *Évát* teremtett a *Mindenható*, érvelt *Selden* a homoszexualitással szemben, az állatok pedig nem voltak hozzáillő társai a vörös földből való embernek, zárta ki a bestialitást is a legális nemi kapcsolatok köréből. Az onanizmus és a havi ciklus alatti kapcsolat gyümölcstelen, a vérfertőzés és a házasságtörés pedig nem egy, hanem két parancsolatot is sért a *Noénak* adott rendelkezésekből, mert meglop más embert annak jegyesétől vagy házastársától.¹⁴³

140 SELDEN, Mare Clausum 1. könyv 6. fejt.

141 SELDEN, De jure naturali & gentium I. 5-9.

142 SELDEN, The Uxor Hebraica 1. könyv 10-13. fejt. SELDEN, De jure naturali & gentium, előszó A3.

143 Lásd bővebben WITTE, Church, State, and Family 144.

A házasságban élés és az egyedüllét kérdésében *Selden* ugyancsak útmutatónak találta az ószövetségi megoldást: a zsidó jog minden arra alkalmas személyt, így az ároni papságot is bátorította a házasságkötésre, ezzel a gyermeknemzésre és a gyermekeknek *Isten* szeretetében való felnevelésére.¹⁴⁴ Elvárta a nemi erőszak elkövetőjétől, hogy elvegye a sértettet vagy kompenzációt fizessen a sérelemért, és a levirátus intézményével gondoskodott a fitestvér özvegyének az ellátásáról, illetve arról, hogy az elhunyt neve fennmaradjon.¹⁴⁵

A feleség vagyoni állásáról és ezzel összefüggésben a férj és a feleség közötti személyes jogviszony elemeiről szólva *Selden* kiemelte, hogy a nő a házasságba bevitt vagyona felett a patriarchális családmódból következő vagyongazgatási jogot férjének nem feltétel nélkül, hanem csak addig engedte át, amíg a férj betöltötte az elhívását, azaz gondoskodott a feleségéről, beleértve ebbe a szexualitást, az öltözetet, az élelmet, a teljeskörű védelmet, azaz akár a fogságból való kiváltást, az özvegyi ellátást és a gyermekekről való gondviselést is kihazásításukig.¹⁴⁶ Hozzátehetjük, hogy ez a házassági vagyoni megoldás nem a pénzügyi szempontból (is) kihasználta, saját vagyona kezelésétől megfosztott nő képét tükrözte, amiért a férji vagyongazgatási rendszer az európai jogfejlődésben a legtöbb kritikát kapta,¹⁴⁷ hanem a Példabeszédek szerzőjének álláspontját a „derék asszony” megbecsült és értékes családi szerepéről,¹⁴⁸ aki széles körű önállósággal és felelősséggel tevékenykedett a gazdaságban. Ezzel is magyarázható, hogy amikor az összhang a házastársak között megbomlott, ahogy ezt *Abigail* és a bölcstelen *Nábál* története példázza, az élelmiszerkészlethez való hozzáférést *Abigail* arra használta fel, hogy férjének a családi javak összességére kiterjedő vagyongazgatási hatáskörével – e vagyontárgyakra vonatkozóan legalábbis – maga éljen azért, hogy a csapást, *Nábál* magatartásának a következményét a házközösség feje fölül elhárítsa. *Sámuel* próféta leírásából nem tűnik ki, hogy *Abigail* mekkora vagyontömeget vitt hozományul, azaz tulajdonaként a férje házához. Amikor *Nábál* hirtelen halála után az özvegyet *Dávid* király feleségül kérte, *Abigail* a bölcstelenül felhalmozott gazdagságból szamarára ülve csak öt szolgálóleányát vitte magával, illetve esetleg azt, ami ilyen körülmények között (további máhás állatok és kocsik nélkül) elvihető volt. A korábbi szükséghelyzetben azonban tétovázás nélkül cselekedett, és cselekedhetett is, mivel *Nábál* önmagát fosztotta meg az addig őt illető hatalomtól.¹⁴⁹

A zsidó jog – hangsúlyozta *Selden* – részletes szabályozást adott az eljegyzésről, házasságkötésről, a bontásról és a bontás vagy az özvegyesre jutás utáni újrarahaszkodásról.¹⁵⁰ Úgy vélte, hogy a szexualitás, a házasság és a családi élet jogi rendje a héberek között éppen olyan átfogó és kifinomult volt, mint a római jogrendszerben, miközben számos rendelkezésében humánusabbnak és igazságosabbnak tűnt az utóbbinál. A zsidó és a római jog is feltételezte a monogám házasságot, bár a zsidó jog nem zárja ki a többnejűséget, sőt bizonyos esetekben (így a fitestvér özvegyéről való gondoskodás formájaként) ajánlottnak is tekintette. Mindkét jogrendszer hangsúlyozta a gyermeknemzés és -nevelés fontosságát, büntette a házasságtörést és a szexuális visszaéléseket a házassággal szemben, bár a zsidó jog egyértelműen mélyebb szabályozást adott a házasság előtti szexualitás jogkövetkezményei tekintetében.

144 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 5. könyv 2. és 11. fej. és 1. könyv 2-8. fej.

145 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 1. könyv 12-16. fej., 2. könyv 9-11. fej.

146 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 3. könyv 2-11. fej.

147 A férji vagyongazgatási rendszerről lásd HERGER, *A modern magyar házassági vagyoni jog kialakulása és rendszere* 60-67.

148 Példabeszédek 31:10-31.

149 I. Sámuel 25:1-42.

150 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 2-3. könyv.

Mindkét jogrend tiltotta a vérfertőzést és a vegyes házasságot különböző társadalmi csoportok és kultúrák között. Bár a zsidó jogban házassági akadály volt a valláskülönbség (*cultus disparitas*), a pogány kori politeista római vallás szinkretista karakteréből fakadóan ilyen kizárólagosságot nem igényelt önmagának. Mindkét jogban megvoltak a házasság létrejöttének lépcsőfokai: az eljegyzés és a házasságkötés, valamint az ezekhez kapcsolódó vagyoni jogi ügyletek, azaz a gyűrűcsere, a jegyajándék, a hozományadás, más vagyoni juttatások a jegyesek rokonai vagy támogatói részéről. Hasonlóságot látott *Selden* az esküvői szertartás menetében is,¹⁵¹ míg végezetül azt hangsúlyozta, hogy mindkét jogrend csak a férfinak biztosított a házasság egyoldalú felbontására (*repudium*) lehetőséget, miközben mindkét nemnek megengedte az újraházasodást.

Az összehasonlított jogi kultúrák számát kitágítva *Selden* bepillantást engedett a hellaszi poliszok jogéletébe és az iszlám vallásjogba is, de leírása nem egy esetben részleges maradt, az univerzális jogösszehasonlítás gyakran emlegetett módszertani nehézségét¹⁵² felmutatva. Lényegi megállapításai mégis figyelemre méltók.

Selden úgy vélte, hogy a nagy jogi tradíciók egymástól függetlenül hasonló szabályrendszer alakítottak ki a szexualitás, a házasság és a családi élet tekintetében, vélelmezhetően az egyetemes, természetjogi elvek hatására, és a zsidó jog „találékony és emberséges magyarázatát adja az isteni természetjogi parancsolatoknak”. A kereszténység jogrendjét „némileg módosított zsidó jognak”¹⁵³ nevezte. Az egyes jogintézmények összehasonlításakor kimutatta, hogy a zsidó és a keresztény jog között hol tapasztalható kontinuitás, és miben jelentkezik diszkontinuitás nem csak az általa oly igen szeretett angol *common law* területén, hanem a klasszikus római és a postklasszikus bizánci jog, a germán és a szláv jogfejlődés, valamint a reformáció következtében elkülönülő felekezeti egyházjogok tekintetében.

Az angol *common law*, az anglikán egyházjog és a zsidó jog között a lényegi eltéréseket a poligámia megengedhetősége, a házassági vagyoni jog, a bontójog és az újraházasodás kérdésében látta. A bontás lehetősége az államegyházi pozíciót élvező anglikán egyház jogrendjében csak házasságtörés esetére volt fenntartva, amennyiben a parlament ezt ritka, egyedi esetre hozott határozatában (*private bill*) engedélyezte, mellyel szemben *Selden* az ószövetségi megoldást természetesebbnek és emberibbnek találta, hangsúlyozva azt is, hogy a *porneia* fogalma a názáreti Jézus példázatában – tekintettel a mózesi jog értelmezésére – tágabb, mint amit az angol joggyakorlat házasságtörés alatt értett. Nem maradt adós a következtetéssel sem: az angol jogfejlesztés irányára nézve példa lehetne szerinte mindaz, amire a bibliai jogrend kutatásával jutott.¹⁵⁴

Számos leveller és radikális szerző pamfletjeiből ismertek *Selden* korának tudományos és politikai vitái a házassági jogról. Céljuk, a „bibliai angol *commonwealth*” kiépítése csak rövid időre, az 1642 és 1660 közötti cromwelli szakaszra korlátozódhatott,¹⁵⁵ mert a *Stuart* restaurációt (1660) követően nem volt meg a politikai akarat a forradalmi korszak puritán erkölcsi és vallási szemléletének az érvényesítésére. Mindez ismételten felhívja a figyelmet arra a jelenségre, hogy a házassági jog alakulása az európai jogi kultúrában rendkívüli mértékben függött a politikai rendszerváltásoktól és azok

151 A római jogi házasság (*matrimonium iuris civilis*) létrejöttét a külvilág számára demonstráló vallási szertartásokról és a férj hatalmat (*manus*) alapító ügyletekről lásd HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 16. és 117-119.

152 Lásd hozzá HERGER, Az összehasonlító jogtörténeti kutatások határai a házassági vagyoni jog területén 85-94.

153 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 2. könyv 24. fejelet.

154 SELDEN, *The Uxor Hebraica* 3. könyv 11-33. fejelet.

155 WITTE, *From Sacrament to Contract* 266-268.

közösségi értékírányultságától. Mivel *Selden* kétszer is börtönbe került amiatt, hogy korai éveiben az angol alatt valók természetes jogait és szabadságait védelmezte, élete későbbi szakaszában a házassági jog tekintetében már óvatosabban fogalmazott. Arról beszélt, hogy milyen „*humánusabb alternatívát*” kínál fel a bibliai jogi tradíció,¹⁵⁶ és mi az, ami az összehasonlító jogtörténeti kutatások alapján kimutatható. Minden estere a zsidó jogot úgy tekintette, mint ami „*gyümölcsözőnek, precíznek és hasznosnak*” bizonyulhat nem csak az angol jog fejlesztése szempontjából, hanem arra nézve is, hogy megtudjuk, mi *Isten* és a természet rendelése az ember számára bármikor és bárhol.¹⁵⁷

4. Következtetések

A házasságot társadalmi intézményként, illetve szövetségként értelmező protestáns teológusok írásainak és azok jogi köntösbe öltöztetésének a hatása többek között az volt, hogy Európa protestáns részében a 17. századra általánossá vált a meggyőződés, mely szerint egy jól működő családi otthon nem csak a jól működő egyháznak, hanem a jól működő társadalomnak, sőt ezen belül a jól működő gazdaságnak is az alapját képezi.¹⁵⁸ Más kérdés, hogy ez a teológiai tanítás a korszak jogtudományi irányzatát, a természetjogi jogértelmezést mennyiben itatta át.

A kontinentális civiljog és az angol *common law* két kiemelkedő tudósa, *Grotius* és *Selden* kölcsönösen tisztelte egymást és számos kérdésben egyet is értett. Ennek ellenére többször összeecsaptak alapvető jogi és politikai kérdésekben. Ezek közé tartozott a tengerek hajózási és halászati célú használatának kérdése, amely nem választható el a két angol-holland tengeri háború történetétől, és a házassági jogról kialakított nézetük is. *Grotius* természetjogi házasság-konceptiója az észszerű meggyőződésen alapult, melyben az észszerű következtetések az emberi megérzésből, az általános tapasztalatból és az emberek közötti viszony természetéből vezethetők le. Ezzel szemben *Selden* elmélete az ősi isteni parancsolaton alapult, melynek elveit és előírásait szerinte elsősorban a *Tórából* és a rabbinikus jogtudományból lehet megismerni. *Grotius* úgy vélte, hogy a bibliai jog és a természetjog a házasság, a szexualitás és a család tekintetében sok ponton egybeesik, azonban a Biblia jóval szigorúbb erkölcsiséget vár el, hiszen természetjogi alapon a többnejűség, az ágyasság és a nem vétkességen alapuló bontás is megengedhető. *Selden* felfogása szerint a bibliai jog és a természetjog között ilyen mértékű eltérés nincs. A poligámia és az ágyasság eltűrt volt az ószövetségi jogrendben, és ezek a jelenségek a keresztény világban is feltűnnek. A bontás lehetőségét az Ószövetség, ha nem is helyesli, de nem is tiltja olyan módon, ahogy azt a középkori kánonjog tette, a protestáns teológusok és jogászok bírálatát kiváltva. Végezetül pedig a szexuális bűnök, illetve bűncselekmények vonatkozásában szintén egyezés mutatható ki a természetjog és a bibliai jog között is, állította *Selden*.¹⁵⁹

Kettőjük közül – e tanulmány vizsgálati tárgya szempontjából – maradandót *Selden* alkotott. Legnagyobb érdeme a történelem tükrében az volt, hogy a jogtudomány három klasszikus iskoláját (a természetjogi elméletet, a jogi pozitivizmust és a történeti jogtudományt) integrálta. A természetjogot úgy határozta meg, mint az *Isten* által az igazságos jogrend megteremtése érdekében megparancsolt

156 WITTE, Church, State, and Family 148.

157 Értékeléséhez lásd HAMZA, Comparative Law and Antiquity; HERZOG, John Selden and Jewish Law 236–245.

158 WEBER, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism 35.

159 WITTE, Church, State, and Family 149-150.

alapvető jogelvek összességét. A pozitív jog szerinte azokból a szabályokból áll, amelyeket egy igazságos törvényhozás a természetjog elveivel és az adott közösség igényeivel összhangban hoz létre, míg jogtörténet alatt az egyes közösségek jogi hagyományát értette, amely a természetjogban jelenik meg korlátot szabva bármely jogalkotó rendelkezéseinek. *Selden* integratív jogtudománya egyrészt az angol *common law* hagyományt védelmezte az abszolutista irányba torzult királyi hatalomgyakorlással szemben, másrészt a zsidó (bibliai) jogi gondolkodásból megmutatta, hogy mi az, ami a nyugati jogi hagyományokkal már összefonódott, és mi az, ami még hasznosítható.¹⁶⁰

Figyelemre méltó, hogy bár *Grotiust* és *Seldent* követően a természetjog különböző irányzatainak képviselői számos új elemmel és szemponttal egészítették ki házasság-konceptiójukat,¹⁶¹ még a következő évszázadban, a felvilágosult észjog uralmának korában is voltak olyan jogfilozófusok és családjogászok, akik tradicionális családmodellben megjelenő értékeket hangsúlyozták elsősorban.¹⁶² Ugyanekkor számos protestáns irányzat, így többek között az anabaptisták és az anglikánok, akik korábban kifejezetten elutasították *Luther* és *Kálvin* házasságról szóló tanait, teológiai és pásztorlási tanításaikban nem egy elemet átvettek tőlük. Más kérdés, hogy ebben a jelenségben nem feltétlenül a két tisztelt teológus követését kell látnunk, hanem inkább azt az igényt, hogy házasság-értelmezésüket minél tisztábban a bibliai szövegekre alapozzák.

Felhasznált irodalom és források

- BAUM, G. et al (szerk.): Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, 59 kötet. Brunswick 1863-1900
- BERMAN, Harold J. – WITTE, John Jr.: The Integrative Christian Jurisprudence of John Selden. In: HELMHOLZ, R.H. – HILL, Mark (szerk.): Great Christian Jurists in English History. Cambridge 2017, 139-162.
- BÈZE, Théodore de: Kálvin János élete. Pápa 1908
- BÈZE, Théodore de: Tractatio de Polygamia, et divortiis: in qua et Ochini apostatae pro polygamia ... refutantur. Geneva 1568 http://prdl.org/author_view.php?s=680&limit=20&a_id=3&sort= (2022. 10. 30.)
- BOHATEC, Josef: Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. Untersuchungen zur Deutschen Staats-und Rechtsgeschichte 147. füzet. Breslau 1937
- BOETTCHER, Susan R: The Social Impact of the Lutheran Reformation in Germany. In: KOLB, Robert (szerk.): Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675. Leiden – Boston 2008, 305-360.
- BÖHMER, Justus H.: Jus ecclesiasticum Protestantium. 5. tom. Halle 1730-1736
- BUCER, Martin: De Regno Christi (1550). In: PAUCK, Wilhelm (szerk.): Melancton and Bucer. Philadelphia 1969
- BULLINGER, Heinrich: Der christliche Ehestand. Zürich 1540. Angol korabeli fordításban: The Christen State of Marriage (ford.: COVERDALE, Myles). London 1541
- BURGHARTZ, Susanne: Zwischen Integration und Ausgrenzung. Zur Dialektik reformierter Ehetheologie am Beispiel Heinrich Bullingers. L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 1997/1. sz. 30-42.

160 BERMAN – WITTE, The Integrative Christian Jurisprudence of John Selden 139-162.

161 HAZARD, Die Herrschaft der Vernunft; HAZARD, Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715; ERLE, Die Ehe im Naturrecht des 17. Jahrhunderts.

162 Ezzel a kérdéssel külön tanulmányban foglalkozok.

- CALVIN, Johannes: *Institutio cristianae religionis* (1559). BARTH, P. – NIESEL, G. (szerk.): *Joannis Calvini opera selecta*. IV. kötet. München 1962
- CLAUSDIETER, Schott: *Trauung und Jawort*. Frankfurt am Main 1992
- CUMBERLAND, Richard: *A Treatis on the Laws of Nature* (ford. MAXWELL, John). Indianapolis 2005
- CSEPREGI Zoltán: Luther az oktatásról. *Evangélikus nevelés* 2015/2. sz. 10-17.
- DIETERICH, Hartwig: *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhundert*. München 1970
- DÖLLE, Hans: *Familienrecht. Darstellung des deutschen Familienrechts mit rechtsvergleichenden Hinweisen I*. Karlsruhe 1964
- ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest 2003
- ERDŐ Péter: *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés*. Budapest 1998
- ERLE, Manfred: *Die Ehe im Naturrecht des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1952
- FRASSEK, Ralf: *Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit*. Tübingen 2005
- FRIEDEBURG, Robert von: *Church and State in Lutheran Lands, 1550-1675*. In: KOLB, Robert (szerk.): *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*. Leiden – Boston 2008, 361-410.
- FOSTER, Theodore B.: „Mysterium” and „Sacramentum” in the Vulgate and Old Latin Versions. *The American Journal of Theology*, No. 3/1915/3. sz. 402-415.
- GOLDAST, Melchier: *Monarchia S. Romani Imperii, sive Tractatus de iurisdictione Imperiali seu Regia, et Pontificia seu Sacerdotali*. Frankfurt 1668
- GRABMANN, Martin: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*. München 1934
- GROTIUS, Hugo: *De iure belli ac pacis*. Frankfurt 1625. Angol fordításban: *The Rights of War and Peace* (ford. és jegyzetekkel ellátta.: BARBEYRAC, Jean). London 1738, illetve *Law of War and Peace* (ford. KELSEY, Francis W.). Buffalo 1995
- GROTIUS, Hugo: *Commentary on the Law of Prize and Booty* (ford.: Ittensum, Martine Julia van). Indianapolis 2006
- GROTIUS, Hugo: *De imperio Summarum Protestantum circa Sacra* (repr.). Aalen 1970
- GROTIUS, Hugo: *The Truth of the Christian Religion* (ford.: CLARKE, John). Indianapolis 2012
- GROTIUS, Hugo: *Opera Omnia Theologica*. London 1679
- HAIVRY, Ofir: *John Selden and the Western Political Tradition*. Cambridge 2017
- HAMZA Gábor: *Az európai magánjog fejlődése a kezdetektől a XX. század végéig. A modern magánjogi rendszerek kialakulása a római jogi tradíció alapján*. Budapest 2022²
- HAMZA Gábor: *Comparative Law and Antiquity*. Budapest 1991
- HAZARD, Paul: *Die Herrschaft der Vernunft*. Hamburg 1949
- HAZARD, Paul: *Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715*. Hamburg 1939
- HECKEL, Johannes: *Das Decretum Gratiani und das ev. Kirchenrecht. Studia Gratiana III*. Bologna 1955
- HECKEL, Martin: *Staat und Kirche nach den Lehren der ev. Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, ZLG Kan. Abt. 42. köt. 1956
- HEERING, J. P.: *Hugo Grotius as Apologist for Christian Religion. A Study of his Work De Veritate Religionis Christianae* (ford.: GRAYSON, J. C.). Leiden 2004
- HERGER Csabáné: *A germán férj Munt és az egyházatyák házasságfelfogása*. *Díké* 2022/2. sz. (megjelenés alatt).

- HERGER Csabáné: A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig. A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek. Budapest – Pécs 2006
- HERGER Csabáné: Az összehasonlító jogtörténeti kutatások határai a házassági vagyonjog területén.
In: BÉLI Gábor – Herger Csabáné – Korsósne Delacasse Krisztina (szerk.): Ut juris ordo exegit. Ünnepi tanulmányok Kajtár István 65. születésnapja tiszteletére. Pécs 2016, 85-94.
- HERGER Csabáné: A modern magyar házassági vagyonjog kialakulása és rendszere a német jogfejlődés tükrében. Budapest 2017
- HERGER, Eszter Cs.: Die Quellen des ungarischen Eherechts und die Wirkung des ABGB-Eherechts auf die ungarische Rechtsentwicklung. In: HERGER, Eszter Cs. – KISSICH, Susanne – STEPPAN, Markus (szerk.) Gemeinsame Wurzeln und Elemente des österreichischen und ungarischen Familienrechts. Graz 2018, 19-32.
- HERGER Csabáné: A mediáció a magyar bontójogban 1952 előtt. Diké 2019/1. sz. 27-39.
- HERGER Csabáné – KATONÁNÉ PEHR Erika: Magyar családjog. Budapest 2021
- HERZOG, Isaac: John Selden and Jewish Law. Journal of Comparative Legislation and International Law 1931/3. sz. 236–245.
- HUSZÁR Pál: Kálvin János élete, teológusi, reformátori és egyházszervezői munkássága (1509–1564). Budapest 2009
- KAJTÁR István – HERGER Csabáné: Egyetemes állam- és jogtörténet. Budapest 2015
- KINGDON, Robert M.: Adultery and Divorce in Calvin's Geneva. Cambridge 1995
- KINGDON, Robert M. (szerk.): Registres du Consistoire de Genève au Temps de Calvin. 29 köt. Genf 1996
- KÖHLER, Walter: Die Anfänge des protestantischen Eherechts, ZRG, Kan. Abt. 1941/30. füzet
- KÖHLER, Walter: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I. Leipzig 1932
- LIERMANN, Hans: Ev. Kirchenrecht und staatliches Eherecht in Deutschland. In: Existenz und Ordnung, Festschrift für Erik Wolf. Frankfurt 1962
- LUTHER, Martin: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1-78. köt. Weimar 1883-1987
- LUTHER, Martin: Martin Luthers Werke. Tischreden. 1-6. köt. Weimar 1912-1921
- LUTHER, Martin: Martin Luthers Werke. Briefwechsel. 1-18. köt. Weimar 1930-1972
- LUTHER, Martin: Ursach und antwort das iunkfrauen kloster gottlich verlassen mugen. Wittenberg 1523
- MCGRATH, Alister E.: Kálvin. A nyugati kultúra formálódása. Budapest 1996
- MÉSZÁROS István: A humanizmus, a reformáció és az ellenreformáció nevelésügye a 15-16. században. Budapest 1984
- MÜHLEGGER, Florian: Hugo Grotius: Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung. Berlin 2007
- MÜLLER, Johann J.: Das Dispensationsrecht in verbotenen Ehen der Chur-Fürsten und Stände /wie auch andern unmittelbaren Reichsglidern, samt allerseits Unterthanen, Papistisch-und Protestantischer Religion..., Jena 1706
- NAGY Péter: Az erdélyi református Házassági Főtörvényészék működése. Jogtörténeti Szemle 2019/2. sz. 29-37.
- OZMENT, Steven: Ancestors. The Loving Family in Old Europe. Cambridge 2001
- OZMENT, Steven: When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe. Cambridge 1983
- OZMENT, Steven: Ancestors: The Loving Family in Old Europe. Cambridge 2001
- RINKENS, Hubert: Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583-1648), Samuel Pufendorf (1632-1694) und Christian Thomasius (1655-1728). Aachen 1971
- SCHOTT, Clausdieter: Trauung und Jawort. Frankfurt 1992
- SCHWAB, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bielefeld 1967

- SEHLING, Emil: Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Traubüchlein für die einfeltigen Pfarherrn. Berlin – Leipzig 1914
- SEHLIG, Emil (szerk.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 1-5. köt. Leipzig 1902-13
- SELDEN, John: Table Talk, being discourses of John Selden (szerk. GOLLANCZ, Israel) London 1899
<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A59095.0001.001/1:88?rgn=div1;view=toc> (2022. 10. 31.)
- SELDEN, John: De jure naturali & gentium, iuxta disciplinam Ebraeorum (1640). In: Opera Omnia tam edita quam inedita in tribus voluminibus I-III. London 1726, I.1:64-757. Selden, John: Uxor ebraica, seu de nuptiis et divortiis ex jure civili, id est, divino & talmudico, veterum ebraeorum libri tres (Frankfurt an der Oder 1673). In: Opera Omnia tam edita quam inedita in tribus voluminibus I-III. London 1726, II 1:529-860. Angol fordításban: John Selden on Jewish Marriage Law: The Uxor Hebraica (ford. és jegyzetekkel ellátta: ZISKIND, Jonathan). Leiden 1991
- SELDEN, John: Mare Clausum. In: Opera Omnia tam edita quam inedita in tribus voluminibus I-III. London 1726, II.2:1179-1414.
- SERÉDI Jusztnián: A „Ne temere” dekrétum magyarázata különös tekintettel hazánkra. Jogtörténeti előzmények, a dekrétum szerinti tételes jog és a gyakorlati eljárás. Győr 1909
- SERRA, Antonio Truyol: The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco de Vitoria. Madrid 1946
- SOHM, Rudolph: Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt. Weimar 1875
- SPRENGER-RUPPENTHAL Anneliese (szerk.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 25 köt. Tübingen 1955–
- SPRENGER-RUPPENTHAL Anneliese: Gesammelte Aufsätze zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Ius ecclesiasticum. 74. köt. Tübingen 2004
- STEINBÜCHEL, Theodor: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin nach den Quellen dargestellt. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Texte und Untersuchungen. II. kötet, 1. füzet. Münster 1913
- STJERNA, Kirsi Irmeli: Women and the Reformation. Maiden 2009
- THIER, Andreas: Eingehung der Ehe. In: SCHMOECKEL, Mathias – RÜCKERT, Joahim – ZIMMERMANN, Reinhard (szerk.): Historisch-kritischer Kommentar zum BGB, Band IV: Familienrecht. Tübingen 2018, 233-302.
- SCHROEDER, H. J.: Councils and Decrees of the Council of Trent. St. Louis 1941
- WEBER, Max: Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (ford.: PARSONS, Talcott). Mineola 2003 (reprint, 1958), magyarul: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (ford.: VIDA Sándor). Budapest 1924
- WITTE, John Jr.: Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation. Cambridge 2002
- WITTE, John Jr.: From Sacrament to Contract. Louisville 2012
- WITTE, John Jr.: The Western Case for Monogamy over Polygamy. Cambridge – New York 2015
- WITTE, John Jr.: Church, State, and Family. Reconciling Traditional Teachings and Modern Liberties. Cambridge 2019
- WITTE, John Jr. – KINGDON, Robert M.: Sex, Marriage and Family in John Calvin’s Geneva: Courtship, Engagement and Marriage, I. rész, és The Christian Household, II. rész. Grand Rapids 2005
- WITTE, John Jr.: The Covenant of Marriage. Its Biblical Roots, Historical Influence, and Modern Uses. INTAMS Review on Marriage and Spirituality 2012/18. sz. 147-165.

NAGY Péter
senior lecturer
KRE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.06

The Hierarchy of the Grounds for Divorce in Transylvanian Reformed Marriage Law in the Second Half of the 19th Century¹

This study aims to analyse the hierarchy of the grounds for divorce in Transylvanian reformed marriage law. It focuses not only on Peter Bod's Marriage Law, but also analyses in detail the practice of marriage courts of Transylvanian Reformed Church. This paper will attempt to determine the reasons and aspects that led to the development of the order of divorce and to present the system of grounds for divorce. It study the practice at the end of the 19th century.

Keywords: marriage, private law, divorce, Transylvania, Reformed Church

1. Introduction

In Transylvania, Protestant matrimonial jurisdiction was preserved from the mid-16th century until the Law XXXI of 1894, which introduced civil marriage and matrimonial jurisdiction. These almost 350 years gave the opportunity for the establishment of a special order of matrimonial jurisdiction in the Transylvanian Reformed Church. An important element of this particular order was the hierarchy of the grounds for divorce, which was formed by the practice of the judiciary and the canon law. In this study, I will attempt to determine the reasons and aspects that led to the development of the order of divorce and to present the system of grounds for divorce, with particular reference to the situation at the end of the 19th century.

2. General characteristics of Transylvanian Reformed divorce law and judicial practice

The most important source of the Transylvanian Reformed marriage jurisdiction was *Péter Bod's* Marriage Law, which was cited by almost every court and in every lawsuit. *Péter Bod* distinguished between the annulment of a marriage and the dissolution of a marriage.² The marriages were invalid if they suffered from a defect from the outset that prevented them from being valid. A marriage was dissolved when it was validly contracted but, during its duration, one or both of the parties were at fault for serious reasons which led the ecclesiastical judge to decide to dissolve the marriage.³

Transylvanian Reformed marriage law in the 18th century recognised two types of divorce (*divortium*). The first was the temporary separation of the spouses (*separatio a thoro et mensa*), the second was the final or total (*totale*) dissolution of the marriage.⁴ It is important to note that the dogmatic

1 An short version of the paper was presented at the international conference of the Dezső Márkus Research Group for Comparative Legal History (*Family Law Workshop V*) in Pécs on 9 December 2021.

2 BOD, Házassági törvény rajz § 151.

3 BOD, Házassági törvény rajz § 172.

4 BOD, Házassági törvény rajz § 173.

system developed by *Péter Bod* only partially reflected the Transylvanian Reformed jurisprudence of the time, as he adopted many concepts and solutions from German canon law, so its practical implementation or use cannot always be clearly justified.

In the Transylvanian Reformed law on divorce – similar to the approach of the European Protestant denominations – the principle of fault was dominant, which meant that a marriage could be dissolved if one of the spouses had committed a faultful act that was the cause of the dissolution.⁵ This order was relaxed in the course of the 19th century and, as is apparent in the case-law, some elements of the principle of restorability appeared.

In canon law writings, there is a clear distinction between a judicial declaration of nullity of marriage and a divorce, but case law has shown that the defining distinction between the two concepts has blurred by this time. The terms used also showed that, in addition to the misuse of the term, a different approach had also become influential in practice.

The letter also gives an idea of the differences in the approach to marriage law between Hungary and Transylvania. As the diocesan notary put it: *„I have to admit that the Minister does not speak our language very clearly. In Box 2, he asks: how many invalidity proceedings have been initiated? In No 3, how many proceedings have been declared invalid under this heading? In No 4, he asks: how many divorce proceedings have been initiated, and in No 6, how many cases have been definitively dissolved? Why this distinction was necessary, I really do not understand myself, although in our matrimonial law and our legislation, both are final, so the result is the same. This is a source of confusion for the diocesan notaries.”*⁶

The practical use of each of the grounds for divorce varied considerably. I was able to record specific cases only for those grounds for divorce for which the file of the proceedings on such a ground survived in the files of the two matrimonial courts under examination.

The parties seeking divorce did not usually request separation on the basis of a single ground, but, as *Zsuzsánna Kolumbán* defined it, the acts committed formed a „series of sins”, such as alcoholism-aggressiveness-fornication, or alcoholism-inability to perform economic tasks, fornication-aggressiveness, force-lack of sexual relationship-aggressiveness. The judgment, however, referred to the most serious reason.⁷

The central element of divorce was marital fidelity and the breaking of it, fornication, which was also the most important reason for the break-up. Fornication was any act of breaking or violating marital fidelity. The grounds for annulment thus formed a hierarchy of their own, the application of which was one of the most important internal principles and peculiarities of Transylvanian Reformed marriage law. The court had a free hand in enforcing it, and was not bound by the pleas of either the plaintiff or the defendant in their pleadings.

5 HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 131.

6 EREL, A2 Ügyiratok, XXII. 41/93. 3. 2.

7 KOLUMBÁN, Házasságra erőltetés és családbomlás 266.

3. Grounds for divorce based on the work of Péter Bod and on the practice of the marriage courts

Adultery was the most serious reason for the divorce law, and the most direct and most serious offence against marriage and marital fidelity. The adultery (*adulterium*) could be public (*manifestum*) or based on a pregnant suspicion (*graviter praesumptum*). Public adultery, the most serious of all grounds for adultery, was committed when credible witnesses had directly witnessed the underlying act and had testified to it before the judges. This had to be accepted as unobjectionable by the judges presiding over the trial.⁸

In a case from 1862, *István Hada* applied for and received a decree of divorce on this ground, as he had managed to prove from several witnesses that his wife had behaved like a prostitute. In another case, the divorce was not based on the fact that the parties had been separated for years, but on the fact that the defendant man, as a married prostitute, had been living openly with a Romanian woman for three years and that the defendant had given birth to an illegitimate child, as could be proved by a birth certificate. In this case, the existence of the child was the inescapable evidence on the basis of which the divorce could be pronounced on the basis of public adultery.

In the case of *Sándor Nagy*, there was also public adultery, according to the ruling of the marriage tribunal⁹, because his wife had a child while he was a soldier for a longer period of time, so he could not be the father.¹⁰ The plaintiff was conscripted after three months of cohabitation and served in the army for nine weeks. When he returned home, he did not find his wife at home and she had taken her belongings with her, so he left her unfaithfully. Yet this was not the basis of the action. Subsequently, the plaintiff called his wife, who was staying at a hotel in Dézs, and did not return home despite the call. She did not give an explanation for her actions until later, when she gave birth to a child, giving a clear indication of her infidelity.¹¹ The plaintiff's testimony was confirmed by witnesses.¹² The High Matrimonial Court upheld the divorce and the underlying legal title.¹³

Section 181 of the Marriage Code formulated the concept of adultery based on a pregnant suspicion, according to which it can be proved by strong evidence that one of the spouses has committed adultery, however, the witness cannot testify to the act of adultery with the immediacy discussed in the case of public adultery. *Bod* recorded that strong suspicion was already sufficient for Protestant denominations to declare a divorce in such a case. This was the case, for example, if the husband ran away with a prostitute and they were found in bed together.¹⁴ The fact that the wife had taken a man into her bed with the intention of fornicating with him also constituted a crime. It is important to underline that the central element was marital fidelity, so that it was not necessary for the sexual act to result in the conception of a child.¹⁵

8 BOD, Házassági törvény rajz § 177.

9 EREL, B7. Házassági törvény szék jegyző könyve 1869. 9^{ik} November 1895-ig 120–121.

10 EREL, B7. Házassági törvény szék jegyző könyve 1869. 9^{ik} November 1895-ig 98. 28.

11 EREL, B7. P/295. Levata. 1–2.

12 EREL, B7. P/295. Testimonial report, 7 March 1882.

13 EREL, A21. D. Kizárólagos Házassági Főtörvényszék jegyzőkönyvek. 1866–1885. 648. 130.

14 BOD, Házassági törvény rajz § 181.

15 BOD, Házassági törvény rajz § 182.

In *Márton Harasztosi's* case against *Kata Péter*, the Marriage Tribunal ruled on suspicion of pregnancy. According to the plaintiff husband's complaint, his wife was having an affair with other men.¹⁶

In the case of *Ferenc Gergely* and *Erzsébet Szűcs*, in which the court also based its divorce judgment on pregnant suspicions, the requirement of indirectness is perfectly visible. Here the witnesses had already heard the bride talking and "hissing" with another man in the hay on the evening of the wedding, but they did not see it directly, so that only adultery based on suspicion of pregnancy can be used as a basis for a divorce.¹⁷

János Bokor asked for a divorce for public fornication in his trial, which began in 1875. According to the plaintiff, his wife was drunk, wasteful and committed fornication,¹⁸ Four different witnesses had on four different occasions directly witnessed (and in some cases intervened) the intercourse between the defendant, *Erzsébet Balázs*, and her former lover, *János Budai*.¹⁹ However, as the case progressed, the plaintiff changed the plea to adultery based on suspicion of pregnancy, but probably none of the recorded testimonies reached such a clear and unquestionable purity of immediacy (especially since there is no knowledge of a child conceived on these occasions) that he could claim separation based on public fornication. However, the judgment is lost, so the decision of the matrimonial tribunal is not directly known, but the fact that the plaintiff changed the basis of his claim to the "more lenient" form during the proceedings suggests that he suspected that his original plea was unfounded.

The case against *Teréz Mátis'* husband, *Ferenc Barátosi*, illustrates the difference between the two forms of adultery and the difficult delimitation issues. According to the plaintiff's wife, she already felt in the first weeks that her husband did not love her. After a year of living together, the husband had left her unfaithfully and was living with another woman in an adulterous relationship. The plaintiff repeatedly asked the defendant, through the pastor's office, to stop the sinful lifestyle, but *Ferenc Barátosi* refused to do so and that is why she decided to ask for a divorce, but initially pleaded public adultery.²⁰ Based on the testimonies of the witnesses, the court finally found only the adultery based on the suspicion of pregnancy to be well-founded, as there was a presumption of sexual intercourse in the case, but the witness did not directly witness it and could not confirm it with at least a second person.

Thus, according to the practice of the marriage tribunals, a marriage could be dissolved on the grounds of public adultery if this could be directly proved. This could therefore be the case if the sexual act was directly witnessed by several witnesses or if it could be clearly proved that the child was not the child of the husband. This was clearly established when one of the parties could not be physically present at the conception, typically because of military service or a journey of several months. It also included a case where the cohabitation had ended for some reason, but the marriage was still valid. A divorce based on suspicion of pregnancy could be invoked if the spouses were seen in the same suspicious circumstances, from which the purpose and nature of the meeting could be clearly inferred, but the sexual act could not be directly witnessed. Judicial discretion played a

16 EREL, B1. A/1. 103. Levata 1.

17 EREL, B1. A/1. 113. Testimonial report, 18 April 1885, 1–2.

18 EREL, B1. A1/97. Levata.

19 EREL, B1. A1/97. Testimonial report, 30 April 1875. See also: A1/100.

20 EREL, B7. P/313. Levata 1–2.

significant role here, as the dividing line between the two was the detail of the witnesses' testimony and was therefore subject to a different assessment in each case and in each matrimonial tribunal.

A ground for divorce was desertion, which could be malicious (*desertio malitiosa*) or unfaithful (*desertio infidelis*).²¹ In 1879, the marriage court of the diocese of Kolozs-Kalota pronounced a divorce for malicious desertion in the case of *Márton Harasztosi* against *Kata Péter*. The plaintiff husband initially sought a divorce on the grounds of fornication based on suspicion of pregnancy, but the court eventually based its decision on the grounds of malicious desertion. Witness testimonies revealed that the couple had been separated for some time, the reason being that the wife had fallen in love and moved away. One of the witnesses said that they had been together for two years before the trial but had fought a lot. Once the husband beat his wife and left her, only the deacon was able to reconcile them. Recently, however, she started to love another man, but they were only seen talking and laughing together.²² It was also on this basis that the Marriage Court of the Diocese of Kolozs-Kalota pronounced the divorce in 1884 in the case of the plaintiff *Zsuzsanna Berei Kereki* against *János Szakács Lékai*. The defendant husband had been rude and abusive to his wife and had left her six years before the trial began and was living with another woman. In this case there is no testimony or evidence of close physical contact or of the existence of a child together, the only certainty is that he left his wife to live with another woman.²³

Records of cases in which a marriage was ultimately dissolved on the grounds of desertion (*desertio infidelis*) did not survive in the records of the two dioceses under examination for the period under review. The records suggest that this is not proportionate to the actual number of verdicts or cases, and that desertion was also linked to a number of other acts.

The rules for this were laid down by the synod meeting in Nagyenyed in 1664. If the court was not convinced after an evidentiary hearing, that the defendant had left his husband or wife without due cause, he or she had to be ordered to return. The innocent party who would have welcomed back the unfaithfully deserting spouse could not be released from the marriage bond until an attempt was made by the ecclesiastical authorities to force the unfaithful spouse back.²⁴

Unfaithful desertion was an umbrella term which, because of its generality and the milder nature of the other causes, was applied in a subsidiary manner. It included all cases where cohabitation had ceased but no more serious act had been committed. If they knew of the abandoner's new partner, there was malicious desertion; if they were seen kissing together, there was fornication based on suspicion of pregnancy; and if, years after the break-up of the cohabitation, but after the birth of a child, there was a claim for divorce on the grounds of public fornication. By the second half of the 19th century, especially after the removal of the right to command the state authorities, the only practical obstacle to the freedom to leave was a fine imposed by the denomination (previously, marriage courts could also initiate a detention by a foreign authority). The church wanted to prevent this by all legal means, because it would have taken the fight against family breakdown, and the remaining control, completely out of the churches' hands. The only less serious reason was unforgivable hatred, which will be discussed in more detail later.

21 BOD, Házassági törvény rajz § 202.

22 EREL, B1. A1/103. Testimonial report 2–3.

23 EREL, B1. A1/125. Levata, 1.; Testimonial report, 6 April 1885, 2–3.

24 BUZOGÁNY – DÁNÉ – KOLUMBÁN – ŐSZ – SÍPOS, Erdélyi református zsinatok 267–268.

This is perfectly illustrated by a judgment preserved in the judgment book of the Marriage Court of Kolozs-Kalota. In the case of *Kata Kovács* against *György Barács*, the wife brought her action on 1 July 1890 on the grounds of unforgivable hatred, stating that the defendant's husband was a dull, gloomy, reserved man who had not a kind word to say to his wife. To prove her allegation, on 11 August 1890, she submitted witness statements, and on the basis of these, she applied for a divorce on the grounds of unforgivable hatred. The matrimonial tribunal found no grounds for a divorce, nor did it find any justification for the six-month separation, and therefore ordered the parties to be reunited. On 15 September, the applicant submitted two certificates stating that she had been asked to take the oath, first before four elders and then before the whole board, but she had refused on both occasions and had therefore applied for a new divorce. The defendant stated that he had already been disgusted by his wife. He also asked for a divorce. In response, the Marriage Tribunal recorded in its judgment that the moral coercion provided for in paragraph 81 of the General Assembly of the Diocese of 1875 had not been to any purpose and "the perpetual divorce had to be pronounced." The sentence was probably pronounced on the basis of the wife's removal on the grounds of unfaithful desertion, as the charges listed were insufficient to plead unforgivable hatred. The General Court added to this that the plaintiff was ordered to pay a fine of five forints to the Orphans' Guardianship Institute of the widow in Kolozs-Kalota for not adhering to her faith.²⁵ A year later, *Anna Mikla*, submitted everything in advance through a lawyer, including a conversion certificate, to divorce her Catholic husband. At the second session, having submitted the two unsuccessful certificates of reconciliation, she applied for and obtained a decree of divorce, citing the 1870 mixed marriage decree and the 1875 decree of moral coercion.²⁶

Thus, the offence of desertion has become a case based on objective facts, where, in the absence of more serious circumstances, only the whereabouts of one of the spouses and the reason for them being unknown or simply refusing to return to their spouse without good reason could be examined. The Church then resorted to the only remaining ecclesiastical means of coercion, the moral appeal. If the exhortation was ineffective, the Church was forced to declare a divorce, thus ultimately declaring the situation to be *de facto*.

However, a thirty-year timeframe is not suitable for examining the grounds for divorce and the social phenomena behind them, as only radical social changes in such a short timeframe leave a significant imprint on this area of private law. In particular, it is difficult to analyse these phenomena on the basis of the practice of two matrimonial courts, and they can be answered by a sufficiently thorough examination of the records of other similar fora.

The issue of desertion included a number of sub-issues, which not only defined the substantive law, but also provided advice and instructions to the judges on how to proceed in each type of case.²⁷

25 EREL, B1. A Kolozs-Kalotai egyházmegye házassági törvényszéke által hozott s főtörvényszéki megerősítést nyert Válolítéleteinek jegyzőkönyve 1889–1895, 24–25.

26 EREL, B1. A Kolozs-Kalotai egyházmegye házassági törvényszéke által hozott s főtörvényszéki megerősítést nyert Válolítéleteinek jegyzőkönyve 1889–1895, 40–41.

27 BOD, Házassági törvény rajz § 186.

If the abandoned party was the reason for the desertion, then he or she was also worthy of punishment.²⁸ Adopting the provision of the *Bod – Geleji* canons, it held that after 4-5 years of waiting, the deserted spouse could be released from the marriage bond.²⁹

This was the basis for the divorce decree of the marriage court in Dézs in the case against *Ilona Gáimer's* husband, *Elek Bányai*. Several of the documents relating to the case are missing, but the surviving witness record shows that no news of the husband had been received in the 16 years prior to the filing of the action. One of the witnesses described him as a waggler and a thief, feared by all and always highlighted for his laziness. When he disappeared, his wife was left alone with the care of their three-year-old child. This, and the subsequent years of struggle, were recounted by a neighbour in his testimony.³⁰ A certificate of desertion or disappearance has also been issued by the police station in Dézs.³¹ The judgment uses the term "unfaithfully deserted", but not as a basis for the divorce, since the evidence did not prove anything else with sufficient certainty, except the fact that nothing could be known about *Elek Bányai* for sixteen years.³²

Separate, detailed rules were also laid down for cases where the spouses had to divorce because of military service or work in commerce, or where one of the spouses was forced to emigrate or escape from punishment or serve a prison sentence, despite the opposition of his or her spouse.³³

The fixed rules of the Ruberian canons and the provisions of the *Compilata Constitutio*³⁴ continued to apply to captive spouses.³⁵ As *Bod* put it: the Emperor's order was to wait five years if no news of the captive was received, the Ruberian Canons set this at three years. Those who received a message or letter, or heard that their spouse was alive, had to wait. If the imprisoned spouse was released, he or she had to take back the spouse who had in the meantime married someone else. If they did not, they had to live in widowhood until their ex-spouse's death.³⁶ *Bod*, referring to *Sylvanus*, considered it permissible to derogate from the general rule if the wife had a child by the new husband, if she was expecting a child by the new husband at the time of her return home, or if she had moved away. If the new husband did not want his wife to return, the old husband could sue the wife on the ground that, having known of the old husband's survival, she had subsequently lived in fornication with the new one. If the wife did not want to return, she could be forced to do so.³⁷

Attacks against life (*insidiae vitae structae*) were taken very strictly by the Marriage Code. It was not expected that the abused party should return to the spouse who had attacked him or her, lest his or her life be a misery and death a consolation.³⁸ In 1885, *Ibolya Lőrincz* applied to the marriage tribunal of the diocese of Kolozs-Kalota to annul her marriage with *János Both*, claiming that it was a crime

28 BOD, Házassági törvény rajz § 188.

29 BOD, Házassági törvény rajz § 190.

30 EREL, B7. P/286. Testimonial report, 17 February 1879.

31 EREL, B7. P/286. Testimonial report, 26 March 1878.

32 EREL, B7. Records of the marriage tribunal 95.

33 BOD, Házassági törvény rajz §§ 191–195.

34 *Compilata Constitutio* l. 1. 8.

35 BOD, Házassági törvény rajz §§ 196–200.

36 BOD, Házassági törvény rajz § 197.

37 BOD, Házassági törvény rajz § 201.

38 BOD, Házassági törvény rajz § 203.

against life. The defendant husband tormented his wife with his constant jealousy, often trying to force them to be together in broad daylight. If this failed, he would beat his wife. Witnesses also recounted an incident where, for a similar reason, he threw a scythe at the fleeing wife, almost killing her.³⁹

Kata Bárdos asked for a divorce from her marriage to *István Balázs* because she could no longer tolerate her husband's abusive behaviour and wanted to be free from further suffering.⁴⁰ She even changed her religion to do so. *Andrásné Balázs*, a 34-year-old Catholic woman with four children, said in her testimony that the parties had not even spent two months together. The reason for this was the husband, who constantly beat his wife with whatever he could: wood, ropes, pitchforks. And on one occasion, when *Kata* tried to escape, her husband threw stones at her, one of which hit her and she almost died.⁴¹ Similar incidents were described by the other witnesses, so that the matrimonial tribunal in Kolozs-Kalota could be convinced beyond doubt of the threat to life that the verdict was based on.

The denial of marital duty (*denegatio debiti conjugalis*) was judged to be similar to adulterous desertion, since it broke marital fidelity in the same way as the change of place in desertion.⁴² To qualify, the marriage had to have an intimate occasion, that is, an intercourse had to take place and subsequently the marriage had to be broken off, and also that the party refusing to obey the marriage duty had to have no real reason for abstaining, only "contumaciousness". *Péter Bod* draws the attention of judges hearing such cases to the need to question the recalcitrant party step by step in order to establish the latent cause. It happened that information came to the attention of the court on the basis of which the plaintiff was sued. If there was no cause, the innocent party was to be given back his or her liberty, given the opportunity to remarry, and the guilty party was forbidden to remarry as a punishment, although this sanction could hardly have been part of practice in the second half of the 19th century.⁴³

A woman who has made herself incapable of conception and thus of childbearing by artificial means or by taking drugs is grounds for divorce. According to the Marriage Code, it was a misdemeanour against marital fidelity not only if the wife did not want to have a child, but also if she had previously used medical substances in fear of childbearing and had consequently given birth to a mentally defective child on several occasions and had induced her incapacity to bear a child in order to avoid this.

Three conditions had to be met. Infertility could not be natural, it had to be deliberately induced. The intentionality had to be clear and the inability to have children had to be brought about by 'slow steps', namely by a prolonged process.⁴⁴

3.2. Changes in the 19th century, with particular reference to jurisprudence and statistics

The *Ehepatent* issued by *Joseph II* in 1783 and introduced in Transylvania in 1786—and thus the jurisdiction of the secular courts in matrimonial matters – was in force for five years, after which the denominational substantive and procedural law was reintroduced. However, its short period of application had a major impact on Reformed marriage law.

39 EREL, B1. A1/115. Levata, Testimonial report, 9 May 1885.

40 EREL, B1. A1/123. Levata, 1.

41 EREL, B1. A1/123. Testimonial report 2–3.

42 BOD, Házassági törvény rajz § 104.

43 BOD, Házassági törvény rajz § 205.

44 BOD, Házassági törvény rajz § 208.

Elek Dósa, in his work on canon law, listed among the grounds for divorce the adultery, unfaithful desertion, attempt against the life of the spouse, refusal to pay marital duties, and the case where the woman artificially and wilfully renders herself incapable of childbearing.⁴⁵ Another ground for divorce was the unforgiving hatred, which I will discuss in more detail later.

Sándor Kolosváry adopted *Dósa's* classification of marriage annulment and dissolution almost in its entirety, with the difference that he distinguished between attempts on the life of the spouse, by which he meant those evil intentions that were made against life, even secretly, by means of poison, or openly, that is to say, personally by the spouse or by a person hired by him; and the offence of cruelty (*nimia saevities*), by which he meant culpable acts which endangered the health or the life of the spouse.⁴⁶

The instruction of the Transylvanian Reformed Marriage High Court of 4 June 1882 on the handling of divorce cases only partially accepted the scientific position. First, under the heading of general definitions, it discussed the concept of divorce. According to this, a marriage contracted under an existing legal form was, during its existence, divorceable by an ecclesiastical court for a reason 'preventing' the marriage from achieving its purpose.⁴⁷ The marriage could be dissolved by annulment (*annulatio*) and final divorce (*divortium*).⁴⁸ There is no mention here of the separation from bed and table, which was still present in Transylvanian Reformed ecclesiastical law at the time, but was not definitively pronounced, being used mostly as a legal institution to promote reconciliation.⁴⁹ It is important to point out, however, that because the possibility of annulment was placed within the divorce, in addition to final separation, the serious doctrinal distinction between the two was blurred, and the fact that *Bod's* work was made the primary source of law further deepened this contradiction.

Among the grounds for divorce were adultery, which could be public (*manifestum*) or based on suspicion of pregnancy (*graviter praesumptum*), desertion, which could be malicious (*desertio malitiosa*) or unfaithful (*desertio infidelis*), offence against life (*insidiae vitae structae*) and denial of marital duty (*denegatio debiti conjugalis*). In addition, a woman who had rendered herself incapable of childbearing by artificial means or by taking drugs was a ground for divorce.⁵⁰

Although the last to emerge, by the end of the 19th century one of the most significant disruptive factors was irreconcilable hatred (*capitale vel: invisible odium, aut insuperabilis aversio*)⁵¹ It did not have a precise definition, since the part of the Marriage Code cited in the case documents only describes and authorises the *separatio a thoro et mensa* in this case. *Bod* considered it acceptable in the following cases: if the husband was cruel to his wife, if the wife constantly scolded her husband, if the marriage was characterised by intolerable moral relations or drunkenness. The judges had a wide discretion in deciding this.⁵²

In the divorce suit of *István Kovács Budai* against the plaintiff *Erzsébeth Gergely*, the husband claimed that his wife called him foolish and stupid words in front of others, and that she only

45 DÓSA, Erdélyhoni evangelico-reformátusok 138–140.

46 KOLOSVÁRY, Az erdélyi ev. ref. egyházkerület 466.

47 1. – 1882. H. F. Sz. Utasítás § 1.

48 1. – 1882. H. F. Sz. Utasítás § 2.

49 DÓSA Erdélyhoni evangelico-reformátusok 142–143.

50 1. – 1882. H. F. Sz. Utasítás § 4.

51 1. – 1882. H. F. Sz. Utasítás § 4 d).

52 BOD, Házassági törvény rajz § 217.

fulfilled her womanly duties by force and very rarely, and that he hated her for this. In this trial, too, the court relied mainly on the testimony of witnesses. This showed that they had not lived together for four years. All three witnesses were unanimous in blaming the wife for the deterioration of the marriage.⁵³ The court first united the parties, but the plaintiff, citing point 81 of the Synod of 1875, declared that he would not move in with his wife, so the marriage court, realising that moral coercion could not help, ordered the divorce.⁵⁴ In *Kata Dézsi's* case,⁵⁵ the court granted a temporary separation, after which they were supposed to continue living together, but the plaintiff wife refused to do so, and the marriage was dissolved.⁵⁶

The practice in the Diocese of Dézs was similar. For example, *Zsuzsanna Németh* wanted to divorce her husband because after the wedding the defendant started drinking and then became so violent that his wife had to escape through the window several times at night and seek refuge with people she knew.⁵⁷ In all cases, the witnesses' narratives confirmed the bad relationship, reporting fights, physical violence, alcoholism, but they could not recall any serious cases that could have led to a divorce on the basis of a more serious ground.⁵⁸ On the basis of these, the parties were sentenced to six months of *separatio a thoro et mensa*, but at the end of this period the divorce was pronounced.⁵⁹

On this basis, *Zsófi Búzás* asked for a divorce from her husband, *János Böndi*. In the documents, she said that her husband was rude, often cursed and was quite aggressive.⁶⁰ Witness testimonies in this case also provide further information and clarify the picture. Three witnesses were heard in the cases of *Zsófi Búzás* and *János Böndi*. In all three testimonies, in addition to describing the defendant husband's behaviour as a rude, violent man, they also described a specific incident. In this case, all three witnesses described the same fight which ended in physical violence. *Ferenc Böndi* (probably a relative of the defendant) gave the most detailed account of the story. At Christmas, he heard a lot of shouting from the couple's house, so he went there. *Zsófi* was lying on the floor, and *János* was lying on top of her, beating his wife with his fist and tearing her hair. He tore off her dressing gown and tore at her shirt. The witness then noticed that the wife's neck was covered with blood, and he intervened and freed her. However, the incident was just one of several assaults during their marriage.⁶¹ On this basis, the court dissolved the marriage, not on the basis of irreconcilable hatred, but on the basis of an attack on life.

The suit of *Mária Sándor* was registered on 31 October 1884 by the Marriage Court of Kolozs-Kalota. In her petition, in the absence of a specific act, she requested the dissolution of her marriage with *János Zöld* on the grounds of irreconcilable hatred.⁶² The proceedings continued on 12 May 1885.⁶³ According to the testimony submitted, four persons were heard. The first witness had given evidence

53 EREL, B1. A/1. 124. Testimonial report 15 April 1885.

54 EREL, B1. A/1. 124. Levata.

55 EREL, B1. A/1. 109.

56 EREL, B1. A/1. 109. Levata.

57 EREL, B7. P/320. Levata.

58 EREL, B7. P/320. Testimonial report 8 March 1885.

59 EREL, B7. P/320. Levata.

60 EREL, B1. A/1. 108.

61 EREL, B1. A/1. 108. Testimonial report 25 April 1880.

62 EREL, B1. A1/112. Levata 1–2.

63 EREL, B1. A1/112. Levata 2.

of a case of an offence against life,⁶⁴ and the plaintiff, on the basis of the stories credibly told in the witness statements, had now applied for a dissolution of the marriage on the ground of an offence against life, which the court granted.⁶⁵

In practice, therefore, in all cases where there was an act on the basis of which a more serious reason could be attributed to the defendant, the divorce was granted on that basis. Where necessary, the courts also changed the legal title in the plaintiff's petition and granted the divorce on the basis of the more serious ground. And divorce was based on irreconcilable hatred only if, as in the case of unfaithful desertion, it could not be based on any other ground. This has usually occurred in cases where the court initially found the plaintiff's application to be unfounded and granted reunification or temporary separation, but the parties did not wish to re-establish cohabitation under any circumstances. In the case of unfaithful desertion, the parties took advantage of the fact that the church had no real means of reuniting and keeping the spouses together. In the case of a judgment based on unforgiving hatred, the only remaining means, even arbitrary ones, was usually separation, or, to counter the delay in the pronouncement of divorce, which was based on the moral coercion of 1875, the temporary solution was *separatio*. The Reformed Church, however, only recognised the fixed term *separatio*, which in the last decades of the 19th century was reduced to six months by judicial practice, so it was not a real means of keeping together disintegrating marriages.

Dósa, Kolosváry and *Sztehlo*⁶⁶ agree that the real source of the irreconcilable hatred is the Ehepatent issued by *Joseph II.*⁶⁷ *Sztehlo* added that the Instruction incorrectly refers to the Marriage Code. The real reason, however, was rather that, as in other areas of private law, the ruling provisions that ignored church law were intended to be ignored and the ruling practice was intended to be reverted to the old laws of the church, as it was intended to preserve the autonomy of the church and the marriage judiciary. However, this also demonstrates that the Marriage Code condemned irreconcilable hatred in specific cases, while at the same time, typically after six months of separation, it declared the dissolution of the marriage. A five-year diocesan data collection from 1893 also gives an idea of the proportion of reasons cited in the proceedings. Adultery was the most frequently invoked ground for divorce, with 398 convictions. The data for the Maros diocese shows 90 cases, but a very high number (52) was also recorded in the statistics for Udvarhely. An interesting result is shown in the register of the Diocese of D^és, where 32 adultery cases were cited, which is not an exceptional number in itself, but it represents more than 57% of the total number of convictions (56) in the diocese.

Desertion is mentioned 299 times as a reason in the statistics, most often in the dioceses of Szilágy-Szolnok (40) and Udvarhely (63). It was usually reported as desertion or unfaithful desertion, but only in three dioceses were the two cases distinguished.⁶⁸ Finally, among the grounds for divorce, there were 172 cases of irreconcilable hatred and 80 cases of attempt on life.

A unique category not included in the Instruction was the change of *separatio* to *divortio* in the diocese of Kolozs^vár, which occurred 61 times, essentially a change of a judgment previously pronoun-

64 EREL, B1. A1/112. Testimonial report 12 April 1885, 2.

65 EREL, B1. A1/112. Levata 3.

66 DÓSA, Erdélyhoni evangélico-reformátusok 139; KOLOSVÁRY, Az erdélyi ev. ref. egyházkerület 166–177; SZTEHLO, A házassági elválás joga 67.

67 II. Jósefnek házassági rendelkezései § 57.

68 Diocese of Kezd, Diocese of Seps, Diocese of Nagysajó.

ced by another adjudicatory forum in cases where the law of one of the parties changed, typically due to a conversion or relocation. A similar situation can also be found in the report of the diocese of Kézsd.

Only three judgments were recorded (two in the diocese of Szék and one in the diocese of Dés) where the most serious reason for divorce was the refusal to perform the marriage duty. This ground for divorce no longer appears in many reports, only ten dioceses having included it at all.

4. Summary

In Transylvanian Reformed marriage jurisprudence, a hierarchical system of grounds for divorce has been developed, partly by the discipline of canon law and partly by judicial practice. This practice, based on a sound dogmatic system, changed in the second half of the 19th century. Among the reasons for this, changes in society and morality, and the struggle for autonomy against the Hapsburg emperor and later the Hungarian government, played a prominent role. The marriage tribunals had a wide margin of discretion and could even change the ground for divorce invoked by the plaintiff, depending on whether the act of one of the parties, as alleged and supported by evidence, was more or less serious.

By the last period of matrimonial jurisprudence, only a few grounds for divorce played a real role in the judgement, but the outstanding ground of reference was the irreconcilable hatred that was the antecedent of the principle of restorability, rather than the examination of fault.

Literature and sources

1. – 1882. H. F. Sz. Utasítás a házassági válóügyek ellátására nézve az erdélyi evang. reform. egyházkerületben [Instructions for the handling of divorce cases in the Transylvanian Evangelical Reformed Diocese]
BOD, Péter: Házassági törvény rajz vagy a házassági törvényekről való tanítás, melyben a mátkaság, megmásolás és elválás körüli házassági különbféle esetek felhozatkak, megvizsgáltatnak, és a tudósok véleményeikből, közönséges zsinatok folytaíkból és végzéseikből meghatározatnak [Marriage law drawing, or teaching on marriage laws, in which the various cases of marriage around engagement, bigamy and divorce are brought up, examined, and determined by scholars from their opinions, common synods' proceedings and decrees]. Kolozsvár 1836
BUZOGÁNY, Dezső – DÁNÉ, Veronka – KOLUMBÁN, Vilmos József – ŐSZ, Sándor Előd – SIPOS, Gábor: Erdélyi református zsinatok iratai I. 1591–1714 [Documents of reformed synods in Transylvania I. 1591-1714]. Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok 1/2. [Transylvanian Reformed Church History Data 1/2.]. Kolozsvár 2016
Compilata Contitutio. In: MÁRKUS, Dezső – KOLOSVÁRY, Sándor – ÓVÁRI, Kelemen (eds.): 1540–1848. évi erdélyi törvények [Transylvanian laws of 1540-1848]. Budapest 1900
DÓSA, Elek: Erdélyhoni evangelico-reformátusok egyházi jogtana [The ecclesiastical jurisprudence of the Transylvanian Evangelico-reformed]. Pest 1863
Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár = EREL [Transylvanian Reformed Church District Archives], A részleg: Az országos református intézmények levéltárai: A1. Az Erdélyi Református Egyházkerület (Állandó) Igazgatótanácsának Ülésjegyzőkönyvei 1868–1895 [Section A: Archives of the national Reformed institutions: A1. Minutes of the Transylvanian Reformed Church District (Permanent) Board of Directors 1868–1895]

- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár = EREL [Transylvanian Reformed Church District Archives],
A részleg: Az országos református intézmények levéltárai: A21. A püspöki levéltár iratai és jegyzőkönyvei. [Section A: Archives of the national Reformed institutions: A21. Documents and minutes of the bishop's archives]
- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár = EREL [Transylvanian Reformed Church District Archives], B1.
Kalotaszegi (Kolozs-Kalotai) Egyházmegye Levéltára, A házassági törvényszék jegyzőkönyvei; Házassági periratok [B1. Archives of the Diocese of Kalotaszeg (Kolozs-Kalotai), Records of the Marriage Tribunal; Marriage registers]
- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár = EREL [Transylvanian Reformed Church District Archives], Erdélyi Református Egyházkerület (Állandó) Igazgatótanácsának Levéltára, A2. Ügyiratok [Archives of the (Permanent) Board of Directors of the Transylvanian Reformed Church District, A2]
- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár = EREL [Transylvanian Reformed Church District Archives], B7.
A Dési Egyházmegye Levéltára. A házassági törvényszék jegyzőkönyvei; Házassági periratok [B7. The Archives of the Diocese of Dés. Records of the marriage tribunal; Marriage registers]
- HERGER, Eszter Cs.: A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig. A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek [From the purchase of a woman to the civil registrar. Hungarian marriage law and European models]. Budapest – Pécs 2006
- II. Józsefnek házassági rendeletei melyek 1786-dik Eszt. Mártius 6-kán tétettek, és Magyarországon Az 1791-beli Diaetának 26-dik Czikkelye által megerősítetttek [The marriage ordinances of Joseph II. which were published on March 6th, 1786, and accepted in Hungary by the 26th Article of the Diet of 1791]
- KOLOSVÁRY, Sándor: Az erdélyi ev. ref. egyházkerület egyház-joga [The ecclesiastical law of the Transylvanian evangelica reformata diocese]. Kolozsvár 1877
- KOLUMBÁN, Zsuzsánna: Házasságra erőltetés és családbomlás az Udvarhelyi Református Egyházmegyében a 19. század folyamán [Forced marriage and family breakdown in the 19th century in the Reformed Diocese of Udvarhely]. Csíki Székely Múzeum Évkönyve VII. []. Csíkszereda 2011
- SZTHELO, Kornél: A házassági elválás joga Magyarországon és az ország erdélyi részeiben [Divorce law in Hungary and Transylvania]. Budapest 1890

RUFF Tibor¹

főiskolai tanár, SZPA

csatlakozott kutató, PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.07

A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban

The Principle of Freedom of Speech and Teaching in the Mosaic Law and Rabbinic Law

The Torah law and rabbinic jurisprudence are the decisive (and only explicit) starting points for the researcher in the study of the principle of freedom of speech and teaching. Their partial collision in the history of interpretation and jurisprudence of Judaism led, in a fruitful way, to the recognition and enforcement of freedom of conscience and, consequently, of the principles of freedom of speech and teaching, already in antiquity – not without restrictions in the theocratic state, but widely within the framework of the Torah. In exploring these boundaries, we will also gain insight into one of the interpretation methods of the Torah as an unappealable source of law with divine authority in all its words, the so-called pilpul, which unfolded in rabbinic legal hermeneutics.

Keywords: *Mosaic law, rabbinic law, pilpul, Judaism, freedom of conscience, principle of freedom of speech and teaching*

1. A kutatás tárgyáról

A szólás- és tanszabadság elvének a vizsgálata tekintetében meghatározó (és egyedül explicit) kiindulási pont a kutató számára a tórai törvény (*Pentateuchus*, Mózes öt könyve) és a rabbinikus jogtudomány.² Ezek részleges ütközése a judaizmus értelmezéstörténetében és joggyakorlatában termékeny módon már az ókorban (*Talmud*) a lelkiismeret szabadságához, valamint ebből fakadóan a szólás- és tanszabadság elvének az elismeréséhez és érvényesüléséhez vezetett – a teokratikus államban nem korlátlanul, de a *Tóra* keretein belül széles körben. Ezeknek a határvonalaknak a feltárása során egyúttal betekintést nyerünk a *Tórának* mint megfellebbezhetetlen, minden szava tekintetében isteni tekintélyű jogforrásnak a rabbinikus jogi hermeneutikában kibontakozó egyik értelmezési módszerébe, az úgynevezett *pilpul*ba is.

„*Ne indulj a sokaság után a gonoszra, és peres ügyben ne vallj a sokasággal tartva, annak elfordítására.*” – ülteti át magyar nyelvre Károli Gáspár a II. Mózes 23. fejezetéből a 2. verset, amely szó szerinti fordításban a következőként adható vissza: „*Ne légy sokakat követve gonoszságokra, és ne felelj perben elhajolva sokakat követve elhajlításra.*”³ A mondat első fele általános etikai, míg második fele – mint

1 A szerző a zsidó vallástudomány doktora, a SZPA bibliafordító kollégiumának a vezetője, a rabbinikus jogtudomány kutatója. A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 A jogforrások bemutatása nem tárgya ennek az írásnak; áttekintésként lásd HECHT, *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, passim*. E tanulmányhoz a szerző saját forrásfordítását használta fel, lásd RUFF, *A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár* 121-155.

3 II. Mózes 23:2.

ezt a „perben” (*al-riv*) szó jelzi⁴ – az etikain túl jogi természetű is, főként a *Tórát* nemcsak a múlt elvont „teológiai anyagaként”, hanem a teokratikus állam gyakorlati működtetésének törvénykódexeként is megélő ókori zsidóság számára. Jogfilozófiai megközelítésben azt mondhatjuk, hogy itt megfogalmazódik egyrészt az egyéni lelkiismereti meggyőződés elvi lehetősége a közösség többségi álláspontjával szemben, vagyis az az elv, miszerint „*az igazság nem mennyiségi kérdés*”. Lehet igaza tehát az egyénnek akár mindenki mással szemben is, bár ez a hozzáállás más ókori népek istenkirályságaiban, papkirályságaiban és kollektivista társadalmában nem volt evidens. Másrészt etikai és jogi imperatívusként felszólítja a saját meggyőződés nyilvános kifejezésére a perben részt vevőket, köztük – mint ez más részletekből kiderül – a bírákat is, hiszen a szöveg nemcsak a tanúvallomásra, hanem ítélelthozatalra is vonatkozik.

2. A tórai bírósági rendszerről⁵

A *Tóra* rendkívül erőteljes, az egész társadalmat átszövő bírósági rendszert hozott létre, ami a közösségi élet jogszerűségének nagyon magas igényét fejezi ki.⁶ Ez a rendszer kapott felhatalmazást a *Tóra* mint törvénykönyv értelmezésére és érvényesítésére a konkrét joggyakorlatban.⁷ Ennek első megnyilatkozása a *Törvényben* – még az isteni törvényadást megelőzően – *Jethró Mózesnek* adott tanácsa,⁸ amely szerint minden tíz férfire egy hivatalosan ordinált (felszentelt, kinevezett)⁹ bírónak kell jutnia. Ennek az alapelvnek a követése *Jézus* korában, sőt még az után is kimutatható, valamint közel duplájára szigorítása is.¹⁰ Ezen felül ötven férfire (és öt bíróra) egy magasabb fellebbviteli szinten álló másodfokú bíró, száz férfire (és tíz elsőfokú és két másodfokú bíróra) egy harmadfokú bíró, ezer férfire (és száz elsőfokú, kétszáz másodfokú és tíz harmadfokú bíróra) egy negyedfokú bíró jutott, az egész nép fölé (és az összes első-, másod-, harmad- és negyedfokú bíró fölé) pedig *Isten* emberét állította, aki akkor *Mózes* volt. Később pedig ezt a legfelsőbb bírói tekintélyt a mindenkori főpap és az abban a korban élő legnagyobb karizmatikus vezető mint főbíró¹¹ közös döntésére ruházták át.¹² Ez azt jelenti, hogy a társadalom 15 százaléka volt bíró: nem csak hogy tíz emberre jutott egy-egy bíró, de ráadásul ötfokozatú fellebbviteli rendszer jött létre, ami a jogorvoslatot nagyon nagy mértékben biztosította, bár a fellebbvitel nem a mai értelemben értendő, mert maguk a bírák vitték feljebb az ügyeket, ha kétségesnek találták.¹³

4 Bár a Septuaginta i. e. 300 körül más magánhangzókkal olvasva (*al-rav*) „sokasággal”-nak fordítja, de ez redundanciához vezet, ezért a judaizmusban elfogadott maszoretikus olvasat a meggyőzőbb.

5 Lásd bővebben RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai *Jézus* korában 123-135., továbbá HAMMER-KOSSOY, Divine Justice in Rabbinic Hands; DAVIES, Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony 45-58.

6 Mert *Isten* királyi uralma az igazságosság és a jogszerűség érvényesülésén alapul, lásd 89. Zsoltár 14.

7 Lásd bővebben RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9-35.

8 II. Mózes 18:13-26.

9 Az ordinációról lásd FERGUSON, Jewish and Christian ordination 13-19. és MANTEL, Ordination and Appointment in the Period of the Temple 325-346.

10 mSzanhedrin 1,6.

11 A Bírák könyvében szereplő valamennyi „címszereplő” bíró (*Debóra, Gedeon, Ehud, Othniél, Sámson* stb. és végül *Sámuel* próféta) olyan karizmatikus személyiség volt, aki a fent leírt bírói rendszerben a legfelsőbb (ötödfokú) bíró szerepét töltötte be a mindenkori főpappal közösen ítélkezve, egészen a királyság intézményének felállításáig, amelyben a királyra ruháztatott át a főbírói szerep. Vö. WEISMAN, Charismatic Leaders in the Era of the Judges 399-420.

12 V. Mózes 17:8-13.

13 Vö. HENSHKE, The number of judges in ancient Israel 27-61.

A bírakat az első pillanattól fogva mindvégig hivatalosan kinevezték. Kiválasztásuk feltétele már *Jethró* tanácsa értelmében a következő volt: 1) derék (erős személyiségű), 2) istenfélő; 3) igazságos; 4) gyűlöli a haszonlesést (nem megvesztegethető). Az V. Mózes 16:18–20 ezt továbbiakkal egészíti ki: 5) nem fordítja („hajlítja”, azaz torzítja) el az ítéletet; 6) nem részrehajló senki iránt; 7) nem fogad el ajándékot (megvesztegetés céljából).

Az V. Mózes 16:18–20 elrendeli, hogy minden településen állítsanak fel (a fentiekből következően a település létszámának megfelelő méretű) bíróságot, akik a város/falu kapujában minden jogi természetű ügyet kezelnek.¹⁴ A minden fajta peres ügyben zajló ítélezésen túlmenően ez helyi rendeletek alkotását („önkormányzati testület”) is jelentette, valamint a házasságok hitelesítését („anyakönyvvezető”¹⁵), az ingatlan adásvételek hitelesítését („földhivatal”¹⁶), különböző „jegyzői” funkciókat, sőt a közösségi hitélet kérdéseinek eldöntését is („teológiai akadémia”¹⁷). A bírák (*sóftím*) mellé felügyelőket (*sót rím*), afféle „rendőrséget” is rendelt a *Tóra*, akik az ítéletek végrehajtásáról gondoskodtak.

A *Tóra* a bírák jellemére vonatkozó fenti alapelveken kívül még a következőket írja elő az ítélezési folyamatra vonatkozóan: 1) ne hozzanak döntést a többség/sokaság nyomása miatt (azaz merjék vállalni a kisebbségi álláspontot, ha az az igazság, ahogy ezt korábban a II. Mózes 23:2-ből már idéztük; 2) szegény embert ne ítéljenek anyagi helyzete miatt kedvezőbben; 3) de ne is ítéljék kedvezőtlenebbül a szegényt;¹⁸ 4) idegent/bevándorlót (nem zsidót) is ugyanúgy ítéljenek, mint a honfitársaikat;¹⁹ 5) ne kedvezzenek a tekintélyes vagy hatalommal bíró embernek sem;²⁰ 6) minden állítás bizonyításához két-három tanú szükséges, és egy tanú szavára semmi sem áll meg.²¹

Az Ószövetség szinte valamennyi könyve mindezekon felül is tele van a bírakat kötelességeikre figyelmeztető, feddő, instruáló, tanító részekkel. A becsületes bírák sok esetben támadások kereszttüzébe is kerülhettek a próféták leírásai alapján, ha a többséggel, a hatalmasokkal, vezetőkkel vagy a gazdagokkal szemben ítéltek. A Biblia rendszeresen figyelmezteti a bírakat arra is, hogy *Isten* megbünteti őket, ha ők hamis, rossz vagy megalapozatlan ítéleteket hoznak. A rabbinikus értelmezés szerint a *S'chiná*, az isteni jelenlét a bírák hamissága miatt hagyta el Izraelt, és az igaz ítékezés következtében tér majd vissza hozzá.²²

14 Lásd hozzá EVANS, 'Gates' and 'Streets': Urban Institutions in Old Testament Times 1–12.

15 Ruth 4:1–13.

16 Ruth 4:1–13.

17 A városkapuban ülésző bírák tevékenységének részleteiről lásd Jób 29:7–25. Lásd hozzá MCKENZIE, Judicial Procedure at the Town Gate 100–104. és WILSON, Israel's Judicial System in the Preexilic Period 229–248. Izrael legészakibb városában, Dánban a régészek megtalálták a bírák számára kialakított pódiumot a városkapuban, és a jeruzsálemi Templomhegy déli részén (*Ófel*) – a Hulda-kapuk közelében – is találtak egy táblát „Vének” felirattal. Lásd GRÜLL, A kövek kiáltanak 173.

18 II. Mózes 23:3; II. Mózes 23:6.

19 II. Mózes 23:9.

20 V. Mózes 16:19 a héber eredeti szerint, III. Mózes 19:15, V. Mózes 1:17.

21 V. Mózes 19:15–21. A tanúskodás szerepéről Qumránban és a rabbinikus *haláchá*ban. Vö. NEUSNER – RABINOVITCH, By the Testimony of Two Witnesses 197–217. Lásd még DAVIES, Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony 45–58.

22 II. Krónika 19–20; a rabbinikus helyek: „*Mióta elszaporodott a suttogás [pletyka, rágalom, bírák befolyásolása] az ítélethozatal során, nagy harag támadt Izrael ellen, és a S'chiná eltávozott, hiszen írva áll: »Ő bíráskodik a bírák fölött«* (bSzanh. 88b); „*Isten azt mondta: Ebben a világban, mivelhogy rágalmozók vannak köztetek, visszavontam a Jelenléteket közületek (...) De az eljövendő időben, amikor gyökereztől kitépem a gonosz ösztönt belőletek, amint írva áll: »És eltávolítom a köszívet húsoktól«, akkor majd helyreállítom a Jelenléteket közöttetek.* (D'várím Rábbá 6,14).

Az ítélethozatalt tekintve a legalapvetőbb tórai szabály, hogy egy tanúságtételre semmi sem tekintendő bizonyítottnak. A bizonyítottsághoz két vagy három tanúságtétel szükséges.²³ Ezt a követelményt az Újszövetség is megerősíti és átveszi az egyházi ügyek vonatkozásában.²⁴ A hamis tanúaszt maga a Tízparancsolat²⁵ tiltja, ez tehát egyike a legnagyobb parancsoknak. A hamis tanút azzal büntették – arányosan –, amivel elítélték volna az általa megvádoltat, ha igaz lett volna a tanúsága, ami akár halálbüntetés is lehetett, ha a hamis vád arra vonatkozott.²⁶ Az V. Mózes 19:15 eredeti héber szövege azt is előírja, hogy minden egyes tényállítást külön-külön kell bizonyítani két vagy három tanúval, és minden olyan állítást, amelyre nézve csak egy tanú van (azaz ha a tanúvallomások abban a részletkérdésben nem egyeznek), el kell vetni.²⁷ Ezt az elvet maga Jézus is megerősíti,²⁸ tehát az újszövetségi egyházi bíráskodásban is mérvadó.²⁹ Minden ettől eltérő ügykezelést rágalmazásnak tekintettek, és súlyosan büntettek. Végezetül: az ítélet végrehajtását mindig a tanúknak kellett elkezdeni,³⁰ hogy ezzel is növeljék felelősségük súlyát. Ebből következik, hogy nem volt „tanúvédelem”, titkos tanúságtétel: a tanúknak szemtől szembe vállalniuk kellett a tanúságtételt, ellenkező esetben csak rágalmazóknak minősültek.³¹

3. A bírói különvéleményről

Az ötfokozatú fellebbviteli rendszerben működő, a társadalmat rendkívül erősen átszövő mózesi bírói rendszerben a halálbüntetéssel szankcionált ügyekben legalább 23 fős bíróságokra volt szükség, míg a nem halálos ügyek esetében a bírói kollégium 3, 5 vagy 7 főből állt. Ezért a bírácoknak tanácskozniuk, majd szavazniuk kellett. Ez a törvény involválta a bírácok jogát, sőt kötelességét a különvélemény hangoztatására,³² amit a legnagyobb tekintélyű rabbinikus jogforrás és egyben Tóra-értelmezés, a *Misna* (i. sz. 200) így foglalja össze: „Ha a bíróság úgy döntött, hogy a Tórában megmondott parancsok közül egyet áthágnak, és valaki ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő

23 V. Mózes 19:15. Lásd hozzá FINKELSTEIN, A Tale of Two Witnesses 13–17.

24 Máté 18:16; II. Korinthus 13:1.

25 II. Mózes 20:16.

26 V. Mózes 19:18–21.

27 V. Mózes 19:15b: *‘al-pí sné ‘édím ó ‘al-pí s’lósá ‘édím jáqum dávár*, a héber szövegben szereplő *dávár* jelentése lehet: ‘mondat’, ‘szó’, ‘tény’. Nyilvánvalóan abszurd elvárás lenne, ha a tanúvallomások minden *szavának* egyezniük kellene. A Máté 18:16-ban a görög szöveg a *rhémával* adja vissza a *dávárt*, amelynek jelentése szintén lehet ‘beszéd’ és ‘dolog’ is. Az értelmes tényközlés atomi logikai egysége az egyszerű mondat (legalább alany és állítmány, mivel igazságértéke logikailag csak állításnak lehet, egy szónak nem), ez megfelel a *dávár* és a *rhéma* szó lényegének. Érdekes *Chaim Cohen*, Izrael Állam egykori legfelsőbb bírójának felvetése Jézus perével kapcsolatban, ahol a tanúvallomások nem tökéletesen egyező volta miatt a Szanhedrin nem tudta Jézust elítélni (amíg ő maga nem mondott olyat előttük, amit bűnnek nyilváníthatnak). Még érdekesebb egybevetni tanúvallomásukat („*Ő azt mondta: Lerombolom ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem*”) Jézus hasonló tartalmú eredeti mondatával („*Romboljátok le ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem*”), amely csak az első állítmány személyragjában különbözik a tanúk által idézett verziótól, az Evangéliumok mégis hamis tanúzásnak minősítik (ez mutatja a *dávár* jogi fogalmának precizitását a tanúságtétel vonatkozásában). A két hamis tanú közelebbről nem részletezett – vélhetően hasonlóan kis mértékű – eltérése egymástól elegendő volt ahhoz, hogy a *Nagy Szanhedrin* ne tudjon bizonyítani (ez pedig jól mutatja a joggyakorlat kifinomultságát).

28 Máté 18:16.

29 Márk 14:55–59.

30 V. Mózes 17:7.

31 Lásd bővebben RABELLO: Jewish and Roman jurisdiction 141–167.

32 GORDIS, Judaism: Freedom of Expression and the Right for Knowledge in the Jewish Tradition 676–698.

*pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő – , akkor ártatlan, mert a bíróság döntése alapján cselekedett. De ha a bíróság hibásan rendelkezett, és valaki közülük való, aki tudta, hogy tévedtek, vagy egy olyan tanítvány, aki maga is képes arra, hogy törvényi dolgokban döntsön, ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő – , akkor bűnös, mert ő nem függ a bíróság döntésétől. Ez az általános szabály: aki képes önmagában is dönten, az bűnös, aki a bíróság döntésétől függ, az ártatlan.*³³

Ez pedig világos kötelezettséget tartalmaz a bírák és tanítványaik számára az igaznak hitt különvélemény fenntartására és hangoztatására. Ez az oka annak, hogy a *Misna* mindig rögzíti a szavazás során kisebbségben maradt különvéleményt is, és nem zárja ki annak lehetőségét sem, hogy az később igaznak bizonyulhat a többség jogerőre emelkedett döntésével szemben.

Látszólag a fentivel ellentétes törvényt fogalmaz meg a *Tóra* a legfőbb bíró és a főpap hatáskörével kapcsolatban, melyet *Károli* következőképp adott vissza magyar nyelven: „*Ha megfoghatatlan valami előtted, amikor ítélned kell vér és vér között, ügy és ügy között, sérelem és sérelem között vagy egyéb versengések között a te kapuidban, akkor kelj fel és menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt az Úr, a te Istened. És menj be a lévita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz majd abban az időben, és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják neked az ítéletmondást. És annak a mondásnak értelme szerint cselekedjél, amelyet tudtul adnak neked azon a helyen, amelyet kiválaszt az Úr; és vigyázz, hogy mind aszerint cselekedjél, amint tanítanak téged. A törvény szerint cselekedjél, amelyre tanítanak téged, és az ítélet szerint, amelyet mondanak neked; el ne hajolj attól a mondástól, amelyet tudtul adnak neked, se jobbra, se balra. Ha pedig elbizakodottságból azt cselekszi valaki, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, szolgálván az Urat, a te Istenedet, vagy a bíróra: haljon meg az ilyen ember. Így tisztítsd ki a gonoszt Izraelből, és mind az egész nép hallja és féljen, hogy elbizakodottan senki ne cselekedjék többé.*”³⁴

E tanulmányban nincs terem e törvény minden részletét, illetve elvét³⁵ tárgyalni, arra az egyetlen problémára koncentrálok most, hogy bizonyos esetekben ennek alkalmazása összeütközésbe került az előbbieken ismertetett bírói különvélemény hangoztatásának kötelezettségével. Ugyanis – minden ellenkező hiedelemmel szemben – a *Tóra* számol a bírói tévedés lehetőségével még a legfelsőbb bíró és a főpap döntése esetében is: „*Hogyha pedig az Izrael fiainak egész közössége megtéved, és a gyűlés előtt rejtve marad e dolog...*”³⁶ Vagyis a legfelsőbb bíró, a főpap és 69 fős tanácsadó testületük, a *Nagy Sanhedrin*³⁷ sem tévedhetetlen, mint például a római katolikus egyházjogban az egyetemes zsinat, illetve a pápa ex cathedra nyilatkozata, még elvileg sem.³⁸ A döntésüknek való feltétlen engedelmisség követelménye az alsóbb szintű bírák számára nem a 2+69 legnagyobb tekintély tévedhetetlensége, hanem a jogegység és jogbiztonság fenntartása alapján követeltetik meg tehát. Mit tegyen akkor a fellebbviteli processzusban részt vevő bíró, ha a legfelső bíróság döntésével sem ért egyet, ragaszkodva lelkiismereti meggyőződéséhez?

33 Hórájót traktátus 1:1.

34 V. Mózes 17:8-13.

35 Lásd hozzá RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9-35.

36 III. Mózes 4:13.

37 Lásd hozzá HOENIG, The Great Sanhedrin; KNIERIM, Customs, judges, and legislators in ancient Israel 3-17.; LANGBERT – FRIEDMAN, Perspectives on transformational leadership in the Sanhedrin of ancient Judaism 199-207.

38 CONNELL, Censorship and the Prohibition of Books in Catholic Church Law 699-709. A folyóirat teljes lapszáma az általam is tárgyalt problémával foglalkozik a különböző egyházi és szekuláris jogrendekben, lásd Community Security vs. Man's Right to Knowledge.

A héberül *pilpul* néven ismert jogi hermeneutikai módszert akkor szokták – igen gyakran – alkalmazni, amikor két tórai törvény ellentmondásba kerül. Lényege, hogy ilyenkor a szöveghelyek minden szavát a lehető legpontosabb, azaz legszűkebb értelmében véve az ellentétbe kerülő mondatokat egymás korlátozásaiként értelmezik, így oldva fel az ellentmondást.³⁹

4. A pilpul rabbinikus gyakorlata

A *Misna* Szanhedrin traktátusa a *pilpul* gyakorlatát saját fordításom szerint⁴⁰ a következőképp írja le: „A vén [bíró], aki nem engedelmeskedik a bíróság szavának, [megfojtatik,] mert megmondott: 'Ha megfoghatatlan valami előtted, mikor ítélned kell... [ha nem hallgat a papra (...) vagy a bíróra (...) haljon meg...].' Három bíróság volt ott, az egyik a Templom-hegy kapujában ülésezett, egy másik az Udvar kapujában, a harmadik pedig a Faragott Kő Termében. Először a Templom-hegy kapujában ülésezőhöz mentek [az érintett bíró, és a helyi bíróság tagjai, akikkel vitában állt], és ő [az érintett bíró] azt mondta: 'Én így értelmeztem, társaim pedig így értelmezték; én így tanítottam, társaim pedig így tanították.' Ha ők [az első bíróság] hallottak [már erről a kérdéstről döntést], elmondják nekik. Ha nem, akkor továbbmennek az Udvar kapujában ülésező [bíró]hoz, és ő [az érintett vén] azt mondta: 'Én így értelmeztem, társaim pedig így értelmezték; én így tanítottam, társaim pedig így tanították.' Ha ők [a második bíróság] hallottak [már erről a kérdéstről döntést], elmondják nekik. Ha nem, akkor ezek és ezek [vagyis mindannyian együtt] bemennek a Nagy Bírósághoz, amely a Faragott Kő Termében ülésezik, ahonnan törvény [tóra] származik egész Izrael számára, ahogy megmondott: 'arról a helyről, amelyet kiválaszt az Úr.' Ha hazatérve városába ugyanazon út szerint tanít továbbra is, mint annak előtte, felmentendő. De ha cselekvésre ad útmutatást eszerint, akkor bűnös, mert megmondott: 'a férfi, aki elbizakodottan azt teszi... [hogy nem hallgat a papra, aki ott áll...]', tehát a bűnösség a cselekvésre adott útmutatásra vonatkozik. De ha egy tanítvány[a] adott cselekvésre útmutatást [a Szanhedrinnel egyet nem értő vén tanítása nyomán], az felmentendő. Így a nagyobb súly [a felszentelés szigorú követelményei] könnyítéssé lesz számára.”⁴¹

E szabályozást olvasva az első meglepetést az okozhatja, hogy miért mentendő fel a legfelsőbb bírósággal egyet nem értő bíró, ha hazatérve továbbra is eltérő meggyőződését tanítja? Itt lehetünk tanúi a *pilpul* alkalmazásának, segítségül hívva a *Misna* további magyarázatait, így a teljes Talmudot és a középkori kommentátorokat is.

„A férfi, aki elbizakodottan azt teszi” tórai kifejezést a rabbinikus hermeneutika a legszűkebben szó szerint véve egyedül az engedetlen cselekvésre korlátozza („teszi”), s ezzel megvédi a II. Mózes 23:2-ben a bírói különvélemény hangoztatásának és tanításának szintén tórai jogát, sőt köteleességét. Az egyet nem értő bíró tehát továbbra is taníthatja, indokolhatja véleményét, ám nem szólíthat fel annak gyakorlati alkalmazására senkit, mert ebben neki a jogegység és jogbiztonság elvéhez kell alkalmazkodnia, halálbüntetés terhe mellett. Viszont, ha nem maga a bíró, hanem egy tanítványa ennek nyomán valakit cselekvésre is felszólít, ő is felmentendő (a halálbüntetés terhe alól), mivel ő nem ordinált bíró, így az általa alkotott cselekvési szabályt nem kötelező követni (és emiatt tanítója,

39 LAUTERBACH, Pilpul; BREUER, Pilpul 161-163.

40 RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár 121-155.

41 Szanhedrin traktátus 10:2.

az egyet nem értő bíró sem tehető felelőssé). Tudniillik a felszentelést (ordinációt) nagyon szigorú erkölcsi követelmények árán lehetett csak kiérdemelni, és csakis negyven éves kor fölött. Ez az erős követelményrendszer megvédte a tanítványokat, mert felszentelés híján nem lehetett őket engedetlen bíróként halálra ítélni, ha nem értettek egyet a *Szanhedrin* rendelkezésével, és ezt hangoztatták.

Végezetül – ha a fentebb a Hórájót traktátusból idézett szöveget is újra idevesszük – , akkor az a magánember (arámi: *hedjót*, a görög *idiotészből*), aki a tanítvány cselekvésre való felszólítását követve a *Szanhedrin* határozatával ellentétesen még cselekszik is, szintén felmentendő, mert ő viszont tudatlan lehetett a szabályozás felől. A tudatosságot külön bizonyítani kell, és a nem tudatos bűnöst a *Tóra* minden esetben felmenti, és csak bűnaldozat bemutatására kötelezi, figyelmeztetés és oktatás kíséretében. Ez kétszer ismételhető, és csak harmadszori elkövetésre szabják ki az előírt büntetést, ez esetben a halált.

Így a rabbinikus hermeneutika hivatalos, azaz éppen a *Nagy Szanhedrin* által a fenti tekintéllyel kihirdetett álláspontja biztosítja a vele egyet nem értő bírónak, tanítványaiknak és a magánembereknek a lelkiismeret és annak kifejezése szabadságát, egyúttal minimalizálja a halálbüntetés lehetőségét, miközben megköveteli (enyhébb és lépcsőzetes szankciókkal) a cselekvés egységét, azaz fenntartja a jogegység és jogbiztonság elvét. Ezzel különbséget is tesz a lelkiismereti okokból, illetve közösségi elvárások miatti jogkövetés két szintje között, aminek jogpszichológiai-etikai szempontból fontos szerepe van. Mindezt pedig úgy teszi, hogy közben a *Tóra* egyetlen betűjét sem sérti meg.⁴²

5. A pilpul történeti kontextusban

Gyönyörűen illusztrálja a *Talmud* egy történettel mindennek működését a gyakorlatban. Egy ízben *Jósua* rabbi, a *Szanhedrin* tekintélyes tagja szerint a *Szanhedrin* többsége és maga a főbíró, *II. Rabban Gamaliél* rosszul határozták meg a *Jóm Kipur* (Engesztelés Napja) időpontját, és ezen álláspontját mindvégig fenntartotta. *Gamaliél* ezért a szavazás után elrendelte, hogy a kisebbségben maradt *Jósua* a maga által máshová datált ünnepnapon jelenjen meg ő előtte tarisznyával, bottal és saruban, mivel ezeket *Jóm Kipur* idején tilos viselni. *Jósua* a mondott napon meg is jelent az előírt kiegészítőkkal, megszegve ezzel a saját álláspontjából következő, *Isten* előtti lelkiismereti kötelezettségét, de egyúttal újra kinyilvánította: „*Biztos vagyok benne, hogy ma van Jóm Kipur*”. Ekkor *Gamaliél* felkelt főbírói székéből, lejött a lépcsőn, földre borult kollégája, *Jósua* előtt, és így szólt: „*Te igazabb ember vagy nálam.*” A *Talmud* a következőkben éppen ennek kapcsán beszéli el, hogy *II. Rabban Gamaliél*t, a Szentély pusztulása utáni – azaz autoritásában megcsonkult – *Nagy Szanhedrin* első elnökét később, miután *Jósua* rabbit több esetben hasonlóképp megalázta, végül elmozdították hivatalából emiatt és egyes ügyrendi határozatait érvénytelenítették; vagyis a legfőbb bíró és a többség hatalma sem lehetett korlátlan.⁴³

De hasonlóképp ugyanerre reflektált – úgy tűnik, egyetértőleg – *Jézus* is, amikor a *Nagy Szanhedrin*ről – melynek akkori korruptségát *Flavius Josephus*, a qumráni tekercsek, de még a rabbinikus

42 Lásd hozzá GÜDEMANN, Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter 421-444.

43 bB'rachot 27b-28a; mRos Hasana 2:8-9. Tárgyalja és részletesen idézi JAFFE, Rabban Gamliel and the Limits of Rabbinic Authority.

iratok is egyértelműen rendkívül súlyosnak minősítik⁴⁴ – így instruálta tanítványait: „Az írástudók és farizeusok Mózes bírói székében ülnek, ezért amit parancsolnak nektek, mindazt tartsátok meg és tegyétek meg, de ne cselekedjetek az ő tetteik szerint, mert ők mondják ugyan, de nem teszik meg.”⁴⁵ Általánosságban is látható az Evangéliumokból, hogy a hivatalostól eltérő vélemények, így Jézus véleménye sem volt törvényes úton korlátozható az akkori rendszerben. Hogyan is taníthatott volna más esetben a magánember, ács Jézus más nézeteket minden ünnepen szabadon, egész napon át a Templomban, száz méterre a *Szanhedrin* ülésteremtől? Hasonlóképp nem értelmezhető helyesen ezen jogtörténeti háttér ismerete nélkül az Apostolok cselekedeteinek könyvében Péter és János apostolok *Szanhedrin* előtti többszöri tárgyalása, és nem érthető meg, hogy szabad ellenállásuk hogyan volt keresztülvihető oly módon, hogy végül maga a főbíró korlátozta saját tiltó határozatuk szankcionálását halálbüntetésről szóbeli figyelmeztetésre.⁴⁶

Betekintést ad továbbá mindez annak alapvető okaiba, hogy miért nem válhatott a judaizmus dogmatikus vallássá az ókorban, másképp fogalmazva, hogy miért vitairadalom jellegű az egész *Talmud*, sőt általánosságban miért tekinti (a kereszténységtől eltérően) teljesen normálisnak a sokféle különböző irányzatot, és preferálja a szabad vitát mindmáig a zsidó kultúra és szokásjog.⁴⁷ Említenünk sem kell, hogy ennek pedig milyen történelmi szerepe volt a zsidóság emancipációjával párhuzamosan a modern demokratikus eszmények kialakulásában.

Végül a modern – nem klasszikus, többségi – demokrácia kisebbségeket a többségtől védő belső korlátai szintén azon az alapelven nyugszanak, miszerint lehet igaza a kisebbségnek a többséggel szemben is, azaz meg kell védeni az egyén alapjogait a szélsőséges kollektívizmussal diktatorikus hajlamainak korlátozásával, mivel az igazság nem tehető mennyiségi kérdéssé. A teljesség kedvéért természetesen hozzá kell tennünk, hogy a teokratikus zsidó államban ez a szólásszabadság nem volt korlátlan. Magával az írott *Tórával* egyértelműen szembe helyezkedni, amikor ez értelmezési vitán felül állt, és különösen idegen istenségeket hirdetni halálbüntetés terhe mellett tilos volt. A fenti szabadság a *Tóra* értelmezési kérdéseire és abból fakadó vitákra vonatkozott tehát.

44 Lásd a rabbinikus irodalomból többek között b*Szanhedrin* 88b, b*Szótá* 47a-b, b*Peszáchím* 57a, D'várím Rábbá 2:19, m*Hórájót* 1:1. A qumráni iratokból lásd Jesája kommentár 4Q162, 2:6-10, Damaszkuszi irat 4:19 és 1:14-18), a korabeli történetírásból lásd FLAVIUS, A zsidó háború. – Ónéletrajz 513-532., FLAVIUS, A zsidók története, 20:8:8, FLAVIUS, A zsidó háború 7:8.

45 Máté 23:2.

46 A teljes történetet kimerítően és részletesen elemzi LE-CORN – SHULAM, A Commentary on the Jewish Roots of Acts I. köt. 215-247. és 286-288. A szerzőpár a teljes rabbinikus irodalom fényében jutott lényegét tekintve ugyanerre a következtetésre. Lásd hozzá STRACK – BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.

47 Az utóbbi években rabbinikus körökben nagy vitát kiváltó könyv ugyanerről a kérdésről lásd CARDOSO, Jewish Law as Rebellion, *passim*.

Felhasznált irodalom

- BREUER, Mordechai: Pilpul. In: *Encyclopaedia Judaica*. 16. köt. Jerusalem 2007, 161-163. <https://ketab3.files.wordpress.com/2014/11/encyclopaedia-judaica-v-16-pes-qu.pdf> (letöltés: 2022. 09. 30.)
- CARDOSO, Nathan Lopez: *Jewish Law as Rebellion: A Plea for Religious Authenticity and Halachic Courage*. Urim Publications 2018
- COHEN, Haim: *Jézus Krisztus pöre* (ford. LÁSZLÓFFY Aladár). Budapest 2005
- CONNELL, Francis J.: *Censorship and the Prohibition of Books in Catholic Church Law*. *Columbia Law Review* 1954/5. sz. 699-709. <https://www.jstor.org/stable/1119712> (letöltés: 2022. 08. 01.)
- DAVIES, Eryl Wynn: *Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony*. In: BARMASH, Pamela (szerk.): *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Oxford 2019, 45-58.
- EVANS, Geoffrey: 'Gates' and 'Streets': Urban Institutions in Old Testament Times. *Journal of Religious History* 1962/1. sz. 1-12.
- FERGUSON, Everett: *Jewish and Christian ordination*. *Harvard Theological Review* 1963/1. sz. 13-19.
- FINKELSTEIN, Sheldon M.: *A Tale of Two Witnesses: The Constitution's Two Witness Rule and the Talmud Sanhedrin*. *Litigation* 2009/4. sz. 13-17.
- FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború. – Önéletrajz*. Budapest 1990
- FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története*. Budapest 1980
- GORDIS, Robert: *Judaism: Freedom of Expression and the Right for Knowledge in the Jewish Tradition*. *Columbia Law Review* 1954/5. sz. 676-698. <https://www.jstor.org/stable/1119712> (letöltés: 2022. 08. 01.)
- GRÜLL Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest 2009
- GÜDEMANN, M.: *Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter. Zweiter Artikel (Schluss)*. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1864/11. sz. 421-444.
- HAMMER-KOSSOY, Michelle: *Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System* (Ph.D. értekezés). New York 2005
- HENSHKE, David: *The number of judges in ancient Israel*. LIFSHITZ, Berachyahu (szerk.): *Jewish Law* 17. köt. London 2017, 27-61.
- HOENIG, Sidney B.: *The Great Sanhedrin*. Philadelphia 1953
- JAFFE, Bracha: *Rabban Gamliel and the Limits of Rabbinic Authority*. <https://www.sefaria.org/sheets/5738?lang=bi> (letöltés: 2022.07.31.)
- KNIERIM, Rolf P.: *Customs, judges, and legislators in ancient Israel*. In: EVANS, Craig A. – STINESPRING, William F. (szerk.): *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*. Atlanta 1987, 3-17.
- LANGBERT, Mitchell – FRIEDMAN, Hershey H.: *Perspectives on transformational leadership in the Sanhedrin of ancient Judaism*. *Management Decision* 2003/2. sz. 199-207.
- LAUTERBACH, Jacob Zallel: *Pilpul*. In: *Jewish Encyclopedia*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/12153-pilpul> (letöltés: 2022. 08. 01.)
- LE-CORN, Hilary – SHULAM, Joseph: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*. Jerusalem 2003
- MANTEL, Hugo: *Ordination and Appointment in the Period of the Temple*. *Harvard Theological Review* 1964/4. sz. 325-346.

- MCKENZIE, Donald A.: Judicial Procedure at the Town Gate. *Vetus Testamentum* 1964/1. sz. 100-104. https://brill.com/view/journals/vt/14/1/article-p100_7.xml (letöltés: 2022. 09. 30)
- NEUSNER, Jacob – RABINOVITCH, Nachum L.: By the Testimony of Two Witnesses. In the Damascus Document IX, 17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law. *Revue de Qumran* 1973/2. sz. 197-217.
- RUFF Tibor: A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121-155.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9-35.
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123-135.
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RABELLO, Alfredo Mordechai: Jewish and Roman jurisdiction. In: HECHT, N. S. et al. (szerk.): An Introduction to the History and Sources of Jewish Law. Oxford 1996, 141-167.
- SÁRY Pál: Bűnvádi eljárások az Újszövetségben. Budapest 2000
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I-VI. köt. München 1961
- WEISMAN, Ze'ev: Charismatic Leaders in the Era of the Judges. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1977/3. sz. 399-420.
- WILSON, Robert R.: Israel's Judicial System in the Preexilic Period. *Jewish Quarterly Review* 1983/2. sz. 229-248.

RUGÁSI Gyula

egyetemi tanár, az MTA doktora
OR-ZSE / SZPA

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.08

A mózesi Törvény értelmezése a 2. században¹

„Az Ige lett ugyanis a Törvény,
megújult a régi,
mely Sionból és Jeruzsálemből eredt.”
Szardeszi Melitón²

Interpreting the Mosaic Law in the 2nd Century

The extremely heterogeneous, and in many cases even contradictory nature of the interpretation of the Law by the 2nd Century Church Fathers accurately reflects the doctrinal and dogmatic diversity of the Church of the time, a diversity that could also be called ‘polypoikilia’ elegantly in the language of the Epistle of Ephesus. However, apart from exceptional cases, this interpretive elegance is very far from the method and approach of the Christian authors of the period. This could rather be called a kind of ‘theological furor’, which is fuelled by one common erudition: the theological anti-Judaism that can be detected even among Jewish-Christian converts. However, other common features can be found as well, the most important of which are the following: 1. The Greek equivalent of the Old Testament Torah, the term Nomos taken from the Septuagint, means radically different things even to diaspora Jews who do not know Hebrew than to the Church Fathers coming from various cultural traditions, especially to those whose mother tongue is not Greek, and this applies to their education and schooling as well. 2. Not only Jesus’ parables related to the law, but also the earliest interpretations of the most important passages of the Pauline epistles (Romans, Galatians) are permeated by the completely incorrect way of thinking, which is based on the juxtaposition of law and faith, law and gospel. 3. As a consequence of Markion and the exegetical war fought with the Alexandrian Gnostics in the 2nd century, the Nomos loses its pneumatic character, which was still emphasized by Paul, and at best sinks back to a psychic level. 4. The most essential part of the Old Testament Law (at least in Exile, the most essential part), the halachic mitzvahs and provisions, becomes completely unintelligible to the Christian world. The study traces the causes and natural history of the above contradictions in the extant works of some key authors – the Shepard of Hermas, the Epistle of Barnabas, Melito of Sardis, St. Justin and others.

Keywords: Law, covenant, justice, destructor legis, faith, gospel, salvation

1 A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 „*kai gar ho nomosz logosz egeneto, / kai ho palaiosz kainosz, / szünexelthón eisz Szión kai Iereuszalém.*” Hom. de Pascha 7 (45), lásd PERLER, Méliton de Sardes Sur la Pâque et Fragments 64. és magyar fordításban SZARDESZI Melitón, A húsvétről 527.

1. A Tóra színeváltozása

Mindaz, ami a tudós szardeszi püspök, *Meliton* 1938-ban felfedezett, és valószínűleg a 2. század hatvanas éveiben íródott homíliájának³ görög szövegéből kiolvasható, az a *Tóra*, a mózesi Törvény legkorábbi keresztény értelmezéseinek⁴ egyik logikai végpontja. *Meliton* tipológiai szemléletében ugyanis jól láthatóan egybeolvad a János-evangélium Prologusának *Logosza*, valamint a Szinaj hegy lábánál kapott Törvény, amelynek a görög *Nomosz* megfelelője voltaképpen nem más, mint fogalmi elvonatkoztatás az ötödik mózesi könyv *Septuagintabéli* megnevezéséből, a *Deuteronomionból* (Törvény megismétlése). Két perdöntő fontosságú hermeneutikai elv alkalmazásáról kell tehát beszélnünk: egyrészt az egész Tóra *típusként* való felfogásáról, másrészt pedig a páli teológia egyfajta beteljesítéséről (*teleiószis*). Az utóbbi értelemben a testet öltött Ige, vagyis a *Názáreti Jézus* lesz az ószövetségi Törvény újfajta „jogérvényének” a biztosítóka. Ahogyan a Római-levél (kissé talányos) szövegszakaszában olvassuk: „a törvényt tehát érvénytelenítjük (katargumen) a hit által? Semmiképpen, hanem inkább érvénybe helyezzük (megerősítjük) a törvényt (mé genoito, alla nomon hisztanomen).⁵ Nem érdektelen megjegyezni, hogy a *Vulgata* latin szövege hasonlóképpen értelmezi az iménti oppozíciót: a görög *hisztanomen* ige helyén a *statuimus* alak szerepel, jól érzékeltetve, hogy a modern fordítások megszokott „megerősíteni” megoldásánál többről van szó, azaz többről, mint *refortificatióról*, avagy *confirmatióról*.⁶

Akárhogyan is fordítjuk azonban a páli mondatot, annyi bizonyos, hogy az ellentmondás mentesség követelményének aligha fogunk megfelelni; a *contradictiók* részleges feloldására talán inkább *Meliton* előszeretettel alkalmazott exegetikai módszerét hívhatjuk segítségül, a „*paradox teológiát*”.⁷ Valóban, a mózesi Törvény értelmezését az apostoli atyák és a 2. századi apologéták esetében egyaránt az ellentmondások bonyolult szövevénye és egyfajta „*nomosz-polifónia*” jellemzi. Hozzátevé, hogy a keresztény kontextusban megjelenő teológia fogalma immáron elválaszthatatlanul egybefonódik a tag értelemben vett hellén filozófiai hagyomány átvételével és alkalmazásával. Márpedig *Szardeszi Meliton Logosz-Nomosz* megfeleltetése roppant nehezen fordítható le valamelyik korabeli filozófiai iskola nyelvére; talán csak a sztoikus hagyomány enged(ne) meg ilyesmit, a *Logosznak*, mint a mindenség központi rendezőelvének figyelembevételével, természetesen az *incarnatio* lehetőségének kizárásával.⁸ A preszókratika korai hagyományától fogva a *nomosz* (mint mindenfajta mesterséges konszenzuson alapuló elv) elsősorban a *phüszisz* (az organikus világ) fogalmi ellentettje, s nem a *logoszé*.

A *nomoszra* vonatkozó teológiai megközelítésekben, a filozófiai jellegű interpretációk között egyetlen biztos fogódzót találunk, s ez a *Názáreti Jézus* személye, valamint a köréje fonódó krisztológia. Ahogyan a 2-3. század fordulóján *Hippolütosz* egyházatya fogalmaz: a *Krisztus* jelenti mindenfajta

3 *Meliton* műve igazából nem homília, hanem inkább a nyugati hagyomány „*praeconium paschalé*”-jához, a húsvét ünnepélyes kihirdetéséhez hasonlít.

4 A „legkorábbi” meghatározással óvatosan kell bánni, hiszen a *Hurbán* és a *Bar Kochba* felkelés közötti időszakról nem sokat tudunk.

5 Róma 3:29.

6 Teológiai értelemben ezek a kifejezések is többértelműek, hiszen például a *confirmatio* a nyugati hagyományban a megváltás, a *salvatio* szinonimájaként is használatos.

7 A kifejezést *Bugár M. István* kiváló monográfiájából – *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Meliton- és a Hippolütosz-dosszié* – veszem.

8 A sztoikus hagyomány számára felfoghatatlan abszurdum lett volna, hogy a mindenség központi principiuma, a soknevű *Logosz-Pneuma-Pür-Pronoia* stb. „testet öltson”.

exegézis zsinórmértékét, „Ő volt ugyanis a tökéletes pecsét és a kulcs” (*autosz gar én hé teleia szphragisz kai hé kleisz*).⁹ Pecsét (*szphragisz*) és kulcs (*kleisz*) egyszerre, attól függően, hogy a szöveg, illetve a hagyomány felfed, vagy elrejt valamit. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy az iménti példa esetében a *nomosz* lehetséges felfogásai összefüggenek az apokaliptika világával.

Noha valamennyi említett példa a *Septuaginta* fordítás-nyelvén megnevezett *nomoszra* vonatkozik, aligha állíthatjuk biztonsággal, hogy akad két olyan 2. századi irat, avagy egyházatya, aki/amely pontosan ugyanazt értené a törvény, közelebbről az ószövetségi Törvény fogalmán. De ezen nincs is mit csodálkozni, hiszen a Szinaj hegy lábánál a Biblia *Istene* által Mózesnek átadott rendelkezések gyűjteménye, a *Tóra* tanítást, utasítást, előírást jelent elsősorban, semmiképpen sem a *nomoszban* foglalt elvont törvény fogalmát. Némiképp sarkítva azt lehetne mondani, hogy a *Tóra* olyan „önfelfaló halmaz”, amely véges számú, egészen pontosan 613 *micvából* (*entolé*, parancs) áll, s amely maga is *micva*. Ezt fejezi ki a törvény függeléke, az élet (*haj*) parancsa. Ahogyan a *Deuteronomium* 30. fejezetében az *Örökkévaló* szólítja fel Mózesen keresztül a népet a szövetség, a törvény betartására: „Tanúul szólítom ma rátok az egetek és a földet, elétek adtam az életet (eleveneket) és a halált, az áldást és az átkot; válaszd hát az életet, hogy éljél, te és az utódaid is.” (*ubáhartá bahajjim lemaan tihje attá vezareká*).¹⁰

Évezredek át az imént idézett parancs jelentette a *halakhá*, a rituális élet elsődleges kategórikus imperatívuszát a kősvatagban, az önálló állami lét közepette és a *galutban* egyaránt. Ennek a sok évezredes vallási, habituális „beidegződésnek” az áttemelése bármiféle hellénisztikus *nomosz*-felfogásba – első látásra – úgyszólván képtelenség. Ám bármily különösnek tűnjék is, a korai kereszténység antijudaista főáramával szemben – elsősorban a *Názáreti Jézusnak* a Törvényt legitimáló program-beszédére¹¹ hivatkozva – még a kései antikvitás idején is akadtak olyanok, akik ezt újra és újra megkísérelték.¹² A kereszténység születésének időszakában a Mediterraneum egész keleti medencéjében kimutatható egyfajta – *Jacob Taubes* kifejezésével¹³ – „törvény-aura”, amelyet természetesen nem a jeruzsálemi orthodoxia fő irányzatai közvetítenek, hanem a diaszpóra zsidóság és a prozelita világ.

Számomra úgy tűnik, az imént említett példák nem valamiféle khaotikus, áttekinthetetlen világot jellemeznek, hanem inkább a *cusanusi coincidentia oppositorum* szellemében, egymásnak feszülő erők gondosan kimunkált egyensúlyát, nagyjából úgy, ahogyan a boltívek zárókövei befolyásolják a szerkezet statikai biztonságát.

2. Zsidó-kereszténység

Az egymással elegyedő törvény-értelmezések ideális színtere – elvileg legalábbis – a korai zsidó-keresztény tradíció, tehát újfent egy olyan terrenum, amelyet rendkívül nehéz egzakt módon behatárolni. Ráadásul itt is szembesülnünk kell azzal a látványos paradoxonnal, hogy a nyilvánvalóan a (galuti) zsidóságból származó keresztény iratok radikális antijudaizmusról (jobb esetben csak teológiai antijudaizmusról) tesznek tanúbizonyságot, nem kevésbé, mint az úgynevezett „pogány” keresztény szerzők.

9 HIPPOLÜTOSZ, Comm. in Dan. IV,34.

10 V. Mózes 30:19.

11 Máté 5:17-20. A programbeszéd kifejezést a következő műből kölcsönözöm: RUFF, Az Újszövetség és a Tóra 95.

12 Az ókeresztény hagyomány a meglehetősen széles konnotációs tartománnyal rendelkező *iudaidzomai* igével jelölte az ilyesfajta kísérleteket.

13 TAUBES, Die Politische Theologie des Paulus 36.

Ebből a tizenennyolc évszázad múltán egyre nehezebben felfejthető kontextusból származik az a különös mű, amely az apokrifek logikájának megfelelően fiktív szerzőséghez köthető,¹⁴ *Hermasz Pásztor*. Ez az *Euszebiosz* szerint a 2. század közepén született,¹⁵ erősen gnosztikus színezetű, misztikus elemekkel átszótt zsidó-keresztény irat – sok egyéb mellett – egy rendkívül érdekes *nomosz*-példázatot is tartalmaz. A példázatot nevezhetjük fűzfa-parabolának is, hiszen a felidézendő szövegszakaszban éppen a hatalmas fűzfa képe jeleníti meg előttünk a Törvény és a világ népei közül kiválasztottak közötti viszonyt. „Egy olyan fűzfát mutatott nekem [ti. az *angelus interpre*s], amely beborította a hegyeket, meg a síkságokat, és a fűzfa árnyékában jöttek össze mindnyájan az Úr nevében kiválasztottak.”¹⁶ A fa mellett pedig ott állt az Úr dicsőséges angyala, éles sarlóval a kezében, és a hozzá járulóknak egy-egy ágat vagdosott le, kinek-kinek a szellemi állapotához illőt: szárazat, félig elszáradtat, hervatagot, vagy éppen üde zöldet.

A fűzfa és a Törvény (nehéz eldönteni, hogy allegorikus, avagy szimbolikus megfeleltetés?) magyarázó okfejtések kiegészülnek egy, a *Szardeszi Melitón*tól idézethez nagyon hasonló következtetéssel: „ez a törvény pedig az Istennek a föld határaiig hirdettetett Fia; (ho de *nomosz hutosz ho hüiosz tu theu ho kérükhtheisz eisz ta perata tész gész*).¹⁷ A Törvény, a *Nomosz* tehát itt is *hüposztaszisz* – valamiképpen segítségül hívva a korai trinitológia nyelvezetét – , azonos a *Hüiosz*-szal, vagyis a *Fiú*val. Semmiképpen sem feltételezhetjük, hogy a szardeszi püspök és a *Pásztor* pszeudonim szerzőjének teológiája túlságosan közel esne egymáshoz, ám a Törvény szellemi-jogi státusza mindkettőjüknél ugyanaz: a Biblia *Istenének* kimondott szava, ami/aki azonban nem csupán elvont fogalom, hanem egyúttal szubjektum is: maga a *Fiú*, a testet öltött *Logosz*. A kérdés inentől fogva valamennyi 2. századi auctor számára a következő: vajon *Isten* kimondott szava „különözhet-e önmagától”, vagy sem?

Aligha kétséges, hogy a fenti paradoxonok nem csak a 2. század (zsidó)-keresztény szerzőire róttak súlyos exegetikai terhet, hanem ugyanilyen kemény kihívást jelentenek a modern korok teológusai számára is.¹⁸ Hiszen az „önmaga” (*autosz*) visszaható névmás szükségszerűen következik a trinitológia alapzatából, a háromszemélyű *Egy-Isten* doktrínájából. Eszerint tehát a *Nomosz* éppen úgy *Isten*, azaz az *Atya* kimondott szava, mint a nagybetűs *Logosz*, a *Fiú*. Logikailag mindezt nem nehéz belátni, de a mózesi Törvény, illetve az imént jellemzett *Nomosz* viszonyának tisztázása – különösen egyfajta ezoterikus zsidó-keresztény kontextusban – már bonyolultabb feladat. A *Pásztor* ismeretlen szerzője olyan megoldást vesz igénybe, amely túlmutat az allegorézis és a tipológia elvén egyaránt, s a bibliai törvény eredendő „univerzalizmusára” hívja fel a figyelmet. Minderre nézve a már idézett fűzfa-parabolában a következőket olvassuk: „Az angyal pedig, a nagy és dicsőséges Mihály, akinek hatalma van a nép felett, és irányítja is őket. Ő az, aki beleoltja a hívők szívébe a törvényt; majd megvizsgálja azokat, akiknek a törvényt átadta, vajon megtartották-e azt?” (*autosz gar esztin ho didón autoisz ton nomon eisz tasz kardiasz tón piszteuontón. episzkeptetai un autusz, hoisz edóke ton nomon, ei ara tetérékaszin auton*).¹⁹

14 Az egyháztörténeti hagyomány egyrészt a Róma 16:14-ben felbukkanó *Hermasz*sal, másrészt a hetvenkét tanítvány egyikével (aki Filippi püspöke lett volna) azonosítja. Noha a *Pásztor* az 1-2. század fordulóján, de mindenképpen a 2. század elején keletkezett, ezek az azonosítások aligha valószínűek.

15 EUSZEBIOSZ, HE. III,3,6., lásd *Euszebiosz Egyháztörténete* 96.

16 Péld. 67 VIII,1., *Shepherd of Hermas* 357.; magyar fordításban *Hermasz: A pásztor* 321.

17 Parab. 69 (VIII,1), *Shepherd of Hermas*, *Parables* 364.

18 Számomra nyilvánvaló, hogy a fenti kérdés a teológia saját területén nem megoldható; nehéz eldönteni ugyanis, hogy a *Logosz* és a *Nomosz* relációjában az utóbbit minek tekintsük: névnek, azaz szubjektumnak, avagy attribútumnak?

19 Parab. 69 (VIII,3), *Shepherd of Hermas*. *Parables* 364.; *Hermasz: A pásztor* 324.

Ami *Mikhaél* személyével kapcsolatban talán az első pillanatban szembeötlik, az a nagyfokú hasonlóság (a valószínűleg qumráni konvertita) *István* diakónus védőbeszédének egy aprócska kitételével: „(ti.) akik angyalok rendelkezésére (parancsára, eisz diatagasz angelón) kaptátok (ugyan) a törvényt, mégsem tartottátok meg.”²⁰ Ugyanakkor a *Nomosz* nem csupán a törvényadás angyali közvetítéséről beszél, hanem – a Jeremiás 31:33, s főleg a Római-levél 2. fejezet nyomán – a „szívbe írott törvényről”. A *Nomosz* igazi univerzalizmusát ez a mozzanat jelenti a *Pásztor* szövegében; nemtől, fajtól, származástól függetlenül a törvény a „hívők szívében” (en taisz kardiaisz tón pizsteuontón) él. Úgy tűnik, hogy a hívő (*pizsteuón*) megjelölés nem csupán az „új szövetség” valóban népek feletti népére vonatkozik, hanem a valaha élt igazakra (*caddiqim, dikaioi*) is. Sajátos, de pontosan értelmezhető tautológiával állunk tehát szemben a *Tóra* előtti, illetőleg a *Tóra* utáni világgal kapcsolatban. Eszerint az igazak (*dikaioi*) igaz állapota (*dikaiosziné*) jelenti a morális és egyben jogi alapzatot, amely – ha szabad így fogalmazni – (nézőponttól függően) megérteti a majdani, illetve az egykori Törvényt, amely elválaszthatatlanul összefügg a bibliai kinyilatkoztatással.²¹ Nem lehetett, s ma sem lehet – például – a *Diké* nevével fémjelzett mitikus precedensnek alávetni.²²

Az említett példa esetében legalitás és moralitás szinte „kémiai elegyet” alkot, pontosan úgy, ahogyan ezt *Pál* apostol a Római-levél 2. fejezetében zseniálisan megfogalmazza: „Mert amikor a törvénnyel nem rendelkező népek (ethné ta mé nomon ekhonta) természetes módon cselekszik meg a törvény dolgait, (phüszei ta tu nomu poiószin), akkor ezek a törvénnyel nem rendelkezők önmaguk számára jelentik a törvényt, (hutoi nomon mé ekhontesz heautoisz eiszin nomosz); ezek azt bizonyítják, hogy a törvény megcselekvése a szívükbe van írva, (endeiknüntai to ergon tu nomu grapton en taisz kardiaisz autón), miközben tanúságot tesz erről a lelkiismeretük, valamint egymás közti, hol vádló, hol mentegető fontolgatásaik.”²³ A páli szövegből egészen pontos kép bontakozik ki előttünk: a szívbe írott törvény elvont fogalma helyett a *to ergon tu nomu*, vagyis a törvény megcselekvése, betartása szerepel példa gyanánt. *Hermasz* parabolájában viszont *Mikhaél* arkangyal a törvény betartásának készségét, egyfajta morális kompetenciát plántál a hívők szívébe. A különbség árnyalatnyinak tűnik, ám mégsem az. A hosszú ideig kanonikus tekintéllyel bíró 2. századi apokrif irat szerzője minden bizonnyal azt akarta értésünkre adni, hogy a *Pálnál* is szelleminek (*pneumatikosz*) tekintett törvény kizárólag a szellemi ember (*anthróposz pneumatikosz*) által betartható. Erre ugyanis sem a lelki (*pszükhikosz*) sem pedig a testi (*szarkinosz*) ember nem képes. A törvénnyel foglalkozó teológiai irodalom ezen a ponton szinte azonnal gnosztikus hatást szimatol, mondván, hogy az iménti hármas anthropológiai felosztás, továbbá a szellemi ember különleges státusza a 2. századi (alexandriai) gnózis egyik legfőbb doktrinális eleme.

20 Apostolok cselekedetei 7:53.

21 Mindaz, amit a teremtésről, a vízözön előtti emberiségről, a pátriarkák történetéről tudunk, azt az *Örökkévaló* és *Mózes* által a Szinajon közösen „megfogalmazott” *Tórából* tudjuk, vagyis a kinyilatkoztatás Nagy Elbeszéléséből. Ilyen értelemben tekintjük kinyilatkoztatás-előttinek azokat az (adott esetben kronológiailag jóval későbbi, a törvény-adás mozzanatát követő) eseményeket, amelyek a bibliai elbeszélés esemény-horizontján kívül rekednek.

22 *Diké* az olümposzi jogrend szimbolikus megtestesítője, aki adott esetben isteneket is büntethet, és a megsokasodó törvénytíprás láttán elhagyhatja a világot. Az *adikia* – jogtalanság, jogtiprás – fogalmában bizonyos fokig ez a „sértődöttség” és „kivonulás” van jelen, töredékes formában egészen addig, amíg az *adikia* jelentése az újszövetségi *koiné* fogalmi szótárhoz idomul. Addig azonban, amíg mindez beteljesedik, hosszú évszázadoknak kell elteltie.

23 Róma 2:14-15.

Eközben viszont megfélekedezik arról, hogy az iménti triadikus séma nem *Karpokratész*, *Baszileidész*, vagy *Valentinosz* „találmánya”, hanem a páli levél-corporis öröksége.²⁴

Az eddigiek alapján talán nem véletlen a *Pásztor* kánonikus tekintélye a korai korszakban: a törvény értelmezése szempontjából mindenesetre többféle hagyomány (orthodox keresztény, gnosztikus, zsidó) határvidékén áll, vagyis olyan „törvény” értelmezésmódot tükröz, amilyen már csak elvétve fordul elő a 3. század közepétől fogva.

3. „Szövetségünk összeköt”

Ugyancsak zsidó-keresztény irat, s egyúttal nagyfontosságú kor dokumentum a *Barnabás-levél*, amelynek teljes szövegét a *Konrad Tischendorf* által 1859-ben felfedezett *Codex Sinaiticus*ban találjuk. A levél szövege – tág határok között – valamikor az 1. század vége és a *Hadrianus* uralkodása közötti időszakban keletkezhetett, nagy valószínűséggel inkább az említett császár uralkodásának vége felé. Az anonim szerző jól láthatóan kitűnően ismeri a *halakhát*, akkurátus következetességgel próbálja meg kimutatni például, hogy a *Mózes* által megfogalmazott étkezési szabályok eredendően háromféle szellemi tanítás lenyomatai, (*tria elaben en té szüneszei dogmata*: ebben az értelemben háromféle tanítást adott).²⁵ De amíg *Mózes* szó szerint és szellemi szinten is megértette *Isten* utasításait („*Látjátok, milyen jól törvénykezett Mózes?*”, *blepete enomothetészen Móüszész kalósz*²⁶ – hívja fel az olvasók figyelmét), addig a nép már csak szó szerinti (testi, *szarkinosz*) értelemben, miután egy gonosz angyal tudatosan vonta el a figyelmüket az Írás pneumatikus üzenetétől.

Itt is, miként *Hermasz*nál felbukkan az angyali közvetítéssel adott törvény kérdése, csak hogy egészen más előjellel. Az előbbi esetben ugyanis *Mikháél* (Izrael angyala, aki a hetven „népek angyala” közül egyedül hűséges a Biblia *Istenéhez*) nem is tehet mást, mint hogy az *Örökkévaló* akaratát közvetíti, míg a *Barnabás-levél* szerzőjének interpretációja alapján a Szinaj-hegyi törvényadásnál nyilvánvalóan nem *Mikháél*, vagy a *szobekben*, a csipkebokorban hangját hallató angyal működött közre. Nem arról van tehát szó, hogy a Törvényt valamiféle alsóbbrendű isten, gnosztikus *démiurgosz* adta volna Izrael fiainak, hanem a *Mindenható* kinyilatkoztatott akaratának fokozatos „*angyali korrupciójáról*”.

Tekintettel arra, hogy a *Tóra* adás és a nép születése egyetlen „történelmi pillanathoz” kötődik, magyarul: egyik sem előzi meg a másikat, a levél névtelen zsidó-keresztény szerzője az (ószövetségi) Törvény magyarázatát minden esetben egy másik kulcsfontosságú fogalom, a szövetség interpretációjával bővíti ki. Az eredendően jeremiási kifejezés, az új szövetség (*b'rit hadásá*)²⁷ egészen különleges megvilágításba kerül a *Tórával*, és különösképpen *Mózes* személyével kapcsolatban. Azt olvassuk ugyanis, hogy (valamiféle skizofrén állapot gyanánt) a *Tóra*, a maga megromlott formájában örökre a zsidóságé marad, de a szövetség (itt már *diathéké*) nem, az már *Isten* új népével köttetik. Idáig a megszokott antijudaista felfogást követhetjük nyomon, a meghökkentő újdonság azonban ezután következik: „*A szövetség valóban a miénk – írja a szerző – ők azonban mindörökre elveszítették a szövetséget, melyet Mózes átvett.*” (*hémón men [hé diathéké]; all ekeinoi [hoi iudaioi] hutósz eisz telosz*

24 A „szellemi” (*pneumatikosz*) – „lelki” (*pszükhikosz*) – „testi” ember (*szarkinosz*) hármass felosztásra gondolok, amelyet a valentiniánus iskolák döntő többsége követ, elsősorban az 1. Korinthusz 15:42-49-re hagyatkozva.

25 Epist. Barnab.X,1. 46. és magyar fordításban: Barnabás levele 232-233.

26 Epist. Barnab.X,1. 51.; Barnabás levele 234.

27 Jeremiás 31:30.

apóleszan autén labontosz édé tu Móüszéosz). Majd pedig: „Mózes megértette és elhajította a kezéből a két kőtáblát; szövetségük összetört, hogy a szeretet,²⁸ Jézus szövetsége pecsételődjön meg szívünkben, az ő hűségének reményében.”²⁹ (*kai szüinéken Móüszész kai eripszen tasz düo plakasz ek tón kheirón autu, kai szünetribé autón hé diathéké*).³⁰ Amennyiben tehát pontosan értjük az imént idézett szövegszakaszt, akkor szükségképpen arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a végsőig feszített tipológia szellemében a *kainé diathéké*, az új szövetség már a Szinajnál „elkezdődött”, tehát nagyjából úgy 3400 évvel ezelőtt! Természetesen minderre csupán másfélezer esztendővel később derült fény, a Barnabás-levél megszövegezésének közelmúltjában. Nem másról van itt tehát szó, mint az „új szövetség” jogérvényének a múlt felé történő kiterjesztéséről.

Nagy kérdés mindamellet, hogy a múlt „tudomást vesz-e” az ilyesfajta szellemi offenzíváról, vagy sem? Annyi bizonyos csak, hogy a *Melitón*, s a Barnabás-levél szerzője által is előszeretettel alkalmazott tipológia módszerének lényegi logikai eleme a múlt bizonyos fokú kényszerítése. Az eljárás azt feltételezi ugyanis, hogy valaki, vagy valakik akár évezredekkel korábban is éppen azt gondolták, amit mi, mi több, elgondolásuk felderíthető, sőt kikényszeríthető. Ám ha az előbbieken előtárt következtetéseket komolyan vennénk, akkor a Törvény népe, avagy az „őszövetségi zsidóság” helyén megannyi hajdani szövetségétől megfosztott prekeresztényt látnánk csupán a világtörténelem kősvatagában kóborolni – azóta is ...

A filológiai hűség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a *tüposz*, illetve a tipológia kitüntetett alkalmazása nem jelent mást a 2. századi atyáknál, mint a *Pál* apostol által meghonosított módszer követését.³¹ A 2. századi szerzők, az apostoli atyák és az apológéták döntő többsége alkalmazza ezt a szemléletmódot, a legkevésbé talán még *Hermasz Pásztor*a. A Barnabás-levél álláspontjához nagyon közel esik a század utolsó harmadában a nyugati kereszténység egyik legnagyobb alakjának, *Irenaeus*-nak az elgondolása. „Azt, hogy Mózes írásai is a Krisztus szavai, ő maga mondta a zsidóknak, ahogyan János említést tesz erről az evangéliumban: «Ha hittetek volna Mózesnek, nekem is hittetek volna: hiszen ő rólam írt; ha viszont az ő írásainak nem hisztek, hogyan fogtok hinni az én beszédeimnek?» Nyilvánvalóan jelzi ezzel azt, hogy Mózes írásai az ő beszédei.”³² Az „őszövetségi Khrisztophaniákon”, a „messiási próféciákon” alapuló tipológia elve itt még egy fontos mozzanattal egészül ki, olyasmivel, ami nem következik szükségképpen a magát *Szmirnai Polikárp* szellemi vonzasköréből származtató lugdunumi egyházatya „iskolázottságából”. Ha jól megfigyeljük, az idézett szövegszakaszban *Mózes* írásai és a *Krisztus* beszédei kerülnek szembeállításra, s ez akár betű és szellem opposíciójára is utalhat, de még ennél is fontosabbnak tűnik az így rejtjelezett kétféle hagyománytípus felemlítése. Ugyan

28 Epist. Barnab. 22.; Barnabás levele 224.

29 Egészen pontosan: „*hogy a szeretett Jézus [szövetsége] pecsételtesék be a mi szívünkbe*”, (*hina hé [diathéké] tu égapémenu Iészu enkataszphragiszthé eisz tén skardian hémon; IV,7*).

30 Epist. Barnab. IV,8. Különös érdekessége a levél rövid 4. fejezetének, hogy az idézett radikális antijudaista eszmefuttatások olyan pozícióból íródnak, amelyek leginkább a János-levelek szerzőjének „körkörös logikáját” utánozzák. Az ismeretlen auctor hangsúlyozza, hogy ő nem tanító (*didaszkalosz*), s legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a jelen idők visszasságai közepette számba vegye azokat a dolgokat, amelyek elősegítik a megmenekülést, azért, „*hogy ennélfogva teljesen eltávolodjunk a törvénytelenég mindenféle művétől*” (*phiügómen un teletiósz apo pantón tón ergón tész anomiasz; IV,1*). Epist. of Barnab. 20.

31 A módszer igazolása nem több és nem kevesebb, mint a két szövetség közti viszony, vagyis a két szöveg-világ együvé tartozásának bizonyítása. Ez a grandiózus mű – az evangéliumokbéli *Jézus*-logionok egy része mellett – elsősorban a páli levelekben bontakozik ki.

32 IRENAEUS, *Adversus haereses*, IV,3.

Irenaeus nagy művének, az *Adversus haereses* öt könyvének jó része csak latin fordításban maradt fenn, így is egyértelmű (a) *to logion* és (a) *to graphon* illetve a kettő között „lebegő” *agraphon* („leíratlan”) műfajok háttérbéli jelenléte. Az a *Nomosz*, amelyről *Irenaeus* beszél, mintha csak titkos szóbeli tanként létezett volna a hagyomány rejtekáramában, várva a már említett „jézusi programbeszédre”, majd pedig a *Pál* apostol által bejelentett „érvénybe helyezésre”. A „titkos szóbeli tan” életben tartóiként a legkorábbi keresztény szerzők egyöntetűen a prófétákat nevezik meg,³³ majd az intertestamentális korban ugyanezt a szerepet az apokaliptikus tradíció tölti be.

Minden jel arra vall, hogy a tipológiai módszer legitimációjának, illetve a *Logosz*ból levezetett szellemi Törvénynek a logikai nyomvonala egy és ugyanaz. Még akkor is, ha a Barnabás-levél, *Melitón*, illetőleg a század utolsó harmadában működő *Irenaeus* más és más teológiai hagyományt képvisel.

4. Hit és Törvény

A 2. század derekától a Törvény értelmezésének másik fontos kritériuma az, hogy a polémiák, apológiák kivel, kikkel szemben fogalmazódnak meg: a törvénytisztelő zsidósággal, a pogány világgal, a gnosztikus egyházakkal, vagy éppen a nagyegyházon belüli valamelyik irányzattal szemben? Az egyik legfontosabb és leggyakrabban idézett, e kontextusba tartozó irat, *Jusztinosz* mártírnak a *Dialógus a zsidó Trüphónnal* című hosszadalmas traktátusa, nagy valószínűséggel csupán fiktív vita, amely a század közepén az epheszoszi Xüsztoszban, oszlopcsarnokban zajlott (volna) le. A félig szamaritánus származású *Jusztinosz Trüphón* személyében olyan „reform rabbit” állít elénk, akit a korabeli zsidó világ valamennyi irányzata kitagadott volna. Alapvetően védekező pozícióban inkább csak tudomásul veszi a keresztény apologéta mondandóját.

Jusztinosz – az eddig említett példákhoz hasonlóan – a *Tórának* egyfajta „lokális jogérvényt” tulajdonít, s így érvel: „A Hórebnél kihirdetett törvény már elévült, és csak a tiétek, ez pedig egyszerűen mindenkié.”³⁴ A keresztény vitapartner azzal érvel, hogy ha törvényt hoznak törvény ellenében, akkor az előbbi törvény szükségszerűen érvényét veszti, miként a korábban kötött szövetség is. Ám ez a logikai sor természetesen a végtelenségig folytatható lenne, éppen azért esik szó a „legtökéletesebb törvényről” (*nomosz teleiótatosz*), amely valóban univerzális, és nem következhet utána újabb. „Minden időkre szól a mi törvényünk – olvasható az idézett szövegszakaszban –, és tökéletes a nekünk adott Krisztus és a hűséges szövetség, rajta kívül nincsen se törvény, se parancsolat, se rendelkezés.”³⁵

Miközben egyfajta sajátos körkörös logikával *Jusztinosz* bizonyítani igyekszik, hogy a hórebi Törvény elévülésének elsősorban az az oka, hogy a zsidók még ezt az elévülőfélben lévő Törvényt sem tartották be soha, világossá teszi, hogy a két szövetség *Istene* Egy és ugyanaz; ennek megfelelően semmiféle gnosztikus, vagy markionita hatás nem jelenik meg teológiai koncepciójában. Ennek a koncepciónak a foglalatát két alapvető, egymással szembehelyezett állítás alapján fogalmazható meg. Egyrészt: a keresztények hisznek *Ábrahám*, *Izsák* és *Jákób*, tehát az ősatyák *Istenében*; másrészt: de nem hisznek *Mózesben* és a *Tórában*. Itt is, mint sok más esetben a patrisztikai irodalomban valami-

33 Ebben a tekintetben nincs (nagy) különbség a rabbinikus és az ókeresztény hagyományban. *Mózes* itt is ott is elsősorban próféta, és csak másodsorban törvényhozó, hadvezér, stb.

34 Dial. cum Tryph. XI,1. = „*ho gar en khóreb palaiosz édé nomosz kai hümon monón, ho de pantón haplós*”. Lásd Die älteste Apologeten 102.; magyar fordításban: Párbeszéd a zsidó Trifónnal 147.

35 Dial. cum Tryph. XI,2. Die älteste Apologeten 102.; Párbeszéd a zsidó Trifónnal 147.

féle lényegi szinten félreértett univerzalizmus elgondolásával állunk szemben. Látszólag ez a felfogás a Galata-lelél koncepciójához áll közel, ahol is *Pál* apostol azzal érvel, hogy az *Ábrahámmal* kötött szövetség(ek) – a „hit szövetsége” – jogérvénye nem vész el a csaknem fél évezred múltán kihirdetett Törvény miatt.³⁶ Vagyis felfoghatjuk úgy is, hogy a hajdani noahi *micvák*, valamint az újszövetségi törvény mintegy tengerként övezik a *Tóra* sziget-világát. Világos, hogy az iménti analógia csupán látszólagos lehet, *Pál* ugyanis – miként már említettük – sehol sem beszél a Törvény érvénytelenné válásáról; éppen ellenkezőleg. A jusztinoszi felfogásban rejlő teljes értetlenség pedig abban ragadható meg, hogy a *Triüphón*-diológus szerzője nem vet számot vele: a noahi *micvák*, az ábrahामी „hit-szövetség” mind-mind a Szinaj-hegy lábánál kinyilatkoztatott *Tóra* szöveg-világának részei, nem esnek és nem is eshetnek kívül azon.³⁷

A korai kereszténység talán legfőbb erudíciója: kiszabadulni a *Tanakh* mindenségéből, s csak a kedvező interpretációkat megtartani, felmondani az Örökkévalónak az általa választott néppel kötött szövetségét, s *Verus Israel*ként, egy újabb választott népként színre lépni; ez az erudíció abba a megint csak kellően végig nem gondolt konklúzióba torkollik, miszerint, a *Nomosztól*, a Törvénytől megfosztott világ szükségképpen az *anomia*, a törvénytelenység világa.³⁸ Márpedig annak a veszélyét, hogy a fenti világ erőit tudatosan magára szabadítsa, nyilván senki sem vállalta volna...

5. Antignosztikus polémiák

A *Tóráról*, a Törvényről való gondolkodás legfontosabb kritériuma azonban nem az ógyház teológiai antijudaizmusában keresendő, hanem azokban a nagyszabású, ám roppant egyoldalúan dokumentált ideológiai vitákban, amelyeket az orthodox egyházatyák a különféle gnosztikus irányzatok képviselőivel folytattak. Miként az exegézis, vagy a tiritológia főáramait, úgy a *Nomosz* értelmezéseinek a kereteit is az antignosztikus polémiák szabták meg. Amint látható volt, egyetlen eddig említett szerző sem vonta kétségbe, hogy a *Tórát* kinyilatkoztató *Isten* és *Jézus Krisztus Atyja* ugyanaz, *Markion*, valamint a gnosztikus egyházak és iskolák azonban igen. Számukra a teremtés és a törvény egyaránt egy olyasfajta *Démiurgosznak* a műve, aki még csak tisztán szellemi lénynek sem tekinthető. Mind a *Teremtő*, mind pedig a Törvény csupán lelki (*psüikhikosz*) lehet az ő szemükben, vagy egyenesen gonosz (*ponérosz*).

Számos gnosztikus szekta (ofiták, káiníták, széthianusok), a valentiniánus tradíció jelentős része egyszerűen megfordította az üdvtörténetét „előjelét”, s a gonosz bibliai szereplőket tekintette igaznak, az igazakat viszont gonosznak. Ebben a szereposztásban pedig a mózesi Törvény státusza is radikálisan megváltozik. Hogy miképpen, erre vonatkozóan *Markion* és az alexandriai gnosztikusok is beható „szövegkritikai tevékenységet” végeztek: például a *Tórában* felsorolt *micvák* közül gondosan kiválogatták azokat, amelyeket az ostoba és gonosz *Démiurgosz*, s azokat, amelyeket az igaz és bölcs *Agnosztosz Theosz* művének tekintettek. A *ius talionis* elve például ilyenfajta demarkációs vonalnak számított; a bosszúra való felszólítást ugyanis méltatlannak tekintették a legfőbb *Isten* személyéhez. Az a *nomosz*, amely *Pál* apostolnál hangsúlyozottan szellemi, igaz és jó, az így az *adikia* állapotába

36 Lásd bővebben RUGÁSI, A törvény kapujában, *passim*.

37 A fentiekből adódóan a hit-szövetségről gondolkodni a törvény-szövetség figyelembevétele nélkül éppoly lehetetlen, mint földi körülmények között megszabadulni a gravitáció hatásától.

38 Lásd Róma 1:18-32.

kerül és megfosztatik kinyilatkoztatáson nyugvó szellemi alapzatától. Háromféle törvénnyel kell tehát szembesülnünk legalább, a gnosztikus doktrína alapján: (1) a szellemi törvények, amelyek a gnosztikus „Atyától”, illetve közvetve valamelyik fényvilági *aióntól* származnak, (2) a *Démiurgosz*, azaz az Ótestamentum „bosszúálló Istene” által kinyilatkoztatott törvények, illetve (3) a gnosztikus „Mégváltó” tevékenysége nyomán megújított törvények. Túl azon, hogy a vázolt szisztéma hihetetlenül bonyolult és a legkevésbé sem egyértelmű – még a valentiniánus iskolán belül sem találunk két olyan szerzőt, aki a *nomoszról* ugyanúgy gondolkodna – , világosan látszik, hogy az értelmezés határvonalai nem egyszerűen a mózesi Törvényen belül, vagy éppen azzal szemben keresendők, hanem a gnosztikusok anthropológiai felfogásában. Eszerint ugyanis más és más törvény vonatkozik a beavatott gnosztikus hívőkre, a szellemi emberekre (*anthrópoi pneumatikoi*), mint a lelkiekre (*psükhikoi*) – *Valentinosznál*, *Ptolemaiosznál*, vagy *Theodotosznál* ide sorolandóak például a törvénytisztelő zsidók, avagy a nagy-egyházi keresztények – , továbbá a testiekre (*szarkinoi*), akik formálisan lehetnek ugyan keresztények, de a *doctrina christianá*ból nem értenek semmit.

A rendelkezésünkre álló hely szűkössége ellenére is mindenképpen ki kell emelnünk, hogy a gnosztikus felfogás értelmében a szellemi törvény legitimitását nem az „Idegen Isten”, a fényvilágban (*Pléróma*) lakozó *Patér* biztosítja, egyszerűen azért, mert azon kívül, hogy önmagában gyönyörködik, nem csinál az égvilágon semmit.³⁹ Ahogyan nem teremtő – hiszen az alsóbbrendű hüposztasziszokat emanáció útján hívja életre – , úgy nem is törvényhozó (*nomothetész*), különösképpen nem ítélobíró (*kritész*).⁴⁰ Nyilvánvaló, hogy például a kortárs egyházatyák által *ekklésziának* minősített valentiniánusok misztérium-közösségként viselkedtek, de ez a megállapítás a korai keresztényekre nézve is igaz. Mindamellet a beavatottsággal együtt járó szigorú titoktartási követelménynek megfelelően a gnosztikus hívő – szemben a kereszténnyel – soha semmilyen körülmények között nem tárhatta a világ elé a kultusz misztérium magvát. Ezt a kötelezettségüket – miként ezt *Jusztinosztól Hippolitoszig* a korszakunkra vonatkozó apologéták tanúsítják – a beavatottak aggályosan be is tartották. Így nem tudjuk pontosan azt sem, hogy a *nomosz* – amely elsődlegesen inkább tudás (*gnószisz*), mintsem parancs (*entolé*) – végül is hogyan, miféle úton-módon jut el a hívőhöz, miképpen válik a diadalmas gnózis birtokosa „törvénytisztelővé”? Egy dolog bizonyos, nem a hiten (*pisztisz*) keresztül.

Amint ez egy egészen sajátos műben, *Clemens Alexandrinus*nak az egyik *Valentinosz* tanítvány, *Theodotosz* könyvéhez írott, nem kiadásra szánt széljegyzeteiben olvasható: a törvénytisztelet és a morális érzék is bizonyos, a fényvilágból bűnös módon kiszabadult szellemi magvak útján⁴¹ jut el a szellemi emberhez, de nem önmagában, hanem a gnosztikus „Mégváltó” közreműködésével. Mindez idáig rendkívül elvontnak tűnik és filozofikusan hangzik. Mintha legalábbis ezek az emberek valamilyen éteri, elvont világban éltek volna. Pedig ez nem igaz; tudjuk, hogy a karpokratianusok és bizonyos libertinus szekták kivételével a gnosztikus közösségek életét rendkívül szigorú rituális törvények szabályozták, míg az újszövetségi levelek józanságra intenek ebben a tekintetben. Hogyan lehetséges ez?

39 Nem csupán az akadémiai hagyomány, hanem a sztoikus, (neo)-püthagóreus filozófiai irányzatok közös sajátossága, hogy a gondolati építmény csúcán elhelyezkedő legfőbb lény kizárólag szemlélődéssel és önmagában való gyönyörködéssel tölti örökkévaló életét. Ha nem így tenne, azzal sérülne lényének tiszta transzcendenciája és pneumatikus jellege.

40 Lásd ezzel kapcsolatban *Jakab* apostol érvelését: „*de ha megítéled a törvényt, nem vagy a törvény megcselekvője, hanem ítélobíró. Egy a törvényhozó és az ítélobíró, aki képes megszabadítani és elveszejteni*” (*Jakab* 4:11-12).

41 CLEMENS Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto, 1,2, 54-57.

6. Az Igazságos Isten

Epiphaniosz 4. századi egyházatyja eretnek-katalógusában, a *Panarion*ban maradt fenn az a rövid gnosztikus irat, formáját tekintve levél, amelynek igazi jelentőségét először *Adolf von Harnack* ismerte fel,⁴² s amelyet azóta a levél címzettjének neve alapján *Epistola ad Floram*ként ismerünk. A levél írója ugyancsak a népes valentiniánus iskola tagja, *Ptolemaiosz*, aki a személyes viszonyt sejtető „*Adalphé mu kalé Phlóra*” (*Kedves nővérem, Flóra*) megszólítással fordul (valós? fiktív?) tanítványához, aki feltehetőleg az ószövetségi Törvény „jogállásáról” tehetett fel kérdéseket a mesternek. A szóbanforgó rövid „levél” az egyik legizgalmasabb okfejtés, amelyet a *nomosz*ról az ókeresztény korban valaha is írtak, a 2. században pedig egészen bizonyosan a legizgalmasabb.

A levél bevezető szakaszában *Ptolemaiosz* arról beszél, hogy egyesek azt állítják, miszerint a Törvényt az *Atya*, vagyis *Jézus Krisztus Atyja* adta volna, mások szerint viszont „*a romlásszerző, szembenálló vádló által*” (*hüpo tu antikeimenu phthoropoiu diabolou*)⁴³ került a világba. Véleménye szerint azonban mindkét álláspont képviselői tévednek; a Törvény nem származik egyiküktől sem, hanem „*az igazságos és rosszgyűlölő*” (*dikaiosz kai miszoponérosz*) *Isten* műve.⁴⁴ Ez a bizonyos harmadik, vagy köztes Lény mindenestre annyiban különbözik az alexandriai gnosztikusok legfőbb, fényvilági „*Istenétől*” – akit *Büthosznak* (Mélység) is neveznek – , hogy részese a világfolyamatoknak, s ő az, aki a szellemi ember igaz állapotáért (*dikaioszüné*) is felelős. *Ptolemaiosz* éppen ezért így is említi: „*ho theosz tész dikaioszünész*”, „*az igazságosság Istene*”.

Annak megfelelően, ahogyan a *Názáreti Jézus* is a *nomosz* háromféle szintjét különbözteti meg – az *Atyától*, *Mózes*től, illetve a vének hagyományából levezetett rendelkezések – , a levél szerzője is háromféle réteget különít el a maga törvény-felfogásában. Az első az úgynevezett tiszta törvényhozás (*kathara nomotheszia*), amely semmilyen módon nem keveredik a rosszal; a második a hagyománynak az a része, amely már nem független a rossztól és a *Diabolosz* tevékenységétől, s ennek megfelelően a jogtalanságban (*adikia*) gyökerezik, végül a harmadik réteg, amelyről – kissé homályos megfogalmazással – a következőket olvassuk: „*de megkülönböztethető egyfajta képletes, a szellemiek és az átvitt értelemben vettek közül való, tipikus és szimbolikus módon hozott törvény is.*” (*Diaireitai de kai eisz to tüpikon kai szümbolikon to kat' eikona tón pneumatikón kai diapherontón nomothéthēten*).⁴⁵ A legkülönösebb a „*to tüpikon kai szümbolikon nomothéthēten*” megfogalmazásmód, vagyis a (jószerével lefordíthatatlan formula) „*tipikus és szimbolikus értelemben hozott törvény*”. A *tüposz* és a *szümbolon* szellemében ugyanis nem szoktak törvényt hozni, legfeljebb értelmezni. Ugyanez a mondat második fele azonban némi magyarázattal szolgál arra nézve, hogy mind *Florának*, mind pedig a mai olvasónak nagyjából mire is kell(ett volna) gondolni: „*ezt [ti. az iménti módon hozott törvényt] helyezte át a Megváltó az érzékelhető és megjelenő [állapotból] a szellemibe és a láthatatlanba*” (*ho metethēken ho szótér apo aiszthētu kai phainomenu epi to pneumatikon kai aoraton*).⁴⁶

42 HARNACK, *Epistola ad Foram* 535.; QUISPÉL, Introduction 9.

43 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,3,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 50-51.

44 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,3,4 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 52-53.

45 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,5,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 60-61.

46 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,5,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 60-61.

Nagy kérdés, méghozzá az egész gnosztikus tradíció státuszát érintő nagy kérdés, hogy követhető-e a törvény útja a *Ptolemaiosz* által megfogalmazott szellemibe és láthatatlanba? Meggyőződésem, hogy nem; ezt az utat ugyanis a gnosztikus tanító, vagy *músztagónosz* kizárólag az avatottak, a már többször említett szellemi emberek számára tartja fenn. A kívül rekedt viszont nincs hozzászokva olyan törvényekhez, amelyek nem írnak elő semmit, nem szankcionálhatóak, és csak egy másik világban érvényesek.

7. Destructo legis

A minden vonatkozásban rendkívül szubtilis lény, a ptolemaioszi *dikaiosz theosz* hányattatásai alig hasonlíthatóak annak a robusztus szellemnek a karrierjéhez, akit a 2-3. század fordulóján működő karthágói egyházatya, *Tertullianus*, a markionita doktrinát ismertetve állít elénk. Amint a terjedelmes *Contra Marcionem* című vitairatból megtudjuk, a Szinópéből származó, de Rómában működő eretnekvezér a mózesi Törvényt (a gnosztikusokhoz hasonlóan) egy „alsóbbrendű Isten” művének tekinti, s ennek megfelelően az „igazi” evangélium nem csak hogy nem egyeztethető össze a Tórával, hanem egyenesen annak teljes tagadására épül. Az *Antithészeisz* néven ismert, sajátos „szövegkritikai” művében kimutatja, hogy azok a rendelkezések, amelyek szelleminek tekinthetők, kívül esnek a „zsidók Istenének” törvényalkotó tevékenységén. Ami viszont fennmaradt a kritikai szűrőn, a „*pszichikus micvák*”, az az ótestamentum világában voltaképpen mindmáig érvényes. Ilyenformán tehát *Markion* nem taszítja ki a zsidóságot a törvény koszmosságából, csupán egy távoli egzotikus kontinensre száműzi őket, ahol másként kel fel a nap és másként működnek az órák.

Nem lehet pontosan tudni, hogy a minden valószínűség szerint eredendően zsidó-keresztény, s ekként tehát kétszeresen is konvertita egyházalapító miféle *Selbsthaß*⁴⁷ jegyében jutott el odáig, hogy a *markionita* megjelöléssel önálló címszóvá váljék a dogmatikai kézikönyvekben, az Ótestamentumtól megfosztott, szuverén, tiszta kereszténység „megalapítójaként”? Annyi azonban bizonyos, hogy vele kapcsolatban – *Tertullianus* nyomán – egy másik nagyjelentőségű toposz is meghonosodik a nyugati teológiai irodalomban, s ez a *destructio legis*, a „törvény lerombolása teória”. „A törvény és az evangélium szétválasztása – írja *Tertullianus* – *Markion* sajátos és fő műve. Tanítványai sem tagadhatják azt, ami benne van fő kézikönyvükben, amelynek alapján végül is beavatást nyernek és megátalkodnak ebben az eretnokségben. Mesterük, *Markion* «Ellentmondásai», vagyis ellentmondó állításai, melyek igyekeznek ellentétbe állítani az evangéliumot a törvénnyel, hogy a kijelentések különbözőségéből a két szövetség különbözőségét és az istenek különbözőségét is érvekké támasszák alá.”⁴⁸

Tertullianus több száz oldalon át hömpölygő apológiája nem csupán teológiai és filozófiai érveket tartalmaz, hanem a karthágói egyházatya ügyvéd mesterségéhez híven számos jogi megfontolást is. Egyfelől megállapítja, hogy *Markion* állításainak képtelensége egyenesen következik a legfőbb isteni attribútumok, a jóság és az igazságosság jelenlétéből, másrészt azonban világossá teszi, hogy maga a megváltás is egy jogilag pontosan behatárolható mozzanat; voltaképpen nem más, mint rabszolga felszabadítás. (A Római-levél teológiája alapján a legfőbb rabszolगतartó a Bűn, egészen pontosan az ember bűnös állapota, amelyből önerőből, legalábbis a Biblia tanítása alapján, sohasem képes szaba-

47 Aligha véletlen, hogy az összes nagyhatású 2. századi gnosztikus renegát keresztény, vagy *Markion*hoz hasonlóan renegát zsidó-keresztény volt. A konvertiták, különösen pedig a többszörös konvertiták esetében jól megfigyelhető az a bizonyos freudi *Selbsthaß*, a hajdani Én ádáz gyűlölete. A helyzet azóta sem változott semmit.

48 *Contra Marcionem*, I,19. = TERTULLIANUS, *Markion ellen* 509.

dulni).⁴⁹ Márpedig, fűzi hozzá *Tertullianus*, „*Más rabszolgáit Galba sem szabadította fel*”.⁵⁰ Ha pedig így áll a helyzet, akkor hogyan fordulhat elő, hogy a *legislator*, a törvényhozó egyúttal *destructor legis*, a törvény lerombolója legyen? Mindeközben viszont *Tertullianus* érvelésében is ellentmondásokba ütközünk; a *Contra Marcionem* szerzője például helyesli ellenfelének a Galata-levéllal kapcsolatos álláspontját, mondván, hogy az a legfőbb, „*judaizmus ellen tanító levél*”⁵¹, de abból nem következik az Ótestamentum *Istenének* elvetése, csak az, hogy az evangéliumnak el kell vezetnie a Törvény uralmától a kegyelem állapotáig. Nem csupán a 2. századi atyák gondolkodnak így, hanem az egész keresztény ókorban vissza-visszatérő szólam a fenti két fogalom merev szembeállítására. Mintha nem is komplementer viszonyról lenne szó; vagyis a kegyelem (*kharisz, gratia*) a törvény (vagy valamiféle preskriptív jogrend) kiiktatásával egyszerűen értelmetlen. A kegyelmezés jogköre ugyanis a politikai kozmoszban ezidőtájt az *imperator*t (szuverén, *deszpotész*) illeti meg, aki maga a törvény, s egyben törvényhozó, vagy – ideiglenes érvénnyel – a törvény felfüggesztője.⁵² Időtlenül, a szellemi univerzumban ugyanezt a hatalmat a *Fiú* gyakorolja, mint *Pantokratór (Omnipotens)*. A kétféle kegyelmezői jogkör közötti összefüggés állandóan visszatérő témája az ókeresztény politikai teológiának, de inkább csak a 4. század közepétől fogva.

Tertullianus apológiájának különös érdekessége, hogy a *Markionnak* tulajdonított *destructor legis* szerep egyfajta toposszá vált az európai filozófiatörténetben és teológiában, méghozzá nem is csak egyféle szereposztásban. A 4. század legelején, a kereszténységre irányuló kritikájában *Plótinosz* tanítványa, *Porphüriosz* ezt a szerepet már *Pál* apostolnak tulajdonítja, élesen elválasztva egymástól a krisztusi és a páli kereszténységet. Innentől fogva a törvényromboló *Pál* alakja tovább él egészen *Schellingig, Nietzschéig*.⁵³ Igaz, a tét itt már nem a *Tórához* fűződő viszony tisztázása, hanem a kereszténység végérvényes hellénizálása. Ebben a kontextusban a görög *nomosz* – a természet, a polisz, vagy a lélek törvénye – gyökeresen mást jelent, mint amit *Jézus*, a tanítványok, vagy éppen a 2. századi atyák számára jelenthetett.

49 Az áteredő bűn (Róma 5. és 7.) talán leginkább a sztoikusok *heimarmené* (vaksors, végzet) felfogásához hasonlatos, ám a kései antikvitás latin nyelvén a *peccatum originale* (eredendő bűn), valamint a *culpabilitas* (bűnösség), elvont fogalmai mögött mindig ott leselkedik a személyes rossz, vagyis a Sátán, a *Diabolosz*. Az ő hatalmából senki sem képes önerőből megszabadulni. A *szótéria*, a „megváltás” – hasonlóan a héber *gáal* ige jelentéstartományához – elsősorban a/z adós/rabszolgaságból való „kiváltást” jelenti.

50 *Contra Marcionem*, V,2. = TERTULLIANUS, Markion ellen 717.

51 „*Mi is valljuk, hogy a fő, a judaizmus ellen tanító levél a galatáké*”. *Tertullianus*, Markion ellen 709.

52 A idézett szövegszakasz (Jakab 4:11-12) a *nomothetész*, törvényhozó és az *kritész*, ítélőbíró azonosságáról, e két jogkör egyesítéséről beszél. Nem esik szó azonban a törvényhozó és a *deszpotész* (szuverén) jogkörének viszonyáról. Amennyiben, természetszerűleg anakronisztikus módon, ragaszkodunk a szuverén klasszikus *Carl Schmitt* féle definíciójához („*Szuverén az, aki rendelkezik a kivételes állapot felől*”), akkor komoly problémába ütközünk: egyfelől a *Názáreti Jézus* arról beszél, hogy a Törvénynek még egy iótája sem vesztet el, s ez a kijelentés nyilvánvalóan mélyreható következményekkel jár a Törvényhozó személyére és hatalmára nézve is. Másfelől viszont a *deszpotész* személyéhez korlátlan hatalom kapcsolódik, *ultima ratio* pedig az isteni *omnipotentia* attribútumából szükségszerűen következhet a törvény felfüggesztésének joga is. A szóbanforgó kérdések tárgyalása messze kívül esik a tanulmány keretein, sőt, bizonyos fokig az antik kereszténység érdeklődési körén is. Napi szinten ilyesmiről vitatkoztak a Sorbonne-on, a 13. század 60-as éveitől fogva, s *Aquinói Tamástól John of Salisbury-n át Páduai Marsiliusig* terjed a problémakör „aranykora”.

53 NIETZSCHE, Az értékek átértékelése 27-48. *Pál* apostol *Nietzsche* számára – merőben ellentmondásos módon – hol „*javíthatatlan tökjej*”, hol pedig „*zseni*”.

8. Jacob Taubes

1987 februárjában, a heidelbergi evangélikus Tanulmányi Közösség szervezésében *Jacob Taubes* négy napos előadássorozatot tartott – elvileg – a Római-levélről, valójában valami olyasmiről, amelyet így nevezhetünk: *Pál* apostol politikai teológiája. Az akkor már halálos beteg *Taubes* előadásainak szerkesztett változata a néhány évvel később napvilágot látott *Die politische Theologie des Paulus* című posztumusz kötet.⁵⁴ Az előadó hangsúlyozottan zsidó szemszögből vizsgálja azt a szellemi közeget, amely az „újszövetségesek” – és különösképpen a protestáns újszövetségesek – számára nem egyszerűen a *nomosz*, hanem „a törvény, illetőleg a hit általi megigazulás” (*dikaioszüné*) világa. Mit jelent, mit jelenthet a törvény *Isten* régi, illetve új népe számára, ha – miként *Taubes* állítja – már az 1. század derekán is létezett egyfajta „hellénista aura”, a „*nomosz apothéozisa*”, amelyen mindenki azt értett, amit akart. Lehetett erről, vagyis az *apothéozis*ról rómaiul, zsidóul, görögös-hellénisztikus módon „énekelni”,⁵⁵ az összekeveredő szólások mindenestre nagyon nehezen választhatóak szét. (Zárójelben jegyzem meg: ugyanez a feladat egy évszázad múltán még reménytelenebbnek tűnik). Mennyiben tekinthető tehát a „*páli szólám*” egyedinek és összetéveszthetetlennek?

Taubes egyfajta „*messiási logikaként*” jellemzi a páli koncepció régi-új voltát, amely szükségszerűen állandóan beleütközik a Törvény problémájába. A messiási logika alapzatából két elemet emelek ki. Az egyik ezek közül *Pál* és *Mózes* személyének, üdvtörténeti szerepének az összehasonlítása: *Mózes* az aranyborjú jelenet után kereken elutasítja, hogy *Isten* az elpusztítandó nép helyett belőle támasszon új, nagy népet, *Pál* viszont ezt nem teszi meg, sőt éppen ellenkezőleg, vállalja a rá rótt feladatot. A Római-levél 9-11. fejezeteinek exegézise nyomán az Izraellel szembeni szolidaritásáról és az újfajta hit-közösség együttes érvényesítéséről olvasunk. A vad és a szelíd olajfa hasonlat értelmében *Krisztus* új népe valóban gyökeret ver abban a közegben, amelyet a „*test szerinti Izraeliták*” (*Izraélitai kata szarka*) jelent. „*Övék a fiúság (hüiotheszia) – írja Pál – , és a dicsőség (hé doxa), és a szövetségek (hai diathékai), és az ígéretek (hai epangeliai); övék az atyák (hoi pateresz) és tőlük származik test szerint a Krisztus*” (*kai ex hón ho khrisztosz to kata szarka*).⁵⁶ Vér és test közösségének átplántálása egy új szellemi közösségbe *Taubes* szerint olyan, mint amikor gyökerestül kiszakított fákat fejjel lefelé ültetünk el újra. Megjegyzi, hogy itt nem elsősorban vérrokonságról van/lehet szó, hanem az ígéretek rokonságáról, ám fűzi hozzá „*Mégis ez a legdrámaibb esemény, amit csak egy zsidó lélek elképzelni képes*”.⁵⁷

A páli felsorolásban az *epangelia* mellett a *nomotheszia* is szerepel, utalva arra a *nomosz*-közösségre, amelynek a körvonalai az eddigi vizsgálódások során csak roppant homályosan bontakoznak ki a szemünk előtt. *Taubes* skolasztikus okfejtése abból indul ki, hogy *Pál* szerint a *Messiás*ba vetett hit pontosan annyit ér, mint a Törvény aggályos betartása (annál is inkább, mert a Törvényt a *Messiáson* kívül soha senki sem volt képes beteljesíteni), ennek megfelelően a *Nomosz* benne testesül meg, nem csupán szimbolikus értelemben, hanem személyként⁵⁸ is. Ha így áll a helyzet, akkor a *Logosz* megtestesüléséhez hasonló abszurdumig jutunk, legalábbis a korabeli világ szemében. A jog, avagy a

54 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*.

55 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* 36.

56 Róma 9:4-5.

57 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* 42.

58 A „személy” a 2. századi apológéták trinitológiai nyelvén (még) rendkívül képlékeny fogalom; beszélhetünk *hüiposztaszis*ról, *proszópon*ról, vagy éppen, miként *Jusztinosz*nál a (sztoikus) *logosz endiathetosz* és a *probedan logosz* együtteséről is.

politikai teológia nyelvére lefordítva mindez annyit jelent, hogy „*nem a nomosz az imperátor, hanem az, akit a nomosz által keresztre feszítettek*”.⁵⁹ Nem állíthatjuk azt, hogy heidelbergi közönsége előtt *Jacob Taubes* a végsőkéig feszítette volna a logikai húrt, szót sem ejtett például arról, hogy a „*keresztre feszített Törvény*” törvényen kívülként halt meg a városfalon túl, a Golgota-dombon...

Szinte valamennyi eddig érintett okfejtésben kiinduló példánk, *Szardeszi Melitón* paradoxonokkal átszőtt teológiájának szelleme kísért. A teológiai-filozófiai kompilációk a 2. századi atyák esetében (is) messzire eltávolítanak a mózesi Törvény, a *Tóra* eredendő funkciójától, az *Isten-tisztelet*, a rituális élet rendjétől, amely nem csak a hajdani „*sivatagi halákhá*” működtetését jelentette, hanem a hagyomány monumentális építményének alapkövét is – évezredek óta. A *Nomosz* korai keresztény értelmezői viszonylag kevés szót vesztegettek arra, ami a zsidóságot a *Tórához* fűző viszony különleges sajátossága: vagyis, hogy a Törvényt folyamatosan tanulni, tanulmányozni kell. Hogyan várhatnánk el azonban a Törvény beható tanulmányozását azoktól, akik megtagadják és elvetik?

Azt hiszem, igaza van *Taubes*nek, amikor a *Nomosz*-aurával kapcsolatban különféle szólamokról beszél. A törvény mindig annak megfelelően mutatkozik meg számunkra, ahogyan közelítünk felé. Amennyiben az alexandriai gnosztikusok, a közép-platonizmus nyelvén faggatjuk, a *nomosz hüposztaszisz* (egyfajta emanált szellemi lény) lesz, amennyiben a *Szardeszi Melitón*nál megjelenő *Logosz* – *Nomosz* megfeleltetést kíséreljük meg „zsidó nyelvre” lefordítani, minden bizonnyal valamiféle angyali lényhez jutunk el, ha pedig a hellénisztikus jog mithográfiai szemléletéhez igazodunk, akkor a *Nomosz* úgy fog megjelenni, mint például *Dion Chrysostomus* 1. század végi allegorikus traktátusában, a *Peri tész baszileiaszban*: méltóságteljes öszülő férfiúként, a tündöklő szépségű *Diké* istennő oldalán.⁶⁰ Minden jel arra vall, hogy ezek a szólamok nehezen illeszthetők egyetlen zeneművé, a kakofónia veszélye nélkül.

Talán az iménti felismerésből fakad, hogy a későbbi évszázadok meghatározó teológiai főáramai (az alexandriaiak, a kappadókaiak, *Szent Ágoston*) inkább egyfajta látszólagos morális *autonómia* felől közelítettek az általában heteronomnak tekintett *Nomoszhoz*, olyan fogalmak igénybevételével, amelyek a törvény világából – egyenes ágon – nem vezethetők le; miként a lelkiismeret (*szüneidészisz*, *conscientia*), illetve a felelősség (*responsabilitas*). Ám annak, hogy a genealógiai módszer felmondja a szolgálatot, rendkívül egyszerű oka van; az ugyanis, hogy az iménti fogalmak a jog és a morál olyan archaikus világában gyökereznek, amely azóta is, most is a *Nomosz* születésére vár.

59 TAUBES, Die politische Theologie des Paulus 38.

60 DIÓN Chrysostomos, A »királyságról« szóló első beszéd 143.

Felhasznált irodalom és források

- BUGÁR M. István: A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié. Caténa Monográfiák 16. Budapest 2016
- CLEMENS Alexandrinus: Excerpta ex Theodoto = Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote. (ford. SAGNARD, Fr.). Sources Chrétiennes 23. Paris 1970
- Dial. cum Tryph. = Die älteste Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (szerk. GOODSPEED, E. I.). Göttingen 1914. Magyarul: Párbeszéd a zsidó Trifónnal (ford. LADOCSE Gáspár). In: A II. századi görög apologeták. Ókeresztény Írók 8. Budapest 1984
- DIÓN Chrysostomos: A »királyságról« szülő első beszéd (ford. SZLÁVIK Gábor). Budapest 2004
- Epistle of Barnabas. In: The Apostolic Fathers II. (szerk. és ford. EHRMAN, B.D.). The Loeb Classical Library 25. London 2003. Magyarul: Barnabás-levél. (ford. VANYÓ László). In: Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3. Budapest 1980
- EPIPHANIOSZ: Panarion. In: PTOLÉMÉE: Lettre à Flora. Sources Chrétiennes 24. Paris 1966
- Euszebiosz Egyháztörténete (ford. BAÁN István). Ókeresztény Írók 4. Budapest 1983
- HARNACK, A. von: Epistola ad Foram. In: Sitzungsberichte Berliner Akademie. Berlin 1902
- HIPPOLYTE de Rome: Commentaire sur Daniel (ford. LEFÈVRE, M.). Sources Chrétiennes 14. Paris 1947
- IRENÆUS: Adversus haereses, IV = – – : Az eretnekek ellen. IV. könyv. (ford. RÉPÁS László, kézirat)
- NIETZSCHE, Friedrich: Az értékek átértékelése. Hátrahagyott töredékekből (ford. ROMHÁNYI Török Gábor). Budapest 1998
- QUISPEL, G.: Introduction. In: Ptolémée: Lettre à Flora. Sources Chrétiennes 24. Paris 1966
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RUGÁSI Gyula: A törvény kapujában. Galata-levél 2,15-5,26. In: Léten túli etika. Budapest 2015
- SZARDESZI Melitón: Hom. de Pascha. In: PERLER, O.: Méliton de Sardes Sur la Pâque et Fragments. Sources Chrétiennes 123. Paris 1966. Magyarul: SZARDESZI Melitón: A húsvétról (ford. VANYÓ László). In: A II. századi görög apologeták. Ókeresztény Írók 8. Budapest 1984
- TAUBES, Jacob: Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar, 1987 (szerk. ASSMANN, Aleida – ASSMANN, Jan). München 2003
- Shepherd of Hermas. In: The Apostolic Fathers II. (szerk. és ford. EHRMAN, B. D.). The Loeb Classical Library 25. London 2003. Magyarul: Hermasz: A pásztor. (ford. LADOCSE Gáspár.). In: Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3. Budapest 1980
- TERTULLIANUS: Contra Marcionem. Magyarul: TERTULLIANUS: Markion ellen (ford. NAGY Imre). In: – – : Művei. Ókeresztény Írók 12. Budapest 1986

HAMZA Gábor

Prof. Dr. iur. DDr. h. c.

membre ordinaire de l'Académie des Sciences Hongroise

ELTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.09

**La Bible dans les oeuvres des adhérents
de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs¹**

The Bible in the Works of the Members of the School of Glossators and the School of Commentators
Natural law is the first theory in ethics and philosophy in European legal culture to take a principled interest in the comparison of laws. The following study will examine what tendencies towards comparative law can be discerned in the works of the representatives of natural law in the various periods, and to what extent these were linked to biblical (divine) law. In doing so, the author pays particular attention to the humanist school of law in the Mediterranean, then to the natural law scholars in the 16th-18th centuries, and to some early representatives of the historical school of law, until the cult of Roman law (as 'Kryptonaturrecht') took the place of the 'defeated' natural law in the approach of the later representatives of this school. The important links between natural law and comparative law are presented by the author primarily from the point of view of the history of science.

Keywords: *ius commune, ius naturale, comparative law, Biblical law, Roman law, Glossators, Commentators, Raguellus, Selden, Conring, Duck, Leibniz, Grotius, Pufendorf, Heineccius, Pütter, Schott, Schilter, Stryk, Thomasius, Beyer, Hugo, Savigny*

1. Les racines du droit naturel comme *ius commune* dans l'Ancien et le Nouveau Testament

Au cours des recherches précédentes, et tout particulièrement dans les analyses visant l'éclaircissement de l'histoire et des antécédents du droit comparé, le fait que la conception fondamentale du droit naturel – dont l'essentiel est qu'il existe un „*ius commune*” indépendant du droit positif – implique pour ainsi dire les recherches comparatives, n'était pas spécialement pris en considération. Les représentants du droit naturel des 16^e et 17^e siècles croyaient repérer les traces de ce droit commun – dans la sphère de *l'origo* – dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

On peut trouver pour la première fois la comparaison *au sens du droit naturel* du droit de Justinien avec l'Ancien et le Nouveau Testament chez *Franciscus Raguellus*. *Raguellus*, comme il le souligne déjà dans la préface de son oeuvre (*Leges politicae ex Sacrae iuris prudentiae fontibus collectae ad formam Iustinianei codicis ex libris Veteris et Novi Testamenti digestae*. Francfort, 1577), se charge d'expliquer les matières de contenu juridiques de l'Ancien et du Nouveau Testament et de les comparer avec le *ius civile*, étant, à son avis, identique avec le droit de Justinien.²

1 L'étude a été réalisée dans le cadre d'un projet de recherche OTKA (2021-2025) sous le numéro K138899. Une version abrégée a été présentée à la conférence "Legal relevance of *Vetus et Novum Testamentum*" le 3 juin 2022.

2 En ce qui concerne l'appréciation de cette oeuvre de Raguellus publiée en plusieurs éditions, voir Volterra, *Diritto romano e diritti orientali* 7 et sq.

Chez les Anglais, c'est *John Selden* qui, dans plusieurs de ses oeuvres, s'occupe amplement du droit hébreu: *De successionibus in bona defunctorum ad leges Ebraeorum* (oeuvre publiée en 1631), *De successionibus in Pontificatum Ebraeorum* (1636), *De iure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* (1640), *Uxor Ebraica seu de Nuptiis et divortiis veterum Ebraeorum libri très* (1646) et *De Synedriis veterum Ebraeorum* (1650–1653).³ Selon les auteurs anglais en général, *Selden* est considéré comme le promoteur des recherches de l'histoire juridique en droit comparé.⁴ En ce qui concerne *Selden*, il est à remarquer que dans deux de ses oeuvres (*De diis Syriis*, 1617, et *Eutychiei Aegyptii patriarchae orthodoxorum Alexandrini ecclesiae suae origines*, 1642), outre le droit hébreu, il prend en considération les droits orientaux aussi.

2. Sur la question de la cohérence entre le droit justinien et le droit naturel

Cependant, le fait que les recherches comparatives s'étendent à une sphère de plus en plus large des droits méditerranéens, (méditerranéens) c'est-à-dire qu'elles embrassent, dans leur domaine d'intérêt, plusieurs droits positifs, ne signifie pas nécessairement la contestation ou la négation du rôle de ius commune Europaeum du droit romain.

Cela ne contredit pas à ce que *Hermann Conring*, dans son oeuvre publiée en 1643, intitulée *Commentarius historicus de origine iuris Germanici* – démontrant la survivance de quelques institutions du droit allemand – soulève la question de la légitimation de la réception du droit romain en Allemagne.⁵ En effet – semblablement à *Beyer – Conring* remet en question la suprématie du droit romain en le comparant avec les „*Landrechte*” ayant une vigueur particulière; sa pratique ressemble donc beaucoup à celle de *Hotmann*, avec la différence qu'il ne s'occupe pas de la question de la codification.⁶

Néanmoins, on ne doit pas perdre de vue que ces critiques se situant nécessairement au niveau scientifique de leur époque ne représentent pas de tendances, mais ont uniquement un caractère totalement exceptionnel. *Arthur Duck*, par exemple, dans son oeuvre publiée en 1652 (*De Usu et Autoritate Juris Civilis Romanorum in Dominiis Principum Christianorum Libri duo*) légitime sans réserve le droit romain en rédigeant une sorte de synthèse d'histoire de la réception.⁷ Pour *Gottfried Wilhelm Leibniz*, le droit romain ne perd pas sa portée⁸, malgré le projet du *Corpus Iuris Reconcinatum* – bien qu'il reconnaisse ses imperfections qui apparaissent dans certains cas. A son avis, le *Corpus Iuris* renferme d'une part des thèses qui ne sont pas inconditionnellement avantageuses pour les Etats de son époque, d'autre part il comporte quelques règles du droit de *Justinien* qui ne s'accordent pas au droit naturel.⁹ *Leibniz* reconnaît sans doute l'importance des recherches comparatives.

3 Pour l'appréciation de l'activité de *Selden*, Voir HUG, The History of Comparative Law, et in: ZWEIGERT – PUTTFARKEN, Rechtsvergleichung 119 et sq. et Schnitzer, Vergleichende Rechtslehre 9.

4 Voir HAZELTINE, *Selden as Legal Historian* 105 et HUG, The History of Comparative Law 119 et sq.

5 En ce qui concerne l'importance de l'activité de *Conring*, cf. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* 206.

6 Voir LAMBERT, Conception générale et définition de la science du droit comparé, sa méthode, son histoire: le droit comparé et l'enseignement du droit, et in: ZWEIGERT – PUTTFARKEN, Rechtsvergleichung 38. Pour l'activité littéraire de *Hotman* cf. parmi les ouvrages VOGEL, *Franz Hotman und die Privatrechtswissenschaft seiner Zeit, passim*.

7 Il n'est que trop certain que *Duck* ne connaît pas l'ouvrage de *Conring* paru quelques années plus tôt, traitant d'un thème semblable. Voir HORN, *Römisches Recht als gemeineuropäisches Recht bei Arthur Duck* 171.

8 Voir STURM, *Das römische Recht in der Sicht von Gottfried Wilhelm Leibniz* 13.

9 STURM, *Das römische Recht in der Sicht von Gottfried Wilhelm Leibniz* op. cit. 14 et sq.

Chez *Leibniz*, le caractère justifié de l'analyse comparative se manifeste dans deux relations. D'une part, il reconnaît le rôle de la pluralité des droits antiques: un passage de *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* y fait allusion: „Habemus leges Mosaicas in sacra scriptura, quarum cum Romanis comparationem paulo post Justinianem Graeculis aliquis instituit, hodie verum diligentiorum ea in re operam Zepperus navavit. Legum Aegyptiarum, Persicarum, Scythiarum exstant reliquae apud Herodotum, in fragmentis Ctesiae et Diodore Siculo, Graecorum instituta diligentissime persecutus est Pausanias, et nostri aevi velut alter Pausanias Meursius. Jura Romanorum satis cognosci ex variis eorum monumentis possunt, de quo mox.”¹⁰ D'autre part, le plan de „*Theatrum legale*” présuppose en lui-même aussi la récapitulation de plusieurs droits positifs, ou bien au moins la comparaison du droit romain aux thèses du *ius naturale*.

Dans les écrits de *Leibniz*, le droit romain maintient encore son caractère de *ratio scripta* („raison écrite”). C'est aussi le caractère d'*emanatio rationis* du droit romain qui détermine que l'étude du droit romain ne présume pas un examen comparatif, une phrase du passage précité y fait allusion d'une façon pertinente: „*Jura Romanorum satis cognosci ex variis eorum monumentis possunt (...)*”.

3. Comparaison des lois pour légitimer la théorie du droit naturel

Chez *Hugo Grotius* – tout spécialement dans ses oeuvres *Florum sparsio ad ius Iustinianum* et *De iure belli ac pacis* – on peut fréquemment retrouver la comparaison du droit romain avec des droits étrangers, comparaison qui – bien que moins fortement – apparaît aussi chez *Samuel Pufendorf*, faisant allusion dans son oeuvre *De iure naturae et gentium* à des phénomènes juridiques parallèles. Chez les plus importants représentants de la tendance du droit naturel on peut retrouver les traces de la comparaison indépendamment du fait qu'ils fassent leurs recherches de manière empirique (comme *Grotius*), ou en se servant de la déduction.¹¹ *Grotius* profite, dans un très vaste domaine, de la possibilité de se référer dans ses analyses au droit des peuples les plus différents. Une recherche de ce type ne se fait pas seulement incidemment, „*obiter*” – observe *Naber*¹² avec raison – , mais les institutions semblables et dissemblables des différents droits en gagnent un „*verus thesaurus*”. Cependant, chez *Grotius* la comparaison ne joue que le rôle de l'instrument. La comparaison des institutions des différents droits ne sert en effet qu'à la légitimation de la théorie du droit naturel.¹³ La méthode de droit naturel se caractérise encore par le fait qu'il relègue au second plan les postulats de la vérité historique. Nous remarquons tout de même que chez les représentants de la nouvelle tendance du droit naturel la vérité historique acquiert déjà un rôle plus important.¹⁴

L'aspect ahistorique des juristes de droit naturel est bien illustré par la thèse de *Grotius* et de *Samuel Pufendorf*, selon laquelle le fondement de la succession légitime est la volonté présumée, ou bien plus précisément, présumable du testateur (*De iure belli ac pacis* II.7.3. et *De iure naturae et gentium*

10 Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae 191

11 L'activité de *Grotius* et celle de *Pufendorf* illustrent fort bien la différence entre la méthode d'approximation empirique et la méthode „a posteriori”. Voir STEIN, Legal Evolution 4. et sq.

12 Voir NABER, Hugo Grotius, iuris Romani et iurisprudentiae comparatricis cultor 51.

13 Voir HUG, The History of Comparative Law 120.

14 Voir p. ex. les ouvrages de *Kaufmann*. KAUFMANN, Naturrecht und Geschichtlichkeit, et du même auteur: Die ontologische Bedeutung des Rechts.

IV.11.1.). De la thèse ramenant le fondement de la succession légitime à la volonté des défunts il s'en déduit raisonnablement que l'on suppose qu'en ce qui concerne son développement, la succession testamentaire jouit de la priorité sur la succession légitime.

4. Analogies et implications

Selon les juristes de droit naturel, et cela vaut à chaque représentant de cette tendance, – tout comme selon les partisans de l'Ecole Humaniste – la fonction de l'analyse comparative n'est pas élucidée. C'est ce qui explique qu'au cours de la comparaison de certaines institutions du droit romain avec d'autres droits antiques se pose presque exclusivement la question dite de dérivation ayant une valeur discutable.

Heineccius formule le plus typiquement cet aspect — *expressis verbis* — dans son ouvrage intitulé *De utilitate litterarum orientalium in iurisprudentia*.¹⁵ Il est à remarquer que *Heineccius* accorde une grande attention également dans son manuel (*Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum*, Lipsiae, 1727, 1^{ère} édition) à la philosophie grecque, entre autres. La citation fréquente de l'oeuvre d'*Aristote: Ethica Nicomacheia* en est une preuve éclatante.

Dans les études dépassant l'horizon du droit romain, la recherche des analogies n'a, dans la plupart des cas, qu'une importance secondaire, exceptionnelle. En général, il s'agit uniquement de constater les ressemblances entre les institutions, sans l'analyse détaillée des causes. Dans certains cas on tient compte de l'assimilation se réalisant à travers les références. Un bon exemple peut être pour cette méthode d'approximation l'ouvrage de *Heineccius – De utilitate litterarum orientalium in iurisprudentia* – dans lequel l'auteur indique que les éléments du droit hébreu deviennent, à l'intermédiaire du grec, partie intégrante du droit romain.¹⁶

5. La méthode comparative dans les travaux des précurseurs de l'école juridique historique allemande

La tendance comparatiste visant particulièrement des objectifs pratiques, se fixant la réalisation de ces derniers et mettant en relief la recherche des analogies trouve son origine à l'époque du droit naturel tardif. Les représentants les plus renommés de cette tendance qui n'adopte en réalité qu'un seul type de recherche sont *Johann Stephan Pütter* et *August Friedrich Schott*. Vu que jusqu'à présent on n'a point accordé assez d'attention à l'activité de ces deux jurisconsultes du point de vue de la comparaison de droit, il paraît nécessaire de jeter un rapide coup d'oeil sur leur carrière et sur leur activité en littérature juridique tout en prenant en considération l'oeuvre des autres jurisconsultes aussi – particulièrement celle de *Schilter* et de *Bayer* –, dont l'activité scientifique d'une orientation spéciale a jeté – plusieurs décennies avant – les fondements de cette tendance qui s'épanouit plus tard, à l'époque du droit naturel tardif.

En ce qui concerne la vie de *Johann Stephan Pütter* (1725–1807) et les étapes principales de son professorat, son autobiographie en deux volumes contient des informations précieuses (*Selbstbiographie zur dankbaren Jubelfeier seiner 50 jährigen Professorstelle zu Göttingen*, I-II. Göttingen 1798).¹⁷ *Pütter*

15 Pour l'importance de cet ouvrage de *Heineccius* voir VOLTERRA, Diritto romano e diritti orientali 20 et sqq.

16 Voir VOLTERRA, Diritto romano e diritti orientali 21.

17 Pour l'autobiographie de *Pütter* voir EBEL, Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn 7-52.

est l'élève de *Heineccius* à Halle¹⁸ et quelques années plus tard professeur, puis collègue à Göttingen de *Gustav Hugo*. A partir de l'automne 1747, *Pütter* donne d'abord des cours à Göttingen comme professeur chargé de cours.¹⁹ Göttingen fait partie du Royaume de Hanovre étant en union personnelle avec l'Angleterre, aussi le climat de l'Université de Göttingen favorise-t-il la diffusion des idées nouvelles.²⁰ Du point de vue méthodologique, *Pütter* peut être considéré à côté de *Gustav Hugo* comme le précurseur l'Ecole Historique.²¹ Autre (Outre) l'argumentation²² déployée sur la base du droit coutumier et de la théorie dite „*Natur der Sache*”, *Pütter* accepte la mentalité historique, comparatiste²³ aussi. Etant avant tout germaniste, il traite particulièrement dans le deuxième volume de son ouvrage *Beyträge zum Teutschen Staats- und Fürstenrecht*, publié en 1799, l'ensemble des problèmes de la doctrine de la source de droit. C'est dans cet ouvrage que l'auteur formule le postulat de l'application du droit selon une mentalité „comparatiste”. Evidemment, pour lui le fondement théorique des recherches basées sur la comparaison de plusieurs droits ou systèmes juridiques est le fait que, sur les traces de ses prédécesseurs, il considère le *ius commune Germanicum* („droit commun allemand”) qui, d'après lui, possède une existence autonome, comme ayant une valeur et un poids égaux à ceux du droit romain adopté (reçu).

Dès les débuts de sa carrière scientifique, déjà dans son discours inaugural du professorat, tenu en 1748, *Pütter* critique la coutume et la pratique de confondre les règles du droit romain avec celles du droit allemand.²⁴ La mentalité qui avait régné auparavant, à savoir le *Usus iuris Romano-Germanicus*, alliant sans distinction le droit romain classique et celui de Justinien aux règles du droit médiéval, est étrangère à *Pütter*. Dans son ouvrage *Neuer Versuch einer Juristischen Encyclopädie und Methodologie* publié en 1769,²⁵ une oeuvre reflétant un changement d'attitude et traçant un programme, *Pütter* insiste sur la nécessité d'enseigner le droit romain pur. Cela signifie que l'on doit enseigner le droit romain „épuré” des éléments du droit allemand et du droit canonique. Au sein du droit romain on doit également séparer le droit archaïque – que l'on doit insérer dans un système autonome – et le droit de *Justinien*. Ce programme très clairement défini et exposé contient l'exigence de la comparaison.

Pour *Pütter*, le droit romain est le *ius peregrinum* que l'on doit absolument opposer au *ius patrium*.²⁶ *Pütter* prête une attention spéciale à la question de savoir s'il existe, en dehors du droit romain,

18 Voir PÜTTER, Selbstbiographie Bd. I, 40 et 42.

19 Au sujet de la critique de l'activité scientifique de *Pütter*, voir EBEL, Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn 59-120; MARX, Die juristische Methode der Rechtsfindung aus der Natur der Sache bei den Göttinger Germanisten Johann Stephan Pütter und Justus Friedrich Runde, *passim*; LANDSBERG – STINTZING, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft 331 et sqq.; WIEACKER, Privatrechtsgeschichte² 355.

20 Voir STEIN, Legal Evolution 53.

21 Voir FIKENTSCHER, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Vol. III. 52. et sqq.; WIEACKER, Privatrechtsgeschichte², 355, note 21.

22 En ce qui concerne les racines historiques de l'argumentation faite sur la base de la „*Natur der Sache*”, Voir MARX, Die juristische Methode der Rechtsfindung aus der Natur der Sache bei den Göttinger Germanisten Johann Stephan Pütter und Justus Friedrich Runde, *passim*.

23 En caractérisant la méthodique de *Gustav Hugo*, *Wieacker* écrit que selon le jurisconsulte: „*Was in Zukunft zu geschehen habe, solle man lieber aus geschichtlicher und vergleichender Betrachtung ableiten.*” WIEACKER, Privatrechtsgeschichte² 380.

24 Il s'agit de l'ouvrage: „*Programma de necessaria in academiis tractanda rei iudicariae imperiae scientiae*”. Göttingen, 1748, cité par EBEL, Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn 62.

25 Cet ouvrage de PÜTTER a paru en 1757 pour la première fois. L'édition de l'an 1769 est la version remaniée, augmentée de la première édition. Voir Ebel, Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn 61.

26 Cette opposition est évidente dans l'ouvrage de *Pütter*, „*Elementa iuris Germanici privati hodierni in usum auditorum*” et dans l'oeuvre déjà citée, „*Neuer Versuch einer Juristischen Encyclopädie und Methodologie*”.

un autre droit privé allemand commun.²⁷ A son avis, il existait primitivement un droit coutumier général (*ius consuetudinarium generale*), valable pour toute l'Allemagne, qui, en cas de l'absence de la réception du droit romain, pourrait constituer le *ius commune*. Par cela – comme *Ebel* le remarque²⁸ – *Pütter* cherche le premier la voie vers un „deutsches Privatrecht”, dont l'échafaudage ne peut être – eu égard au particularisme – qu'un „*opus desperatum*”. Le fait que dans la reconstruction, d'ailleurs bien problématique du droit privé allemand, les thèses du droit romain ne peuvent pas être prises en compte, n'écarte pas la possibilité de la comparaison.

C'est à ce point que l'on doit remarquer que l'idée de la séparation du droit romain admis et du droit allemand autonome, *ius commune*, considéré comme équivalent du droit romain, a été formulée pour la première fois par *Johann Schilter*. *Schilter* (1632–1705), dont l'activité signifie la fin proche du *Usus modernus Pandectarum*, pense déjà dans (le) 17^e siècle qu'il existe en Allemagne deux droits communs indépendants l'un de l'autre.²⁹

Du point de vue de la séparation du droit romain et du droit allemand il faut renvoyer à deux de ses oeuvres; *Praxis juris Romani in foro Germanico* (Jena, 1675) et son manuel, *Institutiones juris ex principiis juris naturae, gentium et civilis, tum Romani tum Germanici, ad usum fori hodierni accomodatae* (Leipzig, 1685).

C'est le mérite de *Schilter* d'avoir traité le premier, à la différence du *Usus modernus*, qui traite de façon directe les institutions du droit romain et celles du droit allemand les unes à côté des autres, les institutions du droit allemand dans un système autonome. En outre, il essaie de démontrer aussi les antécédents historiques et les racines – par exemple dans le cas de la *lex Salica*. De cette façon, il peut appuyer l'hypothèse, selon laquelle le droit allemand privé à une existence autonome.

La conception de *Schilter* a très vite trouvé des partisans dont on doit mentionner avant tout *Samuel Stryk* et *Christian Thomasius*. *Christian Thomasius*, élève de *Schilter*, est le premier qui, très probablement déjà avant 1705, publie une conférence à Halle sur le *ius commune* allemand, sous le titre de *Institutiones juris Germanici*.³⁰ Ensuite c'est son élève *Georg Beyer* (1665–1714) qui donne des conférences sur un thème analogue à partir de 1707 à Wittenberg, dont la matière fut publiée, après sa mort, par *J. M. Griebner*, en 1718, sous le titre de *Delineatio juris Germanici ad fundamenta sua revocata*.³¹

Après *Georg Beyer* – sans compter l'activité de *Heineccius* – c'est *Pütter* qui se charge de l'élaboration détaillée du *ius commune* allemand, considéré comme autonome. D'après son hypothèse, la réception du droit étranger en Allemagne se base sur une sorte d'erreur, et à l'époque ce n'était donc absolument pas nécessaire. Il tient cependant compte du fait de la réception, et ne désire pas „*proscrire*” de l'Allemagne le droit romain. D'une manière catégorique, il attire l'attention sur le fait que le „*droit ancestral*” allemand n'a pas cessé d'exister à la réception du droit romain, par conséquent, on doit effectivement compter avec son existence. Il est aussi à mentionner que son contemporain,

27 Voir l'ouvrage de PÜTTER, *Beyträge zur Erläuterung etc. des Teutschen Staats- und Fürstenrechts* 68 et sq.

28 Voir EBEL, *Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn* 88.

29 Voir EBEL, *Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn* 86.; LANDSBERG – STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Text) 54; Wieacker, *Privatrechtsgeschichte*² 208.

30 Voir LANDSBERG – STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Text) 90 et 137; LANDSBERG – STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Notes) 55.

31 LANDSBERG – STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Text) 137 et sqq.

Friedrich Runde est, dans l'essentiel, du même avis.³² Naturellement on laisse maintenant de côté que le „*droit ancestral*” allemand, le „*gemeines Recht*” ne signifie pas encore – en comparaison avec le droit romain – un droit établi en système: il n'est que le cadre, le support des règles relatives aux différentes institutions.

6. Le *ius Germanicum privatum universale*, le droit romain et le droit matrimonial du „droit de Moïse” comme domaines de comparaison juridique

L'autre représentant de la tendance comparatiste, *August Friedrich Schott* est au fond – comme il le souligne dans la préface de son ouvrage intitulé *Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*³³ – le continuateur du travail de *Pütter*.

L'appréciation de l'oeuvre de *Schott* est, à notre avis, beaucoup trop sommaire et même partielle.³⁴ Le signe de cette appréciation négative est que *Wieacker* ne fait mention du nom de *Schott* dans aucune édition de *Privatrechtsgeschichte in der Neuzeit* – cela vaut aussi pour l'édition en langue italienne.³⁵ A notre avis, sa portée ne se limite pas à la publication de *Unparteiische Kritik* publiée à Leipzig entre 1769 et 1790. Il connaît non seulement parfaitement le droit saxonique (*ius Saxonicum*)³⁶, mais dans son ouvrage *Entwurf einer juristischen Encyclopädie...* il traite aussi de façon approfondie des questions méthodologiques. *Schott* est aussi le successeur de *Pütter* d'un autre aspect, notamment qu'il souligne l'existence du *ius commune* allemand, indépendant du droit romain. Cela est prouvé entre autres par le fait qu'au cours de l'analyse des institutions juridiques particulières, il démontre la présence des particularités allemandes et l'absence du droit romain. Traitant de la *patria potestas*, il indique par exemple que sa forme connue dans le droit romain ne se fait pas valoir dans le *ius Saxonicum*.³⁷ Il sépare le droit privé en deux parties – en examinant les domaines différents: selon lui, c'est le *ius Germanicum privatum universale* et le droit romain qui le constituent.³⁸ Examinant le *ius Germanicum privatum universale*, il allègue que ce droit doit être nettement séparé „du droit étranger institué aux tribunaux allemands”.³⁹ Quant au droit romain, il affirme que celui-ci n'est pas seulement un droit valable pour les tribunaux allemands, mais en même temps c'est un droit vivant dans la plupart des pays européens.⁴⁰ Le fait d'insister sur la séparation des deux droits (systèmes juridiques) valables en Allemagne, laisse à prévoir déjà, en théorie, la possibilité des recherches comparatives, et cette conception se voit complétée par la mention de l'importance du „droit de Moïse”, inséré dans

32 MARX, Die juristische Methode der Rechtsfindung aus der Natur der Sache bei den Göttinger Germanisten Johann Stephan Pütter und Justus Friedrich Runde 57.

33 SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen 7. C'est ici que nous mentionnons que la première édition de l'ouvrage date de l'an 1772.

34 LANDSBERG – STINTZING, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft (Text) 481 et sqq.

35 WIEACKER, Storia del diritto privato con particolare riguardo alla Germania.

36 La preuve en est son oeuvre „Istitutiones iuris Saxonici electoralis privati” publiée en nombreuses éditions; *Schott* l'a publiée pour la première fois en 1772. Par la suite nous nous référons à l'édition de 1795, 3. ed. Chr. G. HAUBOLD.

37 Voir SCHOTT, Institutiones juris Saxonici electoralis privati 151.

38 Voir SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie 151.

39 Voir SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie 79.

40 Voir SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie 63.

l'Ancien Testament (*Testamentum Vetus*), faisant partie du „*Göttliches Positivrecht*”.⁴¹ Le caractère de droit positif du „*droit de Moïse*” est renforcé d'une part par sa prépondérance dans les rapports entre les juifs, et d'autre part, eu égard surtout aux „*lois conjugales de Moïse*” – par sa prédominance dans les rapports avec les chrétiens.

Outre la référence aux lois de *Moïse* considérées comme un droit positif et la séparation du *ius commune* allemand du droit romain, il est presque obligatoire de mentionner que les réminiscences, provenant de l'époque contemporaine ou des époques plus anciennes, des droits européens pouvaient (ou peuvent) influencer le développement de la jurisprudence allemande.⁴² Cette influence ne peut pas être définie – d'après *Schott* – d'une façon générale; celle des „*droits italiens, anglais, néerlandais, suédois et danois*” ne peut jouer un rôle qu'uniquement dans la sphère des insitutions juridiques particulières, donc d' une façon concrète et dans une forme concrète.

7. Le droit naturel „vaincu” et le „culte du droit romain”

L'analyse des tendances de comparaison de droits apparaissant dans les oeuvres des représentants du droit naturel est importante en premier lieu du point de vue de l'histoire scientifique. Le droit naturel est le premier qui accorde un intérêt très sérieux – on pourrait même dire de fondement de principe – à la comparaison des droits. Cette constatation devient particulièrement suggestive si nous confrontons les rapports qu'ont d'une part les partisans de la tendance du droit naturel, et d'autre part, les représentants de l'Ecole Humaniste avec la comparaison de droits. Dans les ouvrages des juriconsultes appartenant à l'Ecole Humaniste, on peut trouver une sorte de comparaison appliquée sans méthode spéciale.⁴³ Cependant, cette comparaison se réduit pour ainsi dire exclusivement à l'examen du rapport entre le droit romain et le droit antique méditerranéen. La source de cette comparaison est l'intérêt porté à l'Antiquité, aux oeuvres des auteurs antiques, intérêt qui se manifeste avec une force élémentaire à l'époque de la Renaissance.⁴⁴

L'Ecole Historique est, par contre, déjà l'ennemi déclaré de toute comparaison de droits – cela concerne en premier lieu son représentant le plus important: *Savigny*.⁴⁵ *Gustav Hugo* fait exception; il attache à la création du nouveau *ius naturae* étant en harmonie avec les exigences de l'ère moderne, la condition de la comparaison de plusieurs droits positifs.⁴⁶ La nouveauté de la doctrine d'*Hugo* consiste en premier lieu en ce qu'il veut composer le „*nouveau droit naturel*” non pas d'une méthode déductive, mais de la méthode inductive, en confrontant tous les droits positifs. L'hostilité à la comparaison de droits, apparaissant *comme règle principale*, des représentants de l'Ecole Historique est due à l'absolutisation du droit romain, qui acquiert un sens de „*Kryptonaturrecht*”. C'est la cause principale du fait que dans la conception de *Savigny* le *ius Germanicum privatum universale*, qu'on

41 Voir SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie 25.

42 Voir SCHOTT, Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie 204.

43 Pour une synthèse de la littérature plus récente, Voir Hamza, Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszer 11 et sqq.

44 Voir BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien. Dans le troisième chapitre du livre (*Die Wiederentdeckung des Altertums*), *Burckhardt* s'occupe du phénomène de l'augmentation de l'intérêt pour les oeuvres des auteurs de l'Antiquité classique.

45 Voir HAMZA, Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszer 38 et sqq.

46 Voir KOSCHAKER, Europa und das römische Recht 254, et WOLF, Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte.

ne peut d'ailleurs reconstituer qu'avec beaucoup de difficultés, ne peut pas être considéré comme égal avec le droit romain remplissant le rôle du „*ius commune Europeaeum*”.⁴⁷ Les représentants de l'École Historique substituent par le „culte” du droit romain le droit naturel „vaincu”. La conséquence du point de vue extrémiste est que Savigny conteste la possibilité – et ajoutons – le: la nécessité et de la comparaison verticale et de la comparaison horizontale.

A notre avis, l'aversion pour le droit naturel de l'École Historique, ayant des remparts sérieux dans la jurisprudence européenne du siècle passé, est également à l'origine de ce que, jusqu'à présent, l'attachement démontrable et observable à plusieurs points du droit naturel à la comparaison de droits n'est toujours pas accentué d'une manière convenable.⁴⁸ L'auteur de cette étude a considéré comme son devoir de démontrer ces points d'attache d'une très grande importance, en premier lieu de l'aspect de l'histoire des sciences.

Littérature et ressources

- BURCKHARDT, Jacob.: Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928
- CONRING, Hermann: Commentarius historicus de origine iuris Germanici. Helmestadii 1643
- DUCK, Arthur: De Usu et Autoritate Juris Civilis Romanorum in Dominiis Principum Christianorum Libri duo. Lipsiae 1676
- DUTENS, Louis (ed.): Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae. In: LEIBNITZ, Gottfried Wilhelm G. G.: Leibnitii Opera omnia. Vol. IV (Faksimilie: Genève 1668). Hildesheim 1989
- EBEL, Wilhelm: Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter aus Iserlohn. Göttingen 1975
- FIKENTSCHER, Wolfgang. Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Vol. III. Tübingen 1976
- GROTIUS, Hugo: Florum sparsio ad ius Iustinianum. Paris 1642
- GROTIUS, Hugo: De iure belli ac pacis. Paris 1625
- HAMZA, Gábor: Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszer [Comparaison de droits et les systèmes juridiques de l'Antiquité]. Budapest 1998
- HAMZA, Gábor: La comparaison juridique et l'École du Droit naturel. In: MURILLO, Villar A. – CALZADA, González A. – PÉREZ-GÓMEZ, S. Castán (eds.): Homenaje al Profesor Armando Torrent. Madrid 2016, 415-423
- HAMZA, Gábor: Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law. In: BERGH, Rena van den – NIEKERK, Gardiol van (eds.) Libellus ad Thomasium. Essays in Roman law, Roman-dutch law and legal history in honour of Philip Thomas. Pretoria 2010, 142-152
- HAZELTINE, Harold D.: Selden as Legal Historian. A Comment in Criticism and Appreciation. I. Harvard Law Review No. 2/1910, 105-118
- HEINECCIUS, Gottlieb: De utilitate litterarum orientalium in iurisprudentia. Genevae 1767

47 Voir WIEACKER, Friedrich Carl von Savigny 36.

48 Dans la littérature juridique Zweigert et Kötz se contentent de constater que, à l'époque du droit naturel, Bacon et Leibniz „propagent” de façon accentuée la comparaison de droits. Pour les premiers représentants de l'époque du „aufgeklärtes Naturrecht”, Wolf et Nettelbladt, la comparaison de droits est sans intérêt, car le droit naturel est un „Geistesgebäude” devant être construit de façon spéculative et aprioristique. En même temps, Zweigert et Kötz soulèvent la nécessité d'un examen qui pourrait mettre à jour que ces systèmes aprioristiques étaient quand même les fruits d'une „verhohlene Rechtsvergleichung” („... immerhin bliebe zu untersuchen, inwieweit ihre done des représentants du droit naturel, G.H.) vermeintlich (sic! G.H.) aprioristischen Systema vielleicht doch Frucht einer 'verhohlenen Rechtsvergleichung' waren.”). Voir ZWIEGERT – KÖTZ, Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts 55 et sqq.

- HEINECCIUS, Gottlieb: *Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum*. Lipsiae 1727
- HEINECCIUS, Gottlieb: *De utilitate litterarum orientalium in iurisprudencia*. Halle 1734
- HORN, Norbert: *Römisches Recht als gemeineuropäisches Recht bei Arthur Duck*. In: WILHELM, Walter (Hrsg.): *Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte*. Frankfurt am Main 1972, 170-180
- HUG, Walther: *The History of Comparative Law*. Harvard Law Review No. 6/1932, 1027-1070
- KOSCHAKER, Paul: *Europa und das römische Recht*. München – Berlin 1947
- KAUFMANN, Arthur: *Naturrecht und Geschichtlichkeit*. Göttingen 1957
- KAUFMANN, Arthur: *Die ontologische Bedeutung des Rechts*. Darmstadt 1965
- LAMBERT, Édouard: *Conception générale et définition de la science du droit comparé, sa méthode, son histoire: le droit comparé et l'enseignement du droit*. In: *Congrès International de Droit Comparé. Procès-verbaux des séances et documents*. Tome I, Paris 1905
- LANDSBERG, Ernst – STINTZING, Roderich: *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*. 3. Abt. 1. und 2. Hbd. (Text, Notes). München 1910
- MARX, Heinrich: *Die juristische Methode der Rechtsfindung aus der Natur der Sache bei den Göttinger Germanisten Johann Stephan Pütter und Justus Friedrich Runde*. Diss. Göttingen 1967
- NABER, H.: *Hugo Grotius, iuris Romani et iurisprudenciae comparatricis cultor*. Acta Academiae universalis iurisprudenciae comparativae. Vol. I. Paris 1928
- PUFENDORF, Samuel Freiherr von: *De iure naturae et gentium*. London 1672
- PÜTTER, Johann Stephan: *Elementa iuris Germanici privati hodierni in usum auditorum*
- PÜTTER, Johann Stephan: *Neuer Versuch einer Juristischen Encyclopädie und Methodologie*
- PÜTTER, Johann Stephan: *Beyträge zur Erläuterung etc. des Teutschen Staats- und Fürstenrechts*. Theil II. Göttingen 1779
- PÜTTER, Johann Stephan: *Selbstbiographie zur dankbaren Jubelfeier seiner 50 jährigen Professorstelle zu Göttingen I-II*. Göttingen 1798
- RAGUELLUS, Franciscus: *Leges politicae ex Sacrae iuris prudentiae fontibus collectae ad formam Iustiniani codicis ex libris Veteris et Novi Testamenti digestae*. Francfort 1577
- SCHILTER, Johann: *Praxis iuris Romani in foro Germanico*. Jena 1675
- SCHILTER, Johann: *Institutiones iuris ex principiis iuris naturae, gentium et civilis, tum Romani tum Germanici, ad usum fori hodierni accomodatae*. Leipzig 1685
- SCHNITZER, Adolf F.: *Vergleichende Rechtslehre*. Bâle 1961
- SCHOTT, August Friedrich: *Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*. Leipzig 1794
- SCHOTT, August Friedrich: *Unpartheyische Critik über die neuesten juristischen Schriften: wie auch zuverlässige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustand der Leipziger Akademie*. Leipzig 1769-1790
- SCHOTT, August Friedrich: *Institutiones iuris Saxonici electoralis privati*. Editio altera, auctior et emendati-or. Leipzig 1785
- SELDEN, John: *De successionibus in bona defunctorum ad leges Ebraeorum*. Francofurti ad Oderam 1631
- SELDEN, John: *De successione in Pontificatum Ebraeorum*. London 1636
- SELDEN, John: *De iure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*. Noribergentium 1640
- SELDEN, John: *Uxor Ebraica seu de Nuptiis et divortiis veterum Ebraeorum libri très*. Francofurti ad Oderam 1673
- SELDEN, John: *De Synedriis et Praefecturis Juridicis veterum Ebraeorum I-III*. London 1650, 1653, 1655
- SELDEN, John: *De diis Syriis (1617)*. Reprint: Delhi 2020

- SELDEN, John: Eutyhii Aegyptii patriarchae orthodoxorum Alexandrini ecclesiae suae origines (1642).
Reprint: EEBO Editions 2010
- STEIN, Peter: Legal Evolution. The Story of an Idea. Cambridge 1980
- STURM, Fritz: Das römische Recht in der Sicht von Gottfried Wilhelm Leibniz. In: Recht und Staat in
Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1986
- VOLTERRA, Edoardo: Diritto romano e diritti orientali. Bologne 1937
- VOGEL, Werner: Franz Hotman und die Privatrechtswissenschaft seiner Zeit. Diss. Freiburg i. Br. 1960
- WIEACKER, Franz: Privatrechtsgeschichte der Neuzeit. Göttingen 1967
- WIEACKER, Franz: Storia del diritto privato con particolare riguardo alla Germania. Vol. I-II. Milan 1980
- WIEACKER, Franz.: Friedrich Carl von Savigny. Zeitschrift der Savigny-Stiftung. Rom. Abt. 85, Nr. 8/1955
<https://www.degruyter.com/document/doi/10.7767/zrgra.1955.72.1.1/html> (06. 08. 2022)
- WOLF, Erik: Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Tübingen 1963
- ZWEIGERT, Konrad – KÖTZ, Hein: Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts.
Bd. I.: Grundlagen. Tübingen 1984
- ZWEIGERT, Konrad – PUTTFARKEN, Hans-Jürgen (Hrsg.): Rechtsvergleichung. Darmstadt 1978

BARCSI Tamás

habilitált egyetemi docens

PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.10

Erkölcsei és emberi méltóság a középkori keresztény filozófiában¹

Morality and Human Dignity in Medieval Legal Philosophy

In my study, I will interpret the concepts of moral dignity and human dignity in medieval and Renaissance ethics and philosophy of law, without aiming to be exhaustive. First, I will discuss the various meanings of dignity and refer to Cicero's ideas, which are of fundamental importance for our topic. I will then discuss the Christian understanding of dignity, draw attention to some of the relevant views of St Augustine and St Thomas Aquinas, discuss Dante Alighieri's concept of nobility, and review Pico della Mirandola's seminal understanding of dignity. I will conclude by exploring the interrelations between the conceptions examined.

Keywords: *human dignity, moral dignity, legal philosophy, ethics*

1. Bevezetés

Tanulmányomban az erkölcsi méltóság és az emberi méltóság fogalmát értelmezem a középkori és reneszánsz etikában, illetve jogfilozófiában, a teljességre törekvés nélkül. Elsőként a méltóság különféle jelentéseit veszem sorra, illetve *Cicero*, témánk szempontjából alapvető fontosságú gondolataira utalok. Az előzmények ismertetése után szót ejtek a keresztény méltóság-értelmezésről, felhívom a figyelmet *Szent Ágoston* és *Aquinói Szent Tamás* néhány vonatkozó nézetére, kitérek *Dante Alighieri* nemesség-konceptiójára, és áttekintem *Pico della Mirandola* nagy jelentőségű méltóság-felfogását. Végül feltárom a vizsgált koncepciók közötti összefüggéseket.

A méltóság kifejezés (*dignitas*) eredetileg társadalmi-állami rangot, státuszt jelentett a latin nyelvben. A méltóság szót ma is használjuk ilyen értelemben (például közjogi méltóság), de az idők során ezt meghaladó jelentéseket is felvett a fogalom. Az emberi méltóság fogalmával az emberi státuszt jelöljük és arra a minőségre utalunk, amely miatt minden embernek kijár egy legalább minimális szintű tisztelet. Emberi méltóságról először *Cicero* ír. Beszélhetünk erkölcsi méltóságról is. Ez már szűkebb értelmezése a méltóság fogalmának, mint az előző: a tisztelet nem jár mindenkinek, csak annak, aki jó életet él és a jónak tartott erkölcsi tulajdonságok alapján cselekszik. Persze az, hogy mi minősül erkölcsi szempontból jónak és mit értenek jó élet alatt (amelynek nem csak erkölcsi kritériumai lehetnek), korszakonként, kultúránként és társadalmanként változhat, illetve ezeken belül is több elképzelés élhet egymás mellett. A fentiekén kívül számos vonatkozásban használjuk a méltóság kifejezést, például utalhatunk a külső megjelenés méltóságára, ami mozdulatokban, gesztusokban jelenik meg. Ez lehet pusztán külsődlegesség, de lehet egy állami-társadalmi méltóság jellemzője, vagy éppen az erkölcsi méltóság velejárója, ahogy erről is többek között *Cicero* vagy *Schiller* ír.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

Kolnai Aurél a „Dignity” (*dignitas, dignité, Würde*) fogalmának értelmezésekor megállapítja, hogy a méltóság minden kifejeződési módjában a „magasságot” tapasztaljuk, amely tiszteletet parancsol, és a meghajlás gesztusát kényszeríti ki. Kolnai úgy véli, hogy a méltóság valamennyi megjelenési formájára jellemző a „súly”: a méltósággal bírónak mindig súlya van.²

2. A *dignitas hominis* fogalma Cicerónál

Marcus Tullius Cicerónak tulajdonítjuk a *dignitas* fogalom kiterjesztését emberi méltóság (minden ember egyenlő méltósága) értelemben. Cicero több művében használja a *dignitas* kifejezést, amelyet olyan erkölcsi tekintélyként definiál, amely tiszteletet vált ki.³ A társadalmi méltóság, az erkölcsi méltóság és az esztétikai értelemben vett méltóság összekapcsolódik: a magas társadalmi státuszú személynek erkölcsileg is kiválóknak kell lennie, jellemzője az illendőség (*prepon, decorum*), illetve külső megjelenésében is méltóságot sugároz.⁴ A *De officiis* (A kötelességekről I., Kr. e. 44) című könyvben fontos szerepet kapnak a méltóság ezen vonatkozásai, azonban a *dignitas hominis* fogalmával arra is utal Cicero, hogy egy bizonyos szintű tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége.⁵ Cicero arról ír, hogy az ember lelke kiválósága miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, ez teszi az embert istenhez hasonlóvá. Ilyen gondolatokat a görög filozófusoknál is olvashatunk, Cicero azonban hangsúlyozza, hogy természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez, tehát minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ezért minden ember egyforma tiszteletet érdemel: „Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is”.⁶ A kiemelkedő személyek méltóságából egyetemes emberi méltóság lesz. Cicero az ember négy személyiségéről is ír: az első személyiség az emberi természetet jelenti, a második az ember saját jellemével azonos, a harmadik személyiséggel a véletlen vagy a helyzete ruhazza fel az embert, a negyediket pedig az egyén által választott hivatás alakítja ki.⁷ Az erkölcsi méltóság (ami az ember második személyiségének, egyedi persona-jának része) és a társadalmi méltóság (amely a negyedik személyiséghez kapcsolódik) alapján – a minden embernek kijáró tiszteleten túl – , már különböző rangot vívnak ki az egyes személyek, attól függően, hogy milyen erényesen élnek, illetve milyen társadalmi szerepet töltenek be.⁸

3. Az istenképűsége alapozott emberi méltóság a keresztény gondolkodásban

A keresztény szemlélet szerint a világ és az ember Isten „szabad teremtő szavának” alkotása.⁹ A keresztény teológia hangsúlyozza Isten és ember különleges kapcsolatát, illetve az ember megkülönböztetett helyét a teremtés rendjében. Az embert Isten saját képmására alkotta, az ember részese az egyetemes

2 KOLNAI, Dignity 57-64.

3 CICERO, De Inventione 2. 55. 166. Idézi: CANKIK, „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology 19-39.

4 ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 14.

5 CICERO, A kötelességekről. Első könyv 325-326.

6 Adamik Tamás fordítását lásd ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 17.

7 CICERO, A kötelességekről 327-329.

8 Részletesebben lásd BARCSI, Az emberi méltóság filozófiája 24-35.

9 Vö. BOLBERITZ, Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében 190.

és objektív létrendnek, amelybe lényegénél fogva bele van illesztve, ez a létrend *Istenben*, az abszolút és végtelen létben gyökerezik. A teremtés fogalma arra szolgál, hogy leírja az isteni tettet, amely a folyamatosan létezőben valami teljesen újat hoz létre. Az ember istenképűségének első megjelenése az *Szentírásban* a *Teremtés* könyvében található: „*Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket. Isten megáldotta őket, Isten szólott hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állat fölött, amely a földön mozog.«*”¹⁰ Mivel minden embert *Isten* teremtett saját képmására, ezért minden ember egyenlő, minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ahogy erre a *Szentírás* több helyen utal.¹¹ Továbbá a keresztény tanítás hangsúlyozza minden egyedi ember személy voltát, értékét, méltóságát. *Adamik Tamás* rámutat, hogy az ember istenképűségére alapozott első keresztény értelmezést az ember méltóságáról *antiochiai Theophilos* (Kr.u. 2. század második fele) *Ad Autolycum* című művében találjuk meg, amely az első keresztény kommentár a *Genezis* elejéhez. E szerző a *Teremtés* könyvének idézett részéről azt írja, hogy ezen a helyen „*Elsőként utal Isten az emberi méltóságra (...), mert csak az ember teremtését tartja méltónak arra, hogy saját kezével végezze*”.¹²

Fontos rámutatni, hogy a kereszténység az ember halhatatlanságát állítja. *Szent Pál* azt írja: „*Ennek a romlandó testnek fel kell öltenie a romlatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot*”.¹³ A test és lélek egységének gondolatát, mint evidenciát fogták fel a korai keresztények, ez azonban később a görög filozófia hatására némiképpen átalakult. *Platón* és *Arisztotelész* volt hatással a középkori keresztény gondolkodókra, azonban ahogy *Étienne Gilson* felhívja a figyelmet: nem lehet követni *Platón*t a lélek szubsztancialitásának bizonyításában az ember egységének veszélyeztetése nélkül, ugyanakkor nem lehet követni *Arisztotelészt* az ember egységének bizonyításában úgy, hogy ne veszélyeztetnénk a lélek szubsztancialitásával együtt járó halhatatlanságát is.¹⁴

Szent Ágoston *Platón* filozófiájának hatása alatt írt a test-lélek problémáról. Az ember eszes lélek, aki egy földi és halandó testet használ. *Ágoston*nál a lélek definíciója megegyezik az ember definíciójával: a lélek maga az ember, a lélek pedig a testet kormányozni képes eszes szubsztanciaként határozható meg.¹⁵ A lélek nem egyenlő az értelemmel, ami kiváló a lélekben, azt nevezzük értelemnek – véli *Szent Ágoston*, és úgy gondolja, hogy az ember méltóságát értelmes lelkében hordozza: „*Valami nagy dolog az ember, ki Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve, nem halandó testbe zártsága szerint, hanem értelmes lelkének méltóságával, mellyel az állatokat felülmúlja*”.¹⁶ A halhatatlanság a lélek halhatatlanságát jelenti.

Aquinói Szent Tamás *Arisztotelész* tanait veszi alapul a test-lélek probléma megközelítésekor, ugyanakkor meg is haladja azt. A lélek a test formája, formaadó elve, azonban a test és lélek nem különálló szubsztancia – véli *Szent Tamás* –, hanem két olyan elv, amelyek önmagukban tökéletlen

10 I. Mózes 1:27-29.

11 Lásd például Példabeszédek 22:2; 29:13; Jób 31:15; 33:4.6; 34:19; Prédikátor 6:7; Malakiás 2:10.

12 ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 16.

13 I. Korintus 15:53.

14 GILSON, A középkori filozófia szelleme 177.

15 SZENT ÁGOSTON, De quantitate animae 13,22, lásd: Szent Ágoston breviárium 149., illetve vö. GILSON, A középkori filozófia szelleme 175-176.

16 SZENT ÁGOSTON: De Trinitate libri: V. 7,11, lásd: Szent Ágoston breviárium 150.

szubsztanciák (*substantia incompleta*), együtt azonban teljes szubsztanciális egységet képeznek (*substantia completa*).¹⁷ Az ember fogalma a test és lélek összetettségéből álló szubsztanciális egységet fejezi ki. Az értelmes lélek (*anima rationalis*) közvetíti az ember számára a lényegéhez tartozó meghatározottságokat (informálja, meghatározza az elsődleges anyagot), tehát a testi mivoltot és a vegetatív, a szenzitív, és az intellektív működéseket. *Szent Tamás*nál mindezek miatt nem a lélek halhatatlanságáról, hanem a „személyes én” halhatatlanságáról van szó.¹⁸

A középkori keresztény személy-felfogás *Arisztotelész* rendszerén alapul, de kiegészíti azt. *Arisztotelész*nél az individuum olyan konkrét létező, amely egy faj esetében azonos formából és az azt egyediesítő anyagból áll. A keresztény filozófusok számára ezzel az a probléma, hogy nem tekinthetjük az anyagot az egyediesítés elvének, hiszen az csak pusztá potencialitás, ugyanakkor ha minden emberi egyed külön formájáról beszélünk, akkor az egyéneket „külön fajjá” tesszük. A problémára különféle megoldási kísérletek születtek. *Duns Scotus* úgy gondolja, hogy minden emberi forma individuális jeggyel van megjelölve, amely megkülönbözteti minden más embertől: az ember egyedisége a lélek individualitásából következik. E nézet alapján azonban az emberi faj egységét nehéz alátámasztani. *Aquinói Szent Tamás* szerint egy faj a formabeli különbségek miatt tér el minden más fajtól, az anyagbeli különbség miatt tér el egyik individuum minden más individuumtól. Az anyag alsóbbrendű, mint a forma, ezért az anyagbeli különbség a formabeli különbségért van: ebből következik, hogy az individuumok a fajért vannak. Ha a faj képes egyetlen individuumban megvalósulni – ez jellemzi a tiszta intelligenciákat – akkor nincs szükség arra, hogy numerikusan különböző individuumokban aprózódjon fel (ezért minden angyal egy külön fajt alkot). Ha a faji forma nem tud önmagában szubzisztálni a maga teljességében – erről van szó az ember esetében – akkor numerikusan különböző, és az anyag által egyediesített individuumok sorának keletkezése és pusztulása révén marad fenn és lesz örökké tartó. Az emberi mivolt tehát minden emberben megvan, egy ember azonban különbözik minden más embertől, nem lehetne őt többféle osztani elpusztítása nélkül, ezért nevezzük individuumnak (oszthatatlannak).¹⁹

A keresztény erkölcs tan azt kívánja az embertől, hogy önmaga és mások istenképűségéből adódó méltóságát tartsa tiszteletben. A bibliai Aranyszabály szerint a másik emberben magamat kell látnom, amit magamnak nem kívánok, azt a másik emberrel sem tehetem meg. A Tízparancsolatot *Isten* adja az embernek, hogy a saját képmására teremtett lény e szabályoknak megfelelően éljen. *Jézus* a szeretet törvényét hirdeti. A szeretet a legfontosabb keresztény erény, amelyet kiegészít a másik két teológiai erény, a hit és a remény. Ez a hármasság *Szent Pál* „szeretethimnuszának” híres befejező szakaszára vezethető vissza: „Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük legnagyobb a szeretet”.²⁰ Az *agapé* értelmében vett (felebaráti) szeretetből az következik, hogy szeretettel kell fordulnunk a nehezen szerethetőkhöz, az elhagyottakhoz, a kitaszítottak felé is. A teológiai erények mellett a legtöbb keresztény szerző, így például *Szent Tamás* elismeri a platóni kardinális erények, az igazságosság, a bátorság, a bölcsesség és a mértékletesség fontosságát is.

17 Vö. BOLBERITZ, *Isten, ember, vallás* 193.

18 ST. THOMAS AQUINAS: *The Summa Theologica* I. <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FP/FP076.html#FPQ76OUTP1>, illetve BOLBERITZ – GÁL, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* 114-128.

19 Vö. GILSON, *A középkori filozófia szelleme* 189-196.

20 I. Korintus 13.

4. Dante az embervoltunkból adódó és a virtuson alapuló nemességről

Dante sokszor hivatkozik *Ciceróra*, aki először használta a *dignitas* fogalmat minden ember egyetemes méltósága értelemben. *Dante* a *Vendégség (Convivio, 1304-06)* című írásában a *De Officiis* alapján utal arra, hogy mindenkinek minden ember segítségére kell sietnie, pusztán azért, mert ember.²¹ Rámutat arra, hogy az emberi nemnek olyannak kell lennie, amilyen az ősszüelő, *Ádám* volt: „*Tehát ha Ádám nemes volt, valamennyien azok vagyunk*”.²² *Dante* úgy látja, hogy a nemesség minden ember osztályrésze, de valójában ez csak egy lehetőséget jelent, mert az igazi nemesség virtuson és tudáson alapul.²³ A virtust *Dante* az arisztotelészi erényfelfogás alapján határozza meg. *Arisztotelésznél* az erény a középpel egyenlő, az így cselekvő ember elkerüli a lelki rosszasság két megvalósulási formáját, a túlzást és a hiányt.²⁴ Ugyanígy a középbe való törekvés jellemzi a virtust, amely lehet erő, mértékletesség, bőkezűség, szelídség, nyájasság, igazságosságra való törekvés.²⁵ Az erények vezethetnek el a boldogsághoz: „*Ha az erény a nemesség gyümölcse, a boldogság pedig az erénnyel nyert édes szerzemény, nyilvánvaló, hogy a nemesség a boldogság csírája*”.²⁶ *Dante* a nemességhez szükséges különböző erényeket az egyes életkorokhoz kapcsolja, más erények kapnak szerepet a serdülőkorban (a huszonötödik életévig), a férfikorban (a huszonötödiktől negyvenötödik életévig), az öregkorban (a negyvenötödiktől a hetvenedik életévig) és az aggkorban (hetven év felett). *Dante* úgy látja, hogy „*amiként a nemes természet az ifjúkorban engedelmes, szelíd és szemérmes és a test felékesítőjének bizonyul, akként a férfikorban mértéktartó, erős, szeretetteljes, udvarias és szavatartó: ez az öt dolog látszik szükségesnek, sőt valóban elengedhetetlennek tökéletességünk érdekében, amennyiben adunk magunkra valamit*”.²⁷ Az öregkorhoz kapcsolódó erények a bölcsesség, az igazságosság, a bőkezűség és a nyájasság. Az aggkor vagy vénség az *Istenhez* való visszatérésre készülés időszaka.²⁸

A nemességhez tudás is szükséges, a költő *Arisztotelészre* utalva megállapítja, hogy minden ember vágyódik a tudásra. Az emberhez legméltóbb tulajdonság a filozofálás. Firenzében és az olasz városokban található zűrzavart az igazságosság és az értelem hiánya okozza. *Dante* hangsúlyozza a passzív intellektus aktivizálásának fontosságát, az erények dinamikus felfogását: nála a gondolkodó értelem és a cselekvés szétválaszthatatlan.²⁹ Köztudott, hogy a görögök az erényt a közösségre, a poliszra vonatkoztatva értelmezik, hiszen *Arisztotelésznél* is összekapcsolódik az egyéni és a közösségi boldogság. *Dante* is így fogja fel, a költőnél a *civilitas* fogalom azon túl, hogy jelentheti a családot, a várost, az állam közösségében való részvételt, utal az emberi nem egyetemes *civilitas*-ára is, ami az emberi képességek és erények aktivizálásával a kultúra felvirágoztatását jelenti.³⁰

21 DANTE, *Vendégség* 249.

22 DANTE, *Vendégség* 249.

23 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 46.

24 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* 52-53. (1107 a)

25 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* 49.

26 DANTE, *Vendégség* 318.

27 DANTE, *Vendégség* 333.

28 DANTE, *Vendégség* 327-343. Vö. SZABÓ, *Dante életbölcsélete* 36-53.

29 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 53.

30 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 53-54.

5. Pico della Mirandola az emberi méltóságról: az istenivé válás lehetősége

Az itáliai *quattrocentó*ban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk többek között a cicerói antropológia hatását is. 1452-ben keletkezett *Giannozzo Manetti De Dignitate et Excellentia Hominis* című műve, amelyben a szerző *Arisztotelészre*, *Ciceróra* és a *Bibliára* egyaránt hivatkozva elmélkedik az ember felsőbbrendűségéről.³¹

Amíg az ókori és a középkori keresztény szerzők szerint az emberi méltóság egy olyan, az ember teremtésbeli helyét összefoglaló tény, amely azt a feladatot adja az embernek, hogy szeresse teremtőjét (akitől méltóságát kapta) és embertársait (akik hasonló méltósággal rendelkeznek), addig a reneszánsz időszakában ettől eltérő felfogással is találkozhatunk.

Pico della Mirandola legfontosabb műve témánk vonatkozásában *Az ember méltóságáról (Oratio de hominis dignitate, 1485)* címet viseli, amely akkor íródott, amikor a fiatal gondolkodó meghívta a világ nagy tudósait, hogy vegyenek részt az általa kidolgozott 900 filozófiai tétel megvitatásán. A mű első néhány bekezdése szól ténylegesen az ember dicsőítéséről, az emberi méltóság értelmezéséről.³²

Mirandola az ember istenképűségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő *Isten*, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát. Ezt a méltóság-értelmezést a „*saját teremtés*” lehetőségében, illetve abban lehet megragadni, hogy a szabad akarat által az ember *Istenhez* hasonlóvá válhat. Tehát nem minden ember hasonló *Istenhez*, az istenivé válás a szabad akaratból adódó egyik lehetőség. A szabad akarat jelentőségét már a korábbi keresztény szerzők is hangsúlyozták, de nem ilyen értelemben: az emberi méltóság egyenlő, akkor is, ha az egyik ember többet, a másik kevesebbet valósít meg emberi feladataiból. *Mirandolánál* az „*önteremtés*” lehetősége adott minden ember számára, ezért egyenlők az emberek, de nem biztos, hogy mindenki istenivé válik. A *Mirandola*-féle értelmezés szűkítést jelent tehát a hagyományos keresztény méltóság-fogalomhoz képest, ugyanakkor az emberi újjászületés lehetősége az *Istenhez* való hasonlatosságra mégis az ember kiemelkedő szerepének egy új korszakot jelölő megragadása. Ahogy *Egon Friedell* írja: abban a pillanatban, ahogy ez a gondolat megjelenik a láthatáron, megszületik a reneszánsz.³³

Shakespeare-nél jelen van a *Mirandola*-féle önteremtés gondolata is: az ember önmagának ad identitást, ezáltal megteremti a saját énjét (*III. Richárd, Richard III, 1591*). *Richárd* gonosz embernek választja magát: „*Ugy döntöttem gazember leszek*”.³⁴ *Richárd* király akar lenni, ennek érdekében a legerkölcstelenebb tettet is képes végrehajtani. Állatívvá válik a hatalom elérése érdekében, lemond istenképűsége megvalósításáról. Erre utal az is, hogy a drámában (a csúf és sánta) *Richárd* alakját több ízben állatnevekkel minősítik, mint például disznó, pók, varangy, kutya, vadkan.³⁵ *Richárd* különböző szerepeket játszik, hogy megtévessze a körülötte lévő embereket. Az sem bántja, ha lelepleződik, hiszen saját magán kívül senkit sem ismer el, így senkinek a véleményét nem veszi figyelembe. Ugyanakkor a sorozatos szerepjátszások következtében végül már saját énjével kapcsolatban csak egy biztos pontja

31 Vö. CANCIK, „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology 28.

32 MIRANDOLA, Az ember méltóságáról 212-215.

33 Vö. FRIEDEL, Az újkori kultúra története 215.

34 SHAKESPEARE, III. Richárd 247.

35 Vö. FISCHER-LICHTE, A dráma története 122.

marad, hogy ő gazember. A cél elérése, a királyi hatalom megszerzése végleg felemészti énjét: a „gazember én” ellentétbe kerül a királyi státuszhoz szükséges erkölcsi énnel: a teljesen magára maradt ember összezavarodik, már nem találhatja meg önmagát, királyi énje fél önmaga gazember énjétől, már saját maga sem képes szeretni önmagát. „Magamtól félek? Nincs itt senki más. / Én én vagyok, Richárd Richárd barátja. / Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.” (...) „Kétségbeesem. Senki sem szeret, / S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál. De mért is tennék, mikor én magam / Se tudom megsajnálni magamat?”³⁶ Az én feloldódása, szétesése megelőzi a fizikai megsemmisülést. Shakespeare drámája alapján nyilvánvaló: a saját én (és saját életcél) választása nem veszély nélküli, az egyén bukásához is vezethet. Ebben az esetben az amorális én ugyan eléri célját, de királyi méltósággal már összeegyeztethetetlen az erkölcsi méltóság hiánya, az állatiasság.

6. A koncepciók közötti összefüggések

Érdekes hasonlóságokat találhatunk Cicero, Dante és Pico della Mirandola méltóság-felfogása között. Minden ember egyenlő az istenivé válás lehetőségében (ilyen értelemben mindenki rendelkezik méltósággal, mindenki nemes), de ennek elérésére már nem minden ember képes. A mindenkinek kijáró alapvető tisztelet megkérdőjelezhetetlen. A szűkebb értelemben vett (erkölcsi) méltóság vagy nemesség nem a születési előjogon, a vagyonon alapul, hanem a tudással bíró, gondolkodó és az erényeknek megfelelően élő ember cselekedetein. Tulajdonképpen Dante főműve, az *Isteni Színijáték* (*La Divina Commedia*, 1307-1321) értelmezhető úgy is, hogy benne Dante saját maga, tehát a tudós, erkölcsi elveihez ragaszkodó művész-ember járja az istenivé válás útját: a pokoltól a paradicsomig, egészen az isteni Szeretben való részesülésig (e szerint a szeretet az, ami igazán istenivé teszi az embert). Pico della Mirandolánál az önteremtés elve hangsúlyos: az istenképűség csak egy, a szabad akaratból adódó – de minden ember számára nyitott – lehetőség. Ugyanakkor az istenivé válás, mint cél eltérő Cicero, illetve Dante és Mirandola felfogásában, hiszen az előbbi sztoikus, az utóbbiak pedig keresztény gondolkodók. Ez Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek, a logosznak – amely az emberben mint a helyes értelem jelenik meg, így a helyes értelemnek – , a keresztény szerzőknél pedig az ember természetfölötti céljának megfelelő cselekvést jelenti. Ha keresztényként a jézusi szeretet-parancsot próbáljuk megvalósítani, akkor az erkölcsi szempontból méltósággal nem bíró embertársunkat nem csupán tisztelnünk kell egy minimális értelemben, de szeretettel is kell hozzá viszonyulnunk: megállapíthatjuk ugyan, hogy valaki erények híján van, bűnös életet él, és ezért a szűkebb értelemben vett tiszteletre nem jogosult, de ettől még vele szemben is gyakorolnunk kell a legfőbb keresztény erényt, a felebaráti szeretetet. A modern, „világi” emberi méltóság (és emberi jogi) koncepciók már megelégszenek a minimális tisztelet elvárásával az ember és ember közötti kapcsolatokban, azonban ennek feltétlenül érvényesülnie kell: éppen ezért az emberi méltóság tiszteletének elve, illetve az emberi méltósághoz való jog mibenlétének megragadása, a minimális tisztelet tartalmának tisztázása alapvető fontosságúvá válik.

36 SHAKESPEARE, III. Richárd 276.

7. Befejezésként: rövid kitekintés későbbi folyamatokra

A bemutatott elméleteket az emberi méltóság antropológiai-etikai felfogása körébe sorolom. Ezekben a szerzők ugyan felvetik az emberi egyenlőség gondolatát, de a belőle következő etikai vonatkozásokkal nem foglalkoznak részletesen, inkább az ember erkölcsi kiválóságként értett méltóságáról értekeznek. Az emberi méltóság morálfilozófiai felfogásához sorolható elméletekben a hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van, amely mögött természetesen áll egy ember-felfogás, de nincs szó az emberi méltóság mibenlétének részletes antropológiai értelmezéséről (az erkölcsi elv megállapítása kapcsán), ahogy a jó élet etikai követelményeinek rögzítéséről sem beszélhetünk: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Nem véletlen, hogy ez a szemlélet a felvilágosodás korában lesz meghatározó. A modernitásban a jó élet már sokféle módon értelmezhető, így a modern normatív (tehát előíró, nem pusztán leíró) morálfilozófiai és jogfilozófiai elméletek megalkotóinak célja a mindenki számára követendő erkölcsi minimum megragadása lesz. Az egyik leghíresebb ilyen koncepció Immanuel Kant nevéhez fűződik, aki *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1785)* című művében az emberi méltóság fogalmát az ember morális autonómiájára alapozza, és leírja az emberi méltóság tiszteletének elvét: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.”³⁷

Felhasznált irodalom és források

- ARISZTOTELÉSZ, Nikomakhoszi etika. Budapest, 1997
- ADAMIK Tamás: Az emberi méltóság fogalma Cicerónál. PoLiSz, 2004 december – 2005 január
- BARCSI Tamás: Az emberi méltóság filozófiája. Budapest 2013
- BIBLIA. Budapest 1996
- BOLBERITZ Pál, Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében. Budapest (é. n.)
- BOLBERITZ Pál – GÁL Ferenc: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája. Budapest 1987
- CANCIK, Hubert: „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I. 105-107. In: KRETZMER, David – KLEIN, Eckart (szerk.): The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse. Hague 2002
- CICERO, Marcus Tullius: A kötelességekről, Első könyv. In: HAVAS László (válogatta): Cicero válogatott művei. Budapest 1987
- DANTE Alighieri, Vendégség. In: KARDOS Tibor (szerk.): Dante Alighieri összes művei. Budapest 1965
- FISCHER-LICHTE, Erika: A dráma története. Pécs 2001
- FRIEDEL, Egon: Az újkori kultúra története. Budapest 1994
- GILSON, Étienne: A középkori filozófia szelleme. Martonvásár 2000
- KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In: KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája. Budapest 1991

37 Vö. KANT, Az erkölcsök metafizikájának alapvetése 62.

- KARDOS Tibor: Dante humanizmusa a középkor és renaissance között. In: KARDOS Tibor (szerk.): Dante a középkor és a renaissance között. Budapest 1966
- KOLNAI, Aurel: Dignity. In.: DILLON, Robin S. (szerk.): Dignity, Character and Self-Respect. New York – London 1995
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della, Az ember méltóságáról. In: Reneszánsz etikai antológia. Budapest 1984
- SHAKESPEARE, William, III. Richárd. In: William Shakespeare összes művei. Budapest 1994
- ST. THOMAS AQUINAS, The Summa Theologica I. <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FP/FP076.htm-#FPQ76OUTP1> (letöltés: 2022. 06. 02.)
- SZENT ÁGOSTON BREVIÁRIUM. Összeállította és fordította: KECSKÉS Pál. Budapest (é. n.)
- SZABÓ Tibor: Dante életbölcsélete. Budapest 2008

P. SZABÓ Béla
Universitätsprofessor
DE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.11

Verweise auf das Naturrecht in den Quellen des spätf feudalen ungarischen Privatrechts¹

References to Natural Law in the Sources of Late Feudal Hungarian Private Law

The aim of this revised text, presented as a lecture, is to answer the question, based on some known sources of early modern Hungarian private law, of the role that they assigned to references to natural law, natural equity and human nature in relation to certain private law institutions and rules. Based on the available sources, we have examined the significance of natural law arguments and ideas in early modern Hungary in two ways. On the one hand, as a preliminary question, we attempted to assess how the authors of early modern Hungarian legal literature approached the phenomenon of natural law. On the other hand, we looked for examples of the extent to which natural law has been used in the interpretation of legislation or possibly customary law, or as a secondary source of law in the case of shortcomings in the Hungarian legal system.

Keywords: *natural law, natural equitiy, private law, Tripartitum, legal literature, customary law*

Der unermüdlichen Quelle der Quellen,
Dr. Heino Speer gewidmet

1. Einführung

In jedem Zeitalter gab es Fragen zur Legitimität des Rechts, und die Juristen des jeweiligen Zeitalters haben stets nach den Argumenten gesucht, die für sie selbst und für ihre Zeitgenossen am überzeugendsten waren. Sie stellten sich Fragen wie „Woher kommt das Recht?“. „Warum ist sie gültig? An wen oder an was wenden wir uns, um das Recht zu rechtfertigen?“²

Im Zusammenhang mit dem Thema „Natur und Mensch“ habe ich mir das nicht besonders bescheidene Ziel gesetzt, dass ich anhand einiger bekannter Quellen des frühneuzeitlichen ungarischen Privatrechts die Frage beantworte, bei welchen privatrechtlichen Institutionen und Regeln auf das Naturrecht und auf die menschliche Natur Bezug genommen wurde. Weil dieser Themenbereich noch nicht vollständig erforscht ist, wollte ich mich vergewissern, ob es im Laufe der Zeit eine – parallel mit den europäischen Vorgängen – gewisse Verschiebung in der Entwicklung des ungarischen Privatrechts hin zu Lösungen gab, die auf den Prinzipien des „weltlich und bürgerlich werdenden“ Naturrechts beruhten.

Und wie so oft, hat die Beschäftigung mit diesem Thema bisher mehr Fragen als Antworten aufgeworfen.

1 Mit Fußnoten und Quellenbelegen ergänzte Fassung des Vortrags, der auf dem Humboldt-Kolleg „Natur – Mensch – Technologie“ in Budapest am 16. September 2022 gehalten wurde, wobei die Redewendungen des Vortrags beibehalten wurden.

2 STOLLEIS, The Legitimation 45.

Auf der Grundlage der mir zur Verfügung stehenden Quellen musste und konnte ich die Bedeutung naturrechtlicher Argumente und Ideen im frühneuzeitlichen Ungarn in zwei Richtungen untersuchen. Einerseits habe ich als Vorfrage zu beurteilen versucht, wie die Autoren der frühneuzeitlichen ungarischen Rechtsliteratur mit dem Phänomen des Naturrechts umgingen, dem bereits im Mittelalter eine bedeutende Legitimationsrolle zukam. Welche Antworten wurden – wenn überhaupt – auf die folgenden Fragen gegeben: Gibt es überhaupt Recht, das außerhalb des positiven Rechts steht und davon unabhängig ist? Wie können die Inhalte dieses Rechts erkannt werden? Welche Bedeutung hat es innerhalb der gesamten Rechtsordnung? Andererseits im Zusammenhang mit der letzten Frage könnte man die nicht einfache Untersuchung wagen, inwieweit trat das Naturrecht als subsidiär heranzuziehende Rechtsquelle bei der Auslegung der Gesetze und eventuell des Gewohnheitsrechts und bei Lücken der Rechtsordnung in Ungarn in Erscheinung.³ Inwieweit wurden naturrechtlicher Grundsätze in der Rechtspraxis angewendet, wenn überhaupt. Hatten die Regeln des Naturrechts in Ungarn überhaupt eine konkrete rechtliche Wirkung? In welchen Kontexten und bei welchen rechtlichen Lösungen finden wir sie als Bezugspunkt?

Im Folgenden werde ich in chronologischer Reihenfolge versuchen, vorläufige Antworten auf die obigen Fragen zu finden, wobei ich zwei Themenstränge (theoretische Annäherung an das Naturrecht, sowie Verdichtung der naturrechtlichen Bezüge im materiellen Recht) bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zu verfolgen versuche.

2. Mittelalter

Obwohl die Dokumente, die das mittelalterliche ungarische Rechtsleben widerspiegeln, meines Wissens noch nicht systematisch unter diesem Gesichtspunkt untersucht worden sind, haben wir sporadische Hinweise darauf, dass sich die Aussteller in einigen Dokumenten und Urteilen auf bestimmte, aus dem göttlichen Recht abgeleitete Grundsätze bezogen.

Man muss wissen, dass bis zum Ende des 14. Jahrhunderts beispielsweise die Urkunden, in denen die Urteile der königlichen Kurie verkündet wurden, sich fast ausschließlich auf Gewohnheiten bezogen, während danach immer häufiger Dekrete oder Gesetze erschienen.⁴ Diese Gesetze wurden jedoch, wie ihre europäischen Pendanten, größtenteils auf der Grundlage bestehender Bräuche niedergeschrieben, und die Bräuche erwähnten nur selten das Naturrecht oder das göttliche Recht, das als gleichwertig angesehen wurde. Im mittelalterlichen ungarischen Gewohnheitsrecht kam diese Erwähnung vor allem in zwei Fällen häufiger vor: im Zusammenhang mit Änderungen des Ordensstatus, wie der Adeldom oder der Emanzipation von Sklaven, und im Zusammenhang mit der Erbfolge von Frauen.⁵

In anderen Fällen gibt es jedoch vereinzelte Hinweise darauf, dass eine Handlung im Einklang mit dem Naturrecht erfolgt ist. Im Jahr 1265 wurde in einer Urkunde, die die Ausgabe eines Tochterviertels beurkundete, auf das Naturrecht hingewiesen.⁶ Im Jahr 1332 wurde in einer Erbschaftsangelegenheit

3 Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Naturrecht wurde als subsidiär geltendes und anwendbares Recht im kontinentalen Europa angesehen. Siehe SCHRÖDER, *Recht als Wissenschaft* 114. KLIPPEL, *Rechtsphilosophie* 716 und 724.

4 TRINGLI, *A magyar szokásjog* 6.

5 TRINGLI, *A magyar szokásjog* 30.

6 „... *eadem domina confessa est viva voce, quod Georgius et fratres sui predicti super quarta de possessionibus patris sui prefati iure nature sibi debita satisfecissent.*“ Siehe ILLÉS, *Bevezetés* 385.

festgestellt, dass eine Tochter zwar nach dem Naturrecht von ihrem Vater erben konnte, da das ungarische Gewohnheitsrecht dies aber nicht zuließ, glich der König diesen Mangel durch besondere Gnade mit der Sohnesbildung (*fiúsítás*) aus.⁷

Und diese Hinweise entbehrten nicht einer gewissen theoretischen Grundlage. Denn wir können vereinzelte Spuren ungarischer Autoren (vor *Werböczy's Tripartitum*) entdecken, die sich – auch auf theoretischer Ebene – zur möglichen Rolle von Rechtsregeln jenseits des positiven Rechts äußern. In der scholastisch-kanonischen Tradition konnten diese Regeln natürlich nicht vom göttlichen Willen und Gerechtigkeit getrennt werden.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, während der Regierungszeit von König *Matthias I.*, in den 1460er und 1470er Jahren, entstand in der ungarischen königlichen Kurie eine Zusammenstellung, die in der Literatur als Somogyvárer Formelbuch bezeichnet wird. Es enthält eine Glosse, in der vier Rechtsquellen unterschieden werden: Gesetz, Gewohnheit, Recht und Dekret. Mit *ius* meinte der Verfasser der Glosse das Naturrecht, das sogenannte göttliche Recht, das für alle gilt.⁸ Das *ius* ist die göttliche Gerechtigkeit, die unabhängig von Gewohnheit, Dekret und Gesetz ist, und die allen das gibt, was ihnen zusteht.⁹

Nach der Glosse hat der Richter „nach Gott und seiner Gerechtigkeit“ zu entscheiden und jedem das Seine zu geben, muss also gegenüber den Normen des positiven Rechts das göttliche Recht und das Naturrecht anwenden. Die Glosse beweist, wie vertraute Begriffe das vom Gott abgeleitete und vor allem im kanonischen Recht zum Ausdruck kommende *ius divinum* und das die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit vertretende *ius naturale* in der Gedankenwelt des mittelalterlichen Menschen waren.

3. Das 16. Jahrhundert

3.1. *Ius naturale* und *ius divinum* im *Tripartitum*

Uns zur Frühen Neuzeit nähernd, müssen wir bei der Untersuchung der vermuteten Rolle der Idee des Naturrechts im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen ungarischen Recht natürlich vom sogenannten *Tripartitum* ausgehen. Denn die frühneuzeitliche Auffassung von der Bedeutung des Naturrechts im ungarischen Rechtsleben kommt am deutlichsten im *Tripartitum* zum Ausdruck, einem *Stephan Werböczy*¹⁰ zugeschriebenen Rechtsbuch, das 1517 gedruckt war.

Die Lehrmeinungen zur Rolle des Naturrechts finden sich vor allem im Prolog, der als theoretische Einführung gilt, und dessen Bedeutung in den vergangenen Jahrhunderten von Juristen und Historikern, die sich mit dem Gesetzbuch befassten, höchst kontrovers beurteilt wurde.

7 BIRÓ, A *fiúsítás* 61–62. „... *cui domine licet de iure naturali atque positivo hereditas deberetur paterna, tamen quia huic iuri repugnat observata ab antiquo regni nostri Hungarie consuetudo, que nonnisi masculinum heredem in patriam hereditatem succedi permittit...*“

8 BÓNIS, A somogyvári formuláskönyv (Bónis spricht hier nicht über diese Glosse.) Siehe aber BÓNIS, Einleitung 24–25. TRINGLI, A magyar szokásjog 5–6.

9 „*Ius siquidem semper debet habere locum suum et comprehendit omnia premissa secundum deum et eius iustitiam, quicquid agitur in iudicio debet adimplere (!) secundum iura salubriter, et per iudicem ordinarium non obstantibus consuetudinibus, decretis et legibus quibuscunque, reddendo unicuique quod suum est.*“ BÓNIS, Einleitung 24–25. Tringli, A magyar szokásjog 30.

10 SZABÓ, Werböczy, Stephanus.

Der Prolog ist der am wenigsten unabhängige Teil des Rechtsbuches. Es ist seit langem bekannt, dass es sich bei diesem Teil des *Tripartitums* um eine Zusammenstellung handelt, die auf einer breiten Palette von Quellen beruht und wahrscheinlich nicht *Werbőczy's* eigenes Werk ist.¹¹ Es ist jedoch nicht unsere Aufgabe, die Quellen der im Prolog zum Ausdruck gebrachten Ideen aufzuzählen und die Frage der Urheberschaft zu untersuchen. Vielmehr sind es die Thesen des Prologs zur Bedeutung des *ius naturale*, auf die wir – natürlich in gebotener Kürze – uns konzentrieren müssen.

Der Prolog enthält verschiedene Ansätze zu Wesen, Einteilung, Ursprung und Zweck des Rechts, zum Verhältnis zwischen *ius*, *lex* und *consuetudo* sowie zu den Pflichten eines guten Richters. Diese Punkte werden in scholastischer Manier im Rahmen von *quaestiones* und dann *distinctiones* diskutiert. Der Autor führt eine Reihe von rechtlichen Unterscheidungen ein, die aus der zivilrechtlichen Literatur bekannt sind: *ius scriptum* und *non scriptum*; *ius publicum* und *privatum*; *ius naturale*, *gentium* und *civile* und so fort.¹²

Bei der Bewertung des Naturrechtskonzepts im *Tripartitum* ist es zu berücksichtigen, dass das Rechtsbuch in einer Übergangszeit entstand, in der das kanonische Recht und der von ihm definierte Rechtsbegriff, der auf der christlichen Moral beruhte, an gesellschaftlicher Bedeutung verlor. Obwohl die Rolle des weltlichen Rechts gestärkt wurde, ist die moderne Auffassung des Naturrechts, in der die Grundsätze der Billigkeit und der Gerechtigkeit als unverzichtbare Merkmale einer geordneten Gesellschaft angesehen werden, noch nicht geboren wurde. In diesem Vakuum war nicht wirklich klar, wie die formalen Bestimmungen des Herrschers oder die gewohnheitsrechtlichen Regeln mit höheren moralischen Geboten vereinbar sein müssen.¹³ Aus europäischer Sicht kann man sagen, dass der theoretische Teil des *Tripartitums* ein Produkt der Epoche des „Naturrechts vor dem Naturrecht“ ist, die – nach der gängigen Chronologie – als das katholisch moraltheologische Naturrecht der Spätscholastik bezeichnet wird.¹⁴

Nach der Einleitung zum *Tripartitum* besteht das Wesen der Gerechtigkeit – in Anlehnung an die antiken Autoritäten – darin, jedem zu geben, was ihm zusteht. Gleichzeitig identifiziert sie die Kategorie der Gerechtigkeit mit der des Rechts, und um dies zu erreichen, ist sie gezwungen, den Begriff der Gerechtigkeit zu dualisieren: Man spricht von natürlicher und gesetzlicher Gerechtigkeit.¹⁵

11 BÓNIS, Der Zusammenhang. Blazovich, A *Tripartitum* és forrásai.

12 RADY, Prologue 106.

13 SZMODIS, Werbőczy jogbölcséleti koncepciójáról 170.

14 THIEME, Natürliches Privatrecht. KAUFMANN – SCHNEPF, Politische Metaphysik. SEELMANN, Theologische Wurzeln. Auf die säkularen Wurzeln konzentriert sich SCATTOLA, Naturrecht.

15 Trip. Prol. 1. 3. §: „*Duplex est autem justitia, scilicet naturalis, & legalis. Naturalis: est constans, & perpetua voluntas, jus suum (ut praenotatum est) unicuique tribuens. Et sine illa nullus potest regnum Dei possidere. Legalia vero dicitur: lex, quae saepe mutatur sine qua, nec gentes, nec regna, diu poterunt permanere. Unde & justum aliquid dupliciter intelligitur fieri; uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo, ex quodam statuto inter homines, quod dicitur jus positivum.*“ = „Die Gerechtigkeit aber ist zweyerley. Die Natürliche / vnd welche wir nach menschen Satzungen vnd Rechten regulirn. Die Natürliche ist / (wie oben vermeldet) ein fürsetzlicher bestendiger vnableßlicher will / einem jeden das / was jhme von Rechts vnd billigkeit wegen gebürt / zuzueignen. Vnd ohne diese kan keiner das Reich Gottes besitzen. Die andere aber ist das Gesetz selbsten / welchs sich verendern lest / vnd ohne welche Völckher vnd Königreich nicht lang bestehen mögen. Dahero dann gerecht sein / zweyerley verstandt hat. Eins theils / Zu deme vns die natur vnd beschaffenheit der sachen treibt / welchs das Natürlich Recht genennet wird: Anders theils / welchs von den statuten vnd menschen satzungen herfließet vnd Ius positivum genennet wird.“ Die deutsche Übersetzung: DECRETVM oder TRIPARTITVM OPVS.

Wenn der Verfasser das Recht als das „*billich vnd recht / welches von der Gerechtigkeit herkommet*“ definiert, lässt er jedoch offen, ob er die naturrechtliche oder die positiv rechtliche Gerechtigkeit meint.¹⁶

Der Text¹⁷ versucht, das Verhältnis des menschlichen Rechts zur *lex aeterna*, dem göttlichen Recht, und zur *lex naturalis* zu erhellen, indem er feststellt, dass ein Gesetz, das dem göttlichen Recht widerspricht, weder durch die Zustimmung des Volkes noch durch eine seit langer Zeit bestehende Gewohnheit gültig gemacht wird. Dieser Gedanke bringt das Konzept des *Tripartitums* ausdrücklich näher an naturrechtliche Vorstellungen heran.¹⁸

Der Verfasser des betreffenden Teils des *Tripartitums* versteht unter dem Naturrecht auch das gemeine Recht der Nationen („*commune omnium nationum*“), da es überall durch den Impuls der Natur und nicht durch die Schaffung eines Gesetzes besteht.¹⁹ Er unterscheidet innerhalb dieses Rechts zwischen Regeln, die sich aus der intelligenten Natur des Menschen, aus seinem göttlichen Ursprung ergeben, und Motiven, die auf die menschlichen Instinkte zurückzuführen sind, die uns zu Tieren ähnlich machen.²⁰ Er betrachtet nur die erste Gruppe des Naturrechts als sogenanntes göttliches Recht und hält das positive Recht, das dem widerspricht, natürlich für ungültig.²¹

Aber die Verbindung zwischen dem *ius naturale* und dem *ius gentium* wird noch weiter analysiert, wenn der Verfasser zwischen dem ursprünglichen *ius gentium* und dem abgeleiteten Völkerrecht unterscheidet. Nach Auffassung des *Tripartitums* ist das ursprüngliche Völkerrecht, zu dessen wichtigsten Grundsätzen das Verbot gehört, anderen zu schaden, praktisch mit dem Naturrecht identisch.²²

16 Trip. ProL. 2. pr.: „*Jus autem, quantum ad nostrum propositum spectat, tantum valet, sicut rectum, vel justum, quod a justitia derivatur. Et in proposito, accipitur pro nostris consuetudinibus sive scriptis, sive non scriptis.*“ = „Das Recht / (souil vnser propositum vnd vorhaben belangt) gült souil als billich vnd recht / welches von der Gerechtigkeit herkommet / vnd wird dasselbe allhie / in vnserm vorhaben / für vnsern Landsbrauch vnd Gewonheiten / es seyen dieselben in Schrifften verfasst oder nicht...“

17 Trip. ProL. 6. 7. §: „*Ideo leges humanae emanare debent e lege divina. Nam illa respublica sola est ordinata, quae legibus regulatis lege divina gubernatur. Lex ergo, contra legem divinam, nec populi assensu, nec consuetudine diuturna est valida.*“ = „Derowegen soll solche Menschen Satzung jhren vrsprung auß Gottes Wort haben. Dann das ist allein ein wolbesteltes Regiment / welchs mit solchen Satzungen gubernirt vnnd gefüret wird / die Gottes Wort gemeß / vnd darnach regulirt sind. Darumben die jenige Satzungen / welche der ordnung Gottes zuwider / können weder mit einhelligem willen des Volcks / noch jrgent durch eine langwerige Gewonheit eingefürt / noch für recht erkennen werden.“

18 SZMODIS, Werbőczy jogbölcseleti koncepciójáról 173.

19 Trip. ProL. 2. 4. §: „*Jus igitur naturale: est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, & non constitutione aliqua habetur; sive, quod natura omnia animalia docet, & docuit. Et hoc non solum est humani generis proprium, sed etiam omnium animalium.*“ = „Das Natürliche Recht ist allen Nationen vnd Völckern darumb gemein / weiln dasselbe allein auß natürlicher anreizung / vnd nicht durch vorgeschriebene satzungen vnd Recht herkommet / welches die Natur nit allein die Menschen / sondern auch alle andere vnuernünfftige Thier gelehret hat vnd lehret.“

20 Trip. ProL. 2. 6. §: „*Jus itaque naturale dupliciter potest considerari; uno modo in quantum consideratur homo, prout habet in se naturam rationalem, in qua participat cum divinis. Et sic, jus naturale, quod cadit in homine, dicitur jus divinum. Alio modo, jus naturale consideratur in homine, quantum ad naturam sensualitatis, in qua participat cum caeteris animalibus, ut sensu, motu, & instinctu. Et hoc modo jus cadens in homine, dicitur esse jus naturale.*“ = „Ist derowegen das Natürliche Recht auff zweyerley weiß zuuerstehen. Eins mals wenn wir einen menschen betrachten / als daß derselbig Natürliche vernunfft habe / vnd Göttlicher Rechten dardurch fähig sey. Darumb dann solche capacitas vnnd fähigkeit / menschlich dauon zu reden / das Göttlich Recht heist. Wenn wir aber einen Menschen nach seiner natürlichen empfindlichkeit betrachten / derer auch vnuernünfftige Thier theilhaftig sind / Als der fünff Sinnen / daß sich etwas bewegt / oder sonsten von seinem fleisch vnd bluet zu etwas angereizet wird / helt man solchs für das natürliche menschliche Recht.“

21 Trip. ProL. 9. 2. §: „*Concludamus ergo, quod per statutum, ac legem, vel rescriptum, non potest jus naturale, vel divinum in sui universo tolli.*“ = „Derohalben schliessen wir / daß die Statuta, Landtrechten / Gesetz vnd Rescripta das Natürlich oder Geistlich Recht ganz vnd gar nit auffheben mögen...“ Siehe auch Szmodis, Werbőczy jogbölcseleti koncepciójáról 173.

22 Trip. ProL. 2. 7. §: „*Jus gentium primaevum est: quo omnes gentes ab initio usae sunt, naturali ratione indictum absque aliqua constitutione gentium, ut neminem laedere &c.*“ = „Jenes ist allein von Natürlicher Menschlicher vernunfft ohne zuethuung einer menschen Satzungen eingefüret worden. Als keinen menschen beleidigen etc.“

Er unterscheidet das abgeleitete *ius gentium* vom Naturrecht, wenn er, die Idee des Naturzustandes zitierend, sagt: Unter dem Naturrecht war alles gemeinschaftlich, jeder war frei; und durch das Recht der Nationen fand die Auflösung des Landes und die Trennung der Güter statt.²³ Indem er in Anlehnung an *Bartolus* das abgeleitete *ius gentium* akzeptiert, erkennt er in der Tat an, dass es Regeln gibt, die durch die „*ratio publici boni*“, also durch die gegebenen sozialen Verhältnisse, geprägt sind.²⁴

Das *Tripartitum* erklärt nicht nur die Ungültigkeit des positiven Rechts, wenn es im Widerspruch zu den Regeln des Naturrechts – das als göttliches Recht angesehen werden kann – steht, sondern misst dem Verweis auf das Naturrecht in zwei Punkten weitere Bedeutung bei. Diese Fragen haben in der Folgezeit im politischen und rechtlichen Leben Ungarns große Bedeutung erlangt.

Zum ersten: Wenn der Verfasser des entsprechenden Teils des *Tripartitums* in seiner Analyse der Quellen des positiven Rechts im Anschluss an *Bartolus* die Gleichheit von Gewohnheit und Gesetz bekräftigt („*Denn alles ius besteht aus Gesetzen und Gewohnheiten, das heißt aus geschriebnem und ungeschriebnem Recht*“),²⁵ so stellt er fest, dass eine der Bedingungen für die Gültigkeit der Gewohnheit die Vernunft ist. Schon die mittelalterlichen Autoren vertraten die Auffassung, dass das Gewohnheitsrecht in seiner Anwendung vernunftmäßig oder *rationabilis* sein muss.²⁶ Da sich das, was vernünftig war, mit dem göttlichen Recht und dem Naturrecht überschneidet, konnten schon etablierte Grundregeln zugunsten höherer Gebote außer Kraft gesetzt werden.²⁷

Nach der Konzeption des *Tripartitums* war es nicht notwendig, die Angemessenheit einer Gewohnheit zu beweisen, solange sie nicht gegen die Regeln des *ius naturale*, *ius gentium* oder *ius positivum* verstieß. In diesem Fall wurde also die Rationalität der Gewohnheit presumiert, er wurde als im Einklang mit dem göttlichen Gesetz stehend und auch als dem Gemeinwohl förderlich angesehen.²⁸

23 Trip. Prol. 2. 8. §: „... quia jure naturali omnia erant communia, omnes erant liberi; de jure vero gentium, facta est divisio dominiorum, & rerum inventa separatio; introducta sunt bella, captivitates, servitutes, & alia hujusmodi, quae juri naturali sunt contraria.“ = „Dann von Natur alle ding gemein / vnd alle menschen frey geborn sind. Auß der Völcker Recht ist herkommen vnd für billich erkant worden / daß ein jeder an güttern vnd eigenthumb seinen gewissen bescheidenen theil habe / vnd dessen ein Herr sey. Es lest auch zu / Krieg / welche darnach gefengnussen / dienstbarkeiten / vnd anders mehr vervrachsen / Welchs der Natürlichen freyheit zuwider ist.“ Siehe BÓNIS Péter, A *Tripartitum* forrásai 219.

24 Trip. Prol. 2. 8. §: „*Jus gentium secundarium, est jus, a gentibus non ratione naturali, sed ratione publici boni, & ad communem usum introductum.*“ = „Das andere oder jüngere aber ist von den Völckern nicht auß Natürlicher bewegung / sondern in ansehung des allgemeinen nutzes vnd gebrauchs eingefüret.“

25 Trip. Prol. 11. 1. §: „*Quamvis haec non sit essentialis differentia. Nam licet lex a principe lata non esset scripta, tamen non ideo desineret esse lex. Et si consuetudo redigeretur in scriptis, adhuc esset consuetudo; ut consuetudines feudorum, quae redactae sunt in scriptis.*“ = „Zum andern / dieweil das Gesetz ein geschribnes / vñ die Gewonheit nicht ein geschribnes Recht ist: Wiewol die schrift nicht der wesentliche vnterscheidt des Gesetzes ist. Dann wann ein Landtsfürst ein Gesetz gibt ohne schriften / wird dannoch dasselb ein Gesetz bleiben vnd heissen. Vnd ob schon ein Gewonheit hernach beschriben wirdt / behelt sie dannoch den namen der Gewonheit / als die Lehenrecht / welche gleichwol in schriften verfast sein.“ Siehe RADY, Customary Law in Hungary 23. IBBETSON, Custom in the *Tripartitum* 16. und 18.

26 Trip. Prol. 10. 3. §: „*Primo, ut sit rationalis. Est autem rationalis, cum tendit & accedit ad finem juris.*“ = „Erstlichen / daß sie auß vernünfftigen gueten vrsachen vnd bewegnussen herkommen: das ist / auff das ende der Rechten gericht sey.“

27 RADY, Customary Law in Hungary 66. GARRÉ, Consuetudo 170–171.

28 Trip. Prol. 10. 3. §: „*Et quia in hoc non sunt speciales regulae, dic: quod consuetudo, quae non est contra jus naturale, gentium, vel positivum, praesumitur rationalis.*“ = „Vnd weilen absunderliche Regeln von der Gewonheit nicht verhanden / noch fürgeschriben sindt / so sage / daß diejenige Gewonheit / welche den natürlichen allgemeinen Burgerlichen Landt vnd Statrechten nicht zu wider / vermuethlichen vernünfftig sey.“

Zum zweiten: Die andere Aussage – die später im öffentlichen Recht große Bedeutung erlangte – findet sich in Teil II. des *Tripartitums*.²⁹ Demnach darf der Herrscher keine willkürlichen Gesetze erlassen, insbesondere keine, die dem göttlichen und natürlichen Recht widersprechen oder die Freiheit des Volkes, der Nobilität beeinträchtigen. Die Gesetze müssen die Zustimmung des Volkes haben, und diese darf auch nicht im Widerspruch zu den Grundsätzen des göttlichen und natürlichen Rechts stehen.

Im Konflikt zwischen absolutistischen und ständischen Interessen konnte diese Auffassung von *Tripartitum* als theoretische und moralische Stütze dienen, als die ungarischen Stände den politischen Ambitionen des absolutistischen Staates entgegenzutreten gewollt waren. In einer Zeit, als die Immunitäten, Privilegien und anderen ständischen *iura et libertates* eigentlich als faktische Reste der natürlichen Freiheit im Staate aufgefasst wurden, und der Herrscher diese – ungeachtet ihrer historischen Fundiertheit – aus Gründen des Staatswohls einschränken oder aufheben wollte.³⁰

Im *Tripartitum* wird nur in zwei Abschnitten des materiellen Privatrechts ausdrücklich auf den Grundsatz des Naturrechts verwiesen, und zwar in den Vorschriften über die Aufteilung des Vermögens zwischen Vater und Sohn,³¹ sowie in den Vorschriften über die Bestellung eines offiziellen Vormunds.³² Selbst der Grundsatz „*vim vi repellere*“, den die späteren ungarischen Autoren mit Vorliebe auf das Naturrecht zurückführen, wird in III. 24 nur implizit, nicht direkt, angedeutet.³³

3.2. Reformversuche im Sinne des Naturrechts

Der Verweis auf das Naturrecht wurde aber auch dazu benutzt, das *Tripartitum* zu kritisieren. Der Landtag hatte bereits 1525, also noch zu Lebzeiten von *Werbőczy*, die Notwendigkeit einer Überarbeitung des Rechtsbuches angesprochen, aber der Prozess wurde erst durch die Arbeit eines Ausschusses in Gang gesetzt, der mit dem Gesetz XXI von 1548 eingesetzt wurde.³⁴ Der Ausschuss schloss die Überarbeitung, das sogenannte *Quadripartitum*, im Jahr 1553 ab. Das Werk stützte sich vollständig auf das *Tripartitum*, das es erweiterte und überarbeitete. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass der

29 Trip. II. 3. 3. §: „*Attamen princeps proprio motu & absolute, potissimum super rebus juri divino & naturali praejudicantibus, atque etiam vetustae libertati totius Hungaricae gentis derogantibus, constitutiones facere non potest, sed accersito interrogatoque populo: si eis tales leges placeant, an ne? Qui cum responderit, quod sic: tales postea sanctiones (salvo semper divino naturalique jure) pro legibus observantur.*“ = „Aber der Landtsfürst kan für sich selbst absolute, vnd auß eigner bewegnuß kein Gesetz machen / welches den Göttlichen vnd Natürlichen Rechten praejudicirlich vnd nachtheylig / oder aber sonsten der alten Freyheit deß ganzen Hungerischen volcks zu wider were: Sondern sol zuuor das volck zusammen fordern lassen vnd fragen / ob jhme solche satzungen gefallen oder nicht. Wann nun dasselbig Ja darzu sagt / auß dann werden solche constitutiones (jedoch das Göttliche vnd Natürliche Recht allezeit vngeändert vorbehalten) für Gesetz hernachmals gehalten.“

30 KLIPPEL, Rechtsphilosophie 721–722.

31 Trip. I. 53. 10. §: „*Quoniam, pater filio & e contra filius patri, quidquid rerum & bonorum poterit acquirere, jure naturali tenetur.*“ = „Dann beedes der Vatter dem Sohn / vnd diser dem Vater / alle sachen vnd Güeter welche er erworben hat oder erwerben kan / auß natürlichem Rechten schuldig ist.“

32 Trip. I. 115. 6. §: „*Quod autem impuberes, seu illegitmae aetatis pupilli & orphani sub tutela esse debeant, naturali juri rationique consonum & conveniens videtur; ut illi, qui propter imperfectam aetatem sese defendere nequeunt, aliorum tutela defensioneque gubernentur.*“ = „Das aber die pupillen vnd vnmündige Waisen vnter den Gerhabten sein müssen / bringt solches das natürlich Recht vnd die vernunfft mit sich / auff daß die jenigen / welche wegen jhres vnuollkommenen alters sich nicht defendirn noch schützen können / vnter eines andern schutz vnnnd schirm sein.“

33 Trip. III. 24. 1. §: „*Nam si pro tutela rerum, & haereditatum mearum possum amicos & fratres convocare: longe fortius pro corporis & personae meae defensione.*“ BÓNIS Péter, A *Tripartitum* forrásai 237.

34 „*Videntur etiam per Regiam Majestatem eligendi aliquot viri Jurisperiti, qui jura Regni revideant: Et si quid contra aequitatem, jusque Divinum esse videtur; in melius reforment.*“ Zitiert von ILLÉS, Bevezetés 259.

Ausschuss der Ansicht war, dass die *Tripartitum* bestimmte Punkte anders behandelt hat, als es das göttliche Recht und die natürliche Gerechtigkeit verlangt hätten, und dass diese Punkte gestrichen werden sollten:³⁵ In dieser Hinsicht lehnte sich die Kommission auf den Gesetzestext an, der den Ausschuss entsandt hat, da auch dort ein Verweis auf die großen Grundsätze des göttlichen Rechts und der Gerechtigkeit zu finden war. Auch in diesem Fall bedeutete das göttliche Gesetz das Naturrecht.

Eine Durchsicht des Werkes zeigt jedoch, dass Änderungen im Einklang mit dem göttlichen und natürlichen Recht in der Praxis schwierig umzusetzen sein könnten, und die Herausgeber, die diese Schwierigkeiten sahen, wagten es nicht, das alte Recht in diesem Sinne zu ändern, und die Grundsätze des göttlichen und natürlichen Rechts konnten zu jener Zeit noch nicht in das von *Werbőczy* beschriebene Gewohnheitsrecht aufgenommen werden.³⁶ Ansonsten blieben die Exemplare des *Quadripartitums* nur in Handschriften erhalten, und das Werk hat das ungarische Recht nur wenig beeinflusst.³⁷

4. Das 17. Jahrhundert

4.1. Johannes Kithonich

Eine viel wichtigere Rolle spielten in der Entwicklung des ungarischen Gewohnheitsrechts, insbesondere bei der Festlegung der Regeln des Verfahrensrechts die Werke von *Johannes Kithonich* (1560–1619).³⁸ Er war im königlichen Ungarn königlicher Generalanwalt (*causarum regalium Director*). *Kithonich*, der kroatischen Herkunft war, machte sich in der ungarischen Rechtsgeschichte mit zwei Arbeiten einen Namen. Die wichtigere, die *Directio Methodica* wollte den Rechtsstudenten und den Rechtssuchenden ein wirklichkeitstreuendes Bild der heimischen Rechtspraxis und Verfahrensrecht vermitteln.

Ähnlich dem Autor des *Tripartitums* schreibt auch *Kithonich* eine kürzere theoretische Einführung. Darin folgte er *Werbőczy* in seiner Analyse der Konzepte des *ius naturale*, des *ius humanum*, das er in *ius gentium* und *ius civile* unterteilt, und des *ius divinum*. Er ergänzt seinen Text mit im *Tripartitum* nicht erwähnten Beispielen für die vom *ius naturale* erfassten Phänomene, auch mit Bezug auf den Naturzustand: „... *una omnium libertas, nullus Dominus, nullus servus, nullus captivus.*“

Gleichzeitig findet er die traditionelle Behauptung lächerlich, dass die hier gehörigen Regeln, nur deshalb Naturrecht genannt werden müssten, weil sie allen Tieren von der Natur beigebracht worden seien.³⁹

35 Praef.: „... *in quo tamen et ipso non pauca sunt vel penitus omissa, quae omitti non debebant, vel autem aliter, quam juris divini, naturalisque aequitas, vetusque regni observatio exposcere videbatur, praesertim in negotio probationum, juramentaliumque depositionum, et aliis multis posita.*“ *Quadripartitum* VI.

36 Praef.: „*Hoc vel inprimis rem ipsam nobis reddebat difficilem, quod in voluminibus ipsis constitutionum, atque observationum hungaricarum, nonnulla talia se se offerebant, quae, si juxta edicti perpetui Tuae Majestatis tenorem ad normam juris Divini, aut Naturalis redigi debeant, necessario in aliqua sui parte varianda veniebant. Quae res quantum animis, auribusque hominum hujus tempestatis displicebat, clarius, notiusque est, quam ut verbis debeat declarari.*“ *Quadripartitum* VIII. Siehe ILLÉS, Bevezetés 262.

37 ILLÉS, A *Quadripartitum*. BARANYAI, Vizsgálódások.

38 WENZEL, *Kithonich János* 128–151. P. SZABÓ, *Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick* 371–373.

39 Cap. I. quaest. 10.: „*Quaquam* Valla, lib. 4. Elegan. cap. 48. *dicat, Ridiculum esse, Ius Naturale dicere, quia hoc natura, omnia animalia docuit.*“ *KITHONICH*, *Directio* 26.

Merkwürdig ist auch, dass *Kithonich* in seiner Schlichtheit einen Widerspruch zwischen *ius naturale* und *ius gentium* sieht.⁴⁰

Wie das Prolog des *Tripartitums*, beschreibt auch *Kithonich* die Gerechtigkeit als zweifach: Neben der *iustitia legalis* unterscheidet er die *iustitia naturalis*, deren Kern darin besteht, dass jedem das Seine geben muss, und auch wenn dies nicht immer erreicht werden kann, muss sich jeder darum bemühen.⁴¹ Es gibt auch zwei Arten, etwas als gerecht zu betrachten: vom Standpunkt der Natur der Sache aus, den wir *ius naturale* nennen, und vom Standpunkt des positiven Rechts aus.⁴²

In seinem zweiten Werk, in *Centuria*, in dem er korrekte Erklärungen bezüglich hundert Widersprüche und strittigen Fragen des *Tripartitums* zu geben versuchte, bezog er sich nur zweimal auf das *ius naturale*. Zuerst findet er die schon erwähnte, auf das *ius naturale* stützende Regel bezüglich der Teilung des Eigentums zwischen Vater und Sohn (Trip. I. 53. 10. §) nicht im Gegensatz zum freien Verfügungsrecht der Adeligen über ihre erworbenen Güter („*super rebus ac bonis & iuribus suis possessionariis*“ – Trip. I. 57. pr.). Denn die erste Lösung entspricht dem Naturrecht, die zweite Möglichkeit aber beruht sich auf das *ius civile*.⁴³ Er bezieht sich auch auf das Naturrecht, wenn er die Frage erörtert, ob eine kinderlose Tochter mit eigenem Vermögen, die ohne Testament verstorben ist, von wem beerbt werden kann: von ihrem Vater oder von ihrer Schwester.⁴⁴

Er ist jedoch der Ansicht, dass die auf dem Naturrecht basierende Regel nicht nur für Jungen, sondern auch für Mädchen gilt.

4.2. Reformversuche des 17. Jahrhunderts im Geiste des Naturrechts

Wie bekannt, aus europäischer Perspektive gesehen, das Naturrecht begründete und legitimierte die Ziele des absolutistischen Staates, die in einer entsprechenden Modernisierung der Rechtsordnung im Interesse des Fürsten, insbesondere in der Ausschaltung der ständischen Gewalten bestand. Diese Instrumentalisierung des Naturrechts war natürlicherweise auch in Ungarn zu beobachten.

Das Naturrecht erfüllte um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert auch bei uns eine spezifisch politische Funktion: Es galt als Maßstab für die Brauchbarkeit und Güte des vorhandenen Rechts und sollte Hinweise auf die zweckmäßige Einrichtung des Staates – vor allem auf eine sinnvolle Gesetzgebung – geben.⁴⁵

Es liegt auf der Hand, dass die Naturrechtslehren ab dem Ende des 17. Jahrhunderts eine große Bedrohung für die Privilegien des Adels und damit auch für die rechtlichen Konstruktionen, die im *Tripartitum* überliefert wurden, darstellten. Auch die Habsburger Monarchen, die Ungarn neu ordnen wollten, verkündeten die Auffas-

40 Cap. I. quaest. 10.: „*Sic dictum, quia eo fere omnes gentes utuntur, estque contraria dicti Iuri Naturali.*“ KITHONICH, Directio 26.

41 Cap. I. quaest. 14.: „*... est constans, & perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens: non quidem quantum ad actum, sive effectum ipsum, siquidem id non semper fieri potest; fed quantum ad affectum, qui semper paratus est, ad praestandum debitum effectum, si fieri potest.*“ KITHONICH, Directio 33–34.

42 Cap. I. quaest. 14.: „*Iustum quoque aliquid dupliciter fieri intelligitur. Vno modo, ex ipsa natura rei, quod jam dictum est Ius Naturale. Et alio modo, ex quodum statuto inter homines, quod similiter praemissum est, Ius esse Positivum.*“ KITHONICH, Directio 34.

43 Thesis XXIII. Resolytio: „*Nulla contrarietas. Quia thesis dicitur de Iure naturali. Antithesis vero de Iure Civili, quo, quilibet rerum, & bonorum per se acquisite liber Dominus sit.*“ KITHONICH, Centuria 374–375.

44 Dvbieta XXIV. Resolytio: „*De Iure naturali, sicut filia Patri acquisite ita quoque Pater filiae acquisite potius, quam soro, succedere debere videtur.*“ KITHONICH, Centuria 375.

45 KLIPPEL, Rechtsphilosophie 723.

sung, dass die Regierung für das Gemeinwohl da sei und dass das Wohl des Volkes der Prüfstein sei, an dem die Politik und die Institutionen zu messen seien. In dieser Hinsicht sollte die Naturrechtstheorie einerseits absolutistische Bestrebungen einschränken, indem sie die Politik der Prüfung des Wohlwollens gegenüber den Untertanen unterzog, und gab andererseits dem Herrscher die Macht, Konventionen und Privilegien aufzuheben, die dem Gemeinwohl abträglich waren.⁴⁶

Der Bezug zum Naturrecht wurde so auch in Ungarn zur Leitidee der antiständischen Politik, die in gewissem Sinne mit der Notwendigkeit einer Reform des adeligen Privatrechts verbunden war: Das Einrichtungswerk von *Leopold Kollonich* riet zur Neufassung der Gesetze des Königreichs „mit größter Notwendigkeit“ und kritisierte das *Tripartitum* und die Sammlungen der Dekrete des Königreichs.⁴⁷

Das Einrichtungswerk und die darauf aufbauenden Experimente spiegelten in den Augen des Adels die Missachtung der Adelsrechte und des Adelsstandes durch die habsburgischen Herrscher in Ungarn wider. *Kollonich's* Vorschläge bezüglich der Reform des adeligen Rechts und der notwendig erachteten Annäherung an die Prinzipien der natürlichen Gerechtigkeit und an das Instrumentarium der Kameralwissenschaft, bewirkten gerade das Gegenteil seiner Absichten: die weitere Verankerung des alten Rechts als Symbol der adeligen Freiheit.⁴⁸

Es ist bekannt, dass im Rausch der oktroyierten Neueinrichtung des Landes der Landtag 1715 per Gesetz eine Kommission zur Überprüfung der Gesetze und zur Reform des Gerichtswesens einsetzte. Das von der *Systematica Commissio* 1722 fertiggestellte Werk (*Novum Tripartitum*) war eigentlich nichts anderes als eine Reihe ungeordneter Notizen (Glossen) zum *Tripartitum* (*Observationes in Tripartitum*), dessen Ausgangspunkt zwar das Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit („*in summa aequitate naturali fundata*“)⁴⁹ sein sollte, was aber, ebenso wie das *Quadripartitum*, nur ein Wunsch bleiben sollte. Die Kommission befasste sich mit dem praktischen Leben: Sie stützte sich auf die Praxis der königlichen Tafel und der unteren Gerichte.⁵⁰

Daraus lässt sich schließen, dass das *Tripartitum* trotz der wiederholten Versuche, seinen Text zu überarbeiten oder zu ersetzen, die wichtigste Quelle des Gewohnheitsrechts blieb und dass sich die Vertreter des ungarischen Adels hinter seinem Schutzschild mehr oder weniger erfolgreich gegen Rechtsreformen mit zweifelhaftem politischem Hintergrund wehrten. Es wurde das Naturrecht gegen das Naturrecht ausgespielt.

5. Das 18. Jahrhundert

5.1. Das frühe Erscheinen des Naturrechts im Unterricht

Es sei darauf hingewiesen, dass die 1667 in Tyrnau gegründete juristische Fakultät nur fast ein Jahrhundert später (1770) mit der formellen Lehre des Naturrechts begann.⁵¹ Dennoch blieb der naturrechtliche Ansatz, wahrscheinlich auf der Grundlage der Rechtsquellenlehre des *Tripartitums*, in der universitären Welt nicht unbemerkt, wie einige Disputationen bezeugen, die am Ende des 17.

46 RADY, Customary Law in Hungary 176–177.

47 RADY, Customary Law in Hungary 179. KALMÁR – VARGA, Einrichtungswerk 100–102.

48 RADY, Customary Law in Hungary 180.

49 Praefatio. SZEGEDY, Tyrocinium VI.

50 ILLÉS, Bevezetés 286.

51 CSIZMADIA, A hazai jog oktatása 211.

verteidigt wurden.⁵² Laut *Stephan Kreger*, Professor für ungarisches Recht in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ist das Naturrecht „ein von Gott in den Menschen eingepflanztes Diktat der rechten Vernunft, das alles gebietet, was an sich gut ist, und alles verbietet, was an sich schlecht ist.“⁵³

5.2. Johannes Szegedy

Der bedeutendste juristische Autor der Rechtsfakultät von Nagyszombat (Tyrnau) in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war der Jesuit *Johannes Szegedy* (1699–1770).⁵⁴ Sein erstes und umfangreichstes Werk war das im Jahr 1734 erschienene *Tripartitum Juris Ungarici Tyrocinium*. Damit schrieb er nicht nur einen Kommentar zum *Tripartitum*, sondern wollte einen Überblick über das gesamte ungarische Rechtswesen geben.

Neben dem *Tripartitum* schenkte er den Werken von *Kithonich* und dem neu erarbeiteten *Novum Tripartitum* der mit dem 24. Dekret von 1715 entsandten Kommission (*Systematica Commissio*) besondere Aufmerksamkeit, da sie angeblich „auf natürlicher Gerechtigkeit beruhen“ und bereits durch die Praxis sanktioniert worden waren. In seiner Arbeit berücksichtigte er neben dem ungarischen Recht auch die Regeln des römischen und kanonischen Rechts. Seiner Ansicht nach war das *utrumque ius* auch dann anzuwenden, wenn die heimische Quellen Mängel aufwiesen. Dies begründete er damit, dass das römische und kanonische Recht inhaltlich mit der natürlichen Billigkeit übereinstimmen.⁵⁵

Szegedy folgt durchgehend die von *Tripartitum* aufgestellten Thesen bezüglich der Bedeutung und Rechtsquellencharakter des *ius naturale*, aber seine Ausführungen sind viel detaillierter und systematischer als es im Prolog des *Tripartitums* der Fall war. Er zählt einige naturrechtliche Grundsätze auf,⁵⁶ und er differenziert unter ihnen, als er zwischen *praecepta affirmativa* und *negativa* unterscheidet.⁵⁷

In einigen spezifischen Bestimmungen verweist *Szegedy* auf die natürliche Gerechtigkeit: Neben dem Grundsatz „*vim vi repellere*“⁵⁸ und dem Recht, sich vor Gericht zu verteidigen,⁵⁹ ist es vielleicht am wichtigsten, dass er sich auf die Gerechtigkeit und die natürliche Vernunft beruft, um vom Herrscher zu erwarten, dass er sich an seine eigenen Gesetze hält.⁶⁰ *Szegedy* bezieht sich in seiner Rechtsquellentheorie überhaupt sehr oft auf das Naturrecht und auf die natürliche Gerechtigkeit als notwendigerweise

52 ECKHART, A Jog- és Államtudományi Kar 17.

53 *Tractatus theoretico-practicus in Tripartiti iuris Hungarici Decretam*. Siehe ECKHART, A Jog- és Államtudományi Kar 20–21.

54 P. SZABÓ, Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick 377–378.

55 Prooemium 11. 14. §.: „... tunc etiam in Ungaria sequendum esse Jus Civile, aut Canonicum, censent Sapientes: Tum ob summam aequitatem naturalem, quam haec jura in se continent.“ SZEGEDY, Tyrocinium 20.

56 Prooemium 3. 3. §.: „Generalia Juris naturae praecepta sunt: Declina a malo, & fac bonum: & Qua tibi non vis fieri, alteri nefeceris.“ SZEGEDY, Tyrocinium 5.

57 Prooemium 3. 4. §.: „Negativa obligant semper & pro semper: & implentur per solam actus prohibiti omissionem. Affirmativa obligant quidem semper, sed non pro semper; quia solum obligant pro illis circumstantiis, in quibus omissio actus praecepti est mala: nec implentur nisi per actionem positivam.“ SZEGEDY, Tyrocinium 5.

58 Pars III. 21. 5. §.: „Ratio est, quia omnia Jura, naturale, divinum, & humanum concedunt vim vi repellere, & se defendere, defensione etiam occisiva, ubi alia non suppetit.“ SZEGEDY, Tyrocinium 386.

59 Pars II. 18. 2. §.: „Citatio, per causam remotam; est Juris naturalis, quia respicit Justam cujusque sui defensionem, quae Jure naturae cuilibet competit.“ SZEGEDY, Tyrocinium 159.

60 Pars II. 5. 5. §.: „Nam ex aequitate, et ratione naturali, etiam ipse obligatur legibus suis se conformare, quando illae respiciunt materiam communem, et accommodatam tam Legislatori quam subditis.“ Pars II. 5. 6. §.: „... in aliquibus casibus etiam ex aequitate naturali teneatur Legislator se conformare subditis suis in observantia legum.“ SZEGEDY, Tyrocinium 119.

anwendbarer und undurchdringlicher Normenkomplex: So bezüglich der Naturrechtskonformität der königlichen *constitutiones* und der Privilegien.⁶¹

5.3. Andreas Huszti

Die vielleicht neartigsten Elemente in der Herangehensweise an das Phänomen des Naturrechts im Vergleich zu den im *Tripartitum* diskutierten Thesen, finden sich in dem Werk (*Iurisprudentia Hungarico Transilvanica*) des siebenbürgischen reformierten Rechtslehrers, *Andreas Huszti* (+1755).⁶²

Der *Heineccius*⁶³ Schüler, der eine wirklich gründliche Kenntnis des römischen und kanonischen Rechts verriet, stützte seine bezüglich der Rechtsquellenlehre geäußerten Argumente auch auf den Prolog zum *Tripartitum*. Dabei versuchte er, die Thesen des Prologs durch die Aspekte der zu seiner Zeit bereits weit fortgeschrittenen Rechtslehre zu filtern und sie möglicherweise zu kritisieren und zu ergänzen.⁶⁴

Nach dem stark theokratisch orientierten *Huszti* ist die an *Ulpian* anlehrende Konzeption des *Tripartitums* – „*quod natura omnia animalia docuit*“⁶⁵ – scharf zu kritisieren. Eine korrekte Definition des Begriffs Naturrecht lautet wie folgt: Das Naturrecht ist das Recht, das von Gott stammt und dem Menschen durch die Vernunft offenbart wird.⁶⁶ In einer vielleicht etwas absichtlichen Fehlinterpretation des Textes des *Tripartitum* erklärt er, dass die Ansicht, etwas könne von Natur der Sache aus gerecht (*justum*) sein, falsch ist. Denn das Recht ist *complexio legum*, das heißt es besteht aus Gesetzen. Wo es keine Regel gibt, gibt es auch kein Recht. Und es kann keine Regel geben, wenn es keinen Regelsetzer gibt. Und wo es keinen Gott gibt, kann es auch keinen Gesetzgeber geben. Ohne Gott gäbe es also kein Naturrecht, und es könnte nicht von Gerechtigkeit und Regelmäßigkeit die Rede sein. Die Gottlosen können zwar nach den Regeln des Naturrechts leben und sich des Stehlens, Tötens und der Gewalt enthalten. Aber sie würden dies nicht aus Gehorsam gegenüber dem Recht tun, sondern aus dem besonderen Instinkt und der Notwendigkeit heraus, dass sie in der menschlichen Gesellschaft nicht anders handeln könnten.⁶⁷

Aus der gegebenen Definition folgt auch, dass das Naturrecht unveränderlich (*immutabile*) ist, da es aus Gottes Willen stammt und sich durch den gesunden Menschenverstand manifestiert (*recta*

61 Pars II. 9–11. 8. §.: „*Privilegium, Juri Divino, aut naturali non debet contrariari, neque etiam communi & avitae libertati Regni.*“ SZEGEDY, Tyrocinium 132.

62 KOLOSVÁRY, Huszti András 135–178.

63 KLEINHEYER – SCHRÖDER, Deutsche und Europäische Juristen 520–521.

64 KOLOSVÁRY, Huszti András 140.

65 D. 1.1.1.3. „*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritiam censerit.*“

66 43. §.: „... *quod Ius Naturae, sit ius ab ipso Deo, generi humano, per rectam rationem promulgatum.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 18–19.

67 44. §.: „*Nam ius est complexio legum. Ubi ergo nulla est lex, ibi nullum ius. Nulla autem lex est, ubi nullus Legislator. Nullus Legislator, ubi nullus Deus. Ergo sublato Deo, tolleretur Ius Naturae, ac proinde, etiam iustitia, vel iustum.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 19.

ratio).⁶⁸ Und diese sind unveränderlich. Jeder kann von seinen permissiven Regeln abweichen, aber das bedeutet keine Änderung der Regel. Andererseits müssen seine Gebotsregeln befolgt werden, auch wenn der Fürst oder das Volk gegensätzliche Behauptungen aufstellen, denn „*Deo magis oboediendum, quam hominibus*.“⁶⁹ Aber auch wenn nach dem Gesagten die Regeln des Naturrechts unveränderlich sind, ist ein gewisses Maß an Milderung nicht ausgeschlossen.⁷⁰

Nach *Huszt*i basiert das *ius feudale* auch auf dem *ius naturale* und dem *ius gentium*.⁷¹

Es ist jedoch sehr überraschend, dass *András Huszt*i, ein Schüler von *Heineccius*, das Naturrecht, die natürliche Gerechtigkeit, hinter relativ wenigen spezifischen Rechtsregeln erblickte. In seinem 250-seitigen Werk führt er etwa ein halbes Dutzend Prinzipien auf das Naturrecht zurück. Zwei davon seien hier hervorgehoben: In Fällen, in denen das Gesetz unzureichend ist, weist er ausdrücklich darauf hin, dass eine gerechte Entscheidung unter anderem auf der Grundlage des Naturrechts getroffen werden kann.⁷² Die wichtigsten Garantieelemente in Rechtsstreitigkeiten – sagt er – gehen auf das Naturrecht zurück und müssen auch in summarischen Verfahren beachtet werden.⁷³

5.4. Stephan Huszty

Der letzte nennenswerte Autor aus der Zeit vor 1750 war *Stephan Huszty* (?1710–nach 1778), dessen Werk (*Jurisprudentia Practica seu Commentarius Novus in Jus Hungaricum*) als das populärste ungarische Hand- und Lehrbuch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts galt.⁷⁴ Das Buch arbeitete das ungarische Recht durch, aber trug auch ungewöhnlich viele Referenzpunkte zur Weiterentwicklung des einheimischen Rechtssystems bei. *Huszty* war Professor für einheimisches Recht an der Rechtsakademie in Eger (Erlau).⁷⁵

Huszty legte in seiner Arbeit großen Wert auf die Idee des Naturrechts und lehnte sich in seiner Konzeption des Naturrechts eng an die des Prologs zum *Tripartitum* an, obwohl er erklärt, dass die Position *Ulpian*s, die Tiere und Menschen in einen Topf wirft, nur als Analogie zu verstehen ist, da er die *Ratio* als ausschließliche Eigenschaft des Menschen betrachtet und das Recht nur aus der *Ratio*

68 196. §.: „*Leges Naturales nullam admittunt Dispensationem. (a) Quia ex immutabili Dei voluntate proficiscuntur. (b) Quia ipsum jus Naturale, nititur Recta Ratione Iam vero Recta Ratio, nec per momentum mutari potest, siue respectu Dei, siue respectu hominum. Hinc impossibile est, ut, Ter tria, non sint nouem: Bis duo, non sint quatuor. Quia haec, in immutabili Dei voluntate, & Recta Ratione fundata sunt.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 76–77.

69 47. §. HUSZTI, *Iurisprudentia* 20.

70 KOLOSVÁRY, *Huszt*i András 149.

71 93. §.: „*Fundamentum Iuris Feudalis, repetunt Doctores, ex Iure Naturali ac Gentium. (...) Deinde etiam ipsi Contractus, per quos Feuda constituuntur, ex Iure Naturali dependent.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 37.

72 381. §. „*Vbi haec [jura Regni] deficiunt, ad id, quod Aequam ex Iure Naturali, Usu, Iure Romano, Canonico, vel aliunde recurrendum.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 154.

73 256. §. „*In nullo enim iudicio tam summarie proceditur, ut substantialia Processus iure naturae introducta, omittantur. Qualia sunt: Probationes necessariae: Legitimae defensiones Quas iudex nemini praescindere debet.*“ HUSZTI, *Iurisprudentia* 101.

74 CSIZMADIA, A hazai jog oktatása 215–224.

75 P. SZABÓ, Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick 379–380.

abgeleitet werden kann.⁷⁶ Ansonsten argumentiert er konsequent für die Existenz und Rechtfertigung des Naturrechts, mit der Wendung: „*fundatur in aequitate naturali*.“⁷⁷ Er hält die ulpianische Regel des „*honeste vivere*...“ für die oberste Regel des Naturrechts. Ein neues Element im Ansatz zu den Regeln des Naturrechts stellt es bei ihm dar, dass er zwischen den positiven und den permissiven Regeln des Naturrechts unterscheidet.⁷⁸

Es ist interessant, dass *Stephan Huszty*, der keine besondere (ausländische) juristische Ausbildung hatte, aber in der Rechtspraxis wahrscheinlich besser bewandert war als sein oben erwähnter siebenbürgischer Kollege, in Dutzenden von Fällen auf eine Regel verweist, die durch das Naturrecht legitimiert wird. Die Frage ist, ob diese Tatsache darauf schließen lässt, dass die Möglichkeit der Berücksichtigung der natürlichen Angemessenheit schon auch in der damaligen Gerichtspraxis „in der Luft lag“? Denn *Huszty* weist nämlich mehrmals auf die Gerichtspraxis hin.

In diesen Rahmen können wir nicht auf alle einzelnen Tatbestände eingehen, aber die mehrere Dutzende von Hinweisen im *Huszty*'s Werk auf das *ius naturale* könnten durchaus aussagekräftig sein. So finden wir Verweise auf die *aequitas naturalis* sowohl bezüglich des Prozessrechts, als auch im Bereich der verschiedenen privatrechtlichen und strafrechtlichen Materien. In Bezug auf Letzteres hält er es für ein Gebot des Naturrechts, dass jedes Verbrechen mit einer angemessenen Strafe geahndet werden muss,⁷⁹ und die natürliche Gerechtigkeit verlangt nicht nur Strafe zum Wohle der Gesellschaft, sondern auch Gehorsam gegenüber der Autorität.⁸⁰ Die natürliche Gerechtigkeit verlangt auch, dass auch Privatpersonen Straftäter anklagen.⁸¹

Die zahlreichen – hier nicht aufzuzählenden – Verweise *Huszty*'s auf das Naturrecht zeigen vielleicht, dass die auf das Gewohnheitsrecht stützende Rechtsprechung seit dem frühen 18. Jahrhundert zunehmend die Möglichkeit einschloss, solche – vielleicht auch in Richtung Modernisierung zeigende – Lösungen zu finden, die auf das Naturrecht zurückgeführt werden konnten. Um diese Hypothese zu bestätigen, wäre jedoch eine umfassende Prüfung der Gerichtsakten im Rahmen eines größeren Forschungsprogramms erforderlich.

Es ist zu berücksichtigen, dass für die Richter der Zentralgerichte primär die Gesetze des Landtages und *Werbőczys Tripartitum* die autoritativen Quellen waren, auf die sie sich stützten. Im Falle einer Rechtslücke konnten die Richter das Recht entweder durch deduktive Schlussfolgerungen aus dem *Tripartitum* und den Gesetzen mittels „*analogia legis*“ aktualisieren, oder sie konnten auf Quellen des

76 „*Verum diversimode in hominibus, ac in brutis considerandum venit; nam in hominibus est per lumen rationis et naturam sensualitatis; in brutis vero animantibus solo naturae instinctu eodem Tit. 2. & ideo brutis commune esse improprie saltem, & Analogice dicitur; quia bruta sunt incapacia rationis, ergo etiam juris quod Originem à ratione ducit...*“ HUSZTY, *Jurisprudentia* I. 23.

77 HUSZTY, *Jurisprudentia* II. 437.

78 I. 2. 5.: „... *quia jus naturale dupliciter considerandum, primo positive quando lex naturalis aliquid precipit dictante ratione naturali; secundo permissive, sive negative, aut concessive, quando jus naturale, nec praecipit, nec prohibet, sed tantum permittit cujus ordinis sunt libertas, rerum communio. etc.*“ HUSZTY, *Jurisprudentia* I. 24.

79 II. 85. 11.: „... *ratio surgit alia ex jure naturali, quod vult omne delictum conformi poena puniri.*“ HUSZTY, *Jurisprudentia* II. 459.

80 III. 1. 6.: „... *ado ex naturali aequitate, quae velut de Justitia vindicativa dictum, vult, ut delicta debitis poenis puniantur, ne societas turbetur humana; & aequitas exposcit naturalis Magistratibus obtemperandum esse.*“ HUSZTY, *Jurisprudentia* III. 6.

81 III. 3. 6.: „*Quaeritur item, an aliquando sit obligatio accusandi? R. est omnino, quando ex omissione accusationis, Reipublicae, vel homini privato damnum immineret irreparabile; non quidem jure nostro civili, sed ex justitia naturali.*“ HUSZTY, *Jurisprudentia* III. 16.

römischen und kanonischen Rechts oder auf die von diesen abgeleiteten Lösungen des Naturrechts zurückgreifen. Inwieweit Letzteres der Fall war und inwieweit sich solche Lösungen in das Netz des Gewohnheitsrechts einfügen ließen, können wir nur durch die erwähnten „wissenschaftlichen“ Arbeiten teilweise rekonstruieren.

Denn die im Auftrag *Maria Theresias* zusammengestellte Sammlung (der sogenannte *Planum Tabulare*), die die Entscheidungen der im Jahr 1723 reorganisierten königlichen Kurie zusammenstellte und 1769 auch im Druck erschien, enthält interessanterweise, nur wenige formale Hinweise auf das Naturrecht. Unter den mehr als 1.000 Dezierungen es sind nur drei, die bezüglich zwei Grundsätzen auf das Naturrecht (*ius naturae*) und weitere fünf Entscheidungen, die auf die *naturalis aequitas* verweisen. Das *ius naturae* wird hinsichtlich der im *Tripartitum* erwähnten Prinzip „Eltern erwerben für ihre Kinder und Kinder erwerben für ihre Eltern nach dem Gesetz der Natur“ zitiert,⁸² und damit unterstrichen, dass die Verwandten in aufsteigender Linie dem Ehegatten des Verstorbenen in der Erbfolge vorausgehen.⁸³ Das Verprügeln eines Eindringlings stellt weiterhin keinen schwerwiegenden Machtmissbrauch dar, denn nach dem Naturgesetz kann Gewalt mit Gewalt zurückgeschlagen werden.⁸⁴ Zwei Entscheidungen beziehen sich auf die natürliche Billigkeit (*aequitas naturalis*) im Zusammenhang mit der Rechtsmängelhaftung des Verkäufers.⁸⁵ Eine Entscheidung verweist auf die natürliche Billigkeit hinsichtlich der gerechten Verteilung des Geldes aus der Einlösung eines Pfandes,⁸⁶ eine andere der Abrechnung des Erlöses der verpfändeten Immobilie betreffend,⁸⁷ und eine dritte bezüglich der Zulässigkeit der Personalexekution.⁸⁸

Im *Corpus Juris Hungarici* finden sich erst ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vereinzelt gesetzliche Spuren von solchen Versuchen, die beitragen, die Gesetze des Königreichs entweder kohärenter zu gestalten oder zu reformieren, um sie mit den Prinzipien des Naturrechts in Einklang zu bringen.⁸⁹

82 Sectio II. 1. 40. [728]: „... tum vero quod juxta Titulum 53. Imae Parentes Prolibus , & Proles Parentibus Jure Naturae aquirant.“ Planum Tabulare 145.

83 Sent. diff. [1024] „Titulus vero 53. Imae Successionem ascendentium Jure Naturae admittens, mutuae Conjugali Successioni, Lege municipali introductae, derogare non potest.“ Planum Tabulare 211. So die Erbfolge in aufsteigender Linie ist naturrechtlich zulässig und dies kann durch das Zivilrecht, das die gegenseitige Erbfolge der Ehegatten zulässt, nicht beeinträchtigt werden.

84 Sectio I. 20. 8. [639]: „... Possessor vero ejusmodi injustum aggressorem verberet, tali verberato non datur Actio ad actum Majoris Potentiae, quia vim vi repellere Jure Naturae concessum est ...“ Planum Tabulare 126.

85 Sectio I. 13. 6. [135]: „... quia praeterquam quod Evictio ex natura sua hoc importet, etiam ipsa naturalis aequitas exigit, ut Evictor Evincendum per omnia indemnem conservare teneatur...“ Sectio I. 13. 7. [136]: „... quia Evictio tam ex indole sua, quam vero ex naturali aequitate nihil aliud importat, quam ut Evincendus, quoad illa, quae Evictori realiter praestitit, indemnem servetur...“

86 Sectio I. 17. 33. [595]: „... quia etiam naturali aequitati congruit, ut qui Haereditario plus ex Bono restituit, etiam ex Summa inhaerente plus tollat, qui autem minus resignat, etiam minorem Summam percipiat.“

87 Sectio II. 21. 11. [975]: „... quia ipsi Naturali aequitati adversatur, ut Possessor tam Boni, quam vero pecuniae fructum retineat, taliterque dupliciter beneficietur, alter vero utroque carens, duplex maleficium reportet...“

88 Sectio I. 20. [636]: „... quia ipsa naturalis aequitas exigit, ut spoliatus in integrum reponatur, & tales, qui sub fiducia illa, quod pauperes fint, adeoque nihil amittere possint, insontes divexant, iisdemque damna inferunt, etiam cum detentione Personarum suarum ad praestandam satisfactionem pellantur.“

89 RADY, Customary Law in Hungary 189.

6. Schlussbemerkung

Von meinen beiden Zielen habe ich mit diesem Beitrag wohl keines erreicht. Ich hätte mir gewünscht, über die eher statische Betrachtung der Quellentheorie des *Tripartitums* und der Rolle des Naturrechts in ihr hinauszugehen, da wir meines Wissens noch nicht bestätigt haben, inwieweit seine Nachfolger das *Tripartitum* sklavisch gefolgt haben oder inwieweit und warum sie in ihren Kommentaren von ihr abgewichen sind. Hinsichtlich der voranschreitenden Verdichtung der naturrechtlichen Bezüge im materiellen Recht konnte ich in diesem Rahmen nur einige Beispiele anbieten.

Literatur und Quellen

- BARANYAI Béla: Vizsgálódás a Quadripartitum körül [Untersuchung über das Quadripartitum].
In: ECKHART Ferenc – DEGRÉ Alajos: Emlékkönyv Dr. Viski Illés József ny. r. egyetemi tanár tanári működésének negyvenedik évfordulójára. Budapest 1942, 41–85
- BIRÓ Zsófia: A fiúsítás gyakorlata a Hármaskönyvig [Die Praxis der Sohnesbildung bis zum Tripartitum].
FORVM Publicationes Doctorandorum Juridicorum 2017, 59–85
- BLAZOVICH László: A Tripartitum és forrásai [Das Tripartitum und seine Quellen]. Századok Nr. 4/2007, 1011–1023
- BÓNIS György: Der Zusammenhang der Summa Legum mit dem Tripartitum. Studia Slavica Hungarica Nr. 3-4/1965 373–409
- BÓNIS György: A somogyvári formuláskönyv [Das Somogyvárer Formelbuch]. In: BODOR András et al. (Hrsg.): Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára. Bukarest – Kolozsvár 1957, 117–133
- BÓNIS György: Einleitung. In: DÓRY, Franciscus – BÓNIS, Georgius – BÁCSKAI, Vera (Hrsg.): Decreta regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns 1301–1457. Budapest 1976
- BÓNIS Péter: A Tripartitum forrásai és az európai ius commune [Die Quellen des Tripartitums und das europäische ius commune]. In: MÁTHÉ Gábor (Hrsg.): A magyar jog fejlődésének fél évezrede. Werbőczy és a Hármaskönyv 500 esztendő múltán. Budapest 2014, 213–242
- CSIZMADIA Andor: A hazai jog oktatása a XVIII. század második felében, és Huszty István Jurisprudentia Practicája [Unterricht des heimischen Rechts in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und das Jurisprudentia Practica von István Huszty]. In: CSIZMADIA Andor: Jogi emlékek és hagyományok. Esszék és tanulmányok. Budapest 1981, 209–228
- DECRETVM oder TRIPARTITVM Opvs Der LandtsRechten vnnd Gewonheiten des Hochlöblichen Königreichs Hungern / Durch STEPHANVM DE WERBEVTZ In Lateinischer Sprach beschrieben. An jetzo aber der Hochberümbten Teutschen Nation zu gutem auß dem Latein ins Teutsch trewlichst vertirt vnnd gebracht: Durch Avgvstinvm Vvagnervm, Wienn in Osterreich [1599]. http://repertorium.at/qu/1599_opus_tripartitum_dt.html (1. 10. 2022)
- DEGRÉ Alajos: A Planum Tabulare keletkezésével kapcsolatos kérdések [Die Fragen über die Entstehung von Planum Tabulare]. In: DEGRÉ Alajos: Válogatott jogtörténeti tanulmányok. Budapest 2004, 292–298
- ECKHART Ferenc: A Jog- és Államtudományi Kar története 1667–1935 [Die Geschichte der Fakultät für Rechts- und Staatswissenschaften]. Budapest 1936
- GARRÉ, Roy: Consuetudo. Das Gewohnheitsrecht in der Rechtsquellen- und Methodenlehre des späten ius commune in Italien (16–18. Jahrhundert). Frankfurt am Main 2005

- HUSZTI, Andreas: *Iurisprudentia Hvngarico Transilvanica in qua Doctrina Stephani Verböcii, Illustris quondam Iureconsulti Transiluano Hungari, in Prologo Decreti, seu Operis Tripartiti contenta, ad Lydium Rectae Rationis Lapidem reuocatur: Ex Fontibus suis Veris atque Originalibus deducitur: Iusto ac Naturali ordine digeritur... Cibinii In Transilvania 1742*
- HUSZTY, Stephanus: *Jurisprudentia Practica seu Commentarius Novus in Jus Hungaricum. I-III. Budae 1745*
- IBBETSON, David: *Custom in the Tripartitum*. In: RADY, Martyn (Hrsg.): *Custom and Law in Central Europe*. Cambridge 2003, 13–24
- ILLÉS József: *Bevezetés a magyar jog történetébe. Források története [Einführung in die Geschichte des ungarischen Rechts. Geschichte der Quellen]*. Budapest 1930²
- ILLÉS József: *A Quadripartitum közzogi interpolációi [Die öffentlich-rechtlichen Interpolationen des Quqdripartitums]*. Budapest 1931
- KALMÁR János – VARGA J. János (Hrsg.): *Einrichtungswerk des Königreichs Hungarn (1688–1690)*. Stuttgart 2010
- KAUFMANN, Matthias – SCHNEPF, Robert: *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*. Frankfurt am Main et al. 2007
- KITHONICH DE KOZTHANICZA, Joannes: *Directio Methodica Processus Judiciarii Juris Consuetudinarii inclyti Regni Hungariae. Tyrnaviae 1619*
- KITHONICH DE KOZTHANICZA, Joannes: *Centuria Certarvm Contrarietatvm et Dvbietatvm, ex Decreto Tripartito, Desunptarum & resolutarum. Tyrnaviae 1619*
- KLEINHEYER, Gerd – SCHRÖDER, Jan: *Deutsche und Europäische Juristen aus neun Jahrhunderten: Eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtswissenschaft*. Tübingen 2017
- KLIPPEL, Diethelm: *Rechtsphilosophie und Naturrecht*. In: JAEGER, Friedrich (Hrsg.): *Enzyklopädie der Neuzeit* 10, Stuttgart 2009, 715–740
- KOLOSVÁRY Bálint: *Husztai András erdélyi jogtanár és munkássága. 1734–1742 [András Huszti, Rechtsgelehrte aus Siebenbürgen und seine Tätigkeit]*. In: BOCHKOR Mihály (szerk.): *1912/13. évi Szakosztályi előadások. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványai V.* 135–178
- Planum Tabulare sive Decisiones Curiales per excelsam deputationem a piae memoriae imperatrice et regina Hungariae Maria Theresia eatemus ordinatam collectae et in ordine redactae Anno 1769. Posonii 1800*
- P. SZABÓ, Béla: *Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick*. In: MÁTHÉ, Gábor (Hrsg.): *Die Entwicklung der Verfassung und des Rechts in Ungarn*. Budapest 2017, 359–385
- Quadripartitum Opus Juris Consuetudinarii Regni Hungariae. Zagrabiae 1798*
- RADY, Martyn : *Customary Law in Hungary: Courts, Texts, and the Tripartitum*. Oxford 2015
- RADY, Martyn: *The Prologue to Werböczy's Tripartitum and its Sources*. *The English Historical Review* 490/2006 104–145
- SCATTOLO, Merio: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht Zur Geschichte des „ius naturae“ im 16. Jahrhundert*. Tübingen 1999
- SCHRÖDER, Jan: *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methodenlehre in der Neuzeit (1500–1933)*. München 2012
- SEELMANN, Kurt: *Theologische Wurzeln des säkularen Naturrechts: das Beispiel Salamanca*. In: WILLOWEIT, Dieter (Hrsg.): *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*. Oldenbourg 2000, 215–227

- STOLLEIS, Michael: The Legitimation of Law through God, Tradition, Will, Nature and Constitution.
In: Stolleis, Michael – Daston, Lorraine (eds.): Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy. London 2008, 45–55
- SZABÓ Béla: Werbőczy, Stephanus. In: Stolleis, Michael (Hrsg.): Juristen. Ein biographisches Lexikon von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München 20012, 668–669
- SZEGEDY, Joannes: Tripartitum Juris Ungarici Tyrocinium juxta ordinem titulorum operis Tripartiti sacris canonicus accommodatum. Zagabriae 1736
- SZMODIS Jenő: Werbőczy jogbölcseleti koncepciójáról [Über die rechtstheoretische Konzeption von Werbőczy]. Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Juridica et Politica 2013, 163–179
- THIEME, Hans: Natürliches Privatrecht und Spätscholastik. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 1953, 230–266
- TRINGLI István: A magyar szokásjog és a protestáns természetjog magyarul. A Hármaskönyv első magyar fordításai és a Lex politica Die [Das ungarische Gewohnheitsrecht und das protestantische Naturrecht auf Ungarisch. Die ersten ungarischen Übersetzungen des Tripartitums und das Lex piolitica Die]. Debrecen 2021
- WENZEL Gusztáv: Kitionich János XVII. századbeli magyar jogtudósról és munkáiról [Über János Kitionich, ungarischen Rechtsgelehrten aus dem XVII. Jahrhundert und über seine Arbeiten]. Új Magyar Múzeum 1851, 128–151
- WENZEL Gusztáv: Visszapillantás az előbbi magyar Curiának 1724–1769-iki működésére [Rückblick auf die Tätigkeit der ehemaligen ungarischen Kurie zwischen 1724 und 1769]. Budapest 1875

BENKE József

habilitált egyetemi docens, az MTA doktora

PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.12

A jóhiszeműség és tisztesség magánjogi alapelve erényetikai paradigmában¹

The Private Law Principle of Good Faith and Fair Dealing in a Paradigm of Virtue Ethics

In the exercise of rights and in the performance of duties, the requirement of good faith and fair dealing encompasses the entire Hungarian legal system. In private law, including business relations, it has absolute priority. The exact determination of the content of the principle codified in Art. 1:3(1) of the Hungarian Civil Code required not only grammatic-logical and systematic-authentic interpretation but necessitated also a historical and comparative legal analysis. However, the usual, complex interpretation of norms could not lead to the pragmatically desirable result that the courts applying the codified norm do need. In order to achieve this goal, it was inevitable to examine in particular the treasures handed down to us from the philosophical, legal and religious-ethical intellectual complexes of the European intellectual heritage. As a result of the analysis, it is found that the conduct meets the requirement of the codified principle of good faith and fair dealing, which realizes the following four values [see I)-IV)] within the framework of the following five limiting factors [see 1)-5)]. The limitations are: 1) the interdependence of juxtaposition and equality; 2) the degree of objective rationality; 3) consideration of the other party's legal interest or interest worthy of consideration in addition to one's own legal interest; 4) the general customs and practices between the parties; and 5) the frameworks of justice and equity. Between these frames, the legal subject makes the following: I) does good, avoids bad; II) does to the other what he also wishes for himself; III) does not hurt the others, IV) gives to others what they owe.

Keywords: *Good Faith and Fair Dealing, Interpretation of Law in Virtue Ethics Paradigm, Defining the Content of Codified Law by Uncodified Sources*

¹ A tanulmány bővített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án szekcióvezetőként előadott korreferátumnak.

1. Erényetika, vallás, magánjog?

Minden nemzet életében történelmi léptékű esemény² egy új magánjogi kódex hatályba lépése.³ E törvényművek az emberi létezés teljességét átfogva azon túl is mutatnak: legfontosabb életviszonyaink különleges és hétköznapi, egyedi és általános eseményeit fogantatásunktól halálunk utánig átölelik. A grandiózus szerep, amelyet e törvény a társadalom életében betölt, megköveteli, hogy önmagán túlmutatva mintegy az örökkévalósághoz szóljon. Sajátos létcélja betöltéséhez, időtállósága biztosításához tehát – értelemszerűen – elengedhetetlen, hogy szellemi alapját civilizációnk örök eszményeiből merítse. Ebből az is következik, hogy a magánjog általános elvei erényetikai paradigmában értelmezhetőek helyesen, amelynek folytán az elvek tartalmának megállapításakor nem tagadható meg az Abszolútumból fakadó objektív „Jó” létezése. Máskülönben *Sartre Oresztészével* szólva mondhatnánk: „*nincs már semmink, ami égi, sem Jó, sem Rossz, és nincs senki, aki parancsol*”⁴

„*A jogszabályokból összesűrűsödő jogrend fölött ott lebeg még az erkölcs szabályaiból folyó magasabb jogrend.*” – írta az Mjtj elkészültét ünnepeelve 1928 őszén *Beck Salamon*.⁵ Megállapítása összecseng a német *Reichsgericht* BGB hatályba lépése előtt kialakult gyakorlatában elismert ténnyel, mely szerint léteznek „*Rechtsätze höherer Ordnung*”.⁶ *Miskolczi Bodnár* aligha vitatható álláspontja szerint pedig: „*A fenntartható fejlődés gazdasági gondolata is a morális normák iránti igényt erősíti. Reménykedhetünk abban, hogy a termelés és a profit minden áron való növelésével szemben más megfontolások hosszú évek elteltével a gazdasági és üzleti élet szerves részévé válhatnak.*”⁷

E tanulmány az axiológiáját tekintve erényetikai paradigmában gondolkodik, ezért nyilvánvalóan nem metafizikaellenes, mégis inkább jogpozitívista, mintsem tisztán természetjogi alapállású munka, amely törekvésében éppen annyira realista és pragmatikus, mint amennyire teoretikus és dogmatikus.

Magánjogunk általános elveinek azonosítása során azt az előzetes kérdést kell megválaszolni: vajon azonosak-e a magánjog általános elvei a Ptk bevezető rendelkezései körében szabályozott alapelveivel? A válasz egyértelműen nemleges: a magánjog általános elvei sokkal bővebbek a Ptk alapelveinél, jóllehet magukban foglalják azokat is. További kérdés: ha a magánjog általános elvei

2 „*A m. kir. igazságügyminiszter törvényjavaslatának címe: 'Magyarország magánjogi törvénykönyve'. Ez a cím már önmagában rámutat arra, hogy a kir. kormány az államélet belső konsolidációjának terén a feladatok egyik legfontosabbikának megoldására vállalkozott s elérkezettnek látta az időpontot arra, hogy a csonka országnak kodifikált magánjogot adva: gyarapítsa, hatékonyabbá tegye azt a vonzóerőt, mely a lelkek világában és a gondolkodás homogenitásában az ezerszertendős, integer Magyarország örök ideálja felé mutat.*” Idézet: KOLOSVÁRY, Megjegyzések a magánjogi codex-javaslatához 51.

3 Vékás Lajos így ír: „*A magánjogi jogalkotásnak a társadalmi viszonyokra gyakorolt hatását – különösen a politikusok – szeretik eltúlozni. Az igazság ezzel szemben az, hogy a magánjogi kodifikációk csak kivételes történelmi korokban, rendszerint társadalmi forradalmak idején érintik a tulajdoni berendezkedés alapjait. S ilyenkor is csak korlátozott mértékben és közvetett módon, például az öröklési rend meghatározásával befolyásolják a társadalmi alapstruktúrákat.*” Ugyanakkor elismeri: „*[A magánjogi kodifikációk ...] negyedik generációljájt a posztoszocialista törvénykönyvek képezik, amelyeket 1990 után a mi régióink államaiban és a balti államokban alkottak meg. Ezeknek a kódexeknek az a jellegzetes sajátosságuk, hogy a polgári társadalom – történelmileg megkésett – visszaállításának folyamatában születtek, és társadalmi szerepüket tekintve a 19. század eleji kodifikációkhoz hasonlíthatók. [...] a polgári törvénykönyvek – köztük a 2013. évi magyar kódex – jelentős funkciót töltenek be e korszakos társadalmi folyamat jogi megvalósításában.*” Idézet: VÉKÁS, A magánjogi kodifikációk értékeiről 20sk.

4 *Oresztész* kiáltja *Jupiternek Sartre* drámája III. felvonásának 2. jelenetében: „*et il n'y a plus rien eu au ciel, ni Bien ni Mal, ni personne pour me donner des ordres*”. Lásd SARTRE, *Huis clos* suivi de *Les mouches* 236.

5 Idézet BECK, *Jog és igazság* viaskodása 161.

6 Lásd például *Reichsgericht*, 08.03.1897–VI 438/96, in: *Entscheidungssammlung des Reichsgerichts in Zivilsachen* 39, 385; vö. SIMONS, *Reichsverfassung und Rechtsprechung* 400.

7 Az idézetet lásd MISKOLCZI BODNÁR, A jóhízeműség és tisztesség elve 17.

számukat és tartalmukat tekintve lényegesen szélesebb körűek a Ptk alapelveinél, akkor mi a forrása azoknak az általános elveknek, amelyek nem a törvény szavából fakadnak? A szociológiai irányzatra utalva például Harmathy kiemeli: „*a jogi szabályozás alapját társadalmi értékfelfogás adja*”.⁸

A magyar magánjog általános elveinek elsődleges eszmei forrásai jogalkotási értelemben íratlan kútfők: az európai gondolkodás több évezredes történetében megtalálható eszmetörténeti komplexumok. Elsődlegességük azt jelenti, hogy maguk más forrásokból nem táplálkoztak, hanem a kronológikus rendben, a megújulás során egymásra épülve bontakoztak ki, s csupán egymásnak szolgáltak eszmei forrásul. Normativitásukat, ha utóbb esetleg kodifikáltattak is, nem elsősorban a kihirdetett jogszabály erejéből, hanem a gondolkodó és érző ember – mint a magánjog alkotója és alanya – belső meggyőződéséből nyerik, amelyet nem kizárólag az állami norma kényszerítő ereje alakít ki. Az említett forrásbázis az európai szellemi örökség,⁹ amelynek öt eleme (vö. Heuss¹⁰ és XVI. Benedek¹¹): a görög filozófia, a római jog, a zsidó-keresztény vallási hagyomány, a humanizmus és a felvilágosodás vívmányai, utóbbi kettőből pedig csupán az, ami az első hárommal harmonizál, vagyis nélkülözi az ember helytelen értékeléséből fakadó szélsőséges individualizmust és kollektívizmust.¹²

2. A jóhiszeműség és tisztesség elvének tartalma

2.1. Hatályos tételesjogi alapok

A jogok gyakorlása, kötelezettségek teljesítése során a jóhiszeműség és tisztesség követelményét kimondó jogelv behálózza a magyar jogrendszer egészét, és a magánjogban például az üzleti viszonyokban is¹³ töretlenül érvényesülő alapelv. A Ptk 1:3. §-ának a „*jóhiszeműség és tisztesség elvét*” meghatározó (1) bekezdése szerint: „*A jogok gyakorlása és a kötelezettségek teljesítése során a felek a jóhiszeműség és tisztesség követelményének megfelelően kötelesek eljárni.*”

8 Az idézetet lásd HARMATHY, Kódex és társadalom 208.

9 Az értéktartalmak hatásmechanizmusa a római jog európai jogi gondolkodásra kifejtett hatásával rokonítható: „*Mein Augenmerk ist nicht das römische, sondern das Recht, erforscht und veranschaulicht am römischen, m.a.W. meine Aufgabe ist mehr rechtsphilosophischer und dogmatischer Art als rechtshistorischer [...]*”. Lásd JHERING, Geist des römischen Rechts IX.

10 Theodor Heuss, az NSZK első elnöke 1950. szeptember 16-i heilbronni beszéde szerint: „*Es gibt drei Hügel, von denen das Abendland seinen Ausgang genommen hat: Golgatha, die Akropolis in Athen, das Capitol in Rom. Aus allen ist das Abendland geistig gewirkt, und man darf alle drei, man muß sie als Einheit sehen.*” Lásd HEUSS, Rede, 32.

11 XVI. Benedek Bundestag-beli beszéde (2011. szeptember 22.): „*Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewußtsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist.*” Lásd <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>.

12 A keresztény humanizmus a hazai magánjog általános elveinek szempontjából mint forrás önmagában keresztény jellege folytán nem előbbre való, mint az ateista humanizmus, vagy éppen az antiklerikális, illetve deista, majd ateista felvilágosodás. A szociális piacgazdaság és a demokratikus jogállam mai eszményével ugyanis nem fér össze az ember lényegének, természetének és jelentőségének olyan filozófiai és világnézeti értékelése, amely egyfelől a szélsőséges individualizmus, másfelől a szélsőséges kollektívizmus eszméjét alapozta meg. Egyébként az ún. progresszív katolikus morálteológia a relativizmus és a nihilizmus csapdáját az elmúlt egy évszázadban maga sem tudta kikerülni. Vö. RATZINGER, Életutam 139–166; de Lubac, Le Drame de l’humanisme athée 8sk.; LUKÁCS, Az ész trónfosztása 238skk; MARCEL, L’Homme problématique *passim*; VI. PÁL, Populorum progressio 42. pont; SZABÓ, Az ember és világa 23–77.

13 NOCHTA, A jóhiszeműség és tisztesség elve a társasági jogviszonyokban 3sk.

A jóhiszeműség és tisztesség elve komplex magánjog-tudományi probléma. Miben áll a jóhiszeműség és tisztesség követelménye? Mit követel a felektől a jogok gyakorlása és a kötelezettségek teljesítése során? A tartalom helyes megragadásához nem elegendő a tételesjogi normaértelmezés eszköztára, hanem ahhoz nélkülözhetetlen a romanisztika és a komparatiztika eredményeinek vizsgálata is.

A „jóhiszeműség és tisztesség követelménye” fogalmon belül a jóhiszeműség és a tisztesség fogalmi kapcsolata egymással az, hogy azok együtt alkotnak egyetlen jogi fogalmat: jóhiszeműség és tisztesség a Ptk 1:3. § (1) bekezdése kapcsán külön-külön nem értelmezhető. Azt, hogy az elv tartalmát a két fogalom együttese adja, alátámasztja az is, hogy az alapelvet az 1959. évi Ptk bevezető rendelkezései közé (a 4. §-ba) beillesztő 1991. évi XIV. törvény 2. §-a – 1991. június 9. napi hatállyal – még olyan megfogalmazással élt, hogy a felek „a jóhiszeműség és a tisztesség követelményeinek” megfelelően kötelesek eljárni, azonban ez a szövegezés – amelyre alapozva a tisztességtől elválasztott jóhiszeműséget a jogirodalom egy része sajátosan szubjektív értelemben fogta fel¹⁴ – utóbb tévesnek bizonyult. A jogalkotó a fiaszkót csak 15 év elteltével, 2006-ban ismerte fel, és módosította az alapelv szövegét az egyetlen közös névelő alkalmazásával egyes számban álló „a jóhiszeműség és tisztesség követelménye” szövegre (2006. évi III. törvény 2. §). A 2006. évi Ptk-novella *indokolása* szerint a jogszabály azt a téves értelmezést sugallja, hogy két különböző fogalomról van szó, amit a többes számú szóhasználat is alátámaszt. Valójában azonban a kettő egy fogalom, amelyet a német „*Treu und Glauben*”, ill. az angol „*good faith and fair dealing*” (vö. Dcfr I.-1:102–104. cikk)¹⁵ fogalmakhoz hasonlóan állandósult szóösszetétel jelöl.

Az Alaptörvény 28. cikke szerint a bírói jogalkalmazás eszköze a hiteles értelmezés. A Ptk-javaslat kötelezően figyelembe veendő indokolása szerint a jóhiszeműség és tisztesség elve „*etikai megalapozottságú általános és objektív zsinórmértéket fogalmaz meg a polgári jogi viszonyokban követendő eljáráshoz, és egyben a felek kölcsönös bizalmának garanciáját jelenti. Fontos szerepe van [...] a piacgazdaságban érvényesülő magánautonómia szociális szempontokból történő korlátozásánál is. A döntési és cselekvési szabadságot biztosító magánautonómia a kölcsönös bizalom elvével kapja meg kiegyensúlyozott tartalmát*”

2.2. Kontinentális jogtörténeti alapok

Az alapelv egzakt, a jogalkalmazás számára is használható tartalma ugyanakkor nem határozható meg anélkül, hogy a jóhiszeműség és tisztesség elvének hazai és európai összehasonlító eszmetörténetét (Földi,¹⁶ Duve – Haferkamp¹⁷) legalább érintőlegesen megvizsgálánk.

14 PETRIK, Polgári jog 16sk; BÍRÓ – LENKOVICS, Új magyar polgári jog 83.

15 Földi András szerint az objektív *bona fides* szerepét a DCFR-ben javarészt a teljesen objektív *reasonableness* veszi át, míg a *good faith and fair dealing* már szubjektívizált fogalom. Lásd FÖLDI, Észrevételek a bona fides árnyalataihoz 225sk.

16 FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve *cit. infra*.

17 DUVE – HAFERKAMP, § 242 Leistung nach Treu und Glauben 274–364.

2.2.1. A nagy kodifikációk előtt

A magyar jogi műnyelvben a „jóhiszeműség” szó úgynevezett *homoníma*.¹⁸ A több jelentés ugyanis nem egymásból származik, és tartalmilag, illetve az alkalmazási kör tekintetében olyannyira eltér, hogy a két kifejezésnek az ellentétpárjai is különbözőek. A jóhiszeműség egyfelől a természetes személynek az a tudati állapota, amelyben a látszattal ellentétes valóságról – vagy más, jogszabályban meghatározott körülményről – nem tud, és arról nem is kell tudnia. Ez láthatólag szubjektív fogalom, amelynek ellentétpárja a rosszhiszeműség. Döntően a dologi jogban, illetve a kötelmi jogban is főként a tulajdonszerzéssel, valamint a visszterhes jogszerzéssel összefüggésben érvényesül. A jóhiszeműség másfelől a „jóhiszeműség és tisztesség” *alapelvének egyik eleme*, amelynek a *fogalom-párjától*, a „tisztesség”-től elválasztható, önálló jelentése e fogalmon belül nincsen (*hendiadióin*). Itt tehát objektív jelentéstartalmat hordoz, amely a forgalmi tisztesség követelményével írható le, amelynek alapja az erényetika, ellentétpárja pedig nem a rosszhiszeműség, hanem a „jóhiszeműség és tisztesség követelményének megsértése”, avagy a „tisztességtelenség”. Ez az alakzat javarészt a kötelmi jogban, ill. a vagyoni forgalom jogában érvényesül. A kettős jelentéstartalom kívül a jóhiszeműség (*bona fides*) kifejezésnek további jelentésárnyalatai is vannak.¹⁹

A fogalmi dualizmus mögött a rómaiak *bona fides* fogalmának szubjektív és objektív jelentésű alakra való szétválása, illetve az objektív alakzat általános kötelmi jogi elvvé alakulása mint évezredes, összetett folyamat húzódik meg. A *homonímia* említett jelensége, amely nyelvi alapon nem tesz különbséget objektív és szubjektív jóhiszeműség között, a latinajkú jogrendszerekben is kimutatható (például *bonne foi, buona fede, buena fe*), a németajkú magánjogi rendszerekben a megkülönböztetés terminológiai eltérést is mutat, az angolszász jogok sajátos fejlődése keretében pedig a kettősség problémája nem értelmezhető. Földi András összefoglaló értékelése szerint:²⁰ a „rómaiak sok filozófiai elvet vettek át a görögöktől, de az objektív *bona fides* elvét, amely a görög filozófiában nem volt ismeretes, maguk teremtették meg”. Jóllehet már Tryphoninus (Kr. u. 2–3. sz.) úgy beszél a jóhiszeműségről, mintha többféle esete lenne: „*bona fides quae in contractibus exigitur*” („az a jóhiszeműség, amelyet a szerződéseknél követelünk meg”), a „római jogtudósok gondolkodásában a *bona fides* kategóriájának *duplex jellege [még]sem [...] vált tudatossá*”. Egyebek mellett a vagyoni forgalom legfontosabb ügyleteiben, így az adásvételi, a dologbérleti, a vállalkozási, a munka- és a társasági szerződésben (*contractus bonae fidei*) a feleknek úgy kellett eljárniuk, ahogyan azt a *bona fides* objektív követelményrendszere megkívánta, vagyis „ahogyan egy tisztességes férfi (*bonus vir*) az adott helyzetben eljárna.” Ez a mérce széleskörű társadalmi konszenzuson nyugodott, ezért az elv „alkalmazása az ókori Rómában nem vezetett jogbizonytalansághoz”. „A *bona fides* követelményének mélyebb alapja a *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* paranca” (Ulp. D. 1, 1, 10, 1) volt, amely „általában többre kötelez, mint a *dolozus* vagy különösen mint a jó erkölcsökre ütköző eljárás tilalma”. A „*bonus vir* modellje [...] nemcsak a jogviszonyokban résztvevő felek magtartásának, hanem a két fél jogvitáját megítélő bíró ítélezésének is zsinórmértékéül szol-

18 Meszlény szerint „a forgalomban uralkodó jóhiszeműség kívánalma csak szóhangzásban azonos azzal a jóhiszeműséggel, mely a dologjogban nyilvánítja hatását”. Lásd MESZLÉNY, A svájci polgári törvénykönyvről 264sk. Idézi FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 79.

19 WHITTAKER – ZIMMERMANN, Coming to terms with good faith 690sk; FÖLDI, Monizmus 25–39.

20 Kiemelések alább tölem. Valamennyi idézet ebben a bekezdésben alább: FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 29sk.

gált”. A „*bona fides* követelményei a római jogban nem az anyagi jog alapján, hanem *officio iudicis*, a bíró kreatív jellegű mérlegelő tevékenysége révén jutottak érvényre”. „[E]gy idő után már minden olyan magatartás dolózusnak minősült, amit a *bonus vir* az adott helyzetben nem tanúsított volna, másfelől sértette a *bona fides*-t minden olyan magatartás elmulasztása is, amelyet a *bonus vir* az adott helyzetben kötelességszerűen megtett volna.”

Az objektív *bona fides* követelményének először csupán valamennyi szerződésre, majd a szerződések jogán túlmenően az egész magánjogra történő kiterjesztése hosszú folyamat eredménye. A glosszátorok a kontraktuális („objektív”) *bona fides* fogalmán a szerződések (*contractus bonae fidei*) körében az adott szó megtartását, a csalárd eljárástól való tartózkodást, valamint a szerződészerű szolgáltatáson túlmenően a korrektség talaján elvárható kisebb többlet-kötelezettségek teljesítését értették.²¹ A kommentátor *Baldus* (1327–1400) a *bona fides* fogalmát azonosította az *aequitas* fogalmával, amelyet nagy valószínűséggel *Arisztotelész* és *Aquinói Szent Tamás* méltányosság-koncepciója alapján töltött meg tartalommal.²² Ennek ott van jelentősége, hogy a jogalanyokkal szembeni morális alapú, jogi elvárások ezúttal már képesek túlmutatni a kor törvényeinek betűjén, és ezáltal hoznak létre olyan általános követelményt, amely áttörheti és meghaladhatja a *summum ius*-t, avagy a *rigor iuris*-t (ti. a betű szerinti jogalkalmazást). Míg a *bona fides* meghatározott tényállásokhoz kapcsolódó fogalom volt, az *aequitas*-ra minden jogviszony esetében lehetett hivatkozni.²³ *Földi* szerint a legkorábban *Franciscus Aretinus* (*Francesco de Accoltis/Accoltus*; ?1418–?1486), majd a 16. századi spanyol kanonisták közül *Juan Medina*²⁴ (1490–1547), illetve a francia *Pierre Rebuffi* (?1487–1557) már a modern felfogás (ti. *bona fides* mint vélekedés, illetve mint cselekvés) szerint jutott el a *bona fides duplex* fogalmához. E nézetük megelőzte korát olyannyira, hogy mintegy három évszázadon át nem tudott elterjedni az európai jogi gondolkodásban (például még *Donellus* sem lépett túl *Franciscus* álláspontján, és nem jutott el *Medina* nézetéig, ahogy a humanisták sem).²⁵ A *bona fides*-re azonban a kereskedelmi jog területén a 16. századtól már elsőrangú alapelvként hivatkoztak.²⁶

A német gondolkodásban a középkori, vallási eredetű *Treu und Glauben* kifejezés a 14. századra profanizálódott, és a jog világába *Földi* szerint *Jakob Frischlin* görög-latin-német nyelvű, 1591-ben Frankfurtban kiadott szótára (*Nomenclator trilinguis*) nyomán lépett be, amelyben a szerző az objektív *bona fides*-t (mint *actio bonae fidei*-t) azonosította a *Treu und Glauben* elvével (a szubjektív „*guter Glaube*” kifejezéstől való megkülönböztetés végett).²⁷

21 FÖLDI, A bona fides dualista felfogásának nyomai 45sk.

22 GORDLEY, Good faith in the medieval 'ius commune' 108skk. Vö. Földi, A jóhiszeműség és tisztesség elve 31.

23 FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 31.

24 *Medina* jelentőségére lásd MASSETTO, Buona fede nel diritto medievale 1. Lásd még FÖLDI, A bona fides dualista felfogásának nyomai 48.

25 FÖLDI, A bona fides dualista felfogásának nyomai 48–53.

26 FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 32.

27 *Földi* szerint az objektív és szubjektív *bona fides* tudatos elválasztása a *jus communéban* a 18. századig váratott magára. Ezzel szemben az a tény, hogy *Frischlin* nem egyszerűen a *bona fides*-t, hanem az *actio bonae fidei*-t azonosította a *Treu und Glauben* megsértése miatti fellépéssel, világos, hogy nem arra a szubjektív *bona fides*-re gondolt, amely nem a szerződésekkel kapcsolatos (vö. *Tryphoninus*, fent), hanem arra az objektív alakra, amely a szerződésekkel függ össze, hiszen művében az *actio* fogalmával hozta összefüggésbe a német kifejezést. Vö. FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 32sk. és 33.

2.2.2. A nagy kodifikációk után

A *Treu und Glauben* elvére az 1620. évi porosz *Landrecht* (IV,16,4,1) már utalt, majd a szász Ptk (sächs. BGB § 858) rögzítette, és az innen került a BGB-be. A német BGB kodifikációját megalapozó jogtudományi irányzat, a pandektisztika ugyanakkor csak a 19. század végére (*K. G. von Wächter*) bontotta fel a *bona fides monista* koncepcióját. A történeti jogi iskola (*Savigny* és követői) ugyanis a „*vissza a gyökerekhez*” irányultsága folytán tudománytalannak tartotta a római jog saját forrásainak anakronisztikus értelmezését: márpedig e források a dualista megközelítést nem fejtették ki²⁸ (vö. ugyanakkor *Tryphoninus*). A BGB hatályba lépése folytán 1900-tól a dualista megközelítés rögzült: *Treu und Glauben* (vö. §§ 157, 242) és *guter Glaube* („*gutgläubig*”; §§ 932–935, vö. még §§ 955, 720, 1208, 1244). Ki kell ugyanakkor emelni, hogy a *Treu und Glauben* a BGB 242. §-ában kizárólag a kötelmek teljesítésének körében érvényesül,²⁹ a 157. § pedig a szerződések értelmezésénél írja csupán elő.³⁰ Ezzel szemben a bírói gyakorlat (*Reichsgericht*) már az 1910-es években kimondta, hogy a BGB említett §-ai a *Treu und Glauben* magánjogban uralkodó, általános elvének két kifejeződése csupán. Az elv hatókörének extrém kitágítása ezután már nem jelentett problémát a bírói gyakorlat számára, amely számos intézményt, jogosultságot, kötelezettséget a *Treu und Glauben* elvéből vezetett le (vö. *Földi*³¹), így például a tájékoztatási kötelezettség, a megfelelő csomagolás kötelezettsége, a részteljesítés-elfogadás és az alkalmas időben történő teljesítés kötelezettsége, a teljesítési kötelezettség módosítása különösen a *clausula rebus sic stantibus*, a lehetetlenülés veszélye, az egyezség utólagos módosítása esetén, a *venire contra factum proprium* tilalma, a károkozó szándékot nem feltételező, meg nem engedett joggyakorlás tilalma, a *nemo suam turpitudinem allegans auditur* elve, vagy a *culpa in contrahendo* esetében.

A svájci ZGB-ben az elv a bevezető rendelkezések között (§ 2 Abs. 1) található.³² A francia Code Civil 2016. évi reformja fenntartotta a „*bonne foi*” elvét, amely a közrend (*ordre public*) részeként a szerződések megtárgyalásának, megkötésének és teljesítésének során is köti a feleket [új Art. 1104 (1)–(2)³³]. A 2008. évi reform fenntartotta a szubjektív jóhiszeműség tulajdonszerzés során érvényesülő fogalmát és vélelmét (új Art. 2274³⁴). Az UNIDROIT Nemzetközi Kereskedelmi Szerződések Alapelvei (2016) mint választható jog 2.1.15. cikkének (2)–(3) bekezdése ismeri az objektív rosszhiszeműség fogalmát, amikor kimondja: „*Az a fél [...], aki rosszhiszeműen tárgyal, vagy rosszhiszeműen szakítja meg a tárgyalásokat, felelősséggel tartozik a másik félnek okozott károkért. Rosszhiszemű különösképpen az a fél, aki úgy kezd vagy folytat tárgyalásokat, hogy nincs szándékában megállapodást elérni a másik féllel.*”

28 Vö. FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 34sk, valamint a porosz *Landrecht*re és a szász Ptk-ra lásd ugyan ott 43.

29 „*Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern.*”

30 „*Verträge sind so auszulegen, wie Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern.*”

31 FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 46–48.

32 „*Jedermann hat in der Ausübung seiner Rechte und in der Erfüllung seiner Pflichten nach Treu und Glauben zu handeln.*”

33 „*Les contrats doivent être négociés, formés et exécutés de bonne foi. Cette disposition est d'ordre public.*”

34 „*La bonne foi est toujours présumée, et c'est à celui qui allègue la mauvaise foi à la prouver.*”

2.3. Magyar jogtörténeti alapok

A magyar jogtörténetben az objektív értelmű *bona fides* elve kutatásaim szerint meglepően nagy múltra tekint vissza. A középkori források ugyanis már mindkét alakzatot ismerték. A III. Esztergomi Zsinat idején, 1169/1171-ben a Szentszékkal megkötött megállapodásban III. István király (ur. 1162–1172) a római pápa, III. Sándor (ur. 1159–1181) javára az investitúra és mások mellett lemondott arról a jogáról is, hogy az egyházi vagyont kisajátítsa; méltatja azokat a „tisztességes” egyházi személyeket, akik a vagyont „bárminek-mű csalárdáságtól mentesen, a *bona fides* követelményeit megtartva” a szegények és árvák javára fordítják.³⁵

Ezzel szemben – Zlinszky nyomán³⁶ – Földi szerint a hazai jogi gondolkodásban a *bona fides* két alakzata dogmatikus elkülönítésében Huszty István (?1710–?1772), egri jogakadémiai tanárnak volt úttörő szerepe. Földi úgy véli, Huszty Európai viszonylatban az elsőségre igényt nem tarthat ugyan, saját korát azonban európai kontextusban is nyilvánvalóan meghaladta. Először 1745-ben Budán kiadott, a gyakorlatban is forgatott, több kiadást megért, *Jurisprudentia practica seu commentarius novus in jus Hungaricum* című tankönyvében ugyanis a *bona fides* már e két jelentésben használatos.³⁷

Az objektív *bona fides* használata a bírói gyakorlatban ugyanakkor nem gyökeresedett meg, a *Placitum tabulare* és Frank Ignác „A közigazság törvénye Magyarhonban” című főműve (Buda 1845) tanúsága alapján „jólelkűség” értelemben volt használatos: „[...] a szerződéseket a’ törvény oltalmazza, ennek más oka nincsen, mintsem, hogy a’ bizodalmat és jó hitet (*bonam fidem*) a’ közéletben, és főképpen a’ keresetben, a’ haszonváltásokban (*in commercio*) fentartsa. Ebbül pedig csak annyi következik: hogy ammint jó hittel, igaz szándékkal valamely szerződés keletkezett, úgy mindenki szabad ígérését jó lélekkel tellyesítse, és tovább hogy, ha szükséges, a’ jó lelkű hitelezőnek a’ bíró is törvény tekintetével segedelmet nyújtson.”³⁸

Grosschmid Béni *Fejezetek kötelmi jogunk köréből* című művében funkcionálisan – a jelzőket nem használva – világosan elkülöníti a két kategóriát. Az objektív alakzatnak – amely közismert meghatározása szerint „a másik fél érdekére való hívséges tekintet” – a német Ptk-hoz hasonló funkciókat tulajdonít – a kötelezettségek teljesítése és a szerződés értelmezése körében – azzal, hogy ebben a keretben az elv praktikus és racionális zsinórmérték, nem valami elvont eszme.³⁹

35 „... honest[i] cleric[i], qui vitae ac, morum honestate sint comprobati, et de ipsarum Ecclesiarum rebus moderate accipiant, ...; qui reliqua omnia bona fide, et sine fraude aliqua ad reaedificationem ipsarum Ecclesiarum, et Domorum Episcopaliū, seu Canonicoꝝ, ad usus quoque pauperum, et orphanorum debent observare”. Lásd SZUROMI, Az első három Esztergomi Zsinat 406.

36 ZLINSZKY, Die Rolle der Gerichtsbarkeit 61–2.

37 Földi nem idézi Husztyt, vö. FÖLDI, A jóhiszeműség és tisztesség elve 34, 76–77. Zlinszky a bírói mérlegelés körében foglalkozik – Huszty nyomán – a *bona fides* gyakorlati problematikájával, ld. ZLINSZKY, Die Rolle der Gerichtsbarkeit 61–62. Ebben a keretben idézi Huszty értékelő megállapítását (lib. II, tit. II, 8; 15. old.): „Quid sit contractus bonae fidei aut quando considerantur tales, quando secus? Dic id nulla lege nostra civili determinandum haberi, verum dependere a circumstantiis et arbitrio iudicis, ut sensus sit aequitatem non secus accipi in contractibus ac in aliis, et ideo quando debet aequitas rigore iuris praeferri, arbitrio iudicis est relictum.” Ehhez hozzátehetjük: nem különös, hogy a modern felfogásban szubjektív és objektív *bona fides*-ként elfogadott kategóriák megjelennek Husztynál, hiszen a szerző a hazai jog hézagait a római jog és a kánonjog szabályaival egészítette ki a jogalkalmazás segítése céljából. A római jog és nyomán a kánonjog pedig a *bona fides* fogalmát többféle szerepben és formában, de az egyes kategóriák tudatos, dogmatikus elkülönítése nélkül, mintegy magától értetődően használta. Ekként tehát nem csoda, hogy Huszty például a tulajdon szerzésmódjai (*de acquirendo rerum dominio*) körében a gyümölcszedés (szubjektív) jóhiszeműségéről (lib. II, tit. II, 14: „percipere bona fide”, 8. old.) szól, majd, a szerződésből fakadó köteleket tárgyaló fejezet (lib. II, tit. V) 7. pontjában (13. és 15. old.) azt tárgyalja: „Bona fides in contractibus quid significat” – nyilván a tulajdonszerzés körében használatos (szubjektív) *bona fides*-fogalomhoz képest. HUSZTY, *Jurisprudentia practica* 8, 13, 15.

38 FRANK, A’ közigazság törvénye 560–561.

39 GROSSCHMID, *Fejezetek* 863, 865.



Az 1900. évi Ptk-tervezet 1107. §-a a BGB-t követte. Jóllehet ekkorra a *bona fides* kétféle funkciója világossá vált, az objektív alakzat egészen az 1928. évi Mtj-ig nem vált alapelvvé. Az Mtj 2. §-a azonban, amely lényegében a svájci ZGB ugyancsak 2. §-ának tükörfordítása mindkét bekezdés tekintetében, „feltalálta” a ma is használatos, két, el nem választható elemből álló formulát, és azt a magánjog legfőbb alapelvévé emelte. A kodifikált alapelv normatív hatállyal meg nem koronázott rögzülése ugyanakkor inspirálta a jogirodalmat, jóllehet sok esetben csak *a contrario*, hiszen a terminust a *communis opinio* nem fogadta el. Így például *Szladits* sem, aki a jóhiszemőséget a normatanon belül *jogon túli forrásnak* tekintette. Álláspontja szerint a „*forgalmi tisztesség és jóhiszemőség*” egy erkölcsi kívánalom és a szokás kombinációja.⁴⁰ A fogalom szereplése a praxisban sem volt sikeres, ugyanis a bírói gyakorlat fősodra az objektív *bona fides*-t a méltányossággal azonosította.

Ezzel szemben *Kelemen László* monográfiájában⁴¹ törvényesíti a kifejezést. Az elvet a magánjog keretszabályának tekinti, szerepét a magánjog egészére kiterjedően, a BGB „*Treu und Glauben*”-szakaszainak (§§ 157, 242) értelmezése során kifejezesezett német kazuisztikával egyezően tárgyalja. A magatartás erkölcsi eredetű mércéje, véli, nem okozhat jogbizonytalanságot, mert mindenki, aki a társadalom közfelfogásában élő erkölcsi elvekhez igazodik, e magatartásában nem lesz meglepetéseknek kitéve, továbbá a jóhiszemőség nem vezethet soha visszaéléshez vagy jogmegkerülésre. *Beck Salamon* helyesli *Kelemen* tézisét, amely szerint helyes a jogi realizmusra támaszkodó önmérséklet, amely az „*erkölcs túlköveteléseivel*” (*Somló Bódog*) szemben a jog önállóságát hirdeti: a tételes jog nem követelhet többet, mint amire az átlagember képes. „*Eszmények irányíthatják a jogot, de nem zsarnokoskodnak felette*” – így *Beck*.⁴²

A kommunista, majd a szocialista magyar polgári jog politikai-ideológiai okokból szakított a „*burzsoá*”, sőt „*imperialista*” címkével elítélt jogelv elismerésének hagyományával. *Eörsi* szerint az – mint „*kaucsukszabály*” – a „*tehetetlenkedő imperialista vagyonjog*” által nem kezelhető „*anarchikus*” vagyoni viszonyok tompításának eszköze, amely jogbizonytalansághoz vezethet⁴³ (ez a „*burzsoá*” magánjogtudományban is gyakran hangoztatott ellenérv, úgy látszik, fenntartásra érdemesnek bizonyult). Az elvet a társadalmi érdekekkel összhangban álló érdekérvényesítés, a kölcsönös együttműködés elve és a szocialista együttélés követelménye kombinációja váltotta fel, amely kimondta a pontos kötelezettségteljesítés és a rendeltetészerű joggyakorlás elvét is [1959. évi Ptk 4. § (1)–(2) bek.]. Ezeknek az elveknek a bírói gyakorlata az 1960-as években a szerződési jogban ugyanakkor a BGB és az Mtj tárgyalt szakaszainak kazuisztikájához hasonló eredményekre vezetett⁴⁴ – ide nem értve a Ptk-ban kodifikált azon elveket, amelyek a német magánjogban a bírói gyakorlat vívmányaiként alakultak ki, így a *nemo suam turpitudinem* elve [4. § (3) bek.] és a joggal való visszaélés tilalma (5. §).

40 SZLADITS, Magyar magánjog 147.

41 KELEMEN, A jóhiszemőség és tisztesség a magánjogban, *passim*.

42 BECK, Könyvismertető 267.

43 EÖRSI, A tulajdonjog fejlődése II, 65, 388.

44 FÖLDI, A jóhiszemőség és tisztesség elve 88.

2.4. Erényetikai alapok

Vékás Lajos – sokak által átvett, nem előzmény nélküli (Kolosváry⁴⁵) – megállapítása szerint az alapelv által meghatározott magatartási mérce etikai megalapozottságú. Ez a nyilvánvalóan helyes megközelítés azonban az etikai vonatkozásban pontosításra és konkrét tartalommal való feltöltésre, s a mérce tisztán erkölcsi jellegűnek állított alapja tekintetében kiegészítésre szorul. Enélkül ugyanis – miként arra a bírói gyakorlat nem kevés példát hozott – a három absztrakt magatartásszabályt megfogalmazó alapelv (Ptk 1:3–5. §§) egymás szinonimájává degradálódik, és ebből eredően közöttük pseudo-hierarchia, avagy virtuális kollízió alakulhat ki, amelynek szükségszerű velejárója a fogalmak amortizációja.

Az etikai alapok pontosítása és konkretizálása tekintetében forrásaink az európai jogi gondolkodás említett pillérei: a görög filozófia, a római jog, a zsidó-keresztény vallási hagyomány, valamint a humanizmus és a felvilágosodás vívmányai. Ennek megfelelően a jóhiszeműség és tisztesség alapelvének etikai megalapozottsága nem más, mint az erényetikai fundamentum ezúttal azonban a deontologizmussal és a konzekvencializmussal karöltve (gazdaságtanilag lásd Baritz,⁴⁶ a kanti deontologizmus konzekvencialista vonásaihoz lásd Boros⁴⁷).

Az erényetikai paradigma alaptétele, hogy létezik objektív „jó”, amely az erényes ember életét kormányozza avégből, hogy az egyéni jó élet a közjával harmóniában valósuljon meg. Ennek az objektív jónak a tartalmát az arisztotelianus-tomista világnézet határozza meg, amely kiemelésének helyes voltát különösen a nagy kommentátor Baldus fenti tézisei is alátámasztják.

Arisztotelész szerint (*Nikomakhoszi etika* 1098a): az emberi jó a lélek legtekélyesebb erény szerinti tevékenysége. Aquinói Szent Tamás ugyanakkor vallja, az ember cselekedetét az teszi jóvá, hogy követi az ész szabályát, melyet *Isten* örök törvénye (*lex aeterna*) kormányoz (St II-II q 58 a 3). Az erény axiológiája (értéktana) tehát nem semleges (vö. posztmodernizmus), hanem annak központi mozgatója az az objektív jó, amelyre a jóra irányuló ész által kormányzott emberi természet alapvetően – kivételt tűrően – irányul. Ezen objektív jóra irányuló emberi természetből manifesztálódik azután az ún. helyes cselekedet. Az arisztotelianus-tomista erényetika összekapcsolható (lásd Boros, fentebb) az egymást látszólag kizáró két másik etikai rendszerrel, a deontologizmussal és a konzekvencializmussal. Míg előbbi, a kötelességetika (részben Kant, Rawls, Dworkin) a tetteket belső erkölcsi tulajdonságai alapján ítéli jónak vagy rossznak, addig utóbbi, a következményetika (különösen Bentham, Mill utilitarizmusa) a tetteket nem a motívumai szerint, hanem a következményeire, konzekvenciáira tekintettel minősíti.

45 Lásd KOLOSVÁRY, Megjegyzések a magánjogi codex-javaslatához 54.

46 BARITZ, Háromdimenziós gazdaság *passim*.

47 „Kant etikája nem illik egyetlen hagyományos etikákat csoportosító osztályozási rendszerbe sem. Akik szerint kizárólag a kötelességre összpontosít, azok nem veszik észre, hogy a kötelesség nem más, mint az, hogy mindenki használja a józan eszt. Akik pedig azt állítják, hogy nem törődik a cselekedetek következményeivel, azok nem veszik tudomásul, hogy a szabály nem más, mint észhasználat a következmények mérlegelésében. A legtöbb etikatekercs egyik vagy másik csoportba sorolja ezt az etikát, a leggyakrabban szándéketikának nevezik, szemben a következményetikával. E sablonba helyezéseket nem igazolják Kant etikai szövegei. Etikája egyszerre racionális-, szabálykövető- és következményetika. [...] Míg a következményetikák lemondanak a filozófiai megalapozásról, Kant etikájának erőssége, hogy az általánosítás és az egyetemesség hagyományos filozófiai követelményének igyekszik eleget tenni. Kant számára kiemelt jelentőségű az etikának az akarat autonómiájában és a szabadságban való megalapozása, aminek a szituációs és utilitarista etikák nem tulajdonítanak jelentőséget.” Lásd BOROS, Immanuel Kant 193.

Van arra is példa, hogy ez a két irány normatív szinten is összekapcsolódik, mégpedig a tisztességtelen gazdasági tevékenység két normatív típusmagatartásában (Tpvt. ⁴⁸ 2. §). Eszerint az olyan gazdasági tevékenység, illetve piaci magatartás tisztességtelen, amely sérti vagy veszélyezteti az üzletfelek, illetve a versenytársak törvényes érdekeit (konzekvencialista minősítés), vagy az üzleti tisztesség követelményeibe ütközik (deontologikus megközelítés).

Tekintettel arra, hogy a magánjogtudomány alkalmazott tudomány, nem mehetünk el a pragmatikus gondolkodás ama alaptétele mellett, amely szerint az elmélet igazságát annak gyakorlati működőképessége igazolhatja. A magánjogi szabályozás által lefedett személyi, családi, vagyoni életviszonyok, élethelyzetek tízezreinek a gyakorlatban is működőképes és fenntartható lebonyolításához olyan szabályozás szükséges, amely a magatartásszabályok mércéit és szankcióit oly módon határozza meg, hogy az egyszerre legyen tekintettel a jóra és az észszerűre, melyek forrása az erényetika mellett a szokás. Az objektív jó és az objektív észszerű kombinációja az eszmék világa mellett a szokás tényeiből is forrászik. Ezáltal lehet a helyes mértékben szubjektív karakterű, vagyis egyéni és társadalmi szinten nem „én-idegen”. E komplexum alkalmas egyedül arra, hogy a norma jogalanyok általi elismerését és önkéntes követését garantálja.

Ezekből az következik, hogy a jóhiszeműség és tisztesség követelménye a magánjog vezéreszméi⁴⁹ által kormányzott tartalommal töltendő fel, amelyek meghatározzák egyfelől a magatartás helyes motívumát és következményét, másfelől ennek helyes korlátait. A magánjogi viszonyokban sem lehet parttalan a jogalkotó elvárása a jogalanyok jóra törekvése tekintetében. Ezért helyesnek látszik a követelményt ugyancsak értékalapú korlátok közé terelni, amelyek részben az ideák, részben a szokások világából fakadnak. A magánjognak ilyen általános elvei a vezéreszmék: a kiegyensúlyozott érdek-preferencia, a mellérendeltség és egyenjogúság kölcsönös alkalmazása, az objektív észszerűség követelménye, valamint a méltányossággal korrigált igazságosság által garantált jogbiztonság elve. Ezek tehát tézisem szerint a jóhiszeműség és tisztesség követelményének helyes korlátai.

A jóhiszeműség és tisztesség elve által felállított követelmény tartalma erényetikai paradigmában válhat csupán a jogalkalmazó számára használható, egzakt fogalom. Ennek megfelelően az a magatartás felel meg a jóhiszeműség és tisztesség követelményének, amely az alábbi öt korlátozó tényező [1 – 5]) által szabott mértékben valósítja meg a következő négy értékcsoportot⁵⁰ [I – IV]).

A fél jogai gyakorlása és kötelezettségei teljesítése során a jóhiszeműség és tisztesség követelményének⁵¹ megfelelően jár el, ha: (1) a mellérendeltség és egyenjogúság kölcsönös függőségi viszonyát nem megbontva, (2) az objektív észszerű mértékben, (3) a saját jogi érdeke mellett a másik fél jogi vagy méltányolható érdekére is figyelemmel⁵² („*hívéséges tekintettel*”⁵³), (4) az általános, ill. a felek

48 Ti. az 1996. évi LVII. törvény a tisztességtelen piaci magatartás és a versenykorlátozás tilalmáról.

49 Vezéreszméknek nevezem a következő általános elveket: az érdepreferencia-alapú szabályozás elve, a mellérendeltség és egyenjogúság elve (ezt utóbb elvettem, mert valójában alapintézmény), az objektív észszerűség követelménye, valamint a jogbiztonság és garanciái: az igazságosság és korrekciója, a méltányosság elve. Vö. BENKE, Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe 53–79.

50 *Hans Kelsen* szerint ezek az itt értékcsoportként megjelölt magatartások – a kanti a kategorikus imperatívuszhoz hasonlóan – „*üres formulák*” csupán. Lásd KELSEN, Tiszta jogtan 8.

51 Vö. Ptk 1:3. § (1) bek. szövege.

52 „*The expression 'good faith and fair dealing' refers to a standard of conduct characterised by honesty, openness and consideration for the interests of the other party to the transaction or relationship in question.*” Lásd Dcfr I. – 1:103. cikk (1) bek.

53 *Grosschmid* megfogalmazása szerint. Lásd GROSSCHMID, Fejezetek 865.

közti szokásokra⁵⁴ tekintettel, (5) az igazságosság és a méltányosság keretei között (I) teszi a jót, kerüli a rosszat; (II) azt teszi mással, amit magának is kívánna; (III) mást nem sért; illetőleg (IV) megadja a másoknak a neki járó.

Ez a paradigma nem csak a professzionális piaci szereplők vagyoni viszonyaiban, hanem azon kívül, a magánszemélyek vagyoni és személyi viszonyaiban is érvényesül. Önként értetődő: a korlátokként tárgyalt fenti öt tényező különbsége folytán más-más mértékben, s az utóbbi körében fokozottabban. Az eltérés tehát akként valósul meg, hogy ugyanazok a megvalósítandó értékek eltérő korlátok keretei között érvényesülnek. Az üzleti szféra ügyletei körében uralkodó magasabb gondossági követelménnyel és súlyosabb felelősséggel párosuló nagyobb kockázattűrési kötelezettség nyilvánvalóan másfajta objektív észszerűségi és érdekpreferencia-korlátot emel, és eltérő módon engedi érvényesülni az igazságosság vezéreszméjét, hiszen jószerével kizárja a méltányosságot.

A jóhízeműség és tisztesség elvének tartalmát nem csak a fenti, pozitív módszerrel, vagyis az értékek felől közelítve lehet meghatározni, hanem negatív módon is: az értékek hiánya, így például a tisztességtelenség irányából (*Miskolczi Bodnár*⁵⁵). A tisztesség követelményét (üzleti tisztesség⁵⁶) nyilván egzaktabb módon körülhatárolja a tisztességtelenség tilalmának normatív háttere, ha a szóban forgó jogszabály példákat hoz az egyes tipikusnak tekinthető magatartásokra (ld. a tisztességtelen piaci magatartás,⁵⁷ szerződési feltétel,⁵⁸ kereskedelmi gyakorlat,⁵⁹ verseny fogalma körében). Ugyanakkor helyes az a meglátás, mely szerint jóllehet a tisztességtelenség fogalmát pontosan definiálni nehéz, erre ugyanakkor általában nincs is szükség; az erkölcsi fogalmak normatív definíció nélküli jogszabályi felhasználása logikus együttállás.⁶⁰ A pozitív megközelítés mindenesetre azt sugallja: a tartalom egzakt kitöltése a jogalkalmazás számára mellőzhetetlen. Ebben az esetben azonban a kodifikált norma tartalmát európai alapértékeink alakították ki.

54 Vö. 1:3. § (2) bek. Vö. FÖLDI, A jóhízeműség és tisztesség elve 88. A jóhízeműség és tisztesség tartalma tekintetében – *Grosschmid* és *Szladits* nyomán – a felek közti üzleti előzmények és az általános szokások jelentőségét Földi hangsúlyozza *Vékás* sokhelyütt megjelent, *tisztán etikai* megközelítésével szemben. Kiemeli ugyanakkor Földi, hogy *Vékás* szerint a másik fél jogilag védett üzleti érdeke korlátként viselkedhet az elv alkalmazhatósága terén. Vö. FÖLDI, A jóhízeműség és tisztesség elve 98.

55 Lásd MISKOLCZI BODNÁR, A jóhízeműség és tisztesség elve 41-től *passim*, aki a tisztesség követelménye és a tisztességtelenség polgári jogi tilalma felől közelíti meg témáját.

56 Lásd például a gazdasági reklámtevékenység alapvető feltételeiről és egyes korlátairól szóló 2008. évi XLVIII. törvény (Reklámtv.) preambuluma; az üzleti titok védelméről szóló 2018. évi LIV. törvény 5. § (3) bek. b) pont; az elektronikus hírközlésről szóló 2003. évi C. törvény 2. § f) pont; a formatervezési minták oltalmáról szóló 2001. évi XLVIII. törvény 17. § (2) bek.; a védjegyek és a földrajzi árujelzők oltalmáról szóló 1997. évi XI. törvény 15. § (1) bek.

57 *Schwarz Gusztáv* 1906 kora tavaszán írja: „Tisztességes kereskedő nem adja magát arra, hogy hazug hirdetésekkel, versenytársai tendenciosus kisebbitésével, saját áruinak költött eredete, vagy minősége felhányásával magára térítse a közönség figyelmét. Az ilyen tisztességtelen verseny a kereskedői társadalom erkölcsi megfenyítése alatt állott mindig. Ujabbban azonban mind hangosabb a kívánság, hogy az ilyen üzelmeket az állam is megtiltsa és fenyíték alá vegye.” Lásd SCHWARZ, Jog és élet 71.

58 Például egyoldalú és indokolatlan hátrány [6:102. § (1) bek.]; egyoldalú jog a szerződés értelmezésére, módosítására, meghosszabbítására, megszüntetésére, eltérő teljesítésére, a teljesítés szerződésszerű voltának megállapítására; egyoldalú kötelezettség a teljesítésre; beszámítás egyoldalú kizárása; tartozásátvállalás egyoldalú lehetősége; a bizonyítási teher egyoldalúan hátrányos meghatározása; egyoldalú és túlzó alaki követelmények alkalmazása [6:104. § (1)–(2) bek.]; illetve tipikus eset az egyoldalúan eltúlzott követelés a teljesítés mértéke, esedékessége, biztosítéka stb. terén.

59 ZAVODNYIK, Nagykommentár a tisztességtelen kereskedelmi gyakorlat tilalmáról szóló törvényhez, *passim*.

60 Lásd MISKOLCZI BODNÁR, A jóhízeműség és tisztesség elve 41.

Felhasznált irodalom

- BARITZ Sarolta Laura OP: Háromdimenziós gazdaság. Lehet-e gazdálkodni erényetikai paradigmában? Budapest 2016
- BECK Salamon (rec.): Könyvismertető. [=KELEMEN László: A jóhiszeműség és tisztesség a magánjogban. Szeged 1937] Polgári Jog (rég. sorozat) 1938/14. sz. 267.
- BECK Salamon: Jog és igazság viaskodása. Polgári Jog (rég. sorozat) 1928/4/8. sz.157–162.
- BENKE József: Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe. Budapest 2019
- BÍRÓ György – LENKOVICS Barnabás: Új magyar polgári jog I. Általános tanok és személyek joga. Miskolc 2013
- BOROS János: Immanuel Kant. Budapest 2018
- DUVE, Thomas – HAFERKAMP, Hans-Peter: § 242 Leistung nach Treu und Glauben. In: Mathias SCHMOECKEL – Joachim RÜCKERT – Reinhard ZIMMERMANN (Hg.): Historisch-kritischer Kommentar zum BGB. Bd. II: Schuldrecht: Allgemeiner Teil §§ 241–432. Teilbd. 1: vor § 241–§ 304. Tübingen 2007, 274–364.
- EÖRSI Gyula: A tulajdonjog fejlődése. II. kötet. Budapest 1951
- FÖLDI András: A bona fides dualista felfogásának nyomai a ius communében a XVI. század végéig. In: MÁTHÉ Gábor – RÉVÉSZ T. Mihály (szerk.): Állam-, egyház-, jogtörténeti magyarázatok. Ünnepi tanulmányok Rácz Lajos tiszteletére 65. születésnapja alkalmából. Vác 2013, 43–54.
- FÖLDI András: A jóhiszeműség és tisztesség elve. Intézménytörténeti vázlat a római jogtól napjainkig. Publicationes Instituti Iuris Romani Budapestinensis fasc. 9. Budapest 2001
- FÖLDI András: Észrevételek a bona fides árnyalataihoz a Draft Common Frame of Reference tükrében. In: HOMICSKÓ Árpád Olivér – SZUCHY Róbert (szerk.): Studia in honorem Péter Miskolczi-Bodnár. De iuris peritorum meritis Tom. 11. Budapest 2017, 225–231.
- FÖLDI András: Monizmus, dualizmus vagy pluralizmus? Összehasonlító-történeti elmélkedések a bona fidesről. Állam- és Jogtudomány 2013/54/3–4. sz. 25–39.
- FRANK Ignác: A' közigazság törvénye Magyarhonban. I. rész. Buda 1845
- GORDLEY, James: Good faith in the medieval 'ius commune'. In: ZIMMERMANN, Reinhard – WHITTAKER, Simon (ed.): Good faith in the European contract law. Cambridge 2000, 93–117.
- GROSSCHMID Béni: Fejezetek kötelmi jogunk köréből. II. kötet. 2. rész. Budapest 1933
- HARMATHY Attila: Kódex és társadalom. Acta Universitatis Szegediensis Sectio Juridico-Politica Tom. 58. fasc. 17. Szeged 2000, 205–209.
- HEUSS, Theodor: Rede am 16. September 1950 zur Einweihung der wieder errichteten Gebäude des Robert-Mayer-Gymnasiums und der Rosenauschule in Heilbronn. In: WUNDERLICH, R. (szerk.): Reden an die Jugend. Tübingen 1956
- HUSZTY, Stephanus: Jurisprudentia practica seu Commentarius novus in jus Hungaricum. II. kötet. Buda 1745
- JHERING, Rudolph von: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. 2. Aufl. Teil I. Leipzig 1866
- KELEMEN László: A jóhiszeműség és tisztesség a magánjogban. Szeged 1937
- KELSEN, Hans: Tiszta jogtan. (Ford. BIBÓ István et al.) Budapest 1988
- KOLOSVÁRY Bálint: Megjegyzések a magánjogi codex-javaslatához. Első közlemény. Polgári Jog (rég. sorozat) 1929/5/2. sz. 51–58.
- LUBAC, Henri de: Le Drame de l'humanisme athée. Paris 1963

- LUKÁCS György: *Az ész trónfosztása*. Budapest 1965
- MARCEL, Gabriel: *L'Homme problématique*. Paris 1955
- MASSETTO, Gian Paolo: *Buona fede nel diritto medievale*. In *Digesto 4a edizione. Discipline privatistiche. Sezione civile II*. Torino 1988
- MESZLÉNY Artúr: *A svájci polgári törvénykönyvről. Magánjogi tanulmány társadalomtudományi alapon*. Budapest 1909
- MISKOLCZI BODNÁR Péter: *A jóhiszeműség és tisztesség elve. A tisztesség követelménye és a tisztességtelenség polgári jogi tilalma*. In: SZUCHY Róbert (szerk.): *Az üzleti jog egyes modern kihívásai. Acta Carolensia Conventorum Scientiarum Iuridico-Politicarum 2017/18*. sz. 13–111.
- NOCHTA Tibor: *A jóhiszeműség és tisztesség elve a társasági jogviszonyokban. Gazdaság és Jog 2017/25/2*. sz. 3–8.
- PÁL, VI., pápa (ford. DÉR Katalin): *Populorum progressio* kezdetű enciklika. Roma 1967
- PETRIK Ferenc (szerk.): *Polgári jog. Kommentár a gyakorlat számára*. Budapest 1997
- RATZINGER, Joseph: *Életutam. XVI. Benedek pápa önéletírása (1927-1977)*. Budapest 2005
- SARTRE, Jean-Paul: *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris 1947
- SCHWARZ Gusztáv: *Jog és élet. Jogtudományi Közlöny (régii sorozat) 1906/41/9*. sz. 69–73.
- SIMONS, Walter: *Reichsverfassung und Rechtsprechung. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1926/81/3*. sz. 385–409.
- SZABÓ Ferenc: *Az ember és világa*. Budapest 2011
- SZLADITS Károly (szerk.): *Magyar magánjog. I. kötet: Általános rész; Személyi jog*. Budapest 1941 (repr.)
- SZUROMI Szabolcs Anzelm: *Az első három Esztergomi Zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a XII. században. Magyar Könyvszemle 1999/115/4*. sz. 377–409.
- VÉKÁS Lajos: *A magánjogi kodifikációk értékeiről – történeti szemléletben. Jogtörténeti Szemle 2015/3*. sz. 18–22.
- WHITTAKER, Simon – ZIMMERMANN, Reinhard: *Coming to terms with good faith*. In: ZIMMERMANN, Reinhard – WHITTAKER, Simon (ed.): *Good faith in the European contract law*. Cambridge 2000, 653–701.
- ZAVODNYIK József: *Nagykommentár a tisztességtelen kereskedelmi gyakorlat tilalmáról szóló törvényhez*. Budapest 2013
- ZIMMERMANN, Reinhard – WHITTAKER, Simon (szerk.): *Good faith in the European contract law*. Cambridge 2000
- ZLINSZKY, János: *Die Rolle der Gerichtsbarkeit in der Gestaltung des ungarischen Privatrechts vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Ius Commune Bd. X. Frankfurt am Main 1983*, 49–68.

MÉSZÁROS István László¹
adjunktus, rektorhelyettes, SZPA
csatlakozott kutató, PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.13

**A joguralom elvét megalapozó elemek
a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban**

Elements Establishing the Principle of the Rule of Law in Vetus Testamentum and Novum Testamentum
Our study undertakes to explore the Old and New Testament roots of the rule of law. It shows that the roots go back to the Mosaic laws and the organization of the ancient Jewish state based on them, an ancient state based primarily on laws. It points out that from the aspect of state and legal theory, the uniqueness of the Mosaic laws lay in the presentation of the supremacy and primacy of the law. This principle was reflected in the fact that no one, neither the king nor any leaders, could set themselves above the law. In addition, according to the specific laws concerning Israel's kings, the exercise of royal power was even more confined within the framework of the law. We present that the principle of governance bound by law is part of the social teaching of both the Old and the New Testaments. All of this – in interaction with the related elements of ancient Greek-Roman political philosophy – played a prominent role in the fact that it was the Judeo-Christian culture where the idea of the rule of law spread and became the basic principle of the political and legal system of the states belonging to this circle.

Keywords: Mosaic Law, Torah, Decalogue, Deuteronomy Law of the King, Torah of the King, Lex Rex, rule of law, Rechtsstaat

1. Bevezetés

A jogállamiságra, mint a hatalomgyakorlás joghoz kötöttségét hangsúlyozó, az önkényes hatalomgyakorlásnak gátat állító elvre a zsidó-keresztény kultúrkör szinte valamennyi állama alapelveként tekint. Az Európa Tanács és az Európai Unió a tagállamisági követelményeik közé sorolják. Jelentősége ellenére a jogállamiság tartalma nincsen pontosan definiálva, sőt különbségek vannak magának a fogalomnak a megnevezésében is. Az angolszász jogcsaládban rendszerint joguralomról (*rule of law*), a kontinentális jog területén jogállamiságról (*Rechtsstaat*, *État de droit*) beszélnek, de még a kontinentális Európában is vannak megközelítési különbségek, például francia és német vonatkozásban.² Mindezek már önmagukban is tartalmi eltérésre vezetnek. A hagyományos angolszász értelmezés nincs egy meghatározott államberendezkedéshez kötve, hanem kifejezetten a jog (törvény) uralmára fókuszál. A kontinentális viszont átvezet az államszervezés területére is. Így például a jogállamiságot

1 A szerző ügyvéd, 1990 és 1998 között az Országgyűlés Emberi Jogi Bizottságának alelnöke, 1994 és 1995 között az Alkotmányügyi, Törvényelőkészítő és Igazságügyi Bizottságának, majd 1996 és 1998 között az Európai Integrációs Ügyek Bizottságának tagja, 1994 és 1998 között az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlése Jogi Bizottságának tagja volt. A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 Lásd hozzá VARGA Zs., Jogállamiság 347-378.; HEGEDŐS, A jogállamiság fogalmának teoretikai problémái az Európai Unió jogfelfogásának vonatkozásában 5-24., TÓTH J., A jogállamiság tartalma 197–212.

összekapcsolja az államhatalmi ágak elválasztásával,³ sőt ma már magával a demokratikus állambe rendezkedéssel⁴ és az alapjogvédelem intézményi háttérének kiépítésével, annak szervezeti megoldásaival is. Az pedig, hogy mindezek milyen formákban működnek, még tovább polarizálja a nézeteket.

A tartalmi eltérések ellenére azonban a joguralom és a jogállamiság magját illetően vannak próbálkozások egyfajta közös nevező kialakítására, miszerint a törvényesség, az önkényesség tilalma, a jogbiztonság, a törvény előtti egyenlőség és diszkriminációmentesség, az alapjogok tiszteletben tartása, valamint a független és pártatlan bírászkodás biztosítása áll a középpontban.⁵ A törvényesség a jog (törvény) felsőbbségét és elsőbbségét jelenti, miszerint senki sem állhat a törvények fölött. Az előzetesen megalkotott törvények mindenkit, azaz a hatalomgyakorlókat és a kormányzottakat egyaránt kötelezik. Az önkényesség tilalma abban jelenik meg, hogy a kényszerítés erejével rendelkező közhatalom gyakorlói nem cselekedhetnek önkényesen, saját, tetszőleges belátásuk szerint, hanem csak azt tehetik meg, amire a jogszabályok felhatalmazzák őket. Mérlegelési jogkörüket is a törvényes célokhoz kötött, a közjó, az emberek javainak előmozdítása és védelme érdekében kell észszerű keretek között gyakorolniuk. A jogbiztonság megvalósulásához a jogoknak és kötelezettségeknek előre láthatóknak és világosaknak kell lenniük, míg a törvény előtti egyenlőség és diszkriminációmentesség azt jelenti, hogy a törvényeket mindenkire egyformán, személyválogatás nélkül kell alkalmazni a szabályozás hatálya alá tartozó területeken, továbbá a törvények hátrányos módon nem különböztethetnek meg meghatározott személyeket. Az alapjogok tiszteletben tartása annak elismerését jelenti, hogy az ember egyetemes, alapvető és elidegeníthetetlen jogaiban az emberi méltóság testesül meg, így ezek nem a közhatalom adományai, hanem függetlenek attól.⁶ Ezért az állam köteles elismerni és védelmezni úgy az emberi méltóságot, mint az abból fakadó említett jogokat. Végezetül a független és pártatlan bírászkodás a külső befolyásmentesség biztosításában jelenik meg a jogviták elbírálása során.

Az a tény, hogy a jogállamiság eszménye a zsidó-keresztény kultúrkörben fejlődött ki és vált általános államszervezési elvvé, nem választható el az Ó- és Újtestamentum társadalmi, politikai és jogi kihatásától. A társadalom- és államszervezést, továbbá a jogalkotást illetően ugyanis mindkét szövegtest számos olyan leírást és követelményt tartalmaz, ami az emberi hatalomgyakorlás önkényességének kíván gátat szabni. Ezek között is meghatározó szereppel bír a törvények és az emberi uralom viszonya, a kettő közötti elsőbbség kérdése, melyet illetően a Biblia az (isteni örök) törvénynek tulajdonít elsőbbséget. Ebből eredően a joguralom több részelemét illetően is megjelennek a Bibliában azok az előképek, amelyek inspirációt adtak és döntően hozzájárultak a jogállamiság eszmény kifejlődéséhez.

3 A jogállamiság helyzete az Európai Unióban 1.

4 Az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet 1990. évi koppenhágai Emberi Dimenziók Értekezleten elfogadott zárodokumentumának 1/3. pontja szerint: „*democracy is an inherent element of the rule of law*”. Document of the Copenhagen Meeting 1-26.

5 A Velencei Bizottság egy 2011-es jelentésében tett kísérletet egy konszenzusos definíció kialakítására. Lásd Report on the rule of law 1-16.

6 *Albert Venn Dicey* angol jogászprofesszor az 1885-ben megjelent híres *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* című művében elvi érveléssel szövegezi le: „*az alkotmányjog vagyis ama szabályok, melyek a külföldi államokban rendszerint az alkotmány-kódexbe vannak felvéve, nem forrásai, hanem folyományai a bíróság körülírt és elismert egyéni jogoknak (...)*”. Magyar nyelven lásd DICEY, Bevezetés az angol alkotmányjogba 192.

2. A joguralom eszméjének bibliai értelmezése

2.1. Az európai állam- és jogfejlődés Bibliáig nyúló gyökerei

A joguralom eszméje az uralkodás törvények alá rendelésének, törvényi keretek közé szorításának, azaz a „törvények uralmának” elgondolásaként már az antik (görög-római) politikai filozófiában – így Platónnál, Arisztotelésznél és Cicerónál – is megjelent.⁷ Alig esik szó azonban arról, hogy a gyökerek még ennél is régebbre nyúlnak: a mózesi törvényekig és az ókori zsidó állam ennek alapján történő megszervezéséig, függetlenül attól, hogy aztán annak gyakorlatában mennyire érvényesült. A törvények felsőbbségének és elsőbbségének princípiuma azonban a két kőtáblára rögzített *Dekalogosznak* (Tízparancsolat) való általános alárendeltségi követelmény formájában, számon kérhető vezérelvként, az ókori zsidó államban a szuverén államiség fölszámolásáig mindvégig jelen volt. Több-kevesebb sikerrel igyekezett sakkban tartani az államvezetőket, a kormányzó elitet is. Az Ó- és Újtestamentum könyvein isteni követelményként vonul végig a törvények alá rendelt kormányzás előírása, mely követelmény – az antik politikai filozófia idevonatkozó elemeivel kölcsönhatásban – döntő szerepet játszott a jogállamiság doktrínájának kialakulásában.

A *Dekalogosz* rendszerint csak mint a judaizmus és a kereszténység alapját képező legfontosabb vallási és erkölcsi parancsolat-együttes jelenik meg a közgondolkodásban. A mózesi törvényeket felölelő *Tórát* pedig – a *Dekalogosz* kivételével – mindössze a zsidó vallásjoggal azonosítják. Ennél azonban az *Isten* és ember, valamint az ember és az ember viszonyára vonatkozó parancsolatok és a *Tóra* egésze is messze többről szólnak. A *Dekalogosz* olyan, az emberiség létalapját képező egyetemes alapértékeket nyilvánít ki, melyek az emberi együttélés jogi alapnormáiként is rögzültek.⁸ A *Dekalogosz* állam- és jogelméleti vetületéről pedig szinte egyáltalán nem esik szó, holott *erga omnes* hatályú értelmezése okán fundamentumát képezi a joguralom és a jogegyenlőség elvének, miközben az ember természetes (emberi) jogainak első egyetemes kinyilatkoztatásának is tekinthető.⁹ Olyan normatestről van tehát szó, ami túl azon, hogy az ókori izraeli állam tételes jogának a fundamentuma volt, a társadalom- és államszervezés alapjait illetően is egyetemes jelentőséggel bír.

Ez a kihatás vonatkozik az írott *Tóra* (*Mózes* öt könyve, görögül *Pentateukhosz*), valamint az ezt magában foglaló Ótestamentum (Héber Biblia avagy *Tanakh*) egészének állam- és jogelméleti vetületére is. A tórai jog eleve több egy elméleti konstrukciónál, hiszen egy konkrét állam, az ókori Izrael jogrendszerét képezte, jogtörténeti tényként veendő számba. Mindemellett nem korlátozódik a szakralitás területére, nem csak vallási előírásokat tartalmaz, hanem az emberközi viszonyokra vonatkozó magánjogi és közjogi előírásokat is.¹⁰ Ezen felül a *Tóra* messze túlmutat a zsidó nép és ókori állama horizontján, a kifejezetten csak a zsidó népet kötelező rendelkezéseken. A *Mózesen* keresztül Izraellel

7 PLATÓN, *Törvények* 715d; ARISZTOTELÉSZ, *Politika* III. könyv 1287a; CICERO, *Oratio pro Cluentio* 53.146.

8 A *Dekalogosz*-normák többségének megsértését a mózesi törvények konkrétan szankcionálták is, tehát nem tekintették pusztán szakrális vagy erkölcsi törvénynek, azaz a római jog fogalomtárát használva – különösen az emberközi viszonylatra vonatkozó parancsolatok – „*ius*”-nak minősültek, nem pusztán a „*mos*”, illetve „*fas*” kategóriájába tartoztak. Ami pedig az egyetemességet illeti, nem véletlen, hogy a *Dekalogosztól* függetlenül, vele párhuzamosan az emberi élet, a tulajdon és a házasság védelme a zsidó-keresztény kultúrkörön kívül eső civilizációk jogrendjének is szerves részévé vált.

9 A *Dekalogosz* tiltó rendelkezései (ne ölj, ne lopj stb.) a tiltásokkal védett alapjogokra (élet, szabadság, tulajdon stb.) mutatnak rá, megsértésük tiltásával fejezve ki azok sérthetlenségét.

10 Az ókori társadalmakban még nem különültek el élesen egymástól a vallási, erkölcsi és jogi normák, se a szabályozás tárgyát, sem pedig a szankcionáltságuk milyenségét illetően. A *Tóra* is vegyesen tartalmazza ezeket.

kötött szövetség keretében kihirdetett törvény („mózesi törvények”) rendelkezéseinek jelentős része ugyanis – a szakrális jellegű parancsolatok kivételével¹¹ – az egész emberiségre érvényes, egyetemes előírást képez,¹² illetve ilyen irányelvként szolgál.

Ez nem csak a mózesi törvények egyetemes érvényű morális (etikai) jellegű előírásaira áll,¹³ hanem irányelvi jelleggel számos közjogi (államjogi, államigazgatási) természetű rendelkezésére is. Ezek ugyan a maguk konkrétságában csak a zsidó népre kötelezőek a saját nemzetállamában,¹⁴ alapelveik mégsem szűkülnek kizárólag a zsidó államiségra. A *Tóra* közjogi jellegű rendelkezései mögött ugyanis számos, a zsidó teokrácián túlmutató, általános érvényű állam- és társadalomszervezési elv húzódik,¹⁵ ami mintát, kor-független útmutatást ad minden más államalkotó politikai közösség számára is és a Biblia ismeretének elterjedése mentén ekként is fejtették/fejtik ki hatásukat.¹⁶ Többek között ilyen a törvények uralmának alapelve is. Az Újtestamentum maga is megerősíti és *Jézus Krisztus* tanításának fényében tovább artikulálja a tórai állam- és jogelméletet,¹⁷ amely a kereszténység elterjedése révén döntő hatást gyakorolt az európai állam- és jogfejlődésre.

Tanulmányunkban ebből a körből a joguralom (*rule of law*) központi követelményének, a törvények elsőbbségének és felsőbbbbségének (törvényesség), illetve ezen belül kifejezetten az államvezetés joghoz (törvényhez) kötöttségének bibliai gyökereire (előképre) kívánunk rámutatni.

-
- 11 Tematikus megközelítés alapján a *Tóra* parancsolatait hagyományosan három nagy csoportra osztják: (1) morális (etikai) jellegű, (2) rituális (ceremoniális) jellegű és (3) ítélkezési (jogalkalmazási), illetve közjogi (államjogi, államigazgatási) jellegű rendelkezések. Ezek között vannak olyanok, amelyek természetük szerint egyszerre több kategóriába is beletartoznak. A *Tóra* ezeket nem listászerűen tartalmazza (nem rendezi egységes kódexbe), hanem szétterítve, történeti, illetve történelmi leírások közé vegyítve, pontos számuk említése nélkül, ami ettől függetlenül semmivel nem csökkenti a rendelkezések súlyát, nem homályosítja el azok mibenlétét. Az idők folyamán a rabbik rendszereztek ezeket a normákat és összeállították a tórai parancsolatok jegyzékét, aminek eredményeként végül *Maimonidész* (1138-1204) révén alakult ki az isteni parancsolatok (*micvák*) 613-as (248 cselekvő és 365 tiltó rendelkezésből álló) listája. A számlálás nehézségét többek között az is jelenti, hogy vannak olyan rendelkezések, amelyek többször is szerepelnek a *Tórában* (például a szombat megtartásának kötelezettsége), vagy pedig eleve konkrét helyhez és időhöz van kötve az érvényességük (például a mózesi Szent Hajlék felépítésének szabályai). Nehézséggel jár az egyes parancsolatokat indokoló járulékos rendelkezések besorolásának kérdése is. A jelen tanulmányban, nem bonyolódva bele a számlálás problematikájába, a 613-as jegyzéktől függetlenül vesszük figyelembe a bibliai szöveget, úgy ahogy az áll, kifejezetten annak jelentéstartalma szerint, mint tették ezt korról korra a keresztény szerzők. A tematikus felosztást illetően lásd AQUINÓI, A Summa Theologiae kérdései a jogról XCIX.4; KÁLVIN, Institutio IV.20.14; a kortársak közül RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9-35.; WEISZ, A Tórában, ami Mózes 5 könyve, található 613 parancsolat, *passim*.
 - 12 Legalábbis a hipotézisek és diszpozíciók vonatkozásában. A szankcionálás kérdését illetően – miként *Kálvin* is írja – a különböző népeket jellemző társadalmi körülmények nyilvánvalóan különbségekre vezetnek. Lásd KÁLVIN, Institutio, IV.20.16.
 - 13 A morális (etikai) jellegű parancsolat-együttes bázisa maga a *Dekalogosz*, de idetartoznak az emberközi viszonyokat belőle fakadóan szabályozó normák is a lényegi tartalmukat illetően, mint például az önhibájukon kívül rászorultak (özvegyek, árvák) megsegítése, emberrablás tilalma, az anyagi felhasználás tilalma, kereskedelmi és adásvételi csalás tilalma, félrevezetés tilalma, alkalmazottakkal szembeni embertelen bánásmód tilalma, szótartás kötelezettsége, munkabér időben történő kifizetése, vérfertőzés tilalma, stb.
 - 14 Az ókori Izrael területén (az „Ígéret földjén”, illetve a „Szentföldön”) létrehozott szuverén zsidó nemzetállamban.
 - 15 Így a mérsékelt kormányzás elve, hatalommegosztás, törvények uralma, független és pártatlan bírászkodás, alapjogvédelem, részvétel elve, nyilvánosság elve, a politikai rend szuverén államokra épülő modellje/víziója a világbirodalmi rendszerépítéssel szemben.
 - 16 V. Mózes 4:6, Róma 15:4; I. Korinthusz 10:11.
 - 17 Például a szolgáló hatalom elvének, továbbá az államhatalom erkölcsi legitimitációhoz kötöttsége, a vallásszabadság, a rabszolga felszabadítás követelményeinek megjelenítésével, a természetjogi gondolkodás hangsúlyossá tételével és továbbfejlesztésével, az emberi méltóság tiszteletének a társadalmi lét középpontjába állításával a kölcsönös szeretet parancsa alapján.

2.2. Törvényközpontú társadalom- és államszervezés

Az ókori izraeli társadalom- és államszervezés fókuszában a törvényközpontúság állt, ami hangsúlyosan szembeállítja az erre épülő politikai rendszerteremtést az ókori keleti despotizmus politikai modelljével.¹⁸ Míg a környező népeknél az uralkodó istenítése, kultikus tisztelete volt az általános (neki isteni származást tulajdonítottak, vagy az istenek földi megtestesülésének tartották, vagy isteni/földöntúli tulajdonságokkal ruházták föl) és ezért teljhatalmat tulajdonítottak neki, addig az izraeliták a törvényt tartották isteni eredetűnek.¹⁹ A vezetők megmaradtak közülük való, földi embernek, még ha olyannyira karizmatikus személyek voltak is, mint például Mózes, vagy Dávid, akik ugyanúgy a törvény alá vannak rendelve, mint a nép. Hogy mennyire nem fért bele az izraelita emberképbe az ember istenítése, azt jól jelzi az emberi formában megtestesült Jézus Krisztus ösztönös elutasítása is az izraelita vallási elit által. Bár a jogrendnek (nem csupán az ősi szokásjognak, hanem rendszerint az uralkodó által alkotott jognak is) isteni eredetet tulajdonítottak az ókori Kelet világában, ezeknek a normáknak – az izraelita modelltől eltérően – fölötte állt az uralkodó képében megtestesülni vélt „istenség”, aki ő maga volt a szuverén, és ezért a jogrendet is „isteni” kényére, kedvére változtathatta.²⁰

A Tóra normáinak, benne a summáját képező Dekalogossal, korabeli különlegességét jogelméleti szempontból ezzel szemben az adta, hogy az államvezetők által felülírhatatlanul, általános érvénnyel mindenkire, az izraelita társadalom aprajára és nagyjára megkülönböztetés nélkül vonatkoztak. Vezetők és vezetettek egyaránt alá voltak rendelve. A Tóra kihirdetett, így mindenki által előre megismerhető útmutatást tartalmazott. Normái ismeretének elsajátítása általános kötelezettséget képezett, azt maga a Tóra írta elő.²¹ Erre a törvényközpontúságra utal az izraeliták „Tóra népeként” való emlegetése is. A törvényközpontú társadalom- és államszervezés pedig élesen különbözött a korra általánosan jellemző uralkodóközpontú politikai rendtől.

A törvényközpontúság tükröződik többek között²² abban is, hogy a Tóra szerint a bírák a törvényen, a legfelsőbb törvényszék törvényértelmező döntésein és Istenen kívül senki másnak nem voltak alárendelve. Nem a király akaratát, hanem a törvény erejét voltak hivatottak érvényesíteni. Mintegy a bíráskodás függetlenségét deklarálták azok a tórai rendelkezések, amelyek kihangsúlyozták a bírák Isten előtti felelősségét azzal, hogy Istentől eredő tekintélyt tulajdonítottak a bírói

18 Önmagában is jelzésértékű a szembeállítást illetően az a történelmi kontextus, hogy a mózesi törvény kihirdetésére az ókori istenkirályság eszméjén alapuló (a Dekalogosz preambuluma által „szolgaság házában” minősített) egyiptomi rabszolgatartó monarchiából való kivonulást követően került sor.

19 *Hammurabi* a törvénykönyve bevezetőjében, önmagát a „holdisten” alkotta királyi magzatnak nevezve, az „istenektől kapott” saját királyi nagyságát és hatalmát hosszan ecsetelve és földöntúli dimenzióba helyezve törekszik kihangsúlyozni az általa, mint király által kihirdetett törvény tekintélyét (lásd *Kmoskó Mihály* magyar fordítását, valamint KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 22-25.). Ezzel szemben a Tórában éppen a fordítottja történik: a törvény alapozza meg a királyi hatalmat („szülő” a királyt), és rögtön törvényi keretek közé is zárja. Az izraelita király nem számított szuverén jogforrásnak: „*Rex est rex secundum legem, sed non est dominus et rex legis*” (a király a törvény szerint király, de nem a törvény ura és királya – lásd RUTHERFORD, *Rex Lex*, XXVII. fejezet: Whether or no the King be the sole, supreme and final interpreter of the law.

20 A jogi szekularizáció fogalmához és a keleti jogi kultúrák jogfelfogásához lásd KAJTÁR – HERGER, *Egyetemes állam és jogtörténet* 22-25.

21 V. Mózes 6:6-7; 31:9-12, valamint 31:19.

22 A törvényközpontúság a tórai jog és az annak alapján álló társadalom- és államszervezés mentén a korabeli viszonyok adottságai által behatároltan, kezdetleges formában és relatív hatékonysággal bár, de a joguralom számos részlemezét megjelenítette. Így felismerhetők ezek sorában a törvényesség mellett a törvény előtti egyenlőségnek, a jogbiztonságnak, a bíráskodás függetlenségének és pártatlanságának és az alapjogvédelemnek az előképei is.

ítéleteknek, feltéve, ha azok valóban az egyébként is isteni kinyilatkoztatásnak tartott törvényen és valós bizonyítékokon nyugszanak.²³

2.3. Törvény alá rendelt hatalomgyakorlás: a király-törvény

A Tóra az – ókori izraeli állam vetületében – általánosan kötelező hatályának és a törvény előtti egyenlőség korai követelményének²⁴ hangsúlyozása mellett külön is kitér az államvezetők törvényhez kötöttségére. Erről tanúskodik a kifejezetten a királyi hatalomgyakorlásra vonatkozó normatest, a Második Törvénykönyvben²⁵ található úgynevezett király-törvény.²⁶ Ez a szakasz a Tóra közjogi normáinak egyik legfontosabb, történelemformáló, Izraelen túlmutatóan az egész emberiség részére útmutatást adó része. Bár konkrétan a királyi hatalomról szól, a benne foglaltak általános értelemben is vonatkoznak az államvezetés minden formájára.

Önmagában is üzenetértékű, hogy ezt a normaszakaszt az írott Tórában szerkezetileg közvetlenül megelőzi a független igazságszolgáltatásról szóló corpus.²⁷ Ez a törvényesség követelményének a mindenkori kormányzással szemben is nyomatékos hangsúlyt ad. Mint a következőkben látható, a király-törvény nemhogy privilégiumokkal nem ruhazza föl a királyokat, hanem egyenesen megtilt számukra több olyan dolgot, amit egyébként mások megtehettek. Mindemellett különös nyomatékkal figyelmezteti őket a törvények megtartására és a hatalmi visszaéléstől való tartózkodásra. Speciális hangsúllyal írja elő a király részére a hatalomgyakorlás törvényhez kötöttségét. A vonatkozó rendelkezések ekként szólnak erről:

„Mikor bemegy arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad néked, és bírod azt, és lakozol abban, és ezt mondd: Királyt teszek magam fölé, miképpen egyéb népek, amelyek körültem vannak: Azt emeld magad fölé királyul, akit az Úr, a te Istened választ. A te atyádfiai közül emelj magad fölé királyt; nem tehetsz magad fölé idegent, aki nem atyádfia. Csak sok lovat ne tartson, és a népet vissza ne vigye Egyiptomba, hogy lovat sokasítson, mivelhogy az Úr megmondta nektek: Ne térjetelek többé vissza azon az úton! Sok feleséget se tartson, hogy a szíve el ne hajoljon; se ezüstjét, se aranyát felettébb meg ne sokasítsa. És mikor az ő országának királyi székére ül, írja le magának könyvbe e törvénynek

23 *„Ne legyetek személyválogatók az ítéletben: kicsinyt úgy, mint nagyot hallgassatok ki; ne féljete senkitől, mert az ítélet az Isténé; ami pedig nehéznek tetszik néktek, én előmbe hozzatok, és én meghallgatom azt.”* (V. Mózes 1:17). A legfelsőbb törvényszékről lásd: V. Mózes 17:8-12. A tórai igazságszolgáltatás témájában lásd RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában 123-135.

24 A törvény előtti egyenlőség követelményét az igazságszolgáltatás pártatlanságának (a részrehajlás tilalmának) hangsúlyozásával fejezi ki a Tóra: *„Ne legyetek személyválogatók az ítéletben: kicsinyt úgy, mint nagyot hallgassatok ki;”* (V. Mózes 1:17a). *„Ne kövessetek el igazságtalanságot az ítéletben; ne nézd a szegénynek személyét, se a hatalmas személyét ne becsüld; igazságosan ítéld a te felebarátodnak.”* (III. Mózes 19:15). *„Él ne fordítsd az ítéletet; személyt se válogass, ...”* (V. Mózes 16:19a). *„Egy törvény legyen nálatok: a jövevény olyan legyen, mint a bennszülött ...”* (III. Mózes 24:22a). A kor viszonyai között és a későbbi korokra zsidó-keresztény kultúrkörben való hatásuk okán ezek a törvényi előírások annak ellenére is történelmi jelentőséggel bírnak, hogy a nők jogi státusza nem érte el a férfiaké szintjét (például öröklési jogukat, perbeli tanúskodási jogukat illetően) és – noha adórszolgátság formájában és abban is számos korlátozással – a rabszolgaság is fennállt. A részrehajlás tilalmának tórai rögzítése az Újtestamentum tanításával (Galátzia 3:26-28) tovább formálva kovászává vált a törvény előtti egyenlőség és az egyenjogúság elvek újkori tartalma kialakulásának.

25 Második Törvénykönyvnek (*Deuteronomium*) Mózes ötödik könyvét nevezi a Septuaginta és a Vulgata.

26 V. Mózes 17:14-20.

27 V. Mózes 16:18-20; 17:8-13. Jelentőségét nem csökkenti, hogy a Dávid házából származó királyok maguk is eljártak bíróként: II. Sámuel 15:2; I. Királyok 7:7; 72. Zsoltár 1-4.

mását a Lévíta-papokéból. És legyen az ő nála, és olvassa azt életének minden idejében, hogy tanulja félni az Urat, a te Istenedet, hogy megtartsa e törvénynek minden igéjét, és e rendelkezéseket, hogy azokat cselekedje. Fel ne fuvalkodjék az ő szíve az ő atyjafiai ellen, se el ne hajoljon a parancsolattól jobbra vagy balra, hogy hosszú ideig éljen az ő országában ő és az ő fiai Izráelben.”²⁸

2.4. Az államvezetés deszakralizálása

A király-törvény világossá teszi, hogy a király az „*atyafiak*” (azaz testvérek, nemzettársak) közül való, tehát nem valamiféle földöntúli lény, istenség inkarnációja, vagy leszármazottja, hanem maga is halandó, földi ember. Akkor is, ha kiválasztásában adott esetben isteni elrendelés is szerepet játszik. A király és a nép közötti viszony vonatkozásában az „*atyafiúság*” hangsúlyos (háromszoros) kinyilvánításával nyomatékosítja, hogy a királynak nem alattvalókként, hanem „*atyafiai*ként” (testvéreiként) kell tekintenie a kormányzottakra, azaz védelmezőjüként kell kormányoznia, nem pedig uralkodni fölöttük.²⁹ Mivel isteneket nem lehet a törvények alá rendelni, a törvények primátusa elvének alapfeltétele ez a tórai államkép, ami az ókori keleti despotizmussal szemben deszakralizálta az államvezetői tisztséget.

A polgári kormányzás intézménye a tórai leírás szerint isteni akaratot tükröz ugyan,³⁰ amit az Újtestamentum maga is kifejezésre juttat,³¹ a kivitelezése azonban emberi feladat és felelősség.³² A részvétel benne senkit sem avat „istenné,” nem tesz tévedhetetlenné, nem emel a törvények fölé. Ez még a földi teokráciában is így van, ami bár „istenuralmat” jelent, de nem azt, hogy maga a vezető lenne isten. Maga a *Dekalogosz* első parancsolata („*ne legyenek néked idegen isteneid énelöttem*”)³³ is eleve kizárja az államvezetők istenítését.

28 V. Mózes 17:14-20.

29 Kálvin János is megjegyzi, hogy a törvény az „*atyafiak szót szándékosan használja, nehogy [a királyok] azt képzeljék: eltöröltetett a testvériség törvénye, mert ők lettek a nép fölé állítva, hanem inkább tanulják meg mindenkinek úgy a gondját viselni, mint (saját) tagjaiknak.*” KÁLVIN: A törvény harmóniája – Kommentár Mózes utolsó négy könyvéhez 345. Rotterdami Erasmus ekként ír erről: „*Ha az Írás nem akarja, hogy a zsidó király göggyében népe fölé emelkedjék, testvéreknek nevezve őket és nem szolgálknak, még kevésbé teheti ezt keresztény fejedelem a keresztényekkel szemben, akiket Krisztus is, a fejedelmek fejedelme, testvéreknek nevezett.*” ROTTERDAMI, A keresztény fejedelem neveltetése 44. Lásd még MAIMONIDES, Mishneh Torah, Kings and Wars, 2. fejezet utolsó bekezdés.

30 A polgári kormányzás isteni jog szerinti eredete a noahita szövetség azon parancsolatán nyugszik, ami az emberiség számára konkrét kötelezettségként írta elő az igazságszolgáltatás megszervezését és működtetését, ami az emberközi hatalomgyakorlás fundamentumát képezi: „*De a ti véretek, amelyben van a ti éltetek, számon kérem; számon kérem minden állattól, azonképpen az embertől, kinek-kinek atyjafiatól számon kérem az ember életét. Aki ember-vért ont, annak vére ember által ontassék ki; mert Isten a maga képére teremté az embert.*” (I. Mózes 9:5-6).

31 Róma 13:1 „*(...) nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek*” (görögül: „*Πᾶσα ψυχή ἐξουσίαις ὑπερχούσαις ὑποτασσέσθω, οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.*” Latinul: „*omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt.*”) A királyok isteni jogn való uralkodásának dogmatikus értelmezésével szemben fontos hangsúlyozni, hogy az idézett szövegrészben „*hatalmasságként*” lefordított kifejezés, a görög *ἐξουσία* (*exúszia*), aminek jelentése: hatalom, tekintély, jogosultság, szabadság, lehetőség valaminek a véghezvitelére. Nem a hatalomgyakorló személyére, mint szubjektumra utal tehát, hanem magára a hatalmi jogkörre, az e jogkörrel bíró intézményre, mégpedig annak illetékességi és hatásköri keretein belül, mint amilyen klasszikusan a polgári közhatalmi jogkör is. A Vulgata latin nyelvű szövege is ezt tükrözi, amikor a tárgyi kifejezést „*potestas*”-ként adja vissza. Ebből eleve következik, hogy az adott jogköröket betöltő szubjektumok hatalomgyakorlásának eleve keret szab az adott hatalmi szférához rendelt jogkör, aminek túllépése az érintett eljárását illegitimmé, bizonyos szinten túl törvénytelené teszi.

32 „*Az egek az Úrnak egei, de a földet az ember fiainak adta.*” 115. Zsoltár 16.

33 II. Mózes 20:3 és V. Mózes 5:7.

Mindezekben a királlyá való felkenés gyakorlata³⁴ sem változtatott. Bár ez a társadalom irányában az isteni kiválasztás, illetve *Isten*hez kapcsolódás kifejezését szolgálta,³⁵ egyáltalán nem jelentette egyben az érintett isteni természetűvé lényegülését is, mint azt a felkent izraelita királyok, így például a „minden fejedelem mintaképének” tartott *Dávid* erkölcsi bűneinek ténye és leírása is példázza). Se nem jelentette a király törvények fölé emelését, jogositványt az öntörvényűségre. A király továbbra is a törvények alá rendelt ember maradt,³⁶ akinek ráadásul a felkenetés okán immár *Isten* előtti hatványozott és közvetlen felelősségévé is vált a törvények érvényre juttatása és betartása.

A király, illetve államvezetők irányában sem a *Tóra*, sem az Újtestamentum nem ír elő semmiféle kultikus hódolatot. Még a kormányzottak engedelmisségi kötelezettsége sem feltétlen, ez csak a törvényes hatalomgyakorlás irányában van előírva.³⁷ Az Újtestamentum felhívása az államvezetőkért való imádkozásra sem jelenti valamiféle emberfeletti státusz lefektetését, hiszen nem a vezetőkhez, hanem a vezetőkért való imádkozásról szól, éppen annak elősegítése érdekében, hogy a közjót szolgálják, mégpedig eredményesen.³⁸

2.5. Kormányzotti részvétel

Az államhatalom törvények alá rendelésében fontos szerepet játszott a király-törvénynek az a rendelkezése, ami egyértelműen (többszörösen nyomatékosítva) leszögezi: a királyt a nép, illetve a nép képviselői „teszik/emelik” maguk fölé („*ezt mondod: Királyt teszek magam fölé*”). Ezzel a törvény deklarálja, hogy a király, mint szubjektum legális hatalma a kormányzottak elhatározásából és beleegyezéséből ered. A társadalom előtt tehát önmagában, automatikusan erre az isteni kiválasztás, illetve isteni jogra való hivatkozás nem vezetett még a korabeli izraeli teokráciában sem, és nem vezethet egy korban sem.

Jól példázza ezt Izrael első királyának, *Saul*nak (uralkodási ideje: i.e. 1050-1010)³⁹, majd az őt követő *Dávid*nak (uralkodási ideje: i.e. 1010-970) a beiktatása is. Mindkettőjüket eredetileg *Sámuel* próféta kente föl királynak, de egyikük sem foglalhata el hivatalát pusztán a felkenetés által, a kormányzottak elfogadása nélkül.⁴⁰ Sőt *Dávid*nál, aki két részletben vált az összes izraelita törzs királyává, a kormányzottak általi elfogadás szakaszaihoz igazodva maga a felkenetés is megismétlésre került.

34 Az izraelita királyok nagy többsége eleve nem is került külön felkenetésre. Az Ótestamentum legalább is mindössze *Saul* (I. Sámuel 10:1 és 10:17-27; valamint 11:12-15), *Dávid* (I. Sámuel 16:1 és 16:13; II. Sámuel 2:4 és 5:3), *Salamon* (I. Királyok 1:32-40; I. Krónika 29:20-22), *Jéhu* (II. Királyok 9:1-13), *Joás* (II. Királyok 11:12; II. Krónika 23:11) és *Joákház* (II. Királyok 23:30) felkenetéséről számol be.

35 A felkent személy irányában pedig a feladat ellátásához szükséges karizmák és védelem közvetítését.

36 V. Mózes 17:18-20.

37 A Biblia társadalmi tanítása szerint a közhatalom gyakorlása erkölcsi legitimitációhoz van kötve: „*Mert a fejedelmek nem a jó, hanem a rossz cselekedetnek rettegésére vannak.*” (Róma 13:3a). „*Engedelmeskedjétek azért minden emberi rendelkezésnek az Úrért: akár királynak, mint feljebbvalónak; Akár helytartóknak, mint akiket ő küld a gonosztevők megbüntetésére, a jól cselekvőknek pedig dicsérésére.*” (I. Péter 2:13-14). A kormányzottakat tehát ezeken a kereteken belül köti engedelmisség. Ha a hatalom fölcseréli a „jót” és a „rosszat”, elveszti isteni legitimitációját, megszűnik emberi követésre érdemesítésre, sőt végső soron polgári ellenállásra nyílik jog: „*Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek*” (Apostolok Cselekedetei 5:29).

38 I. Timóteus 2:1-2: „*Intelek azért mindenek előtt, hogy tartassanak könyörgések, imádságok, esedezések, hálaadások minden emberekért; Királyokért és minden méltóságban levőkért, hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk, teljes istenfélelemmel és tisztességgel.*”

39 Datálás a *Gershon Galil*-féle kronológia alapulvételével történik itt és a tanulmány további részeiben is.

40 *Saul* felkenetéséről és beiktatásáról lásd I. Sámuel 10:1 és 10:17-27; 11:12-15. *Dávid* első felkenetéséről lásd I. Sámuel 16:1 és 16:13; beiktatásáról lásd II. Sámuel 2:4 és 5:3.

Mivel *Dávid* az ideális államvezető ősképmintája is a Bibliában,⁴¹ az ő beiktatásának ismertetése kifejezetten üzenetértékű is arról, hogy *Isten* kiválasztása ellenére is a kormányzottaknak, illetve azok képviselőinek a felhatalmazása szükséges a legális kormányzáshoz.

Dávid először csak Júda népe fölött nyert királyi hatalmat, mert a többi izraelita törzs *Saul* király fiát, *Isbósetet* követte.⁴² Több év után aztán az északi törzsek is *Dávidot* ruházták föl a királyi hatalommal, amit erre irányuló ünnepélyes szerződés alapozott meg: „*Eljövénnek azért Izráelnek minden vénei a királyhoz Hebronba, és frigyét tőn velük Dávid király Hebronban az Úr előtt, és királlyá kenék Dávidot Izráel felett.*”⁴³

Kifejezetten a király és a nép képviselői közti szövetségkötést (frigy = héber: *berít*, azaz szövetség, szerződés)⁴⁴ tár itt elénk a leírás, mint ebben az esetben egyenesen a királlyá váló felkenetés alapfeltételét és a királyi hatalomgyakorlásnak a kormányzottakkal rögzített feltételekhez kötését, mely feltételektől szintén nem lehetett eltérni.⁴⁵ A kormányzotti részvétel elvének a király-törvénybe való beiktatása eleve a nép jogait védő fékként volt hivatott szolgálni a királyi hatalommal szemben. A király-törvény ráadásul még magának a királyság intézményének a bevezetését illetően is egyfajta opcionalitást tükröz („*ezt mondd [sic! ve-ámartá]: Királyt teszek magam fölé*”), ellentétben a bírósági rendszer felállításának határozott kötelezettségével, amit éppen a király-törvény rendelkezéseit megelőzően rögzít a *Tóra*.⁴⁶

2.6. A király-törvény keretei

A király-törvény a királyi hatalomgyakorlást hangsúlyosan a törvény keretei közé zárja. Alapkötelezettségévé teszi a királynak és elvi éllel a mindenkori vezetőknek a törvény megtartását és az annak alapján való kormányzást. Mint írja, a király „*tartsa meg e törvénynek [tóra] minden ígését [dávár = szó, parancs], és e rendelkezéseket [chók=szabály, rendelet, előírás], hogy azokat cselekedje (...), el ne hajoljon a parancsolattól [micvá] jobbra vagy balra (...)*”. Ez a kor viszonyai között az államvezetés alárendelését jelentette a törvény uralmának, ami történelmi precedens. Nyomatékosan megköveteli a királytól a törvény ismeretét, folyamatos szem előtt tartását, tanulmányozását: (a király) „*írja le magának könyvbe*

41 I. Sámuel 13:13-14; Apostolok Cselekedetei 13:22. Az izraelita királyok közül *Dávidot* (egyedülként) kifejezetten, mint az „*Úr szíve szerint való embert*” örökíti meg az Ó- és Újtestamentum, akinek uralkodását *Isten* megkoronázta a *Dávid* házával kötött külön szövetséggel (II. Sámuel 7:16; I. Krónika 17:11-14; 89. Zsoltár 29-38.) Az ő uralkodását ismerteti az Ótestamentum a legnagyobb terjedelemben.

42 II. Sámuel 2:4-11.

43 II. Sámuel 5:3.

44 A Septuaginta fordításában: „*καὶ ἔρχονται πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραὴλ. πρὸς τὸν βασιλέα εἰς Χεβρων, καὶ διέθετο αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς Δαυὶδ διαθήκην (diathékén) ἐν Χεβρων ἐνώπιον κυρίου, καὶ χρίουσιν τὸν Δαυὶδ εἰς βασιλεία ἐπὶ πάντα Ἰσραὴλ*”. A *Vulgata* a „*foedus*” szóval adja vissza a frigy jelentését, ami szövetségi szerződést jelent: „*venerunt quoque et senes de Israhel ad regem in Hebron et percussit cum eis rex David foedus in Hebron coram Domino unxeruntque David in regem super Israhel*.” A *Pecz Vilmos* által szerkesztett Ókori lexikon leírása szerint a *foedus* „*szoros értelemben véve bizonyos formák szerint ünnepiesen kötött állami szerződés*”, lásd <https://mek.oszk.hu/03400/03410/html/3207.html>.

45 Hasonló szövetségi szerződés (héber: *berit*, görög: *diathéké*, latin: *foedus*) megkötéséről olvashatunk az ugyancsak felkenetésben részesített *Joás* király (uralkodott: i.e. 842-805) beiktatása kapcsán is (II. Királyok 11:17).

46 V. Mózes 16:18-20 és 17:8-13, vö. 17:14-20. Lásd: *Babiloni Talmud*, Negyedik rend, Szanhedrin fejezet 20b:8-9. FLAVIUS, *The Antiquities of the Jews*, IV. Könyv, 8. Fejezet, 17. pont.

e törvénynek mását (...) és legyen az ő nála, és olvassa azt életének minden idejében (...).⁴⁷ Jellemző, hogy a király-törvény királynak címzett két tevőleges rendelkezése a törvénynek való alárendelődésre irányul: a Tóra lemásolására és megtartására.⁴⁸

Az összes többi rendelkezés tiltó rendelkezés. Tilalmazza a közhatalmi pozíció nyereszkedésre való felhasználását: a király *„sok lovat ne tartson”*, (ez egyben az elnyomásra és az öncélú háborúskodásra alkalmas hatalmi potenciál kiépítésével szembeni óvintézkedés is); *„sok feleséget se tartson”; „se ezüstjét, se aranyát felettébb meg ne sokasítsa.”*⁴⁹ Figyelmeztet a közérdek, a köz szolgálatának szem előtt tartására: *„fel ne fuvalkodjon az ő (a király) szíve az atyjafiai ellen”* (ne éljen vissza hatalmával, ne zsákmányolja ki a népet). Mindenek előtt pedig azt hangsúlyozza a nép szabadságának megőrzése érdekében, hogy *„a te atyádfiai közül emelj magad fölé királyt; nem tehetsz magad fölé idegent, aki nem atyádfia;”*⁵⁰ (a király) *a népet vissza ne vigye Egyiptomba, hogy lovat sokasítson.”* Egyiptom a szolgaság rendszerét testesítette meg, amelynek még gazdasági érdekből se essen csapdájába a király – szól a figyelmeztetés.

A király-törvény tehát – mint korábban említettük – nemhogy privilégiumokkal nem ruházza föl a mindenkori államvezetőket, hanem kifejezetten önmegtartóztatásra kötelezi őket. Megtilt nekik olyan dolgokat (sok feleség tartása, anyagi javak fölöttébb való megszorítása), amelyek egyébként a „polgári” életben nem estek tilalom alá, a hatalom birtokában azonban visszaélésre csábítanak, ahogy Kálvin János maga is írja a tárgybeli korlátozásokról: *„Körülfatározza a király hatalmát, nehogy túlon túl felmagasztalja önmagát a méltósága dicsőségének folytán. Tudjuk ugyanis, mennyire csillapíthatatlanok a királyok vágyai, mivel azt képzelik, hogy a számukra minden törvényes. Ezért jóllehet ragyogó a királyi méltóság, Isten nem engedi, hogy a korlátlan hatalom ürügyeként használják fel, hanem korlátozza, törvényes keretek közé szorítja azt (...). Semmi sem nehezebb, mint egy nagy méltóságban lévőnek továbbra is tartani magát a mértékletességhez. Isten tehát (...) nem hiába parancsolja meg, hogy állandóan ki kell tartaniuk a kötelességeik teljesítésében (...). Sőt azt is megtiltja a királyoknak, hogy sok kincset halmozzanak fel, mert ez nem tehető meg fosztogatás és erőszakos zsarolás nélkül.”*⁵¹ Közben pedig a vagyon arra sarkallja őket, hogy vakmerően vágjanak bele igazságtalan háborúba, s vaskosan pazaroljanak, végül pedig még zsarnoki szélsőségekre is ragadtassák magukat. Isten tehát először is azt akarja, hogy a királyok óvakodjanak, nehogy a gazdagság kergetése során kiszívják a nép vérért, s nehogy eltékozzanak felesleges kiadásokra a helytelenül szerzett pénzt, és a másokéval legyenek szeszélyesek. Végül, nehogy törvénytelen dolgok megcselekvésére kísértse őket meg a gazdagság büszkesége.”⁵²

Aquinói Szent Tamás is leszögezi, hogy *„a törvényes királyoknak a Második Törvénykönyvben megadott norma szerint kell uralkodniuk és kormányozniuk.”*⁵³ Az idézett tórai rendelkezések világossá

47 A Misna Szanhedrin traktátusában ehhez hozzáfűzik, hogy a Tóra-tekercest a király *„ha kimegy háborúzni, vigye magával, ha visszatér, hozza vissza magával; ha leül bíraskodni, legyen nála; ha leül enni, legyen előtte.”* (Misna, Negyedik rend, Szanhedrin fejezet 2:4), magyarul lásd RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa 121–155.

48 A Tóra 613 parancsolatba való elrendezése e két rendelkezést egybevonja.

49 A korlátozások, tilalmak magyarázatáról lásd Babiloni Talmud, Negyedik rend, Szanhedrin fejezet 21a-b; Misna, Negyedik rend, Szanhedrin fejezet 2:4; HACHINUKH, Mitzvah 499-502; MAIMONIDES, Mishneh Torah, Kings and Wars 3. fejezet 2-6. bekezdés.

50 Ez egyben az államszuverenitás megőrzésének tórai alapszakasza is.

51 *„Ne szerezzen magának nagyon sok ezüstöt és aranyat – ez a figyelmeztetés szükséges, hogy megvédje a népet egy despota uralkodó kizsákmányolása ellen”* – írja a szakaszhoz fűzött Tóra-kommentárjában Joseph Herman Hertz. Lásd HERTZ, Mózes öt könyve és a haftárák – V. Deuteronomium 222.

52 KÁLVIN, A törvény harmóniája – Kommentár Mózes utolsó négy könyvéhez 343–344.

53 AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 130.

teszik, hogy a vezetők hatalmának legitimitását és tartósságát a törvényi keretek megtartása és a hatalom rendeltetésszerű használata garantálhatja. Ezek alapozhatják meg, hogy a király (mint a törvény írja) „hosszú ideig éljen az ő országában és az ő fiai Izraelben”. Ez egyben ékesszóló bizonyítéka annak is, hogy – mint korábban is írtuk – a királyok felkenetése nem jelentette felemelésüket a törvények fölé.

Külön figyelmet érdemel, hogy az izraelita királyok – a királyságokra jellemző gyakorlattal szemben – nem rendelkeztek törvényalkotási jogkörrel sem. A király-törvényből feltűnően hiányzik az erre vonatkozó jogkör. Főszabály szerint maguk is jogalkalmazónak minősültek. A kormányzással járó rendelkezéseiknek, intézkedéseiknek pedig a *Tóra* normái szabtak kereteket, aminek betartásában ki voltak téve a próféták számonkérésének.

A *Tóra* király-törvénye tehát kizárta a királyi abszolutizmust, ami egyedülálló a korabeli viszonyok között. Az ókori izraeli állam ezért méltán nevezhető az emberiség első alkotmányos monarchiájának, amennyiben a *Tóra* király-törvényét a királyi hatalmat korlátozó alkotmányerejű alapidokumentumnak tekintjük, ahogy ezt tette számos zsidó és európai keresztény gondolkodó az elmúlt évszázadok során.⁵⁴

2.7. Az uralkodói felségjogok kérdése

A király-törvény értelmében a kormányzáshoz szükséges mozgásteret adó prerogatívák gyakorlása sem írhatta felül a *Tóra* normáinak rendelkezéseit. Meg kellett maradni azok keretei és törvényi célja – emberközi viszonylatban az életvédelem⁵⁵ és az úgynevezett aranyszabályra⁵⁶ alapozott társadalomszervezés – között. Ezért a prerogatívák adta mozgástér sem korlátlan, nem lehet öncélú,⁵⁷ mert a használatát a társadalom védelme, a közjó, a kormányzottak javának szolgálata legitimálja.⁵⁸

54 A király-törvényben tükröződő politikai filozófiának az európai politikai gondolkodásra gyakorolt hatásával külön tanulmányban foglalkozunk majd. Ehelyütt csak röviden kívánjuk megjegyezni, hogy a kereszténység közvetítésével többek között megalapozta az angolszász rule of law koncepciót is. Gondoljunk csak a *Magna Charta Libertatumra* (1215), vagy olyan korszakalkotó művekre, mint például a *Henry de Bractonhoz* fűződő, a 13. század közepe tájára datált, a joguralmi elmélet lényegét megfogalmazó *De legibus et consuetudinibus Angliae (On the Laws and Customs of England)* című műre, továbbá a protestáns *Samuel Rutherfordnak* a királyi abszolutizmus ellenében a törvényuralomról írt *Lex Rex* című könyvére. Utóbbi éppen az angol polgárháború alatt, 1644-ben jelent meg. *Bracton* megfogalmazza, hogy a király nem tehet mást a földön, csak azt, amit a jog szerint lehet („*Nihil enim aliud potest rex in terris... nisi id solum quod de iure potest...*”). Ahol nem a törvény, hanem az akarat uralkodik, ott valójában nincs is király. („*Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex.*”). Lásd BRACTON, *De Legibus* II. 33. és 305. *Rutherford* szerint a királyt a zsarnoktól a törvényesség különbözteti meg, a királynak a törvényt kell képviselnie: „*élő törvényként*” kell a hatalmat gyakorolnia („*To be a king and an absolute master to me are contradictory. A king essentially is a living law; an absolute man is a creature that they call a tyrant, and no lawful king.*”) Lásd RUTHERFORD, *Lex Rex* XXIII. fejezet, *passim*.

55 Életvédelem (*pikkúach nefes*) elve. Eszerint a *Tóra* legfőbb célja az egyéni és az egyetemes emberi élet védelme, aminek értelmében – a rabbinikus és a zsidó-keresztény értelmezés szerint – a halálbüntetéssel szankcionált morális parancsolatok kivételével minden parancsolat felülírható az ártatlan emberi élet megmentése érdekében. Lásd RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9-35.

56 III. Mózes 19:18: „*szeressed felebarátodat mint magadat*”. Az Újtestamentum megfogalmazásában „*Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal*”, lásd Máté 7:12; Lukács 6:31.

57 *Sámuel* próféta kifejezetten figyelmeztet a királyi (központosított) hatalommal való visszaélés veszélyeire, lásd I. Sámuel 8:9-22a. Az említett részben *Károli Gáspár* magyar bibliafordításában a király hatalmaként szereplő szöfordulat (I. Sámuel 8:9 és 8:11) nem jogosítványt takar, hanem azt írja le, ahogy az uralkodó adott esetben a jogosítványain önhatalmúlag túllépve, zsarnoki módon ténylegesen eljár, mint például ez a későbbiekben ismertetett, *Nábót*-szőlő-birtok elorzásának ügyében is történt.

58 Ezért bélyegzi meg a Szentírás *Dávid* király önkényes népszámlálását az általa kiváltott isteni ítélet leírásával (I. Krónika 21.). A törvények uralma és a királyi felségjogok viszonyáról lásd RUTHERFORD: *Lex Rex*, XXV. fejezet; BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, Book 1, Chapter 7, LOCKE, *The Second Treatise of Government*, XIV. fejezet.

Mivel a Biblia társadalmi tanítása szerint a jog az igazságosságból nyeri érvényét, ez az uralkodói felségjogok gyakorlására is áll. *Szent Ágoston* egyenesen rablóbandákhoz hasonlítja az igazságosság nélküli, azaz a törvénytelenül működő országokat.⁵⁹

2.8. A szolgáló hatalom elve

Az Újtestamentum – a tórai elvekkel összhangban – nyomatékosítja az államhatalom szolgálati, védelmi rendeltetését, kihangsúlyozza a szolgáló hatalom elvét, amikor a fejedelem hatalmát az emberek javát szolgálni hivatott tevékenységként írja le, ráadásul isteni felelősséggel, ahogy azt *Pál* apostol a római gyülekezethez címzett levelében írja: a fejedelem „*Isten szolgája (...) a te javadra*”.⁶⁰ Témánk szempontjából ez azért is érdemel említést, mert a közhatalom szolgálati szerepével eleve ellentétben áll a törvények alárendelése az államvezetők kényének-kedvének.

Maga *Jézus Krisztus* is kihangsúlyozza a kormányzás szolgálati szerepét, elítélte annak az emberek fölötti uralkodásra való használatát: „*Jézus pedig magához szólítván őket (értsd: a tanítványait), monda nékik: Tudjátok, hogy azok, akik a pogányok között fejedelmeknek tartatnak, uralkodnak felettök, és az ő nagyjaik hatalmaskodnak rajtok. De nem így lesz közöttetek; hanem, aki nagy akar lenni közöttetek, az legyen a ti szolgátok; És aki közületek első akar lenni, mindenkinek szolgája legyen: Mert az embernek Fia sem azért jött, hogy néki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és adja az ő életét váltságul sokakért.*”⁶¹ A hatalomgyakorlás „hatalmaskodássá” való eltorzítását megbélyegezve *Jézus Krisztus* határozott modellváltásra szólította föl követőit: a szolgáló hatalom elvének megvalósítására. Többek között ez az intelem is alapvetően hozzájárult ahhoz, hogy a zsidó-keresztény kultúrkörben sikerült az „élet és halál urává” torzult államhatalmat humanizálni.

2.9. Precedens értékű történelmi adalékok

Az Ótestamentum prófétai és történelmi corpusai a törvények felsőbbségének követelményét számos helyen megörökítik, több iránymutató leírást tartalmaznak erről. Ezek – a mózesi törvény értelmezéséhez hozzájárulva – precedens értékű útmutatásnak minősülnek, ekként fejtették ki hatásukat az utókorra.

Amikor *Mózes* *Józsue* váltotta az izraeliták élén, a vezetői tevékenységének megkezdéséről szóló leírás kihangsúlyozza a törvények alá vetett kormányzás alapelvét, kiemelve, hogy ez felsőbb, megmásíthatatlan, általános isteni követelmény: „*És lőn Mózesnek, az Úr szolgájának halála után, szóla*

59 SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* I. köt. IV. k. IV. f. 265-266.

60 Róma 13:4a. *Rutherford* az idézett bibliai részre utalva írja: „*A király, mint király formálisan és lényegében 'Isten szolgája a mi javunkra' (Róma 13:4; 1.Timóteus 2:2), és nem lehet uralkodóként értelmezni, hanem eszközként, nem célként, sem akként, mint aki önmagáért van. Úgy gondolom, hogy Isten megtiltotta ezt az első király megformálásakor. (V. Mózes 17:18, 19, 20.)*” [”*The king, as a king, is formally and essentially the 'minister of God for our good,' (Rom 13:4; 1 Tim. 2:2,) and cannot come under any notion as a king, but as a mean, not as an end, nor as that which he is, to seek himself. I conceive God did forbid this in the molding of the first king. (Deut. 17:18, 19, 20.)*”] Lásd RUTHERFORD: *Lex Rex*, XXV. fejezet. *Martin Luther* hangsúlyozza: a fejedelem „*ne gondolkozzon ekkép: ország és népe enyém, úgy akarok cselekedni, mint nekem tetszik; hanem így: én az országé és népé vagyok, úgy kell cselekednem, ahogy nekik hasznos és jó; nem azt kell keresnem, miképp dolyfösködöm és uralkodom, hanem azt, hogy miképp őrizhetők és védhetők meg ők jó békével, s Krisztus legyen [a fejedelem] előképe (...)*”. Lásd LUTHER: a világi felsőségről 401. Mindez összhangban van a közhatalom szolgálati jellegét ugyancsak kihangsúlyozó cicerói állambölcselettel: „*Salus populi suprema lex esto*”, azaz a nép java legyen a legfőbb törvény. Lásd CICERO, *Törvények* III. könyv III. rész VIII. pont.

61 Márk 10:42-45. Lásd még Máté 20:25-28; Lukács 22:24-26.

az Úr Józsuének, a Nún fiának, Mózes szolgájának, mondván: (...) Csak légy bátor és igen erős, hogy vigyázz és mindent ama törvény szerint cselekedjél, amelyet Mózes, az én szolgám szabott elődbe; attól se jobbra, se balra ne hajolj, hogy jó szerencsés lehess mindenben, amiben jársz! El ne távozzék e törvénynek könyve a te szádtól, hanem gondolkodjál arról éjjel és nappal, hogy vigyázz és mindent úgy cselekedjél, amint írva van abban, mert akkor leszel jó szerencsés a te utaidon és akkor boldogulsz.”⁶²

Az izraelita államvezetés tórai joghoz való viszonyulása állandó értékelési szempontja az ótestamentumi könyveknek. Ennél fogva önmagukból az esetleírásokból és azok minősítéséből is normaértékű társadalmi tanítás fakad. A törvények felsőbbségének és elsőbbségnek fontosságát húzza alá például annak hangsúlyos bemutatása, hogy a Júda történetének legátfogóbb vallásügyi és államjogi reformját megvalósító Jósias király (uralkodási ideje: i.e. 640-609) programjának központi részét képezte a törvény uralmának helyreállítása a regnálását megelőző törvénytelenység időszaka után.⁶³ Külön erre szolgáló népgyűlést hívott össze, ahol nyilvánosan is felolvastatta a törvénykönyvet⁶⁴ és mind a király, mind az összesereglett nép kölcsönösen fogadalmat tettek annak megtartására. Magyarán: a vezetők és a vezetettek egyező akarattal nyilvánítással a törvény uralma alá rendelték magukat.⁶⁵

Történelmi léptékű precedenst képez az *Arauna/Ornán* földbirtok ügy.⁶⁶ Ebben *Dávid* király még teokratikus államvezetőként is tartózkodott attól, hogy mások tulajdonát, akár még magának az *Istennek* való szolgálat céljára is, önkényesen elvegye, úgymond államosítsa. A király annak ellenére is pénzen vásárolta meg a jeruzsálemi templom későbbi felépítésének helyszínét képező ingatlant, hogy azt a tulajdonosa ingyen ajánlotta föl neki.

2.10. Az önkényesség tilalma

A király-törvény azon előírása, hogy a király „*el ne hajoljon a parancsolattól jobbra vagy balra*”⁶⁷, magában foglalja az önkényes eljárás tilalmát is. Ez alapján a királyi önkény elítélése több alkalommal is visszaköszön az Ótestamentum történeti könyveiben. Így például az izraelita *Nábót*-szőlőbirtok királyi elorzásának és *Dávid* király önkényes népszámlálásának elítélése ügyében is. (*Nábót*-szőlőbirtok ügy; *Dávid* népszámlálási ügye).

62 Józsué 1:1 és 1:7-8. Hasonló figyelmeztetést tartalmaz *Dávid* királynak az utódjához, *Salamon*hoz intézett intelme (I. Királyok 2:1-3; I. Krónika 22:12-13). *Salamon* király maga is fölidézte ezt a követelményt (II. Krónika 6:16).

63 II. Királyok 22:8-20; 23:1-3; II. Krónika 34:14-32. Lásd erről: BRIGHT, Izrael története 306.; JOHNSON, A zsidók története 96.; GORDON – RENDSBURG, A Biblia és az ókori Közel-Kelet 270-275.; FLAVIUS, The Antiquities of the Jews, X. Könyv, 4. Fejezet, 2-3. pont; GRÜLL, Bibliai történelem – Ószövetség 182-183.; HORVÁTH, Az ókori Kelet jogfejlődése című alfejezet. In: Egyetemes állam- és jogtörténet I. 14.

64 Máiig is vita tárgya, hogy a leírásban említett „törvénykönyv” (II. Királyok 22:8; II. Krónika 34:14), illetve „szövetség könyve” (II. Királyok 23:2; II. Krónika 34:30) vajon a teljes *Tórat*, azaz *Mózes* mind az öt könyvét, vagy csak *Mózes* ötödik könyvét (az úgynevezett Második Törvénykönyvet – a *Deuteronomiumot*) takarja-e. Véleményünk szerint a teljes corpusról van szó (II. Királyok 23:25–, „*Mózesnek minden törvénye*” = latin: „*omnem legem Mosi*”, héber: „*kól tórat móse*”, görög: „*panta ton nomon Moysé*”), de tárgyunk szempontjából ez nem releváns, mert a királyi hatalomgyakorlásra vonatkozó, azt kifejezetten a törvények uralma alá rendelő rész egyébként is a Második Törvénykönyvben található.

65 Hasonló, a törvénynek való kölcsönös és általános alárendelődést kinyilvánító népgyűlésről szóló leírást tartalmaz *Nehémiás* könyve is, ami arról tudósít, hogy a babiloni fogságból a hazájába visszatérő zsidóság a törvény középpontba állításával kezdte meg a társadalom újrászervezését, lásd *Nehémiás* 8:1-9.

66 II. Sámuel 24:18-25. Erre a precedensre több keresztény gondolkodó is hivatkozik, így lásd AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 130.

67 V. Mózes 17:20.

A Nábót-szőlőbirtok ügyben – szemben az előbbieken ismertetett Arauna-földbirtok ügyben tanúsított törvénykövető királyi eljárással – a zsarnok Akháb, izraeli király (uralkodott: i.e. 873-852) és felesége Jezabel, a királyi tekintéllyel visszaélve, a királyné vezérletével, hamis vádon és hamis tanúk felvonultatásán alapuló, halálos ítélettel végződő koncepció perrel orozták el a királyi lakhellyel szomszédos szőlőingatlant a birtokosától, aki a Tóra öröklési és földbirtokjogi rendelkezéseire hivatkozva megtagadta annak elidegenítését az arra szemet vető királynak.⁶⁸ Ez után hangozott el a törvénytörő királlyal szemben a következő isteni ítélet, Illés próféta tolmácsolásában: „Akkor szóla az Úr Thesbites Illésnek, mondván: Kelj fel, és menj Akhábnak, az Izráelbeli királynak eleibe, aki Samariában lakik, ímé ott van a Nábót szőlőjében, amelybe lement, hogy azt elfoglalja; És szólj néki, ezt mondván: Így szól az Úr: Nemde megölted-é és nemde el is foglaltad-é? És szólj néki, mondván: Ezt mondja az Úr: Ugyanazon a helyen, ahol felnyalták az ebek Nábót véré, ebek nyalják fel a te véredet is!”⁶⁹ Az a tény viszont, hogy az akhábi zsarnokság idején is egy (hamis tanúk felvonultatására épülő) koncepció per kényszerült a hatalom konstruálni a magánbirtok elvételéhez, azt jelzi, hogy még a törvénytelenység korszakában is rákényszerült bizonyos szintig fenntartani a törvényességnek legalább a látszatát. Ez is arra utal, hogy az izraelita államéletben a tórai jog – legalább is elviekben – határt szabott a királyi hatalomnak.⁷⁰

Egy másik hírhedt esetet képez Dávid király önkényes (Aquinói Szent Tamás által „gögösnek” titulált) népszámlálása (Dávid népszámlálási ügye).⁷¹ Dávid a tórai célokhoz nem kötött összeírást rendelt el, mai kifejezéssel élve egy a célhozkötöttség elvét nélkülöző, készletező személyi adatgyűjtést. Ez így alkalmas volt a személyi adatokkal való visszaélésre, illegitim hatalmi célok megvalósítására az emberek fölött.⁷² Jellemző, hogy még az összeírás lebonyolításával megbízott hadseregvezér, Joáb is fölszólt az ellen. A történeti beszámoló szerint a visszaélés tragikus isteni ítéletet váltott ki: hetven-ezer ember halálozott el a hirtelen kitört pestisben. Örök időkre példázza, hogy a törvények uralmát áthágó kormányzás a törvénytelenység mellett egyben mekkora nemzetbiztonsági kockázatot is jelent.

Az Újtestamentum is megerősíti a törvények uralmáról elmondottak mindmáig ható érvényét. Jézus Krisztus, annak ellenére, hogy ő egyben a legfőbb, az isteni szuverenitás hordozója is, maga is kihangsúlyozza a törvények felsőbbségének doktrínáját a Hegyi Beszédben: „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy

68 Nábót szőlőbirtokának hírhedt – sokat hivatkozott – esete (1. Királyok 21:1-16) is bizonyítja, hogy az I. Sámuel 8:10-18-ban írt figyelmeztetés, miszerint a királyok a hatalmuk birtokában például „elveszik legjobb szántóföldjeiteket, szőlőhegyeiteket és olajfás kertjeiteket és szolgálókat adják”, nem királyi előjogokat rögzít, hanem hatalmi visszaélésekre figyelmeztet. A Tóra földbirtokjogi rendelkezéseiről lásd: III. Mózes 25:23; IV. Mózes 36:7.

69 I. Királyok 21:17-19.

70 A mózesi törvény alapján halálos ítéletet csak főbenjáró bűnben, minimum két tanú egybehangozó terhelő vallomására lehetett alapítani (V. Mózes 17:6). A tanúbizonyítási kötelezettség általános előírása önmagában is a törvényuralom biztosítására volt hivatott, mivel (elméletileg) gátat állított az államvezetők önkényes eljárása elé is. Más kérdés, hogy a fenti ügy és maga Jézus Krisztus törvénytelen elítélése is megmutatja, hogy a gyakorlatban ezeket a szabályokat is sokszor áthágták. Ezért a prófétai figyelem nemcsak a kormányzók, hanem az államélet többi szereplője, így például a bírák tevékenységére is kiterjedt. Lásd például Ézsaiás próféta fellépését a törvénytelen ítélkezéssel szemben: „Jaj a hamis határozatok határozóinak, és a jegyzőknek, akik gonoszt jegyeznek, hogy elriasszák a gyöngéket a törvénykeztéstől, s elrabolják népem szegényeinek igazságát, hogy legyenek az özvegyek az ő prédájok, és az árvákban zsákmányt vessenek”, Ézsaiás 10:1-2, valamint ugyanerről Ézsaiás 5:23.

71 I. Krónika 21:1-14; 27:24. Lásd hozzá AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 130.

72 Az izraelita társadalomban korábban is sor került már összeírásokra, ezek azonban kifejezetten tórai alapon álltak, célhoz kötöttek voltak: összhangban az életvédelem tórai alapjával nemzetvédelmi célhoz kötődtek (hadrafogható felnőtt férfilakosság összeírása), illetve a tulajdonjog biztosításával, védelmével (honfoglalást követő földosztás előkészítése), majd a babiloni fogságból való visszatérés utáni újjáépítéssel. Tórai alapú népszámlálásokról az ókori izraelita társadalomban lásd II. Mózes 30:11-16; IV. Mózes 1; IV. Mózes 26; Ezsdrás 2; Nehémiás 7:5-69.

betöltsem. Mert bizony mondom néktek, míg az ég és a föld elmúlik, a törvényből egy jóta⁷³ vagy egyetlen pontocska (értsd: írásjel)⁷⁴ el nem múlik, amíg minden be nem teljesedik (értsd: meg nem valósul).⁷⁵

Mind az Ótestamentum, mind az Újtestamentum örök figyelmeztetése van abban is, hogy a törvényesség ellentéte, a törvénytelenység a gonoszságot megtestesítő Antikrisztushoz, mint „törvénytaposóhoz”⁷⁶ illetve annak világrendszeréhez van kötve, aki „véli, hogy megváltoztatja az időket és a törvényt (...)”⁷⁷

2.11. A korabeli kontrollmechanizmus

Mindazáltal, hogy a hatalomgyakorlás törvényhez kötöttségének követelményét a *Tóra* világosan megfogalmazza, mégsem rendelkezik külön a számonkérésre vonatkozó formalizált eljárási rendről. A királyi hatalomgyakorlás hivatali, jogi részleteiről nincsen leírás, és erről másutt sem olvasunk.⁷⁸ Ennek ellenére sem maradt azonban az államvezetés a törvények uralmát számonkérő kontroll nélkül, csak ennek mikéntje az ókori izraelita állam teokratikus jellegéből adódóan jogon kívüli úthoz volt kötve.

A számonkérés intézményét a prófétai szolgálat jelentette, aminek mindenki, így az államvezetők általi figyelembe vételét is, tórai rendelkezés írta elő.⁷⁹ A prófétai intézmény az izraelita teokratikus államrendben gyakorlatilag önálló hatalmi ágként funkcionált, ami rendkívüli súlyt adott neki. Az *Isten* szócsöveiként és mindemellett a kor nyilvánosságának oszlopaiként is tevékenykedő próféták gondoskodtak a vezetők figyelmeztetéséről, törvénytelenkedéseinek feltárásáról, megítéléséről és mindannyiunk tanulságára szolgáló, máig ható világgá kürtöléséről. Ez a prófétai jogkör és eljárás nagy mértékben befolyásolta a vezetők társadalmi tekintélyét.⁸⁰ Ez a tórailag megalapozott, de jogilag mégsem rögzített eljárás, még ha jogon kívüli (*Isten* előtti és erköcsi, politikai) felelősségrevonás formájában is, de a törvények uralmának alapelvét tükrözte és volt hivatott biztosítani a próféták egyéb szerepkörei mellett.

Bőséges a tárháza azoknak a Szentírásban rögzített eseteknek, amelyek a törvénytelenkedések elítélésével máig hatóan kifejezik, hogy senki, így az államvezetők sem állhatnak a törvények fölött. Az államvezetés ellátása sem jelenthet menlevelet a törvények negligálására, vagy pusztán uralmi eszközzé való lealacsonyítására, mint mondani szokták: a törvények uralmának lecserélésére a törvények általi uralkodással. Példaként álljon itt három olyan prófétai ítélethírdetés, ami megörökíti, miként fedték a próféták mind az időközben kettészakadt izraeli monarchia északi és déli utódállamának, Izraelnek és Júdáknak királyait és „kabinetjeit” önkényük és törvénytelenységük miatt.

73 A görög „*ióta*” utalás a héber ábécé legkisebb betűjére (jód=i, j), ami egy kis vesszőre hasonlít.

74 A görög „*keraira*” szó jelentése itt a betű kiálló csücske (szarvacska, csáp, kiálló rész), a hasonló más betűktől való megkülönböztetést segítő apró kiszögellés egyes héber betűkön.

75 Máté 5:17-18.

76 II. Thesszalonika 2:8. Az eredeti görög szó (*anomosz*) jelentése: törvénytelen, törvényen kívüli, törvénytelen, aki nincsen alárendelve/nem rendel alá magát a törvénynek.

77 Dániel 7:25b.

78 Nincs tudomásunk róla, hogy bármelyik államvezető ellen formális hivatalos eljárás folyt volna törvénytelenkedés miatt. Sőt maga a szóban hagyományozott törvényértelmezések utólag írásba foglalt kompilációja, a *Misna* úgynevezett Szanhedrin traktátusa is ilyen esetek meg nem történtéről tanúskodik, mivel rögzíti, hogy a „*király fölött nem hozható ítélet*” – bár rögtön megjegyezzük, hogy ezt az írásbeli *Tóra*, de még a *Dávid* házával kötött speciális isteni szövetség sem zárja ki kategorikusan. *Misna*, Negyedik rend, Szanhedrin fejezet 2:2. Magyarul lásd RUFF, A *Misna* Szanhedrin traktátusa 121-155.

79 V. Mózes 18:15 „*Prófétát támaszt neked az Úr, a te Istened teközűled, a te atyádfiai közül, olyat, mint én, azt hallgassátok!*” Ez a rendelkezés egyben a 613 *micva* egyik tevételes parancsolatát képezi.

80 Ezért még az *Akháb*-féle zsarnokok is igyekeztek ügyelni a látszatra, és lekenyerezett prófétákkal vették körbe magukat. Lásd I. Királyok 22:1-28.

Mikeást az Ótestamentum prófétai corpusából idézzük: „Halljátok ezt, kérlek, Jákób házának fejei és Izráel házának vezérei! Akik úttájtókat az ítéletet, és minden igazságot elcsavartok; Akik vérrel építitek a Siont, és Jeruzsálemet hamissággal! Kiknek fejedelmei ajándékért ítélnék (...). Azért ti miattatok mezővé szántatik a Sion, és köhalommá lesz Jeruzsálem, a templom hegye pedig erdős hegygé.”

⁸¹ Hozzá hasonló súlyú Jeremiás próféta két alábbi ítélethirdetése is: „Júda királya házának mondd meg: Halljátok meg az Úr szavát! Dávidnak háza, ezt mondja az Úr: Hamarsággal tegyetek igaz ítéletet, a nyomorultat mentsétek meg a nyomorgatónak kezéből, különben az én haragom kitör, mint a tűz és felgerjed, és nem lesz, aki megolthassa, az ő cselekedeteiknek gonoszsága miatt.”⁸² A másik: „Mert ezt mondja az Úr Sallum felől, Jósiásnak, a Júda királyának fia felől, aki uralkodik az ő atyja, Jósiás helyett: (...) Jaj annak, aki hamisan építi házát, felházait pedig álnokul; aki az ő felebarátjával ingyen szolgáltat, és munkájának bérét neki meg nem adja. Aki ezt mondja: Nagy házat építetek magamnak és tágas felházakat, és ablakait kiszélesíti és cédrusfával béleli meg és megfesti cinóberrel. Király vagy-e azért, hogy cédrus után kívánkozzol? A te atyád nem evett és ivott-e? De igazságot és méltányosságot cselekedett, azért jó dolga volt. Igazságosan ítélte a szegényt és a nyomorultat, azért jó volt dolga (...) De a te szemeid és szíved csak a te nyereségedre vágynak, és az ártatlan vérére, és ragadozásra és erőszak elkövetésére.”⁸³ Mindhárom leírás túlmutat a szakralitás világán, kifejezetten világi jellegű közjogi kötelezettségek számonkéréséről tanúskodik!

A prófétai számonkérések – a monarchia teokratikus jellegének megfelelően – legtöbbször isteni ítélet kimondásával párosultak. Bár ez metajurisztikus szankció, de törvényi alapon minősítik és ezzel az ókori izraelita társadalmon, illetve koron túlmutató precedenssé avatják a tárgybeli törvényteleniségek elítélésének tényét. Ezáltal a törvények uralma követelményének téren és időn túlmutató üzenetét hirdetik.

Mai szemmel, különösen materialista, racionalista alapról nézve hiányérzetet kelthet az államvezetés számonkérésére vonatkozó törvényi eljárásrend hiánya, a felelősség erkölcsi-spirituális és politikai síkra korlátozódása. Az adott korra jellemző istenes világkép és teokratikus államfölfogás közepette azonban annak kifejezése, hogy a törvénszegő vezetőket egyenesen a mindenható *Isten* ítéli el, a legmagasabb szintű és elkerülhetetlen felelősségrevonhatóságot jelentette. Idejekorán tudatosítani igyekezett, hogy a törvénszegés következményei elől a hatalom birtokában sincsen menekvés. Mindez visszafordíthatatlan eszmei utat tört az államvezetéssel kapcsolatos, illetve annak mentén elkövetett törvénytörésekért való jogi felelősség és számonkérhetőség későbbi megalapozása felé.

3. Zárszó

Tanulmányunk rávilágít, hogy a joguralom elve – a törvényesség, a törvénynek az uralkodóval, államvezetéssel szembeni elsőbbségének és felsőbbbbségének követelménye (a „törvény uralma”) formájában – sarkalatos része a Szentírás társadalmi tanításának az Ó- és az Újtestamentum szerint is.⁸⁴ Az erre vonatkozó előírások az ókori zsidó állam jogrendszerének részeként ráadásul jogtörténeti tényeknek

81 Mikeás 3: 9-12. Lásd még Mikeás 3:1-4.

82 Jeremiás 21:11-12.

83 Jeremiás 22:11 és 22:13-17. Lásd még Jeremiás 22:1-5; Jeremiás 22:18-19.

84 A törvényesség mellett a joguralom több más részelemének az előképeit is tartalmazza a Szentírás. Így a törvény előtti egyenlőségének, a jogbiztonságnak, a bíraskodás pártatlanságának és függetlenségének és az alapjogvédelemnek korai előképeit is. Ezek bemutatása további tanulmány(ok) tárgyát képezheti.

is minősülnek, e szempontból is joggal tartva igényt bemutatásukra. A tanulmányban taglalt előképek által tükrözött állam- és társadalomszervezési elvek messze megelőzték korukat. A belőlük származó kulturális, politikai és jogi inspiráció a kereszténység és a bibliaismeret elterjedése révén – különösen a Biblia nemzeti nyelvekre történt lefordítása után – döntő szerepet játszott a joguralom doktrínájának kifejlődésében, közvetítésében, elterjesztésében, és játszik ma is a megvalósításában.⁸⁵

Felhasznált irodalom és források

- AQUINÓI Szent Tamás: A Summa Theologiae kérdései a jogról. Budapest 2011
- AQUINÓI Szent Tamás: A fejedelmek kormányzásáról. Máriabesnyő 2016
- ARISZTOTELÉSZ: Politika (fordította: SZABÓ Miklós). Budapest 1984
- BEZA, Theodore: The Rights of Magistrates over their Subjects. 1574 <https://pages.uoregon.edu/dluebke/Reformations441/BezaRightsofRulers.htm> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- BLACKSTONE, Sir William: Commentaries on the Laws of England. 1765-1769 <https://lonang.com/library/reference/blackstone-commentaries-law-england/> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- BRACON, Henry de: De legibus et consuetudinibus Angliae (On the Laws and Customs of England) <https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Framed/mframe.htm> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- BRIGHT, John: Izráel története. Budapest 1983
- CICERO: Az állam (fordította és a bevezető tanulmányt, jegyzeteket írta: HAMZA Gábor). Budapest 1995
- CICERO: A törvények. (fordította és a jegyzeteket írta: SIMON Attila). Budapest 2008
- CICERO: Oratio pro Cluentio (Cicero védőbeszéde Aulus Cluentius ügyében). 53.146 <http://archive.org/details/orationesrecogno01ciceuoft/page/n181/mode/2up?view=theater>
- DICEY: Albert Venn: Bevezetés az angol alkotmányjogba. Budapest 1902 http://real-eod.mtak.hu/3303/1/MTA_Konyvek_800238_000808456.pdf (letöltés: 2022. 07. 01.)
- Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on Human Dimension of the CSCE, 1-26. <https://www.osce.org/files/f/documents/9/c/14304.pdf> (letöltés: 2022. 07. 15.)
- EURÓPAI bizottság: 2020. évi jogállamisági jelentés. A jogállamiság helyzete az Európai Unióban <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/PDF/?uri=CELEX:52020DC0580&from=EN> (letöltés: 2022. 07. 15.)
- FLAVIUS, Josephus: A zsidók története. (XI-XX. Könyv). Budapest 1983. A teljes művet angolul lásd
- FLAVIUS, Josephus: The Antiquities of the Jews. <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm> (letöltés: 2022. 07. 15.)
- FÖLDI András – HAMZA Gábor: A római jog története és intézményei. Brósz Róbert és Pólay Elemér tankönyvének alapulvételével. Budapest 2020
- FRAADE, Steven D.: 'The Torah of the King' (Deut. 17: 14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law https://www.academia.edu/1017285/The_Torah_of_the_King_Deut_17_14_20_in_the_Temple_Scroll_and_Early_Rabbinic_Law (letöltés: 2022. 07. 01.)

85 A Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás fémjelezte keresztény természetjogtan, a Magna Charta megszületésében szerepet játszó Stephen Langton, továbbá Henry de Bracton, Erasmus, Kálvin, Luther és Theodor Béza, Samuel Rutherford, Sir William Blackstone, James Madison és rajtuk kívül számos más keresztény gondolkodónak a bibliai útmutatásokon nyugvó munkássága mind fontos hozzájárulást képeznek ebben.

- FRIVALDSZKY János: Természetjog – eszmetörténet. Budapest 2001
- GORDON, Cyrus H. – RENDSBURG, Gary A.: A Biblia és az ókori Közel-Kelet. Gold Book 2006
- GRÜLL Tibor: Bibliai történelem – Ószövetség. Budapest 2019
- HACK Márta: Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei. Díké 2017/1. sz. 9-32.
- HAMMURABI törvényei (fordította: KMO SKÓ Mihály). Kolozsvár 1911 angolul: <https://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- HAMZA Gábor – KÁLLAY István: De Diversis Regulis Iuris Antiqui – A Digesta 50.17 Regulái latinul és magyarul. Budapest 1979
- HAMZA Gábor: A természetjog értelmezésének problémái: Cicero és a ius naturale fogalma. Jogtudományi Közlöny 1995/11-12. sz. 523-529.
- HEGEDŐS Soma: A jogállamiság fogalmának teoretikai problémái az Európai Unió jogfelfogásának vonatkozásában. Külügyi Műhely 2020/2. sz. 5-24. https://kulugyimuhelyalapitvany.hu/wp-content/uploads/2020/11/01_KulugyiMuhely_HegedosSoma_doi.pdf (letöltés: 2022. 07. 01.)
- HERTZ J. H.: Mózes öt könyve és a haftárak – V. Deuteronomium. Budapest 1984
- HORVÁTH Barna: Angol jogelmélet. Budapest 2001
- HORVÁTH Pál: Az ókori Kelet jogfejlődése. In: Egyetemes állam- és jogtörténet I. Budapest 1978
- JOHNSON, Paul: A zsidók története. Budapest 2011
- JOHNSON, Paul: A kereszténység története. Budapest 2001
- KAJTÁR István – HERGER Csabáné: Egyetemes állam- és jogtörténet. Budapest 2015
- KÁLVIN János: A törvény harmóniája – Kommentár Mózes utolsó négy könyvéhez, harmonikus formába szerkesztve. http://www.refkossuthter.hu/sites/default/files/fajlok/kalvin_a-torveny-harmoniaja_1.pdf (letöltés: 2022. 07. 01.)
- KÁLVIN János: A polgári kormányzatról. In: Institutio – A keresztény vallás rendszere. II. Kötet, Negyedik Könyv 20. Fejezet. Budapest 2014
- LEVINSON, Bernard M.: The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy. Cardozo Law Review 2006/4. sz. 1853-1888. https://www.academia.edu/207695/The_First_Constitution_Rethinking_the_Origins_of_Rule_of_Law_and_Separation_of_Powers_in_Light_of_Deuteronomy (letöltés: 2022. 07. 01.)
- LOCKE, John: The Second Treatise of Government. In: Two Treatises of Government (szerkesztette és bevezetőjét írta: MCPHERSON, C.B.) Indianapolis – Cambridge 1980, <https://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- LUTHER Márton: A világi felsőségről. In: D. Luther Márton művei – Második rész: Egyházszervező iratok, III. kötet, IX. fejezet. Szerk.: Dr. MASZNYIK Endre. Pozsony 1906
- MAIMONIDES (Rambam): Mishneh Torah, Kings and Wars. (Laws of Kings and Wars, fordította: BRAUNER, Reuven). 2012. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah_Kings_and_Wars?tab=contents (letöltés: 2022. 07. 01.)
- MAIMONIDES (Rambam): Sefer HaMitzvot (fordította: NATAF, Rabbi Francis). https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot?tab=contents (letöltés: 2022. 07. 01.)
- MÉSZÁROS István László: Lex Rex – A jog elsőbbsége az aktuálpolitikával szemben. Hetek 2013/12. sz. 14.
- MILTON, Michael A.: Foundations of a Moral Government – Samuel Rutherford’s Lex, Rex. Tanglewood Publishing 2019
- Misna, <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (letöltés: 2022. 07. 01.)

- PHILO of Alexandria: The Special Laws, IV. <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book30.html>
(letöltés: 2022. 07. 01.)
- PLATON: Törvények (fordította: BOLONYAI Gábor – KÖVENDI Dénes – NÉMETH György). Budapest 2008
Report on the rule of law - Adopted by the Venice Commission at its 86th plenary session (Venice, 25-26
March 2011), 1-16. [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2011\)003rev-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2011)003rev-e)
(letöltés: 2022. 07. 15.)
- ROTTERDAMI Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése. Budapest 1992
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123-135.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9-35.
- RUFF Tibor: A Misna Szanhedrin traktátusa. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121-155.
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RUGÁSI Gyula: A Törvény kapujában (Galata-levél 2,15-5,26). In: RUGÁSI Gyula: Léten túli etika. Budapest 2015
- RUTHERFORD, Rev. Samuel: Lex Rex, Or The Law And The Prince: A Dispute For The Just Prerogative Of
King And People. 1644. <https://lonang.com/library/reference/rutherford-lex-rex/> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- Sefer HaChinukh (fordította: NATAF, Francis) Sefaria 2018 https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh?tab=contents
(letöltés: 2022. 07. 01.) Septuaginta fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/lxx> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- Szent Ágoston: Isten városáról / De Civitate Dei I. és IV. kötet. Budapest 2005 és 2009
- Szent Biblia (fordította: KÁROLI Gáspár) Budapest 2017
- Tanakh, <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- Talmud, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- The 613 Mitzvot (Commandments). <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-613-mitzvot-commandments>
(letöltés: 2022. 07. 01.)
- THOMPSON, Gerald R.: Legal Foundations: The Framework of Law. LONANG Institute Online Library, <https://lonang.com/commentaries/foundation/framework-of-law/text/> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- TITUS, Herbert W.: Biblical Principles of Law. LONANG Institute Online Library, <https://lonang.com/commentaries/curriculum/biblical-principles-of-law/> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- TÓTH J. Zoltán: A jogállamiság tartalma. *Jogtudományi Közlöny* 2019/5. sz. 197-212.
- VARGA Zs. András: Jogállamiság. In: CSINK Lóránt – SCHANDA Balázs – VARGA Zs. András (szerk.) A
magyar közjog alapintézményei. Budapest 2020, 347-397. [https://jak.ppke.hu/uploads/articles/2166539/
file/3_4_Jogallamisag.pdf](https://jak.ppke.hu/uploads/articles/2166539/file/3_4_Jogallamisag.pdf) (letöltés: 2022. 07. 01.)
- ZLINSZKY János (fordította és összeállította): A tizenkéttáblás törvény töredékei. Budapest 2020
- ZLINSZKY János: Ius publicum – Római közjog. Budapest 1997
- Vulgata fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/vulgate> (letöltés: 2022. 07. 01.)
- WEISZ Barnabás Pál: A Tórában, ami Mózes 5 könyve, található 613 parancsolat. *Tárjág Micvot* 2019 [https://www.academia.edu/41638685/A_T%C3%B3r%C3%A1ban_ami_M%C3%B3zes_5_k%C3%B6nyve_
tal%C3%A1lhat%C3%B3_613_parancsolat_T%C3%A1rj%C3%A1g_Micvot](https://www.academia.edu/41638685/A_T%C3%B3r%C3%A1ban_ami_M%C3%B3zes_5_k%C3%B6nyve_tal%C3%A1lhat%C3%B3_613_parancsolat_T%C3%A1rj%C3%A1g_Micvot) (letöltés: 2022. 07. 01.)

FRIVALDSZKY János

egyetemi tanár

PPKE JÁK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.14

**Néhány katolikus szemléletű megfontolás
az ószövetségi 'b^erit' sajátos relacionális jellegéről¹**

Some Catholic Reflections on the Particular Relationality of the Old Testament 'B^erit'

In Deuteronomy, this form of 'covenant' appears as dominant: "you shall be my people". This formula therefore establishes that Israel is God's people. It is a gift by which the Lord has chosen Israel from among many peoples. Thus the chosen people become God's property (segullah), an inheritance. The formal act of the covenant is given meaning and significance insofar as it establishes the life of the covenant relationship and provides its framework, but the emphasis here is on the covenant relationship itself, its inner life.

Keywords: *promise, covenant, covenant relationship, reciprocity*

1. Az ószövetségi szövetség üdvtörténeti jelentőségéről röviden

Isten megteremtette a világot, majd mikor az ember bűnbeesése révén elfordult és eltávolodott Tőle, nem hagyta magára, hanem kezdetben egy embert hívott ki földjéről, akinek Őt kötő ígéretet tett, majd egy népet választott ki, akivel szövetséget kötött, hogy üdvözítő tervét megvalósíthassa az ember, minden ember vonatkozásában.

A szövetség (*b^erit*) kutatásának jogfilozófiai szempontú érvényesítése egyrészt azért fontos, hogy a morálteológiai értelemről, az isteni üdvözítő szándék emberi-társadalmi oldaláról pontosabb képet kapjunk a jogi tartalom jogteológiai, morális szempontú jogfilozófiai elemzése révén. Másrészt azért is szükséges, mivel az ószövetségi jogi tartalomról hiteles értelmet így nyerhetünk, és nem pusztán a jogtörténeti (összehasonlító forma- és intézménytörténeti) elemzések révén, bár ez utóbbi is természetesen fontos és érvényesítendő elemzési mód.

Isten az üdvözítő tervében a jog eszközt választotta tehát arra, hogy a bűnbeeséssel tőle eltávolodott embert visszahozza Őhozá. A jog ugyanis, azaz a szövetség és a Törvény ószövetségi isteni értelmében személyes, azaz a személy-jelleget kiemelő és azt érvényesítő, továbbá nemcsak az igazságossággal, hanem a szolidaritással, a testvériséggel, a szeretettel és az irgalommal is szoros kapcsolatban van. *Isten* tehát az ily módon tekintett jog eszközt választotta arra, hogy az embert, az emberiséget visszavezesse önmagához, mégpedig úgy, hogy annak erkölcsét fokozatosan emelje – különösen, ha az Újszövetséget is tekintjük – az isteni teremtő és üdvözítő tervben foglaltak szintje felé. Erre szolgált eszközzel a szövetség, amely csakis konkrét személyek között köthetett: egyrészt a szövetségkötés előtt nevét felfedő *Jahve*, másrészt előbb egy kiválasztott ember, *Ábrahám*, majd a választott nép, Izrael között (amely ekkor *Isten* népeként, egyfajta kollektív személyként volt jelen), és közben egyre inkább feltáruuló jelleggel, az egész emberiséggel, azaz minden emberrel kivétel nélkül,

1 A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

minthogy mindenki meg van hívva az üdvösségre. A szövetség történetével átszótt üdvtörténetben e szövetség és az isteni előírások révén válhat világossá *Isten* üdvözítő tervének erkölcsi tartalma: az ember erkölcsi integritásának és a személyközi viszonyok erkölcsének védelme. Az emberi méltóság védelme, valamint a személyközi erények gyakorlásának előírása révén az ószövetségi jog, azaz a szövetség és a Törvény központi szerepet töltött és tölt be nemcsak Izrael, hanem az egész emberiség civilizációs és erkölcsi tudatának fejlődésében. Elég csak a Tízparancsolatra és az arany szabályra („*Tedd a másoknak azt, amit te is szeretnél, hogy veled tegyenek*”) utalni.

Jogi értelemben is kötelező Izrael számára megtartani a szövetséget (*šamar b'rit*), amelynek tartalmát a mózesi törvények fejtik ki. Ezáltal a jogi kötelezés az erkölcsi tanulás és emelkedés útján indította el a választott népet. *Isten* személyesen szeret mindenkit, és e személyesség kezdetben a jog eszközén keresztül nyilvánult meg az ósatyák, illetve Izrael számára, és a kölcsönös szeretet krisztusi főparancsolatában öltött kötelező jelleget az Őt követők számára az Újszövetségben. Így tehát, ha valaki az üdvtörténeti alapokról közelít a Biblia tanulmányozásához, akkor is a 'szövetség' és a Törvény tartalmával, üzenetével, és ekképpen valamiképpen jogi – jogtörténeti, összehasonlító jogi, jogfilozófiai, illetve jogteológiai – kérdésekkel is kell foglalkoznia. Ha viszont a jogfilozófus kívánja a szövetség és a Törvény valódi tartalmát megérteni, akkor elodázhatatlanul az üdvtörténeti és a morálteológiai megközelítésmóddal is kell foglalkoznia, sőt, talán elsőrendűen azokat kell tekintenie a jogot és a szövetséget érintő intézménytörténeti elemzéseiben is, egyébként félreérti, illetve nem érti meg azok valódi értelmét, igazi újdonságát a környező népek jogfejlődéséhez viszonyítva. Ha viszont helyesen jár el kutatásában, akkor talán többet megérthet abból, hogy *Jahve* miért az ígéretet, a szövetséget és a Törvényt választotta üdvözítő terve eszközeiül, és hogy az ember, a választott nép mit is érthetett e tartalmak, valóságok, valamint fogalmak alatt – már ha egyáltalán alkotott ezekről fogalmakat.

A továbbiakban most csak a szövetség azon egyetlen aspektusára térünk ki, ami annak egyik központi elemének tűnik.

2. A szövetségi formula és a szövetség bilaterális jellegéről a Második Törvénykönyvben

A bibliai Második Törvénykönyvben a szövetség (továbbiakban a bibliai szövetségre: *b'rit*) e formája mutatkozik dominánsként: „*ti az Én népem lesztek*”.² Ez a formula tehát azt állapítja meg, hogy Izrael *Isten* népe. Ez egy ajándék, amely révén Izraelt választotta ki számos nép közül. Ekképpen válik a választott nép *Isten* tulajdonává (*segullah*), örökségi birtokává (*naħalah*), amiért is ezen utóbbi fogalmakkal bővül a szövetségi formula.³ Hozzunk néhány deuteronomiai példát ennek szemléltetésére: „*Titeket azonban vett az Úr, és kihozott Egyiptom vaskohójából, hogy tulajdon népévé legyetek, mint ahogy az a mai napon meg is van.*”⁴ „*Te ugyanis az Úrnak, a te Istenednek szentelt nép vagy: téged kiválasztott az Úr, a te Istened, hogy tulajdon népe légy minden nép közül, amely a földön van.*”⁵ „*(...) hogy megkössétek az Úrral, a ti Istenedekkel, az átokkal megerősített szövetséget, amelyet ma köt veled*

2 Olasz fordításban: „*Voi mi dovete essere popolo*”. Ezt nevezi Rendtorff „B” formulának. RENDTORFF, La „formula dell'alleanza”. *Ricerca esegetica e teologica* 28., 47. E kötet *Rudolf Smend* rövid, de annál többet hivatkozott munkája nyomán született. Lásd SMEND, *Die Bundesformel*; RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 9.

3 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 47.

4 V. Mózes 4:20 (SZJBT).

5 V. Mózes 7:6 (SZJBT). Az V. Mózes 14:2 azonos e szöveghellyel. Lásd RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 148.

az Úr, a te Istened, hogy ma az ő saját népévé tegyen, s ő a te Istened legyen, amint esküvel ígérte neked és atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak”.⁶

Az egyik deuteronomiumi szöveghely szövetségformula (azaz: „*a ti Istenetek akarok lenni és ti az én népem lesztek*”) formájának azonban az a különlegessége – mutat rá Rendtorff⁷ –, hogy azt a két fél együtt, azaz kölcsönösen jelenti ki. Azaz mindkét fél, *Jahve* és Izrael is kijelenti, hogy a *b^erit* részese akar lenni, és nem csak *Isten*, illetve – az, aki a nevében szól – *Mózes* nyilatkozik meg. A ceremónia révén mindkét fél kötelezettséget vállal. E reciprocitás ezért figyelemre méltó ismérv, mivel az egyenlőtlen felek között kötött nemzetközi szerződésekben nem volt jelen a szubsztantív kölcsönösség, minthogy ez az egyenlők között kötött szerződések sajátja.⁸ Fontos a kontextus: a Második Törvénykönyvben foglalt törvények előadása után található a *b^erit-re* utalás, mint a Törvény alapja. Az itt található szövetségi formula jól mutatja tehát a kölcsönös egymás-választást, természetesen annak speciális alanyi különbségeire tekintettel, amelyek egyszersmind a szakrális *b^erit* tartalmát is meghatározzák: „*Te ma az Urat választottad, hogy Istened legyen, hogy az ő útjain járj, megtartsd szertartásait, parancsait s rendelkezéseit, s az ő szavának engedelmeskedj, az Úr pedig ma téged választott, hogy tulajdon népe légy, amint szólt neked, s megtartsd minden parancsát, [...]*”.⁹

A szövetségi formulát tehát itt nem egy alany, *Isten* vagy az ő közvetítője, *Mózes* jelenti ki, hanem a két alany együtt, mégpedig a kölcsönös egymás-választás formájában, azonban olyan tartalommal, amelyet a *b^erit* lényegénél fogva implikál. A figyelemre méltó az, hogy itt a szövetségi formula mindkét eleme szerepel, az tehát, hogy *Jahve* Izrael *Istene* lesz, s az pedig az Ő népe, így tehát most már Izrael is nyilatkozik, és választja *Istenét*, dönt *Jahve* mellett, hogy az Ő népe lesz és Ő lesz az egyetlen *Istenük*. A Kivonulás könyve 6:7-ben ugyanezen szövetségi formulát például csak *Jahve* jelenti ki: „*Népemmé fogadlak benneteket és Istenetek lesztek*.”¹⁰ A Leviták könyve 26:12-ben pedig ezt olvashatjuk: „*Közöttetek fogok élni, Istenetek lesztek, ti meg népem lesztek*.”¹¹ De még a Második törvénykönyvben is visszatér ez a formula: „*[...] hogy ma az ő saját népévé tegyen, s ő a te Istened legyen [...]*”.¹² E megfogalmazás tehát az *Isten* és a népe közötti viszonyrendszert csak *Jahve* oldaláról fogalmazza meg, jelenti ki. Különös jelentősége van tehát a Második törvénykönyv 26:17–18-ban található, az imént fent idézett szövetségformulának. Először is a passzus úgy folytatódik, hogy Izrael *Jahve* szent népe lesz a kiválasztás folytán – minthogy *Jahve* maga (az egyedül) Szent: „*[...] s fennköltebbé tegyen téged minden nemzetnél, amelyet teremtett, a maga dicséretére, hírnevére és dicsőségére, hogy szent népe légy az Úrnak, a te Istenednek, amint megmondta*.”¹³ Megtalálható tehát a szövetségformula mindkét eleme, azonban itt a kölcsönösség valódi jelenléte nyomatékosá teszi Izrael részéről a szövetségi kötelezettségvállalást. Ez elsősorban a

6 V. Mózes 29, 11–12 (SZJBT).

7 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 45.

8 SULYOK, *Treaties*, Origin 5., 2. 16. pont. A kölcsönösség nem jelenti azonban azt – teszi hozzá *Sulyok Gábor* –, hogy a felek tökéletesen azonos jogokat szereznek, illetve kötelezettségeket vállalnak, és hogy így a rendelkezések egymás tükörcsképeit tartalmaznák tökéletes egymásközi megfelelésükben.

9 V. Mózes 26:17–18 (SZJBT). A Szent István Társulat kiadásának fordítása (SZIT) nem adja vissza a fenti értelmet: „Az Úr azt akarja, hogy vedd tudomásul ma nyilatkozatát: a te Istened lesz, ha az ő útján jársz, megtartod parancsait, törvényeit és rendelkezéseit és hallgatsz a szavára. Továbbá azt kívánja az Úr, hogy nyilatkoztasd ma ki: az ő tulajdon népe leszel – amint mondta neked –, s szem előtt tartod a parancsait.”

10 II. Mózes 6:7 (SZJBT).

11 III. Mózes 26:12 (SZJBT).

12 V. Mózes 29,12 (SZJBT).

13 V. Mózes 26:17–18 (SZJBT).

Második Törvénykönyvben foglalt törvények (parancsok, rendelkezések) betartásában áll. Izrael kijelenti, hogy *Isten* tulajdon népe és szent népe kíván lenni. Ennek megvalósításához be kell tartania *Jahve* törvényeit (parancsait, rendelkezéseit). A szövetségkötési akarat kinyilvánítása Izrael részéről tehát az isteni törvények betartása mellett való egyértelmű és visszavonhatatlan elköteleződést is jelenti egyben.

Ez a *b^erit* kizárólagos: csak Jahvéval, az egyetlen igaz *Istenükkel* kötöttek *b^erit*-tet; amire pedig most külön felhívánk a figyelmet, az az, hogy Izrael az *Úr* rendelkezése szerint nem köthet szövetséget az ígéret földjén talált népekkel, sőt, nem is könyörülhet meg rajtuk: „[...] *ha az Úr, a te Istened majd kiszolgáltatja neked, s te legyőzöd őket, akkor töltsd be rajtuk az átkot, ne köss velük szövetséget és ne könyörülj meg rajtuk*”.¹⁴ *Jahve*, mivel az akkori viszonyokhoz képest radikálisan más, magasabb szintű erkölcsi rendet kívánt létrehozni a teremtő és megváltó üdvözítő tervének megfelelően az ember erkölcsi integritása, igazi boldogsága védelmében, ezért nem tűrhetett meg kompromisszumokat: *Jahve* radikális választása csak úgy volt lehetséges, hogy a választott nép betartja a *Jahvéval* kötött *b^erit*-et legfőképpen azért, hogy megtartja az *Ő* törvényeit, amelyek az ember igazi java megvalósítása felé tartanak. A környező népekkel kötött szövetség *Isten* üdvözítő tervének érvényesülését nehezítette volna el, így például a mózesi törvények felhívását, kompromisszumos alkalmazását, ha nem egyenesen azok érvényesülésének elmaradását eredményezte volna. Márpedig azokban (a papságra és a szertatásokra vonatkozó előírásokat leszámítva) általános érvényű, ha tetszik: természeti törvényen alapuló alapvető erkölcsi előírások szerepelnek.¹⁵ *Isten* üdvözítő terve, valamint a választott nép (a szövetségkötésre meghívott ember) üdvössége szempontjából nagy jelentőségű tehát a szövetségkötés azon aktusa, hogy Izrael is *Jahvét* választotta egyedüli *Istenének*, és kész a törvényeit mind hűségesen betartani. A teljes és kizárólagos önátadásban, illetve a törvények betartására való készségben nem lehetséges kompromisszum, megalkuvás.

Látható továbbá – ahogy arra általános, összehasonlító jelleggel *Menahem Haran* rámutat¹⁶ –, hogy egy szöveg önmagában nem képes létrehozni a szövetséget, bár korábban jobbra ennek vizsgálatára irányult a kutatók figyelme, hanem csakis a szóbeli performatív aktusok, amelyekben a nép kötelezettséget vállalni kész elköteleződési szándéka nyer kifejezést. *Menahem Haran* három minimálisan szükséges ceremonális elemét határozza meg a korabeli népek szövetségkötési gyakorlatának: *a.*) a szuverén (legfőbb hűbérúr) vagy képviselőjének a szövetség lényegi feltételeire vonatkozó szóbeli deklarációja, *b.*) a konszenzus kinyilvánítása a vazallus fél vagy felek részéről, ami az eskü tételeit jelenti, *c.*) egy *Istenre* vonatkoztatható tanú bemutatása, aki emlékeztetni fogja a feleket a kötelezettségvállalásukra. *Menahem Haran* összehasonlító szempontú elemzésében arra is felhívja a figyelmet, hogy a szövetséget általában, még ha az tisztán politikai is volt, mindig kultikus helyen, az istenség jelenlétében, rituális cselekvési mintákat követve kötötték meg, az istenségre mint tanúra kifejezetten hivatkozva, utalva. A szövetségkötés ily módon valamiképpen mindig kultikus, liturgikus aktusnak is nevezhető volt.¹⁷

14 V. Mózes 7:2 (SZJBT).

15 Vö. VANDRUNEN, *Divine Covenants and Moral Order*.

16 *Menahem Haran* vonatkozó szöveghelyeinek összefoglaló bemutatását lásd HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* 268.

17 Általános érvénnyel is kijelenthető, hogy a közel-keleti szövetségi szerződések e korai korszakában a közkeletű mentalitás szerint csak az istenekre tett eskü, és az ebből fakadó vallásos eszközök révén voltak képesek kiváltani a szándékolt szerződési joghatásokat, ezért az istenekre tett eskü e szerződések lényegi elemét alkotta. SÜLYÖK, *Treaties, Origin* 8., F. 2. 29. pont.

Hahn pedig kitér arra is, hogy a *b^erit* a szerződéssel ellentétben nemcsak jogi aspektussal bír, hanem fontos annak társadalmi, liturgikus, személyközi erkölcsi és más egyéb dimenziója is.¹⁸ Megállapíthatjuk tehát, hogy e korban és társadalmi milióban a szövetség kötelezettségének nem a *pacta sunt servanda* racionális-erkölcsi elve miatt tettek eleget (mint ahogy az a modern észjogi individualista természetjogi elméletekben axióma-szinten tételezésre került), hogy ezáltal ne okozzanak kárt a másoknak, s így ne vegyék el a másikat, hanem az isteni jelenlét tanúsága, és az arra vonatkozó eskütétel – és a megszegése esetére esetleg kilátásba helyezett átkok – miatt tartották meg a szövetséget (már amikor megtartották¹⁹).

Világossá kell tennünk azt is, hogy különbséget szükséges tenni a szövetségi formula, illetve a szövetségi terminológia kifejezett, szövegszerű előfordulása, valamint a *b^erit* valósága között.²⁰ Magának a formulának, illetve a szövetségi terminológiának viszonylagos ritka és egyenetlen előfordulása²¹ a Bibliában kétségessé tette némelyek szemében azt – mutat rá *Hafemann* –, hogy az integráló motívumként, illetve még inkább azt, hogy az egységesítő középpontként szerepel(het)ne a Bibliában. Nem szabad viszont abba a tévedésbe esni – írja –, hogy úgy véljük, egy valóság csak ott lehet jelen, ahol annak kifejezett, szövegszerű előfordulása bizonyítja annak létezését, létét. A '*b^erit*' fogalmával és valóságával kapcsolatban írja *McCarthy* azt, hogy az egyik fő hiba az, ha nem annak valóságára koncentrálnunk, hanem magára a szóra, másrészt, ha nem annyira a kifejezés valódi, elsődleges (szó szerinti) értelmét tekintjük (*denotation*), hanem annak egynémely vonatkozását, amely fogalmakat az ébreszt bennünk (*connotation*).²² Elmondható ugyanis, hogy a *b^erit*-tel kapcsolatban levő királyság, illetve az atyafiság-alapú relációk valósága sokszor az Isten és népe közötti szövetségi kapcsolatra utal ott is, ahol nincsen kifejezett utalás e fogalomra, terminusra.²³ (*McCarthy* úgy fogalmaz, hogy szövetség lehet ott is, ahol a '*b^erit*' nincs is kifejezetten megemlítve.²⁴) *Hafemann* rámutat arra, hogy a szövetségi kapcsolat – amely a különböző szövetségekben ölt testet –, sokszor egy vagy több, egymással kapcsolatban levő elemeivel is leírásra kerül a Bibliában. Olyanokkal, mint *Isten* szuverenitása és atyaisága, az isteni kiválasztás és örökbefogadás, *Isten* népe, mint isteni módon létrehozott család vagy menyasszony,²⁵ illetve *Isten* saját népe felé irányított, meghatározott parancsainak megtartására való felhívása az isteni gondoskodásra válaszul, valamint *Isten* áldásaira és ítéletére vonatkozó ígéretei.²⁶ Arra is rá kell mutatni, hogy bár Izrael *Jahve* népeként történő állandósult fordulatként való meghatározása a standardizált szövetségi formulában fordul elő, jelenik meg, mégis már az, ha Izrae­lről van szó, az egyszerre jelent szövetségi kapcsolatot és jelenti a '*b^erit*-tet a Bibliában. Izrael ugyanis

18 HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* 268.

19 A források alapján megállapítható, hogy a szövetségsgzés problémája folyamatosan jelen volt a szövetség történetében. Vö. SÜLYÖK, *Breach of Treaties in the Ancient Near East* 1–26.

20 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 24.

21 A '*b^erit*' (szövetség) kifejezés összesen 287-szer fordul elő az Ószövetségben. A Biblia egyes könyveire lebontott megoszlását is lásd *Hafemann*, *The Covenant Relationship* 24., 14. jegyzet.

22 MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 18.

23 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 24–25.

24 MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 21.

25 Oz 2, 4–25 (SZIT). Vö. SOHN, *YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage Between YHWH and Israel*; CROSS, *From epic to canon: history and literature in ancient Israel* 13.

26 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 25. E valóságelemek közül némelyek, a maguk üdvtörténeti teljességükben, azaz nem csak a választott népre vonatkoztatva – mutatnánk mi rá – inkább csak az Újszövetségben kerülnek explicitebben megfogalmazásra.

csakis azért létezik *Isten* népeként, mert *Isten* 'b^erit'-et kötött *Ábrahámmal*. A Sínai-hegyen kötött b^erit *Isten* *Ábrahámnak* és leszármazóinak tett ígéreteinek köszönhetően jöhetett létre.²⁷ Láthatjuk tehát – tehetjük mi hozzá – , hogy isteni ígérek és szövetségi kapcsolatok egymásra-következése révén jön létre és tárul elénk a Bibliában Izrael élete. Ha tetszik, – modern terminológiával élve – szövetségi jogviszonyok egymást-feltételezéséről és egymásra-következéséről beszélhetünk, ahol maga a szövetségi jogviszonyok belső élete, hatályosulása, teljesedésbe menése is természetesen legalább olyan fontos, mint azok formális létrejötte, rituális megkötése.

Végül Izrael minden népet és nemzetet magában foglal, és saját maga végső üdvössége is – mutat rá *Hafemann* – a *Messias* által létrehozott Új Szövetségen keresztül valósul meg, *Isten* a pátriárkáknak tett ígéreteinek beteljesüléseként.²⁸ Az egész ószövetségi Szentírás voltaképpen *Isten* cselekedeteiről való megemlékezés, amellyel Izraelt, mint választott és igaz népet, az Ő népét létrehozza, majd megerősíti, s a szövetségi ígéret szerinti örökségben részesíti.²⁹

Hafemann nyomatékosítja, hogy különbséget szükséges – tehát – tenni a szövetség formális létrehozatala és az így létrehozott kapcsolat személyes folytatása között, amelyet e szövetséggel létrehozta, illetve azt feltételezték vagy megerősítettek, majd azt követően megvalósítottak.³⁰ Tulajdonképpen a szövetség létrehozatalának formális jogi aktusa, majd azt követően az így létrejött szövetségi jogviszony belső élete közötti különbségtevés jelentőségére mutat rá, ez utóbbi megismerésének és szem előtt tartásának fontosságát kiemelve. Csakugyan, aláhúzza, hogy a szövetség maga egy formális és/vagy ceremóniális aktus, mindkettő szóbeli és/vagy szimbolikus, amely az elismert, legális keret szolgáltatja a kapcsolatban való élés számára, amelyhez az tartozik.³¹ Ebben a megközelítésben tehát a szövetség formális aktusa annyiban kap értelmet és jelentőséget, amennyiben a szövetségi kapcsolat életét létrehozza, és annak kereteit biztosítja, azonban a hangsúly itt magán a szövetségi reláción, annak belső életén van. *Hafemann* világos különbséget tesz szövetség és kapcsolat között, rámutatván arra, hogy az előbbi nem az utóbbi szinonimája, habár egy kapcsolat léte és fenntartása központi magában a szövetségben. Kissé érzékelhető, hogy *Hafemann* nem él a világosabb jogi terminológiával, hiszen nem a szövetségi jogviszony létrehozataláról és annak további életéről ír, de így is világosnak tűnik a szándéka, ami a (szövetségi) kapcsolat önálló vizsgálatának középpontba helyezése. Attól tart ugyanis, hogy a szövetség formális létrehozatalának jogi szemléletmódja héttérbe szoríthatja magának a szövetségi kapcsolatnak nem jogi szemléletű vizsgálatát, és az így nyerhető tartalmi elemeket. Világossá teszi ugyanis, hogy a szövetség egy formális nyilatkozat, amelyet – a korban szokásos módon – egy megerősítő eskü pecsétel meg.

A szövetségi (jog)viszony belső magatartási tartalmát is vizsgálnunk kell azonban, amelynek kulcseleme a *heszed*-viszonyulási mód.

Térjünk vissza a szövetségi formula elemzésére. A b^erit és annak formulája a kiválaszt (*ba ar*) ígérel együtt jelenik meg az *Ábrahámmal* kötött b^erit-ben, minthogy a teológiai üzenet az, hogy *Isten* üdvözítő tervében kiválasztotta *Ábrahámot*, akivel b^erit-et kötött. A kiválaszt ige, amely tipikus a de-

27 Vö. HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

28 Róma 11:17–24. illetve Róma 11, 26–29 (SZIT); Ézsaiás 59:20–21 (SZIT); Ézsaiás 27:9 (SZIT); Ézsaiás 41:8–9 (SZIT). Ézsaiás 51:1–3 (SZIT); Jeremiás 31:33 (SZIT). E forrásokat hivatkozva HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

29 HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

30 HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

31 HAFEMANN, The Covenant Relationship 26.

uteronomiumi teológiai nyelvezetben, ahol az Izrael egészére kerül alkalmazásra, különleges módon Nehemiás könyvében *Ábrahámra* vonatkozik,³² és ez újdonság abban a vonatkozásban, ahogy *Isten Ábrahámhoz* szól, meghívva őt a Teremtés könyvében foglaltak szerint.³³ *Isten* tehát megteremtette a világot, majd mikor az ember bűnbeesése révén elfordult és eltávolodott Tőle, nem hagyta őt magára, hanem kezdetben egy embert választott ki, akivel *b^erit*-et kötött, hogy üdvözítő tervét megvalósíthassa az ember, minden ember vonatkozásában. Mindenképpen figyelemre méltó, hogy ehhez a *b^erit* és az ígélet³⁴ jogi eszközeit alkalmazta. Később pedig *b^erit*-et köt a kiválasztott néppel, Izraellel,³⁵ amelynek kollektív léte és egyáltalán élete ezáltal lesz. Majd fokozatosan rajzolódik ki *Isten* üdvözítő terve mindenki vonatkozásában. Az egyes mózesi törvényi előírások kitüntetett módon védik a jövővényt, amely mutatja azt, hogy mindenki, és különösen a gyengébb szociális alany áll az *Úr, Isten* – mint legfőbb Király – kitüntető védelme alatt.

A Nehemiás könyvből – *Rendtorffon* kívül mások által alig – idézett passzus szerkezetéből kiviláglik, hogy az *Ábrahám*mal kötött *b^erit*, *Isten* üdvözítő tervében foglalt jelentősége okán, majd-hogynem a teremtéssel áll egy szinten,³⁶ amelynek fő indoka az lehet, hogy mindkettő *Isten* embert üdvözítő tervének kulcseleme. Attól függetlenül, hogy pontosan mikor, és így milyen körülmények között keletkezett Mózes öt könyvének Jahvista forrása, és ennek következtében mi lehetett közelebről *Ábrahám* alakjának és a vele kötött *b^erit*-nek a valós szerepe, a teológiai üzenet egyértelmű: *Isten* kiválasztotta *Ábrahámot* és *b^erit*-et kötött vele.³⁷ Nem kívánunk a *Pentateukhosz* keletkezéstörténetére, a szöveg-hagyományok összetettségére kitérni,³⁸ minthogy a fő teológiai üzenet ennek elemzése nélkül is főbb vonalakban egyértelmű. Olyan mélységű kérdésekig tehát nem jutunk, nem jutottunk most el, hogy történeti-kritikai diakronikus megközelítést alkalmazva – amely egyébként rendkívül fontos, az elsődleges bibliai egzisztenciális kutatási módszer³⁹ – megválaszoljuk azt a kérdést, hogy specifikusan mit mondanak a szöveg egyes hagyományú (Jahvista, Papi-írás stb.) szövegrétegei például az *Ábrahám*mal

32 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 11–15. „Te vagy, Uram, az Egyetlen! Te alkottad az eget, az egek egét és minden seregét, a földet és mind, ami rajta van, a tengereket és mind, ami bennük van. Te éltetsz mindent, és az égi sereg hódol előtted. Uram, te vagy az Isten, aki kiválasztottad Ábrámot, kivezted a káldeai Urból, és az Ábrahám nevet adtad neki. Hűségese nek találtad szívét és szövetséget kötöttél vele, hogy neki adod a kánaániak, a hetiták, az amoriták, a periziták, a jebuziták és a girsagiták földjét, neki és utódainak. Meg is tartottad szavadat, mert igaz vagy”. Nehemiás 9:6–8 (SZJBT).

33 „Az Úr így szólt Ábrámhoz: »Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked. Nagy néppé teszek. Megáldalak és naggyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. Megáldom azokat, akik áldanak téged, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.«” I. Mózes 12:1–3 (SZJBT).

34 Vö. LOHFINK, La promessa della terra come giuramento.

35 Mindazonáltal figyelemre méltó e pontosítás: „[...] a mózesi szövetség véget ért Krisztus keresztjénél [...]. De semmi jele sincs annak, hogy az ábrahámi szövetség valaha véget ért volna. Következésképpen, a mózesi szövetség egyáltalán nem olyanak tűnik, mintha az ábrahámi szövetség újbóli megfogalmazása vagy kiterjesztése lenne. A mózesi megállapodás úgyszólván az ábrahámi szövetséggel párhuzamosan jött létre, hogy Izraelnek irányítást adjon, és mihelyt lehetséges, beléphessen abba, amit Isten Ábrahámnak ígért.” Constable, Józsue, a Bírák és Ruth könyvének teológiája 109.

36 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 11.

37 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 19–20.

38 Ennek elemzését lásd RÓZSA, Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe 181sk. Lásd még SKA, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia.

39 Vö. „In definitiva, lo scopo del metodo storico-critico è quello di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori. Con l’aiuto di altri metodi e approcci, essa apre al lettore moderno l’accesso al significato del testo della Bibbia, così come l’abbiamo.” Pontificia Commissione Biblica: L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa.

kötött *b^erit*-ről.⁴⁰ Sokkal inkább ezen, mások által már elvégzett kutatási eredmények bázisán most arra vagyunk kíváncsiak, hogy – és ezt is fontosnak tekinti Rendtorff – szinkronikusan⁴¹ tekintve mit mondanak számunkra a szövegek azon formájukban, ahogy azok most vannak.⁴² Az Ábrahámmal kötött *b^erit* ilyen kontinuus olvasati módban a korábban Noéval, később pedig a Sínai-hegyen Izraellel megkötött *b^erit* üdvtörténeti horizontjában értelmezendő.⁴³ Ha diakronikusan csak az egyes szövegrétegek hagyományait tekintjük a többtől elszakítva, akkor nem tudjuk az egyes „*b^erit*-ekre” (már ha egyáltalán beszélhetünk ezekről többes számban) vonatkozó szövegeket a maguk komplexitásában, és így valódi üzenetükben tekinteni.⁴⁴

Rendtorff felvet egy alapvető kérdést: azt, hogy egyetlen *b^erit*-ről kell-e beszélnünk a Biblia vonatkozásában – tekintve, hogy a bibliai héberben csak egyes számban szerepel a '*b^erit*' – , és akkor azt kell vizsgálni, hogy miként viszonyulnak annak egyes ismérvei egymáshoz, avagy *b^erit*-ekről kell, hogy szóljunk?⁴⁵ Erre most nem fogunk tudni választ adni. Amit viszont érdemes lenne elkerülni – újlag nyomatékositánánk – az az, hogy úgy vonjuk vizsgálat alá magát a *b^erit*-et, illetve az egyes *b^erit*-eket, hogy a jogi formák, formulák mögött nem tesszük hangsúlyossá az igazi morálteológiai mondanivalót, illetve az üdvtörténeti isteni szándékot. A szövetségi formulák elemzése esetén is fontos lenne

40 Vö. RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

41 A diakronikus kutatás mellett, azt kiegészítendő – katolikus szempontból – legitim csak a szinkronikus kutatási módszer a Biblia-értelmezés terén, amelyre egy, a tárgyunkat érintő értékes példát is hoz a helyes katolikus biblia-értelmezési módszereket tárgyaló dokumentum: „*Circa l'inclusione, nel metodo, di un'analisi sincronica dei testi bisogna riconoscere che si tratta di un'operazione legittima perché è il testo nel suo stato finale, che è espressione della Parola di Dio, e non una redazione anteriore. Ma lo studio diacronico rimane indispensabile per far comprendere il dinamismo storico che anima la Sacra Scrittura e per manifestare la sua ricca complessità: per esempio, il codice dell'Alleanza (Es 21-23) riflette uno stato politico, sociale e religioso della società israelitica diverso da quello che riflettono le altre legislazioni conservate nel Deuteronomio (D 12-26) e nel Levitico (codice di santità, Lv 17-26). Bisogna evitare che alla tendenza storicizzante che si rimproverava all'antica esegesi storico-critica succeda l'eccesso inverso, la dimenticanza della storia, da parte di un'esegesi esclusivamente sincronica.*” Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. A szinkronikus kutatási módszer, annak mindenféle irányzata, nem lehet következtetésképpen önmagában elégséges és autonóm elemzési módszer, minthogy mindig csak kiegészítheti a diakronikus kutatást, annak eredményeit – mutat rá a dokumentum. Ezek előrebocsátása után viszont a diakronikus módszer esetleges abszolutizálásából fakadó veszélyeket is kiemeli a dokumentum, vagyis ezen elemzési mód immanens korlátaira is rávilágít. A szinkronikus kutatási módszer pedig akkor termékeny, ha a történeti-kritikai diakronikus kutatás konklúzióiból indítja saját vizsgálódásait. A szinkronikus kutatási módszernek a – minket e tanulmányban közelebről érdeklő – Pentateukhosz elemzésében való alkalmazásához, alkalmazhatóságához lásd Ska értékelő megfontolásait, amelyekben e módszer korlátaira is kitér. Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia 213–217.

42 El szükséges kerülni azt, hogy a történeti szemléletmódot, amelyhez való ragaszkodást a hagyományos történeti-kritikai elemzés módot követők szemére vetettek, a másik véglet váltsa fel, vagyis a történeti megközelítésmód hiánya a kizárólagosan szinkronikus megközelítés jegyében, ahogy arra a bibliaértelmezést tárgyaló katolikus dokumentum felhívja a figyelmet (Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa). A diakronikus és a szinkronikus értelmezési módok tehát bizonyos szellemi közegekben egymással konkurálnak. A helyes az lenne, ha e módszerek a most általunk hivatkozott dokumentumban leírt és bemutatott módon egészítenék ki egymást a kutatásokban, és az ott megfogalmazott módon tekintenek a kutatók azok egymásközi – heurisztikus érvényükből fakadó – viszonyukat is. Egyébiránt maga a történeti-kritikus, azaz a diakronikus elemzési mód is tartalmaz egy immanens végső, szinkronikus befejező fázist.

43 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

44 Lásd RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21. 5. jegyzet. Természetesen a szinkronikus értelmezési módot sem lehet a diakronikus nélkül alkalmazni. Mi a szinkronikus elemzés módszere alatt nemcsak a Biblia-értelmezés korábban említett e módját, és annak egyes bevett (al)írányzatait (retorikai, narratív, szemiotikai stb.) értjük, hanem azt a fenti törzsszövegben vett értelme, általunk kifejtett tartalma alapján használjuk. Talán a szinoptikus vagy az üdvtörténeti alapú interdiszciplináris megjelölések is fedik e megközelítésmódunkat.

45 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

elkerülni a szűken vett formatörténeti⁴⁶ szempontú elemzést, minthogy ez nagyon nehezen teszi érvényesíthetővé a teológiai üzenet s értelem előtérben tartását. E veszély jelenvalóságát olykor még Rendtorff szóban forgó művének olvasása közben is észlelni véljük. Azt is meg kell általános érvénnyel jegyezni, hogy Rendtorff nem tekinti a szövetségformulában a kölcsönösséget és a kapcsolatiságot.⁴⁷ Bár megjegyzi, hogy a legtöbb esetben nem különösképpen hasznos a fogalmakat egymástól elkülönítve vizsgálni, ő maga a szövetségformulát a többi fő szövetségi szöveghelyektől, motívumoktól és terminológiától elválasztva elemzi.⁴⁸

Egy szót érdemes még ejteni a *b^erit* emberi oldaláról, alanyáról: a *b^erit* emberi alanyi pozíciójában a konkrét személyek tekintetében változás állt be, hiszen József vezetésével egy másik generáció lép be az Ígéret földjére, és nem a bűnös, amely a Sínai-hegynél a *b^erit* -et megkötötte, és amelyet Mózes a pusztán keresztül vezetett.⁴⁹ Ezért is szükséges ezen új generációval a *b^erit* -et megerősíteni, amelyről a *Deuteronomium*ban olvashatunk.

3. A 'b^erit' személyközi jellegének szerepe az üdvtörténetben és annak kiteljesedése az Újszövetségben

A *b^erit*, mint *Jahve* ember felé fordulása, természetét tekintve ajándék. Ennek elfogadása után viszont az embernek *Jahve* *heszed*-jére „teljes szívből, lélekből és erőből”⁵⁰ kell válaszolnia,⁵¹ ahogy az a korabeli hűbérúri szerződések esetében is elvárás volt. Így jelenik meg a *b^erit*-ben a követelmény-oldal. Az ember nem alkotója, hanem pusztán elfogadója a *b^erit*-nek, azonban amikor elfogadta („a nép egyhangúlag így felelt az Úr minden parancsára: megtesszük”⁵²), a *b^erit*-ben teljes lényével kell válaszolnia *Isten* *heszed*-jére, ami jóval többet jelent a törvények formális betartásánál. Ugyanezt akár radikálisabban is megfogalmazhatjuk: aki a törvényi rendelkezéseket csak betűje szerint, a *b^erit*-ből kiszakítva tekinti, az magát a Törvényt, és azt veti meg, aki a Törvényt hozta, alkotta.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a *b^erit* *Isten* adománya, de az elfogadás aktusa által az ember nem csak az ígérek letéteményese, jogosultja lesz, hanem kötelezettségek is hárulnak rá. Ez a kötelezettség nem a kölcsönösségen, nem a kötelezettségek szimmetriáján alapul, hanem azon az Én-Te kapcsolaton, amit *Isten* ajánl fel, és amit az ember elfogad. E viszony, *Isten* jelenléte miatt, az Igazság és az igazságosság természetében osztozik, mivel *Isten* alapvető viszonyulásáról van szó. Ahol *Isten* személyesen megjelenik, ott az Ő törvényei uralkodnak, ezt fogadja el az ember, és ez jelenti egyben a kötelezettségeit is. Nincs még írott törvénykönyv, sem ünnepélyes szövetségi szerződés Izrael és *Jahve* között, de már a nép megtanulta, hogy (1.) *Isten* relációt akar; (2.) e reláció természete *Isten* alapvető

46 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 22. A szövegek kanonikus olvasatán túl a saját diakronikus történeti perspektíváját is alkalmazza. Lásd HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

47 Vö. HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

48 Hahn megjegyzi, hogy Rendtorff sehol sem elemzi az Ábrahámmal kötött első szövetséget (Teremtés 15), nem is szólva a Noéval (Teremtés 9) vagy a Dáviddal való szövetségről. *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

49 Vö. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 190.

50 Vö. V. Mózes 6:5.

51 Izrael a „parancsolatokban és törvényekben eligazítást kap arra, hogy miként válaszolhat cselekvően Istenének”. WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlata* 175.

52 II. Mózes 24:7.

természetéből részesül; (3.) *Isten* igazsága nem csak igazságosságával, hanem ez utóbbi részeként szeretetével is párosul; (4.) amennyiben az ember nem tartja meg az előírásokat és a rendelkezéseket, kikerül ebből a kapcsolatból, hiszen nem azzal a (*heszed*) magatartással viseltetik *Isten* iránt, ahogy Ő viszonyul az emberhez.

Igazán figyelemre méltó ez a jogi pedagógia: a jogi igazságosságot, mint egy ókori nép számára felfogható fogalmat köti össze egy, a jogot meghaladó igazságosság-fogalommal és viszonyulás-kritériummal, mintegy ily módon rávezetve Izraelt *Jahve* igazságosságára, amely megnyilvánulását tekintve majd az Újszövetségben teljesebb ki, ahol viszont a Törvényt beteljesíti és egyben felül is írja az Újszövetség törvénye. *Jézus* minden őt követőnek az utolsó vacsorán adott kölcsönös szeretetet előíró parancsa⁵³ az isteni legteljesebb igazságosság és szeretet új, a keresztényeket specifikumként megkülönböztető személyközi viszonyulási normája. Ennek *Jézus* keresztthalált vállaló önfeláldozó szeretete adja az alapját, értelmét és üdvtörténeti horizontját, ami az Ószövetség *b^erit*-jeit és a próféciákat az *Atya* akarata szerint mind beteljesíti.

Felhasznált irodalom és források

- BIBLIA. Szent Jeromos Bibliatársulat kiadása a Neovulgáta alapján. Budapest 1997 = SZJBT <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/> (2022. 07. 01.)
- BIBLIA. Szent István Társulati Biblia. Budapest 2021 = SZIT <http://szentiras.hu/SZIT/Oz2> (2022. 07. 01.)
- CONSTABLE, Thomas L.: Józsué, a Bírák és Ruth könyvének teológiája. In: ZUCK, Roy B. (szerk.): Az Ószövetség bibliai teológiája. Budapest 2005
- CROSS, Frank Moore: From epic to canon: history and literature in ancient Israel. Baltimore – London 1998
- HAHN, Scott: Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004). Currents in Biblical Research 2005/2. sz. 3. köt.
- HAFEMANN, Scott J.: The Covenant Relationship. In: HAFEMANN, Scott J. – HOUSE, Paul R. (szerk.): Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity and Diversity. Michigan 2007
- LOHFINK, Norbert: La promessa della terra come giuramento. Brescia 1975
- MCCARTHY, Dennis J.: Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. Róma 1978
- Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Róma, 1993. április 15. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html (2022. 07. 01.)
- RENDTORFF, Rolf: La „formula dell'alleanza”. Ricerca esegetica e teologica. Brescia 2001
- RÓZSA Huba: Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. Budapest 1995
- SKA, Jean-Louis: Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia. Bologna 2016

53 „Új parancsot adok nektek: Szeressétek egymást! Amint én szeretlek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást. Arról tudják majd meg rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt.” János 13:34-35.

SMEND, Rudolf: Die Bundesformel. Theologische Studien 1963/68. sz.

SULYOK Gábor: Treaties, Origin. In: WOLFRUM, Rüdiger (szerk.): Max Planck Encyclopedia of Public International Law. Oxford 2015, 5.

SULYOK, Gábor: Breach of Treaties in the Ancient Near East. Journal of the history of International Law 2017/19. sz. 1–26.

SOHN, Seock-Tae: YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage Between YHWH and Israel. Eugene – Oregon 2002

VANDRUNEN, David: Divine Covenants and Moral Order. A Biblical Theology of Natural Law. Michigan – Cambridge 2014

WESTERMANN, Claus: Az Ószövetség teológiájának vázlata. Budapest 1993

FINTA Szilvia
főiskolai adjunktus, SZPA
óraadó, ELTE BTK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.15

A „törvények uralma” a zsidó vallásjogban¹

“Rule of Law” in the Jewish Religious Law

In this paper, the issue of the “rule of law” is discussed within Jewish religious law (halakhah). My question is the following: how long can we talk about the rule of the Law of the Eternal – the Mosaic Law – and from when can we talk about the rule of human interpretations of the law, human conclusions and provisions drawn from it? The question is also particularly interesting because the mere reading of the Mosaic Law itself requires an interpretative approach due to the specific characteristics of the Hebrew language and the Hebrew text of the scrolls of the Torah. In order to discuss the trial issue, in my study I will examine the main features of the Written Torah, the necessity of its explaining, the creation of the Oral Torah, its categories, the most important authors, and their most basic works (Mishnah, Talmud etc.). I discuss the personalities of the legislators, – e.g., priest, judge, scribe, rabbi etc. – the nature of their authority, the most important legislative “organisations” (The Men of the Great Assembly, the Great Sanhedrin, smaller courts). The closer in time a Scripture-interpreter, decision-making generation is to the revelation at Mount Sinai, they are considered the more authoritative and unquestionable, and after the destruction of the Temple, decrees of smaller and smaller scope can be issued. At the same time, it seems that to keep the Jewish community united and to survive, the rabbis began to strictly regulate the life of the Jewish people with their decrees in ancient times already. However, in the course of history it has occurred – and is still a problem in some denominations nowadays – that human interpretations, opinions and decisions have overwritten even the original source, the Written Torah. This attitude is objected by several people, so in the course of history, trends that do not accept the Oral Torah were also created (e.g., Karaites), and mainly in the modern age, Judaism has fragmented into trends along the lines of questioning the authority of the Oral Torah. Actually, the different denominations give different answers to the question of how long the rule of the Eternal’s Law lasts, and from when we can talk about the rule of human opinions and decisions, so examining the attitude and halakhah of the different trends, the debates between these denominations can help us think more deeply about the issue.

Keywords: codification, Halakhah, Jewish law, rabbinic authority, rule of law, Torah

¹ A tanulmány rövidített változata a „Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

1. Bevezetés

A törvények uralmának (*rule of law*) John Locke-tól származó elve az emberi méltóság szerves részének tekinti azt az alapvető szemléletet, miszerint az emberek felett alapvetően csak a törvények uralkodhatnak, nem pedig más emberek.² A törvények tehát a kormányzatot is kötik, azok ugyanúgy vonatkoznak a vezetőkre, mint minden más emberre, vagyis ha valakit az állami szervek, vezetők részéről jogsértés ér, akkor is joga van az illetőnek bíróhoz fordulni.³ A törvények uralma magában foglalja továbbá azt az alapelvet is, miszerint a törvények megalkotásának joga azt a parlamentet illeti, melyet a nép demokratikus úton választott, tehát ilyen módon érvényesül a törvényekben is a népakarat (népszuverenitás), de a törvények uralmának elve az alkotmányossággal is szervesen összekapcsolódik: a törvények uralmának realizálásához ugyanis intézményi garanciák szükségesek, valamint az, hogy a törvényeket a természetjog, az erkölcs, a méltányosság és bizonyos szempontból a szokások alapján alakítsák ki.⁴

Ezen írásban a törvények uralmának kérdését a zsidó vallásjogban (*halákhá*)⁵ nem a klasszikus jogfilozófiai értelmében és nem politikai szempontból fogom vizsgálni, tehát nem az államhoz való viszony tekintetében stb., hanem azt kívánom megnézni, hogy mit is jelent a *Mindenható* által adott *Törvény*, a *Tóra* uralma és érvényesülése a zsidó nép felett a zsidó vallás keretein belül.⁶

De mi is pontosan a *halákhá*, amivel foglalkozni kívánok? A *halákhá a hálakh (jár, megy)* szóból származik, s annyit tesz: *járandó út, ahogy járni kell, ahogy élni kell*, tehát egyfajta életmód, cselekvési mód. A szót használják *hagyomány* értelemben, illetve a zsidó hagyomány törvény jellegű, jogi vonatkozású részeire, ti. *a zsidó vallásjogra*, de olyan kontextusban is felbukkan, hogy például mint X. Y. rabbi *halákhája* – amely annyit tesz, hogy X. Y. rabbi szerint így kell cselekedni.⁷ Használatos még a szó az ún. *halákhikus midrás (halákhikus / zsidó vallásjogi exegézis)* kifejezésben, mely a *Mindenható Törvényének* megfelelő életvezetés, életmód kikutatása, a törvények helyes alkalmazási módjának megtalálása, az új kor kihívásainak megfelelően új rendelkezések levezetése, vagy korábbi kategóriákba való besorolása.

2 KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 81.

3 KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 81.

4 KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 81.

5 A héber szavak, s a magyarban meg nem honosodott héber nevek átírása MITCHEL, Bibliai héber és arámi diákszótár 30–32. alapján, azonban a betűkettőzéseket (*dages forte*) nem jelzem mindig, mert főleg személynevek, könyvcímek esetén furcsán hat a nagybetű-kisbetű miatt.

6 Írásomnak tehát a *halákhá (zsidó vallásjog)* és nem pedig az ún. *mispát ivrí* (szó szerint: *héber jog*, egyébként: *zsidó jog*) a tárgya, bár természetesen van köztük átfedés, utóbbi bizonyos értelemben az előbbinek a részterülete, mely mint ilyen kifejezés tulajdonképpen a 20. század elején született, amikor is a cionista mozgalomban felmerült az igény a zsidó törvényekhez való visszatérésre, ám nem vallási értelemben (ELON, Mishpat Ivri 333.). A *mispát ivrí* a *halákhá* nem vallási, szekuláris területen is alkalmazható részeivel foglalkozik, tehát a zsidó vallásjog más jogrendszerekkel is párhuzamba állítható részeivel, vagyis az ember-ember viszonylatával kapcsolatos törvényekkel, s nem foglalja magába az Isten és ember kapcsolatával összefüggő rendelkezéseket. Tárgya tehát a bírósági szankcióval érvényesíthető jogi norma, az emberi szankcióval nem járó etikai és erkölcsi kérdéseket nem érinti. A *mispát ivrí*nek a modern zsidó állam jogrendszerében is van szerepe, bár történelmi okokból a polgári jog forrása az országban elsősorban az ottomán és a brit polgári jog (vö. SASLEY – WALLER, Politics in Israel 220–221.). A *mispát ivrí*ről részletesen lásd: ELON, Mishpat Ivri, a *halákhá* és *mispát ivrí* megkülönböztetéséről lásd: SHILO, The Contrast between Mishpat Ivri and Halakhah.

7 JACOBS, Halakah.

Ezzel szemben az *aggádikus midrás (összegyűjtött / elbeszélő exegézis)*⁸ a rabbinikus irodalomnak az a része, amely nem *halákhá*.⁹ Míg a *halákhá* inkább jogi természetű, addig az *aggádá* „irodalom”, mely szemléletes képekben, humoros történetekben, tanmeséken stb.¹⁰ tanít a természetfeletről, a Mindenhatóról, az élet morális és etikai kérdéseiről.¹¹ A *halákhá* – vagyis zsidó vallásjog, ahogy ilyen tág értelemben ebben az írásban használom – tehát mindenek előtt *Mózes Törvényével* kezdődik, majd annak évezredekén átívelő magyarázatait, a belőle levont további zsidó vallásjogi törvényeket, rabbinikus rendeleteket is tartalmazza, irányzatonként pedig különböző *halákhákról* is beszélünk.

Ahhoz, hogy a *halákhá* tengerét legalább valamennyire átlássuk, s egyáltalán a törvények uralmának kérdését értelmezni tudjuk a zsidó vallásjog keretein belül, tanulmányomban mindenek előtt azt kívánom tisztázni, hogy mi is maga a *Tóra*, majd pedig azt taglalom, hogy miért is van szükség annak magyarázatára, illetve abból újabb törvények, rendelkezések kikövetkeztetésére, hatályba helyezésére. Ezen a ponton merül fel ugyanis először a *Törvénynek*, a *Törvény* alkotójának, vagyis a *Mindenhatónak*, illetve a *Törvény* értelmezőinek emberek élete, életvezetése, sorsa feletti uralma. Mivel egyes fogalmak tisztázása rendkívül fontos a későbbiek megértéséhez, ezért röviden a *Szóbeli Törvény* kategóriáiról is beszélnék. Ezt követően a *Törvény* értelmezőinek kilétét, tekintélyének alapját vizsgálom, majd röviden a zsidó vallásjog legfőbb korszakait, tekintélyeit és műveit taglalom. Ezek után röviden érintem a *tórai* törvényekhez és a szóbeli hagyományhoz való viszonyt a különböző irányzatokban, majd ismertetek azok érvényességének kérdéséről néhány véleményt, javaslatot. A témám óriási, ezért egy folyóiratcikkben annak csak rövid, egyszerűsített vázát tudom bemutatni, írásom végén pedig nem kívánok megoldásokkal szolgálni. Céloom ugyanis pusztán a *Törvény*, s a törvényekhez, tekintélyekhez való viszony, az ezekkel kapcsolatos viták rövid bemutatása, vázlatos érzékeltetése a zsidó vallásban.

2. A Tóra és értelmezésének szükségessége

2.1. A Tóra szó jelentése, s a Tóra eredete

A magyar nyelvben *Tóra*-ként meghonosodott főnév a héber nyelvből jön, s a *jára* igéből származik, melynek jelentése: *tanít, oktat, útbaigazít*. A *tóra* főnév tehát általánosságban annyit tesz: *tanítás, oktatás, tan, törvény*.¹² A *Szentírás*on belül a szó jelenti a *Mindenhatótól* származó *Törvényt*,

8 Az *aggádá* szó az *ágad (összegyűjt, összefűz, összeköt)* igéből, vagy a *nágad (elbeszél)* igéből származik, így jelentése: *gyűjtemény, összegyűjtött [történetek], vagy elbeszélés*. Ez utóbbi esetben azonban az *aggádá* esetében *haggádáról* kellene beszélnünk, ez a szó azonban már foglalt, s a *peszachi haggádára* használatos (AGGADAH, 454).

9 A *TaNaK*Hot tekintve szintén meghúzzhatjuk ezt a fajta határvonalat: benne mindaz, ami elbeszélés, történelem, etikai maxima, prófétai intés és vigasztalás, az *aggádá*.

10 Lehet elbeszélés, legenda, tanítás, tanmese, parabola, allegória, metafora, maxima, líra, ima, szatíra, mese, drámai dialógus, hiperbola, szójáték, betűjáték, gematria, notarikon, vicc, fantasztikus leírás stb.

11 AGGADAH.

12 A szó alapjelentése: *dob, vet, megalapoz, meglocsol, nyíllal lö, kezét (ki)nyújt, mutat, jelez*. (GESENIUS' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures). A *Tóra* i. e. 3. századi görög fordítása, a *Szeptuaginta (LXX) nomosznak*, azaz *törvénynek* fordítja a szót. (A görög szavak átírása GYÖRKÖSY – KAPITÁNYFFY – TEGYEY, Ógörög – magyar szótár 9, 3. oszlop alapján.) A *tóra* szóra egyébként a *Szentírás* számos szinonimát használ, melyek több-kevésbé bővítik jelentéstartalmát, bemutatják egy-egy jellemző aspektusát, vagy altípusát. Például *chók (rendelet, végzés, II. Mózes 26:46, V. Mózes 4:8, IV. Mózes 19:2 stb.)*, *mispát (ítélet, V. Mózes 4:8 stb.)*, *micvá (parancs/olat, Deuteronomium 30:10 stb.)* stb. A *Tóráról* bővebben lásd például: TORAH.

a Színáj-hegyen kapott kinyilatkoztatást,¹³ de a *Törvény* részleteire – „résztörvényekre” – is használatos,¹⁴ de előfordul emberi tanításra vonatkoztatva is.¹⁵

Összegyűjtő fogalomként a szót használják a *Mindenható* által Mózesnek adott törvények összességére – *Tóra*, tehát *Törvény* – ,¹⁶ tágabban véve Mózes öt könyvének, de a teljes *Héber Szentírásnak* (*TaNaKH*) a megnevezésére is. Ez utóbbi más néven *Írott Tóra / Tan / Törvény*.

A *Tóra* megnevezést később a rabbik kiterjesztik a szóbeli hagyományra is, mivel azt a Színáj-hegyi kinyilatkoztatás részeként kezelik,¹⁷ s *Szóbeli Tórának / Tannak / Törvénynek* hívják.¹⁸

Alapvetően azonban a *Tóráról*, mint *Törvényről* – tehát a *Mindenható* által Mózesen keresztül *Izrael* népének adott törvények összességéről – elmondható, hogy az nem más, mint az *Izrael és Istene* között megkötött szövetség,¹⁹ szerződés, jogi irat, mely mint ilyen, természeténél fogva követeléseket, ígéreteket, a feltételek be nem tartása esetére pedig szankciókat foglal magában. *Izrael* feladata az, hogy a *Törvényt* maradéktalanul megtartsa.²⁰ A *Törvény* (helyes) kivitelezésének célja és következménye élet, áldás, prosperitás az élet minden területére vonatkozóan, meg nem tartása pedig halált, átkot, romlást, pusztulást von maga után. A *Tóra* megtartása által *Izrael Isten* szent népévé válik.²¹

A rabbinikus hagyomány szerint a *Tóra* létezett már a világ teremtése előtt is,²² sőt általa teremtetett a világ.²³ Az egekből származik,²⁴ egy *aggádá* szerint pedig Mózes az angyaloktól szerezte meg.²⁵ *Siméon haCáddik* a világ egyik alappilléreinek nevezi,²⁶ míg *Eleázár ben Sámmuá* azt állítja, hogy az egek és föld nem létezne többé, ha nem lenne.²⁷ A hagyomány szerint az az igazán szabad ember, aki a *Tórával* foglalkozik,²⁸ a *Tóra* maga a „jó”,²⁹ amely életet ad evilágon és a túvilágon egyaránt.³⁰

2.2. A Tóra parancsolatainak felosztása

A *Mózesi Törvényben* a hagyományos rabbinizmus 613 tételes parancsot számlál. Ezen parancsolatokat többféleképpen is szokás csoportosítani. Két csoportba szedhetők aszerint, hogy (1) tiltó (365),

13 II. Mózes 24:12, III. Mózes 26:46 stb.

14 Például áldozatok (III. Mózes 6:9, 14; 7:1, 11 stb.), nazireusság (IV. Mózes 6:13, 21) stb.

15 Például bölcsék tanítása (Példabeszédek 13:14), anyai oktatás (Példabeszédek 6:20).

16 V. Mózes 4:44, 33:4, Józsué 1:7, Ezsdrás 3:2, 7:6 stb.

17 Ennek pontosítására, az ezzel kapcsolatos különböző állásfoglalásokra még a következőkben visszatérek.

18 Modern héberben a *tóra* jelent *teóriát, elméletet, rendszert*, illetve olyan *könyvet, amely egy bizonyos tudományág alapelveit tartalmazza* (KLEIN, A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English).

19 Ésaías 24:5, Malakiás 2:8, Jeremiás 31:31–34.

20 V. Mózes 28:1.

21 II. Mózes 19:5–6.

22 B^résít Rabbá 1:4, bPeszachím 54a stb. A talmudi traktátusok nevei előtt a rövidítések a következők: m – *Misna*, t – *Tószeftá*, j – *Jeruzsálemi Talmud*, b – *Babiloni Talmud*.

23 *Rav Hósájá* a Példabeszédek 8:22–31-ben szereplő *Bölcsességgel* azonosítja (B^résít Rabbá 1:1).

24 bSzanhedrín 99a, vö. II. Mózes 20:22, V. Mózes 4:36.

25 bSabbat 89a vö. Zsidókhöz írt levél 2:2.

26 mÁvót 1:2.

27 bPeszachím 68b.

28 mÁvót 6:2.

29 mÁvót 6:3.

30 mÁvót 6:7.

vagy (2) cselekvő parancsolatokról (248) van-e szó.³¹ Szintén két csoportba szedhetők aszerint, hogy (1) *Isten* és ember, vagy (2) ember és ember viszonylatára vonatkoznak-e.³² De szedhetjük akár három csoportba is, aszerint, hogy (1) morális (etikai) jellegű (például gyilkosság, házasságtörés tilalma stb.), (2) rituális jellegű (például áldozati törvények, ünnepek rendtartásai), vagy (3) államigazgatási jellegű törvényekről (például büntetés-végrehajtás, szombatév stb.) van-e szó.³³ De akár négyes felosztásban is gondolkodhatunk, ti. (1) államszerkezeti törvények (közjog, alkotmány); (2) vallásgyakorlati törvények (szertartások, ünnepek, tisztasági, étkezési törvények, áldozatok); (3) igazságszolgáltatási törvények (magán- és büntetőjog); (4) társadalmi vagy szeretettörvények (család, házasság, szülők, jótékonyosság stb.).³⁴ Utóbbi két kategorizálás esetén egy parancs több csoportba is tartozhat egyidejűleg, illetve mind a négy felosztás esetén dilemmákat, s aktív döntési szituációkat szül, ha egy adott élethelyzetben csak egyik parancs áthágása árán lehet kivitelezni a másikat.³⁵

Fontos megjegyezni azt is, hogy a *Szentírás*ban előfordultak a parancsok szoros betartásától eltérő esetek is,³⁶ továbbá, hogy előfordul, hogy a próféta könyvek módosítanak rajtuk, és a rendelkezések belső lényegére hívják fel a figyelmet,³⁷ *Jeremiás* próféta pedig egy új, az ember szívébe írt, így belülről fakadóan megcselekedhető törvényről ír.³⁸ Látható tehát, hogy már maga a *Héber Szentírás* is egyfajta flexibilitással, történelmi szituációkhoz, élethelyzetekhez, sorsokhoz is mindig aktuálisan igazítva alkalmazza – vagy éppen felfüggeszti – a törvényeket. A *Tóra* megcselekvése, még ha időnként fluíd módon is, de létfontosságú *Izrael* fennmaradása – s a *Mindenhatóval* való kapcsolata, földjének megtartása – érdekében.³⁹

2.3. A Tóra értelmezésének szükségessége

A *Szentírás* a zsidó nép fogságra vitelének – *Izrael* tíz törzse i. e. 722-ben kerül az asszír fogságba, *Júda*, *Benjámín* és *Lévi* törzsei pedig 586-ban a babiloni fogságba –, valamint a Templom lerombolásának okaként is a *Törvény* be nem tartását jelöli meg.⁴⁰ A babiloni fogságból visszaérkező nép célja tehát a *Törvény* maradéktalan betartása.⁴¹ A *Törvény* megtartása azonban nem egyszerű, hiszen a megfelelő cselekedet előfeltétele a parancsolatok világos megértése, mely a héber nyelv és a *Szentírás* szövegének jellegzetességei miatt nem egyszerű.

31 Ezzel a fajta felosztással dolgozik *Maimonidész Széfer HaMivót* című műve.

32 Gyakran nehéz helyzetek adódnak, amikor ez a két kategória egymásnak feszül, vagyis egyiket szükséges áthágni a másik javára. A parancsolatok súlyozásáról, relatív fontosságukról lásd például SPERBER, On the Relationship of Mitzvot between Man and His Neighbor and Man and his Maker.

33 Részletesen lásd például RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei.

34 FÉNYES, *Szentírásunk* 117–150.

35 Ezen dilemmákról lásd például SPERBER, On the Relationship of Mitzvot between Man and His Neighbor and Man and his Maker, RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei stb.

36 Például papok dolgoznak szombaton (II. Mózes 31:15 vö. IV. Mózes 28:9); *Dávid* megeszi a szent kenyereket (I. Sámuel 21:1–6); *Dávid* nem lett megkövezve miután házasságtörést követett el (II. Sámuel 12:1–13); *Illés* nem Jeruzsálemben áldoz az Úrnak (II. Királyok 18:21–39) stb.

37 Ésaías 58:1–14; Zsoltárok 50:8–15 stb.

38 Jeremiás 31:31–34.

39 Vö. V. Mózes 28. fejezet.

40 V. Mózes 28:15, 36–37, 41, vö. Dániel 9:10–11, 17–19.

41 Nehémiás 8:2–3, 8, vö. 9:29–30.

A héber nyelv például az ókorban írott formájában csak mássalhangzókat tartalmazott – tehát már felolvasni sem lehetett értelmezés nélkül.⁴² Bár a ma használt bibliai magánhangzójelölések még nem voltak írásban rögzítve a talmudi időszakban, a szóbeli hagyomány őrizte a mássalhangzós váz kiejtési módját. A szöveg felolvasásának rögzített módját *mikrá*nak (*/fel/olvasás*), mássalhangzós vázát pedig *m^eszórá*nak, vagy *mászóret*nek (*/bibliai/ hagyományos /írásmód/*) nevezték. A *Talmud* e két hagyománnyal kapcsolatban (is) ellentétes véleményeket tartalmaz: az egyik azt állítja „*a törvény forrása az olvasatban van*” (*jés ém lammikrá*), vagyis a szöveg hagyomány szerinti olvasata határozza meg annak jelentését, az alapján kell a törvényeket értelmezni, míg egy másik vélemény szerint „*a forrás a maszórában van*” (*jés ém lammászóret*), vagyis a törvények értelmezésében a pontozatlan szöveg a mérvadó.⁴³ A legtöbb esetben zsidó vallásjogi kérdésekben az *ém lammikrá* alapján döntenek (például *Rabbi Akiva* is), s ezzel ellentétes véleményt csak akkor fogadnak el, ha a törvény hagyományos értelmezését támasztja alá.⁴⁴ Ugyanakkor *Rabbi Jismáél* iskolája a *jés ém lámászóret* elvét követte.

De az olvasattal kapcsolatos problémákon túl is merülnek fel a szöveggel kapcsolatos nehézségek: például a szöveg a tekercseken nincs mondatokra stb. tagolva; előfordul, hogy a szöveg kevés részletet közöl (például I. Mózes 22. fej.); az olvasó ellentmondásokat érzékelhet (például IV. Mózes 13:1–2 és V. Mózes 1:22); a szövegnek vannak strukturális problémái (például *József* történetét megszakítja *Júda* története /I. Mózes 38. fejezet/); találhatunk grammatikai szabálytalanságokat; a terminusok definiálása sem egyszerű (például III. Mózes 23:40: „*szép fának gyümölcse*” micsoda?); vannak felemásnak tűnő rendelkezések (például II. Mózes 35:1–3 azt mondja, hogy minden munka tilos, majd kiemeli a tűzgyújtást); nem tudni, miért vannak bizonyos törvények egy csoportba szedve (például *szótá – hűtlen/séggel gyanúsított/ asszony* /IV. Mózes 5:11–31/, és *názír – önmegtartóztató* /IV. Mózes 6:1–21/); miért vannak egyes törvények bizonyos narratívákkal együtt említve (például szemléltetőjtok /IV. Mózes 15:37–41/ és kémek /IV. Mózes 13–14. fejezetek/) stb.⁴⁵ A *Törvény* megfelelő kivitelezése tehát mindenképp előtt megfelelő értelmezés – s ezzel együtt e feladat betöltésére alkalmas értelmezők – után kiált, hiszen a *Törvény* figyelmen kívül hagyása sorsromboló erővel bír, mind egyéni, mind közösségi szinten.

A szöveg értelmezése emberek – papok, írástudók, rabbik stb. – feladata, az értelmezés módszerei nagyon szerteágazóak. Ilyenek például a különböző hermeneutikai elvek – például *Hillél* hét írásmagyarázati

42 Olyan ez, mintha a magyar k.r.t mássalhangzósort kellene magánhangzókkal kitöltenünk, amit kontextustól függően rengetegféleképpen tehetünk: keret, karát, köret, körte, kert, kerít, körít stb.

43 A *jés ém lammikrá* szabályt *Rabbi J^húdá ben Róéz*, egy *Rabbi Akiva* előtti *tanná* alakította ki. Vö. bSzanhedrín 4a. MIELZINER, Introduction to the Talmud 186.

44 Például a *kappót t^maráim (pálmák ágai)* kifejezés (III. Mózes 23:40) a *m^eszórá* szerint *k^ffatnak* – tehát *ágnak* – is olvasható, így eszerint a szöveg a *pálmafának* csupán egy ágára vonatkozik (bSzúkkót 32a, vö. MIELZINER, Introduction to the Talmud 186.). *Akiva* a felolvasás szerinti hagyományt követi, így a többes számú értelmezést, míg *Rabbi Jismáél* a mássalhangzók alapján úgy tartja, hogy egy ágra vonatkozik a rendelkezés. További példa a III. Mózes 11:21, vö. bSzanhedrín 4a, b, bChúlín 72a és magyarázatai (BACHER – LAUTERBACH, Talmud Hermeneutics).

45 Bővebben lásd: KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 9–25.

szabálya, *Rabbi Jismáél* tizenhárom írásmagyarázati szabálya,⁴⁶ *Rabbi Akiva* szabályai⁴⁷ – , de vannak még a szabálygyűjteményeken kívül is ott fel nem sorolt, ám gyakran alkalmazott írásmagyarázati elvek is.⁴⁸

Az új törvények megállapítása egyik fontos elvének tekinthető a *szévará* is, a rabbinikus érvelésekben alkalmazott jogi logika, mely az emberek egymáshoz fűződő társadalmi kapcsolataiban feltárt jellemzők megfigyelésén, s a mindennapi élet gyakorlati valóságának tanulmányozásán alapul.⁴⁹ A *szévarával* levont következtetések ugyanolyan erejűek, mint a *Tórából* levont következtetések. Például azt az elvet, miszerint gyilkossággal nem lehet életet menteni *szévará* segítségével vezették le a rabbik.⁵⁰ A szöveg értelmezési módjainak ismertetése szétfeszítené ezen írás kereteit, ezért ezeket a továbbiakban nem részletezem.

2.4. A Törvény magyarázatának hierarchiája és kategóriái

A „Mi a *Tóra / Törvény*?” kérdésre a *Talmud* – s azt teljes egészében Színaj-hegyi kinyilatkoztatásnak vevő ortodoxia – azt a választ adja, hogy a *Tóra / Törvény* nem más, mint annak magyarázata, tehát a teljes *Szóbeli Tan*,⁵¹ hiszen úgy vélik, anélkül a *Mózesi Törvény* érthetetlen volna.⁵² A szövegek tisztázásával kapcsolatban találhatunk egy hierarchiát is a zsidó hagyományban:⁵³

46 Például KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 90–95. FINTA, Binján áv. *Hillél és Jismáél* szabályait alapvetően két fő csoportba lehet osztani: analógiák – melyek az új ismeretekhez való jutást szolgálják – , és a szövegkontextusból levonható következtetések – melyek a szöveg tisztázásában, egyértelművé tételében segítenek. Részletesen lásd: ELON, Jewish Law. History, Sources, Principles I. kötet, 315., FINTA, Általánosítható-e az egyedi?, FINTA, Binján áv. Fontos megjegyezni, hogy az írásmagyarázati szabályok is a *Szóbeli Tóra* részét képezik, egy ortodox zsidó számára tehát Színaj-hegyi kinyilatkoztatásnak számítanak. Ezen nézet szerint a zsidó exegeta nem „kitanulja” a *halákhát* a *Héber Szentírásból*, hanem beletanul a Színajon adott *Szóbeli Tóra*ba. A *Talmud* egyébként az önmagának való ellentmondást kiküszöbölve az „újítást” is integrálja ebbe a rendszerbe, mondván: „mindaz, amit egy kiváló tanítvány fog tanítani mestere előtt, az már elhangzott Mózes előtt a Színaj-hegyen” (jPéa 13a).

47 Például *ribbúj úmiút* FINTA, Binján áv. 197–198.

48 Például *hekkés* (lásd FINTA, Általánosítható-e az egyedi? 65–66.), *jittúr* (KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 95–97.). További szövegértelmezési szabályokhoz lásd például KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 98–100.

49 ELON, Sevarah.

50 bB^rrákhót 4b (KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 89.), vö. bSanhedrín 74a és *RáSI* kommentárja. A *szévaráról*, s annak *Szentíráshoz* fűződő kapcsolatáról részletesen lásd: JACOBS, Studies in Talmudic Logic and Methodology 16–37.

51 bKiddúsín 49a–b

52 A bB^rrákhót 5a-ban a II. Mózes 24:12-t („*És mondta az Örökkévaló Mózesnek: Jöjj fel hozzám a hegyre és légy ott; hadd adjam neked a kőtáblákat, meg a tant és a parancsolatot, melyeket írtam, hogy tanítsam őket.*” – IMIT ford.) a következőképp magyarázzák: a Mindenható Mózesnek: az *Írott Tórát* a *Szóbeli Tórával* („*a parancsolattal*”, ami a *Misna*, „*melyeket írtam*” ez a *Próféták* és az *Írások*, „*hogy tanítsam őket*” ez pedig a *G^mmárá*) adta. A bGittín 60b-ben pedig a II. Mózes 34:27-et („*És mondta az Örökkévaló Mózesnek: Írd fel magadnak e szavakat, mert e szavak szerint kötöttem veled szövetséget és Izraellel.*” – IMIT ford.) a következőképp értelmezik: „*írd fel magadnak*” – ez az *Írott Tóra*, „*e szavak szerint*” – ez pedig a *Szóbeli Tóra*, ami a rabbik szerint így elsőbbséget élvez az *Írott Tórával* szemben. Bővebben lásd: KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 79–81. A szadduceusok nem fogadták el a *Szóbeli Tant* – már a *Prófétákat* és az *Írásokat* sem – , s a rabbik tekintélyét sem. Bővebben lásd: KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 81–83.

53 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 9–10. alapján.

1. A legszűkebb értelemben *Tórának* Mózes első négy könyve számít.
2. Mózes első négy könyvének *Mózes ötödik könyve* egyfajta tisztázása – például V. Mózes 22:1 magyarázza meg a II. Mózes 23:4-et. A legrégebbi rabbinikus tekintélyek (*CHaZaL*, lásd később) például *Misné Tórának* (*A Törvény ismétlése*) nevezik ezt a könyvet. A rabbinikus felfogás szerint tehát *Mózes ötödik könyve* bár az *Írott Tóra* részének tekintendő, mégis egyfajta „átmenetet” képez az *Írott* és a *Szóbeli Tóra* között.
3. A *Héber Szentírás* további részei, azaz a *Próféták* és az *Írások* is helyenként a *Tóra* szövegét tisztázzák (például II. Mózes 12:8–9 és a V. Mózes 16:7 ellentmondását a II. Krónika 35:13 oldja fel).
4. A *Tóra* magyarázatának egy következő fokozata a *Szóbeli Tan*, mely nélkül az ortodox hagyomány szerint a *Tórát* nem igazán értenénk, azt sem tudnánk például, hogy mi számít szombaton tiltott munkának stb.

A *Szóbeli Tóra*ban különféle kategóriák vannak, melyet röviden *RaMBaM Misna-bevezetője* és más források figyelembe vételével próbálok rendszerezni.⁵⁴ Ezek a kategóriák a következők:

- I. *D^eórájtá* (*Tórából*) – tórai eredetűnek tartott kategóriák:
 1. Az *Írott Tóra* szövegét értelmező, azt érthetővé tenni kívánó elfogadott magyarázatok (*p^erúsím m^ekúbbálím*);
 2. Az *Írott Tórából* nem igazolható, ám Mózesnek a Színaj hegyén átadottnak vélt törvények (*halákhá l^eMóse miSzínaj*), melyeket a *Talmud*ban ún. *aszmakhtá* (*támasz, támpont*) segítségével igyekeznek alátámasztani a *Szentírás* szövegéből.⁵⁵
- II. *D^erabbánan* (*rabbiktól*) – azaz rabbinikus eredetű kategóriák:
 1. *Tórából* kikövetkeztetett törvények (*p^erúsím m^echúddásím*). A következtetés a *halákhikus midrás* szabályaival és a rabbinikus jogi logika, a *sz^evára* segítségével zajlik.⁵⁶ A *Talmud* szövegének nagy része ehhez a csoporthoz tartozik.
 2. Rabbik és közösségi szervezetek által kihirdetett rendeletek:
 - a. *Takkánót* (*szabályzatok*) – pozitív rendeletek, olyan, a rabbik által bevezetett rendelkezések, melyek közvetlenül nem a mózesi parancsokon nyugszanak;
 - b. *G^ezérót* (*korlátozó rendeletek, tilalmak, végzések*) – „negatív rendeletek”, vagyis egyfajta „megelőző törvényhozás”, melynek az a célja, hogy megakadályozza a parancsolatok megsértését.
 3. *Minhágím* (*szokások, hagyományok*) – az egész zsidóságra vonatkozóan vagy egyes közösségekben elfogadott gyakorlatok, szokások, rítusok, neves vagy helyi rabbik példamutató tettei;

54 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 85–88., 118. E tekintetben több felosztás is létezik, bővebben lásd: JACOBS, Halakah, Executive Committee – LAUTERBACH, Oral law vö. RUFFE, Az Újszövetség és a Tóra 232–236.

55 STEINSALTZ, The Essential Talmud 55., bővebben lásd: FINTA: Binján év 198–200., HALIVNI, Peshat and Derash 13–16., MIELZINER, Introduction to the Talmud 187.

56 Például bSanhedrín 74a. Erről bővebben lásd: JACOBS, Studies in Talmudic Logic and Methodology 16–37., valamint RABINOWITS, The Study of Talmud. 113–127.

4. *Kérdések és válaszok* irodalom (*S^eélót út^esúvót*, rövidítve: *SÚT*, latinul: *responsumok*), azaz konkrét esetekre vonatkozó kérdések és azokra adott válaszok, részletes indoklással;
5. *Díná d^emalkhútá díná* (az királyság törvénye törvény, vagyis: az állam törvénye betartandó)⁵⁷ – a zsidóság tartózkodási helyének kormányai által elrendelt törvényei érvényesek az ott élő zsidóságra, amennyiben azok nem ellentétesek a judaizmus törvényeivel. Ezek elsősorban kereskedelmi, polgári, büntetőjogi törvények.⁵⁸

A *d^eórájtá* és a *d^erabbánan* között már a *Talmud* bölcsei is különbséget tettek, ugyanakkor, hogy mi minek számít, arról viták folynak. *Maimonidész* (1138–1204) például úgy gondolja, hogy bármi, ami a *TaNaKH*ből lett kikövetkeztetve, és a hagyomány részévé vált, az *d^eórájtá*, azonban ha ez a *Talmud*ból nem látszik egyértelműnek, akkor *d^erabbánan*. *Nachmanidész* (1194–1270) ezzel szemben azt állítja, hogy egy következtetésen alapuló *halákhá* akkor is *d^eórájtá*, ha az nem lett a hagyomány része, kivéve, ha a *Talmud* kifejezetten azt állítja róla, hogy az *d^erabbánan*.⁵⁹

A rabbik között arról is vita folyik, hogy vajon a *Szóbeli Tanban* található *halákhák* mennyiben levezetések, s mennyiben számítanak inkább *aszmakhtá*nak, azaz inkább csak a már létező ősi tradíciók egyfajta tórai alátámasztásának, de nem valódi levezetésnek. *Maimonidész* úgy véli, hogy inkább *aszmakhtá*ról beszélhetünk, nem valódi levezetésekről,⁶⁰ *RáSI* (1040–1105) és a *tószáfisták* (12–14. századi francia és német rabbik) – , illetve a spanyol kommentátorok túlnyomó része viszont különbséget tesz *aszmakhtá* és valódi *halákhikus* levezetés között, s úgy gondolják, a *Talmud*ban mindkét típus megtalálható. A nehézséget azonban az okozza, hogy nem feltétlenül lehet különbséget tenni a valódi levezetés és csupán a memorizálást stb. segítő alátámasztás, az *aszmakhtá* között, mert a következtetések mechanizmusa tulajdonképpen megegyezik.⁶¹

Most, hogy az alapvető fogalmakat tisztáztuk, tekintsük végig a *Törvény* értelmezőinek személyét, s rendeletek hozására való jogosultságát.

3. A Törvény értelmezőinek személye

3.1. Papok és bírák

A *Törvény* szövegének megfelelő értelmezését a *Mindenható* parancsa alapján eleinte a papok és a bírák végezték:⁶² „*Midón eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben, vér és vér között, jog és jog között, sérelem és sérelem között, bármely pörös ügy kapuidban, akkor kelj föl és menj el a helyre, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened. Menj oda a levita papokhoz (kóhaním hallevijim) és a bíróhoz (sófét), aki lesz abban az időben és kérdezd, hogy tudodra adják az ítélet ígését. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudodra adnak a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló; vigyázz, hogy cselekedjél mind aszerint, amire téged tanítanak. Azon tan (tóra) szerint, melyre téged tanítanak és az ítélet*

57 bBává Kammá 113a. FINTA: Binján áv 198–200. Példaként egy ezzel kapcsolatos kortárs kérdésről, az államoknak való adófizetésről lásd például BRODY, A Guide to the Complex 107–109.

58 Vö. *hilkhót m^edíná* (az ország törvénye), Executive Committee – LAUTERBACH, Oral law.

59 JACOBS, Halakhah és JACOBS, Halakah.

60 STEINSALTZ, The Essential Talmud 255.

61 STEINSALTZ, The Essential Talmud 256., lásd például FINTA, Binján áv.

62 V. Mózes 17:8–13, IMIT ford.

(mispát) szerint, melyet neked mondanak, cselekedjél; ne térj el az ígétől, melyet tudtodra adnak, se jobbra se balra. Azon férfi pedig, aki gonosz szándékból azt teszi, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, hogy szolgálja az Örökkévalót a te Istenedet, vagy a bíróra – haljon meg ama férfi; így pusztítsd ki a rosszat Izraelből. Az egész nép pedig hallja és féljen, és ne legyenek többé gonosz szándékúak.”⁶³

A mózesi szakasz tehát a következőt állítja:

- (1) ha van egy eldönthetetlen kérdés, melyre a *Szentírás*ban nem lehető fel egyértelmű válasz, akkor a (legfelsőbb)bíró és a (fő)pap – lévita papok – hivatottak döntést hozni az ilyen helyzetekben;
- (2) a pap(ok)nak és a bírónak az *Örökkévaló* által kiválasztott helyen – a Szent Sátorban, vagy a Jeruzsálemi Templomban – kell a döntés meghoznia;
- (3) az ilyen módon hozott határozat *tórai* erejű, tehát az *Írott Tannal*, a *Mózesi Törvénnyel* egyenértékű;
- (4) az ilyen módon hozott döntés halálbüntetés terhe mellett minden zsidóra kötelező érvényű.

Nyilvánvalóan ez a rendszer a babiloni fogsággravitelig, pontosabban az Első Jeruzsálemi Templom lerombolásáig állhatott fenn, tehát i. e. 586-ig. Ugyanakkor a *Mózesi Törvény* előírta az egész társadalmat átszövő bírói rendszer felállítását is annak érdekében, hogy a jogszerűség egész Izraelben érvényre juthasson, így a könnyebb jogi kérdésekben természetesen a kisebb bíróságok döntöttek.⁶⁴

3.2. Nagy Gyülekezet Férfiai, Szanhedrin és rabbinikus bíróság

A babiloni fogságot követően a *Nagy Gyülekezet Férfiai* (*Ansé K^eneszet HaG^edólá*) – melynek írástudók (*szóférim*), de eleinte próféták is tagjai voltak – százhusz fős testülete foglalkozott az *Írás* értelmezésével, a nehezebb jogi döntések, *tórai* erejű törvények meghozatalával (i. e. 445–100).⁶⁵ Ahogy a prófétai korszak lezárult, ők mintázták meg a jövőbeni zsidó vallási vezetők prototípusait, a *chákhámokat* (*bölcs*), akiket a *Tóra* aprólékos ismerete a *halákhikus* kérdések megoldására, a *Tóra* tanítására és bíraskodásra jogosított fel.⁶⁶ A *Nagy Gyülekezet Férfiai* fektették le a zsidó vallási élet új szellemi kereteit: egybegyűjtötték a szent iratokat, kanonizálták a *Szentírást*, s azt a zsidó élet alapjává és központi tekintélyévé tették.⁶⁷ Ezzel párhuzamosan az írástudók elkezdtek egybegyűjteni a szóbeli hagyományt, magyarázatokat, szokásokat, jogi precedenseket. *Adin Steinsaltz* szerint ők alakították ki a *halákhikus exegézis* módszereit, számos új rendelkezést hoztak, s lefektették a liturgia alapjait is.⁶⁸ A babiloni fogság traumája azonban rendkívül óvatossá tette ezt a nemzedéket, s annak érdekében, hogy a nép még csak véletlenül se kövessen el törvényszegést, olyan dolgokat is megtiltottak, amiket a *Tóra* megengedett. Ezt „a *Tóra védőkerítése*”-nek (*sz^ejág lattórá*) nevezték, s a kinyilatkoztatás részének tekintették: „Mózes a Színaj hegyén kapta a Tórárt. Továbbadta J^ehósúának, J^ehósúa a véneknek, a vének a prófétáknak, a próféták

63 Lásd továbbá V. Mózes 16:18–22.

64 A mózesi bíraskodási rendszerrel részletesen lásd: RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában.

65 Bővebben lásd: SINGER et al., Scribes. Valójában nem tudjuk pontosan, hogy mi is volt a *Nagy Gyülekezet*: állandó intézmény, vagy csupán az adott korszakban működő tudósok összefoglaló neve. STEINSALTZ, *The Essential Talmud* 36.

66 KOLATCH, *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* 68., 75.

67 STEINSALTZ, *The Essential Talmud* 37.

68 STEINSALTZ, *The Essential Talmud* 37–38.

*pedig átadták a Nagy Gyülekezet Férfiainak. Ők három dolgot mondtak: Legyetek elővigyázatosak az ítélkezésben, állítsatok sok tanítványt és készítsetek védőkerítést a Tórának!*⁶⁹

A Nagy Gyülekezet Férfiainak ténykedését a Második Templomban a hetvenegy főt számláló ún. Nagy Szanhedrin (Szanhedrín G^odólá), vagy más néven „Legfelsőbb bíróság” (Bét Dín HaGádól) váltotta fel, melynek két vezetője volt: a nászi (elnök) – aki nem volt a bíróság tagja – és az av bét dín (a bíróság „atyja” / vezetője / elnöke), aki már a hetven vén közé számíttatott.⁷⁰ A testület tekintélyét az V. Mózes 17:8–13-ra alapozta. A Templomban a szombatok és az ünnepek kivételével naponta összegyűltek, s a Faragott kő termében tartották az üléseiket. A Nagy Szanhedrinnről az i. e. 1. századból értesülünk, melynek i. sz. 30-40-es éveig volt joga a halálbüntetéshez, i. sz. 70-ben, a Templom lerombolásával pedig hatásköre megszűnt.

A Templom lerombolása után a zsidóság központja Javnéba helyeződött át. Az itt működő Bét Dín már nem ugyanolyan hatáskörrel rendelkezett, mint a Nagy Szanhedrin, hiszen nem felelt meg az V. Mózes 17:8–13-ban írtaknak, nem volt lehetősége tehát tórai erejű, halálbüntetés terhe mellett megcselekedendő rendeleteket hozni, más jellegű, egész zsidóságra kiterjedő határozatokat azonban hozhattak. Ennek a később Galilea más városaiban ülésező Szanhedrinnel a megszűnésére a rabbinikus patriarchátus megszűnésekor, i. sz. 425-ben került sor.

Ezek a nagy hatókörű bíróságokon túl természetesen léteztek a kisebb bíróságok, melyeket bét dínnek hívtak, akkor is, ha huszonhárom, s akkor is, ha csak három főből álltak. Természetesen a kisebb és nagyobb bét dínnek más-más ügyekben hozhattak döntéseket – a három fős kis rabbinikus bíróságok általában a pénzügyekben döntöttek. A középkorban és az újkorban gyakran a helyi közösség nagy tudású rabbija egy személyben képviselte a bét dínt.

Ahhoz, hogy még jobban átlátható legyen ezeknek a fogság utáni bíróságoknak a belső rendje, szeretném tisztázni a tagokkal kapcsolatos fogalmakat (írastudó, rabbi stb.).

3.2.1. Az írastudó

A zsidó társadalomban a babiloni fogságot követően több „új”, bibliamagyarázatra, bíraskodásra alkalmas réteg is képződött a papokon és a bírakon kívül, egyik ilyen csoportot az írastudók alkották.

Az „írastudó” (szófé) mint olyan nem a bibliai fogalomkörből származik, hanem tulajdonképpen a nem zsidó birodalmak kulturális hatására, az írások, jegyzők csoportjainak „mintájára” jelent meg a zsidóságban is.⁷¹ Az első írastudó Ezsdrás volt, aki egyrészt a perzsa birodalom hivatalnokaként, másrészt a Törvény szakértőjeként lépett fel,⁷² tevékenységei között szerepelt a Törvény magyarázata, léviták rendelése a nép oktatása végett, illetve bírák kinevezése.⁷³ A Mózesi Törvényben jártas írastudók – akiket ezért törvénytudóknak is neveztek – feladatukra később is ezen területeket érintette: hi-

69 mÁvót 1:1, saját ford. Mózesről egészen Fhúdá HaNászfíg a rabbi az sz^omíkhát (ordináció – kézrátétel, később rabbioklevél) is a tanáraiktól kapták. Ez a tekintélyi láncolat adott a rabbioknak különleges tekintélyt, tulajdonképpen minden egyes rabbi „egy szem volt a tradíció láncolatában”. KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 75.

70 A Szanhedrin és a bét dín témája a következő alapján: JASTROW – GINSBERG, Bet Din és BACHER – LAUTERBACH, Sanhedrin.

71 Sz., Írastudó, vö: STEINSALTZ, The Essential Talmud 37., SINGER et al., Scribes.

72 Ezsdrás 7:6.

73 Ezsdrás 7:10, 25, Nehémiás 8:7.

vatalnokokként ténykedtek, tanítottak, valamint bírászkodtak.⁷⁴ Képzésük teológiai, jogi és filozófiai diszciplinákat érintett, bár sokan polgári foglalatosságot is elsajátítottak. A hagyomány leírásának tilalma végett fejből tudták a „tananyagot”, s ordináció által helyezték őket pozíciójukba. A kiemelkedő írástudókból mesterek, azaz rabbik lettek, akik az újabb írástudójelölteket, növendékeket tanították. A rabbik körül „iskolák” alakultak ki, melyek gyakran egymással versengtek. De az írástudókból lehettek tóramásolók is, valamint a zsinagógában felolvasott szövegek arámi tolmácsai, fordítói is. Általában a farizeusok csoportjához tartoztak.⁷⁵

3.2.2. A rabbi

A *rabbi* szó a *rav* szóból jön, melynek jelentése: *nagy, kiváló*, a posztbiblikus héberben: *mester*, a rabszolga, illetve a tanítvány ellentéte.⁷⁶ A *rabbi* annyit tesz: *mesterem*. Izrael földjén általában ez utóbbit, míg Babilóniában a *rav* kifejezést használták az ebben a tevékenységi körben ténykedőkre.

Maga a „rabbi foglalkozás” Izrael földjén született. A rabbikat Izrael földjén a *Szanhedrin* ordinálta a vének kezeinek rátételével (*sz^cmíkhá*), s így módon adták át Mózesről számítva a tekintélyt a következő nemzedéknek. Ezzel a jogi kérdések, büntetőügyek kezelésére is felhatalmazást kaptak.

A régebbi rabbik nem használták a rabbi kifejezést a nevük mellett – például *Hillé*l sem – a pátriárkák, a *Szanhedrin* elnökei voltak az elsők, akik felvették a nevük mellé a *Rabbi* vagy a *Rabbán* – ez utóbbit csak a *Szanhedrin* elnöke használhatta – kifejezést. A *talmudi* korban a rabbik feladata a *Szentírás*, valamint a törvények, hagyományok tanítása volt. A rabbik lehettek *nászik*, a bíróság elnökei, polgári és rituális törvények „szakértői”, karitatív munkák szervezői, az erkölcsös életvezetés mintapéldái. Az ókorban a rabbiknak polgári foglalkozásuk is volt (például favágó, cipész, kovács stb.). A középkorban és a modern korban a rabbik képzése, ordinálása eltért annak ókori formájától, ma pedig irányzatonként változó.⁷⁷

3.2.3. A dajján (zsidó vallási bíró)

A héber *dajján* szó annyit tesz: *zsidó vallási bíró, alrabbi*. Tulajdonképpen az a személy, aki – leggyakrabban – mindenekelőtt rabbinikus képzésben részesül, tehát rabbivá válik, majd a *halákhában*, a zsidó vallásjogi kérdésekben rendkívüli szakértelemre tesz szert. Olyan közösségi tisztviselő, aki a törvények, rendelkezések – tehát a *Talmud* és egyéb zsidó jogi források – alapján a hozzá vitt ügyekkel kapcsolatban döntést hoz. Tehát a *dajján*nak először rabbi képesítést kell szereznie, bár vannak olyan *dajjánok* is, akik nem rabbik, az ő hatáskörüik korlátozottabb.⁷⁸ A *dajján* lehet a *bét dín* tagja – például háromtagú *bét dín* esetén két *dajján* és egy főrabbi is alkothatja a *bét dínt*.

74 Sz., Írástudó.

75 Sz., Írástudó.

76 A bekezdés SINGER, Rabbi alapján.

77 A rabbiképzés ma némelyek szerint változásért kiált: SPERBER, The Importance of the Community Rabbi. A rabbik ordinálásáról lásd például BRODY, A Guide to the Complex 127–129.

78 A rabbik felszentelésének különböző fokozatai vannak. Lásd például SCHECHTER – EISENSTEIN, Hattarat Hora'a, Dayanim With Suthentic Semicha.

3.2.4. A pászék

A pászék szó a pászak szóból származik, mely annyit tesz: *ítéletet hoz, dönt*. A pászék tehát kodifikátor, döntnök aki határozatot hoz olyan helyzetekben, amikor nincs egyértelmű zsidó vallástörvény az Írott és a Szóbeli Tórában, s a korábbi tekintélyek sem hoztak egyértelmű döntést. A *responsumok*, zsidó törvénykönyvek a szerzőkre pászékként hivatkoznak, vannak köztük *risónímok* és *acharónímok* – a kifejezések magyarázatát lásd később – is.⁷⁹ A pászék által hozott döntés a p^eszak *halákhá* (*halákhikus döntés / határozat*), vagy egyszerűen p^eszak (*döntés, határozat*). A pászékok szerepe, jogköre ma irányzatonként változó.

4. A zsidó vallásjog (*halákhá*) fejlődése, s a legtekintélyesebb művek

Miután nagy vonalakban tisztáztuk a *Törvény* értelmezőinek kilétét és testületeit, nézzük végig röviden az értelmezők csoportjait és legfőbb műveit.

A zsidó vallásjog fejlődése, s valamelyest egy egységes, összehangolt joganyaggá válása több ezer évet foglal magában, melynek különböző műveit, hatásköreit számos modern irányzat megkérdőjelezi. Mielőtt azonban a problémákra kitérnék, tekintsük végig a legfontosabb szerzőket és műveket.

Mindennek az alapja és kiindulópontja természetesen az *Írott Tóra*, melyről korábban már részletesebben írtam. Az *Írott Tóra*hoz hasonlóan a zsidó törvénykönyvek is tartalmazzák a jogi kérdéseken túl etikát, rituális kérdéseket, bár csak néhány olyan törvénykönyv létezik, amely teljességre törekszik, s minden területet le kíván fedni.⁸⁰ Az első a legfontosabb törvénykönyv tehát szűken véve *Mózes öt könyve*, tágabban véve pedig a különböző szerzők – *Mózes, Józsué, Sámuel*, a próféták stb. által lejegyzett – *Írott Tóra* a teljes *Héber Szentírás*, melyet azért a kortárs irányzatok nagy része is a mai napig isteni eredetűnek gondol. Ennél részletesebben hely hiányában erről most nem írok, bízom az olvasók általános műveltségében. Nézzük inkább a *Szóbeli Tóra* legfontosabb szerzőit és műveit!

4.1. CHaZaL

A Szentírás szerzői után a rabbinikus hagyományban a legnagyobb tekintélynek örvendő személyek az úgynevezett CHaZaL csoportjába tartoznak. A CHaZaL kifejezés tulajdonképpen a *hákháménú zikhrónam livrakhá* (*bölcseink, emléük legyen áldott*) kifejezés rövidítése, s tulajdonképpen ők a *Misna*, a *Tószeftá*, a *Talmud*, a *halákhikus midrás* és az *aggádá* bölcsei az i. e. 100–i. sz. 500-ig tartó időszakban.⁸¹ A CHaZaL része annak a csoportnak, akiket *chákhámé hammaszórának* (*a hagyomány*

79 Executive Committee – GREENSTONE, Pesak, vö. ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 118–119.

80 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

81 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 67–68., vannak, akik a Második Templom időszakának elejétől, az i. e. 5. századtól számolják, vannak, akik *Nagy Sándortól* (i. m., 67.), de vannak, akik a *Hillé* és *Sammáj* utáni korszaktól számolják, tehát i. e. 30-tól (i. m., 68.) Bővebben lásd: KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 68–70.

bölcsei) hívnak, vagyis akik nemzedékről nemzedékre áthagyományozták a *Tórát*.⁸² A *CHaZaL* által létrehozott legfőbb művek a zsidó élet központi szervezőerejévé, tekintélyévé váltak, s aki ettől eltért, azt lázadónak (*zákén mámré*) minősítették és megbüntették.⁸³

4.1.1. Zúgót

A *CHaZaL* első nemzedékét a *Nagy Gyülekezet Férfiai* tették ki (i. e. 445–100) – róluk korábban már volt szó –, melyet a *zúgót*, azaz a *párok* időszaka követett i. e. 100–30-ig.⁸⁴ A *Nagy Szanhedrinnek* ugyanis ebben az időszakban két vezetője volt, a *nászi (elnök)* és az *áv bét dín* (a rabbinikus bíróság feje). Ők alkották a *zúgót*ot, azaz a *párokat*, melyeknek öt generációját ismerjük. A sor a leginkább ismert *Hillél* és *Sammáj* párosával – „iskolájával” – végződik.⁸⁵

4.1.2. Tannák

A *tannák* (*aki tanul, ismétél*) időszaka (i. e. 30 – i. sz. 200) rögtön *Hillél* és *Sammáj* után kezdődik. Két generációjuk még a Második Templom idején él, utána pedig *Jóchanán ben Zakkáj*nak köszönhetően Javneban tevékenykednek tovább. A javnei bölcsek első generációja csupa prominens figurából áll: *Rabbi Eliézer*, *Rabbi J^ehósúa*, *Rabbi Elázár*, *Rabbi Józse*, *Rabbi Simon*.⁸⁶ A második generációban az írásmagyarázati szabályaikról híres személyek ténykednek, így *Rabbi Jismáél*, *Rabbi Akiva* és *Rabbi Józse HaG^elilí*. A harmadik generációban *Rabbi Akiva* tanítványai vannak, olyanok, mint *Rabbi Méír*, illetve *Rabbi Simon bar Jócháj*, akinek a kabbalizmus egyik fő művét, a *Zóhárt (Ragyogás)* szokás tulajdonítani. A javnei negyedik generáció legkiválóbbja *Rabbi J^ehúdá HaNászi* – azaz *J^ehúdá rabbi, a fejedelem / az elnök* –, a javnei *Bét Dín* vezetője.

A *tannák* héber nyelvet beszélnek, nevükhöz elsősorban a *Misna* (*misná* – *ismétlés, tanulás*), a *Tószeftá* (*kiegészítés* – *Misnához* hasonló *halákhikus* gyűjtemény), a *halákhikus midrások*, és a *Széder Ólám Rabbá* (*Nagy világtörténet*) köthető. A szóbeli hagyomány ekkorra már óriási anyaggá duzzad, ezért szükségessé válik annak egyfajta szerkesztése.⁸⁷ A *halákhák* szisztematikus rendszerezését *Rabbi Akiva* kezdi meg, módszerét pedig tanítványa, *Rabbi Méír* viszi tovább, ez az anyag képezi a lezárt *Misna* alapját. A *Misna* lezárása – melyet 217-re, 220-ra datálnak –, végleges formája *Rabbi J^ehúdá HaNászi* nevéhez köthető.⁸⁸ Az nem egészen világos egyébként, hogy a *Misnát* ekkor már leírták-e, vagy csak szóban véglegesítették, mindenesetre az biztos, hogy szentségben a *TaNáKHot*, vagyis a teljes *Héber Szentírást* követi.⁸⁹

82 mÁvót 1:1, vö. KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 70.

83 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 76.

84 Adin Steinsaltz a *zúgót* időszakát más időintervallumba helyezi, és két részre bontja: görög uralom (i. sz. 332–140) és a *Hasmóneus dinasztia* ideje (140–37). A korszak legfőbb jellemzője a hellén befolyás elleni harc volt. STEINSALTZ, The Essential Talmud 41–42.

85 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 71.

86 KOLATCH, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 71.

87 STEINSALTZ, The Essential Talmud 55., bővebben: STEINSALTZ, The Essential Talmud 55–58.

88 *Rabbi Yonatan Kolatch* 200 körülre teszi a *Misna* lezárását (Kolatch, Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries 72.), vö. STEINSALTZ, The Essential Talmud 58.

89 STEINSALTZ, The Essential Talmud 60.

A *Misna* a legjelentősebb rabbinikus törvénykönyv, ám formailag és tartalmilag egyáltalán nem nevezhető tipikus törvénykönyvnek – mint ahogy egyébként az *Írott Tóra* sem.⁹⁰ A rabbinikus akadémiákon ebben az időben számos bizonytalanság, vita volt, s az ingatag helyzetet a római hatóságok egyre sűrűsödő zaklatásai is csak növelték. A viták, kétségek, szétfeszítették a javnei közösséget, amin a különböző hermeneutikai iskolák párhuzamos fennállása sem segített, mert a *halákhát* különböző rend szerint tanították. A labilis helyzetet stabilizálandó, s a zsidóság fennmaradását biztosítandó okokból tehát mielőbb szükség volt egy egységes törvénykönyvre.

Akiva szorgalmazta először a szisztematikus törvénykönyv létrehozását,⁹¹ ám az ő exegetikai elvei csak még több bizonytalanságot szültek. Néhány ősi döntés kivételével a *halákhá* folyton változásban volt. *Akiva*, és tanítványa, *Méír* redakciói hasznosak voltak, de gyakorlati szempontból nem lehetett túl sokat profitálni belőlük. *Rabbi J'húdá HaNászi* célja tehát egy gyakorlati élethez igazodó törvénykönyv megalkotása volt. Célja elérése érdekében tanítványai segítségével összeszedte az addig létező összes *halákhát*, és rendszerezte azokat. A *Misna* természetesen nem tökéletes mű, előfordul, hogy *halákhát*at törvényként idéznek, anélkül, hogy jeleznék, hogy az pusztán egyetlen tekintély véleménye, de az is előfordul, hogy a *Misna* szerkesztője által helyeselt véleményt közlik, az ettől eltérő álláspontot pedig egy szaktekintély nevében idézik.

A *Misnának* hat rendje van, melyek traktátusokra oszlanak. A hat rend röviden a következő:⁹²

1. *Z^eráím (Vetések)* – a szántófölddel, első terméssel stb. kapcsolatos törvényeket tartalmazza;
2. *Móéd (Ünnepek)* – a szombat, ünnepek, böjt kérdéseit tárgyalja;
3. *Násím (Asszonyok)* – családi élettel, eljegyzési, házassági, válási joggal foglalkozik;
4. *N^ezikím (Károk)* – a magán- és büntetőjog, a bíróság, ítékezés stb. témaköreit érinti. Ennek a résznek az utolsó előtti traktátusa az ún. *Ávót (Atyák)* traktátus, mely a legkorábbi rabbinikus bölcsék erkölcsi tanításait tartalmazza. Ez a traktátus minden imakönyvnek részét is képezi.
5. *Kódásím (Szentségek)* – a papokra, istentisztelet rendjére, áldozatokra, kóser étkezésre stb. vonatkozó szabályokat tartalmazza, valamint az újjáépítés reménye végett a Szentély méreteinek stb. pontos leírását;
6. *Tohorót (Tisztaságok)* – rituális tisztátalanságok és az azokból való megtisztulás a tárgya mind személyi mind közösségi szinten.

A *Misna* elsődleges célja az volt, hogy értelmezze és pontosan meghatározza a *Szentírás* előírásait, azzal együtt, hogy bizonyos ősi hagyományokat, szokásokat eleve a *Szentíráshoz* tartozónak vélték. A műnek alapvetően pedagógiai célja volt, tankönyvnek szánták, melynek alapjául tehát a *Szentírás* szövege körüli viták szolgáltak.

90 Ez a bekezdés SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of c. írása alapján.

91 Ez a bekezdés SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of c. írása alapján.

92 ALLERHAND, A zsidóság története 162–163.

4.1.3. Ámórák

A Misna azonban további magyarázatra szorult, melyben a *tannák* után következő generáció, az ún. *ámórák* (*mondó, magyarázó, „kommentátor”*) jeleskedtek. Ez a korszak i. sz. 200–500-ig tartott. A *Misna* magyarázata az ún. *g^emárá* (*befejezés*). Mivel a rabbinizmusnak két fő központja volt, így a *Misná*hoz két *g^emárá* is született: a *Misna* és az Izrael földjén élő *ámórák* magyarázatai (jeruzsálemi *G^emárá*) együttese nyomán jött létre az ún. *Jeruzsálemi Talmud* – a *talmúd* szó annyit tesz: *amit tanulnak, tanulmány* –, míg a *Misna* és a babiloni *ámórák* magyarázatai (babiloni *G^emárá*) együttese teszi ki a *Babiloni Talmudot*. A *Talmud* szót szűken véve használják csak a *G^emárára*, tágabban pedig a *Misna* és a *G^emárá* együttesére. Amikor *Talmudról* beszélnek általánosságban, azon alapvetően a *Babiloni Talmudot* szokták érteni, mert a *Jeruzsálemi Talmudot* 365-ben a Bizánci Birodalom üldöztetései miatt sürgősen, szerkesztetlenül le kellett zárni, míg a *Babiloni Talmudot* csak 500-ban „zárták le”,⁹³ s ez vált a diaszpóraszidóság számára általánosan mérvadóvá. A két *Talmud* között más különbségek is vannak, például azoknak a törvényeknek a magyarázatával, melyek csak Izrael földjén érvényesek, a *Babiloni Talmud* nem foglalkozik.⁹⁴

Az *ámórák* tehát már nem a *Szentírást*, hanem a *Misna* szövegét vették a vitájuk alapjául, s a *G^emárában* a *halákhá* már normává vált.⁹⁵ Ugyanakkor az Izrael földjén ténykedő *ámórák* törekedtek arra, hogy azok a szabályok is rögzítésre kerüljenek, amelyek szerint a vitatott *halákhákat* kezelik. (Ilyen elv volt például a következő: ha *Rabbi Méír* és *Rabbi Jósze* vitatkoztak egy *halákháról*, akkor az utóbbi véleményét tekintették mérvadónak.)⁹⁶

A *Talmud* lezárását a normatív judaizmusban a zsidó törvények végleges rögzítésének tekintették, s ez lett a későbbi *halákhikus* döntések és a jövőbeni zsidó vallási törvénykönyvek alapja.

4.3. Szávórák

A *sávórákról* (*értelmezők*) általában úgy tartják, hogy 500 és 600 között ténykedtek,⁹⁷ s a *Talmudot* szerkesztették. A *Talmudban* ugyanis voltak bőven nézeteltérések, de a *sávórák* igyekeztek a mérvadó rendelkezések pontosabb megfogalmazására.⁹⁸

4.4. Gáonok

A *gáonok* (*gáón* – *kiváló, lángész, géniusz, zseni*) kora 589–1038-ig tart. *Gáonoknak* a két babiloni városban – Szúra és Pumbedita – levő rabbinikus akadémiák vezetőit hívták. Fő feladatuk az oktatás volt. Ugyanakkor a babiloni akadémiák az ókori *Szanhedrinhez* hasonlítottak: a *gáonok* jogi tekinté-

93 Utóbbi lezárása után a *sávórák* még vagy kétszáz éves működésük során apró javításokat végeztek a szövegen (STEINSALTZ, *The Essential Talmud* 67). Mások a *Jeruzsálemi Talmud* lezárásának a 350-et adják meg, lásd például KOLATCH, *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* 72–73.

94 A *Talmud* felépítésével kapcsolatban lásd ALLERHAND, *A Talmudtól a felvilágosodásig* 18–19.

95 SCHECHTER – GINZBERG, *Law, Codification of*.

96 SCHECHTER – GINZBERG, *Law, Codification of*.

97 Mások kétszáz éves időszakra teszik a ténykedésüket. Lásd STEINSALTZ, *The Essential Talmud* 67.

98 SCHECHTER – GINZBERG, *Law, Codification of*.

lyek is voltak, minden gáon a maga idejében főbíróként is ténykedett.⁹⁹ A kevésbé képzett közösségi vezetők levélben vagy személyesen bölcs döntés után kiáltó kérdéseket intéztek hozzájuk, a gáonok pedig igyekeztek a *Talmud*ból bőségesen alátámasztva megválaszolni a kérdéseket. A kérdések, s a rájuk adott válaszok irodalommal fejlődtek (*S^eélót út^esívót /Kérdések és válaszok/*, röviden: *SÚT*, vagy *responsumirodalom*). A későbbi gáonok a kérdésekre adott válaszaikban már nem csak a *Misnát* és a *Talmudot*, hanem elődeik válaszait is figyelembe vették.

A zsidó életet meghatározó törvények, életvezetési szabályok újonnan kodifikálására az igényt a karaizmus felemelkedése hozta. A karaiták egy a 8. században létrejött csoport. Nevük a *Héber Szentírás* egyik nevéből származik: *Mikrá* (*Amit olvasnak*), a csoport neve: *B^ené Mikrá*, vagy *Karáím*, azaz „*(Biblia)olvasók*”.¹⁰⁰ Nevüket arról kapták, hogy elutasították a *Misna*, a *Talmud*, a rabbinikus tekintélyek – vagyis a komplett *Szóbeli Tan* – minden zsidóra vonatkozóan kötelező voltát, s kizárólag a *Szentírásra*, s annak saját értelmezésére fókuszáltak. A *Szentírást* igyekeztek szó szerint értelmezni, például nem gyűjtöttek gyertyát és nem hagyták el a házukat szombat,¹⁰¹ az ünnepnapokat is más időpontban tartották¹⁰² stb. A karaiták számának növekedésével a zsidóságon belül egy komolyabb szakadásra került sor: a rabbanitákkal – vagyis a rabbinikus hagyományt elfogadókkal – szemben a karaiták – azaz „bibliaolvasók” – álltak. A rabbaniták megtiltották a karaitákkal való házasságkötést, nem számolták bele őket a közösségi imádkozáshoz szükséges legalább tíz imádkozó férfiba (*minján* – *létszám*), bár a nemzsidók a karaitákat is zsidóknak tekintették.¹⁰³

Az első jogi kódex tehát ebben a közegben született. *J^ehúdá* gáon írta, arámiul, 760 körül, *Halákhót p^eszúkót (Eldöntött vallástörvények)* címmel. Célja az volt, hogy a laikusok számára is elérhetővé tegye a *talmudi* részeket, tulajdonképpen a viták végeredményeit foglalta össze.¹⁰⁴ *J^ehúdá* gáonnak tulajdonítják az ún. *Halákhót g^edólótot (Nagy vallástörvények)* is, – bár mások *Sim^eón Kájjárá* szerzőségére tippelnek –, a gáonok korának legjelentősebb művét. A mű a *Misna* rendjét követi, bár egyes részek hiányoznak belőle, előnye viszont, hogy további fejezetekre osztva átláthatóbbá próbálja tenni az anyagot.¹⁰⁵

4.5. Risóním

A *risóním* kifejezés annyit tesz: *első, elődök*, s a késő középkorban (kb. 1038–1563) tevékenykedő rabbikra használatos. A korszak meglehetősen hosszú, s rengeteg prominens személyt, munkát magába foglal, itt a tanulmányban csak a jogi művekre, s azok közül is kizárólag a legeslegfontosabbakra fókuszálok.

Az első legfontosabb munka: *Jichák Alfászi (RiF, 1013–1103) Halákhót (Vallástörvények)* című munkája, melyben tulajdonképpen a *Talmudban* található és a gáonok korszakából származó jogi anyagokat foglalta össze. A *Halákhót G^edólótot* tartotta mintájának, szorosan követi a *Talmud* szerkezetét, helyenként

99 Executive Committee – ECKSTEIN – BACHER, Gaon, lásd továbbá ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 37–38.

100 ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 43.

101 ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 43.

102 ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 44.

103 ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 44–45.

104 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

105 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of. Teológiai, filozófiai, hitvédelmi szempontból *Szaádja* gáon a legjelentősebb, bár ő is próbálkozott jogi mű létrehozásával, de ez a munkája nem számít mérvadónak. Lásd: SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of. *Szaádja* munkásságáról bővebben például: SIRAT, A zsidó filozófia a középkorban a kéziratos és nyomtatott szövegek alapján 26–42.

véleményeket normáknak minősít, más véleményeket pedig figyelmen kívül hagy vagy elutasít.¹⁰⁶ A mű a *halákhá* rendszerezésében ugyan nem jelent különösebb előrelépést, a *halákhikus* szabályok megalkotásában viszont vannak érdemei: a jeruzsálemi vallás-jogot is segítségül hívta – ti. amikor a babiloni nem hozott döntést, ott a jeruzsálemire támaszkodott –, vitatkozott korábbi tekintélyekkel, gáonokkal.¹⁰⁷

A következő jelentősebb munka a 12. század első feléből a katalán *Ḥúdá ben Barzillai* műve, aki a teljes *halákhá* kodifikációjára vállalkozott. Nem csak a *Talmud*-ban található általános alapelveket kodifikálta, hanem számos törvényt részleteiben közölt, mintegy illusztrációként, melyekből további következtetéseket lehet levonni.¹⁰⁸ Bár ez a munka átfogó, terjedelme miatt gyakorlati használatra nem igazán alkalmas.¹⁰⁹

A korszak – s a rabbinikus irodalom – egyik legjelentősebb alkotása *Maimonidész* (1135–1204) – *Rabbi Móse ben Majmún*, azaz *RaMBaM* – *Misné Tóra* (*A Törvény ismételése*) című munkája. *Maimonidész* „*Második Tóra*”-nak is hívta, mivel úgy gondolta, hogy innétől kezdve művén túl már nem lesz szükség más könyvre a törvények meghatározásához.¹¹⁰ A mű az összes talmudi törvényt újrafogalmazza, s logikai rendszerbe foglalja. Tizennégy könyvet tartalmaz. A tizennégy héberül két betű: *jód* és *dálet*, azaz összeolvasva *jád*, ezért *Jád chazákának* (*Erős kéz*) is nevezik. A tizennégy könyvből az első kettő a tudásról és Isten szeretetéről szól, a judaizmus etikai és vallási alapjait taglalja, tulajdonképpen bevezető, a többi tizenkét könyv pedig négyes csoportokban a következőket tárgyalja: (1) ceremóniális törvények, (2) érvényben nem lévő előírások, (3) rabbinikus joggyakorlat.¹¹¹ *Maimonidész* szigorúan elválasztja az elméletet a gyakorlattól, s a műben nagyon pontosan részletezi a parancsok betartásának módját, hogy széles tömegek könnyedén megcselekedhessék azt.¹¹² A *Misné Tóra* a jemeni zsidóság számára a mai napig a *halákhá* fő forrása.

*Maimonidész*nek egyébként volt már egy a *Misné Tórát* megelőző kísérlete, a *Széfer HaMicvót* (*A parancsolatok könyve*), melyben a 613 parancsolatot veszi sorra tevőleges és nem tevőleges csoportokba osztva.¹¹³

Megemlítendő még zsidó vallásjogi szempontból *Maimonidész Misna-kommentárja*, melyben a zsidóság hitéletét befolyásoló ún. *Tizenhárom hittétel* is található, melyet szerinte az egész zsidóságnak egységesen hinnie kell ahhoz, hogy fennmaradjon.¹¹⁴ S bár eredetileg a zsidó vallás nem dogmatikus, *Maimonidész* megkísérli azzá tenni. A következőt írja: „*Ha valaki elfogadta ezeket az alapelveket, és valóban hisz bennük, akkor Izrael közösségébe tartozik; szeretni kell, meg kell neki bocsátani, és úgy kell vele viselkedni, ahogyan Isten tennünk parancsolta: szeretni kell és erősíteni; ha testi vágyai vagy gonosz ösztöne miatt vétkezik, bűnével arányos büntetést fog kapni, s (azután) része lehet (abban, ami az eljövendő világban jár neki): Izrael közösségén belül vétkes. Ha azonban valaki kétségbe vonja ezen alapelvek egyikét, kizárja magát Izrael közösségéből, megtagadta hitét, akkor hitehagyott, eretnek, tévhitű, föllázadt Isten ellen, s kötelesség gyűlölni őt, és elpusztítani.*”¹¹⁵

106 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

107 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

108 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

109 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

110 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

111 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

112 SIRAT, A zsidó filozófia a középkorban a kéziratos és nyomtatott szövegek alapján 149.

113 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

114 SIRAT, A zsidó filozófia a középkorban a kéziratos és nyomtatott szövegek alapján 152–156.

115 SIRAT, A zsidó filozófia a középkorban a kéziratos és nyomtatott szövegek alapján 152–153.

A hittételek a *Misné Tórán* is előkerülnek, az imakönyvekben pedig a mai napig megtalálhatók.

A gáonok korától a kódexirodalomban két tendencia figyelhető meg: az egyik normát állapít meg, s elvonatkoztatja a szabályt a vitától – a *Misné Tóra* is ezt követi –, a másik visszamegy az eredeti forrásokhoz, hogy azok fényében vizsgálja meg újra a kérdést. A *tószáfisták* (1100–1328) az utóbbi irányt követték. Ehhez az iskolához tartozott az észak-francia területről származó *Coucy-i Móse ben Jaakov* (13. század első fele) *Széfer Micvót Gádól* (*SZeMaG, Parancsolatok nagy könyve*) című könyve, mely *raMBaM Széfer HaMicvótját* követi a tekintetben, hogy a 365 negatív és a 248 pozitív parancs köré épül. Mindegyiket tárgyalja, de *Maimonidész*től eltérően nem csak a *tórai* anyagot adja meg, hanem azokat a kommentárok¹¹⁶ – például *RáSI, Tószáfót* stb. – fényében vizsgálja, tartalmaz gyakorlati *halákhát*, valamint *aggádikus* és etikai anyagokat is.

A következő két fontos művet *Rottenburgi Méir ben Bárúkh rabbi* (kb. 1215–1293) tanítványai készítették. Az egyik *RóS*, azaz *Rabbi Áser ben J'chiél* (1250/59? – 1328) műve, a *Talmud* egyfajta kivonata, mely tartalmazza a végső *halákhikus* döntéseket, a későbbi tekintélyek – például *raMBaM* – véleményét.¹¹⁷ Ez után „*A Mordokhaj*”, *Mordokhaj ben Hillél* (meghalt: Nuremberg, 1298) műve következik. *Mordokhaj* összegyűjtötte az addigi teljes rabbinikus irodalom *halákhikus* anyagát és azt *Alfászi* művéhez csatolta.¹¹⁸

A részletekben való elveszés helyett azonban a leglényegesebb munkákra koncentrálna *Jaakov ben Áser* (1270–1343), *Arbáá Túrím* (*Négy sor*), röviden a *Túr* című műve következik.¹¹⁹ Ez a mű igyekezett mindent tekintetbe venni, ami csak addig létezett – *Tóra, Talmud, risóním* stb. – s a zsidó jog adott korban érvényben levő területeit fedi le. Elrendezése – melyet minden későbbi kódex mintának tekint és követ – a következő:¹²⁰

- *Orach Chajjim* (*Az élet ösvénye / Életmód*) – az istentiszteleti és rituális törvényeket tartalmazza a zsinagógában és a nap folyamán reggeltől estig, mindazt, ami egy zsidó emberre hétköznapi, szombaton és ünnepeken vonatkozhat;
- *Jóre Déá* (*Tudás / megismerés tanítása*) – egyes rituális tilalmakat tárgyal, étkezési előírásokat, szülők tiszteletét stb.;
- *Even HaÉzer* (*A segítség köve*) – házassággal, válással, egyéb családjogi kérdésekkel foglalkozik;
- *Chósen Mispát* (*Az ítélet / jog mellvértje*) – polgári jogi és igazgatási kérdéseket tárgyal.

A *Túr* a szefárd és askenázi zsidók számára is általánosan elfogadott törvénykönyvvé vált.

Ennek a korszaknak az utolsó legjelentősebb műve *Jószéf Káró* (1488–1575) *Sulchán Árúkh* (*Terített asztal*) című műve, bár a *Bét Jószéf* (*József háza*) című írása sem hagyható figyelmen kívül, mely tulajdonképpen a *Túr* kommentárja, s melyben *Káró* végigköveti az egyes törvények fejlődését a *Talmud*tól egészen a későbbi rabbinikus irodalomig, s azokban a kérdésekben is döntést hoz, me-

116 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

117 Bővebben lásd: GINZBERG – DEUTSCH, Asher ben Jehiel, SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

118 SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of.

119 SCHECHTER – SELIGSOHN, Jacob ben Asher. A könyv címe arra a négy sor drágakőre utal, amelyet a főpap annak idején a mellkasán viselt (II. Mózes 28:17), s a hagyomány szerint ezek a kövek a világ összes kérdésére adott válaszok forrásául szolgáltak (ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 118.).

120 ALLERHAND, A Talmudtól a felvilágosodásig 118–119.

lyekre addig még nem született válasz.¹²¹ A *Bét József* azonban rendkívül terjedelmes és magasröptű, így széles tömegek számára lerövidítette, s kihagyta a véleménykülönbségeket tartalmazó vitákat. Így született a *Sulchán Árúkh*, mely a *Túr* felosztását követi, s kizárólag a parancsolatokat, szertartásokat és rítusokat tartalmazza a *Talmud* létrejöttétől a saját koráig.¹²² Nyomtatásban 1564-ben jelent meg először Velencében, s a rabbinikus törvényalkotás csúcspontjának tekintik.¹²³

A *Sulchán Árúkh*nak is voltak kritikusai, például észrevételezték, hogy az inkább a szefárd, mintsem az askenáz zsidók számára készült. Ezért *Móse Iszerlész* (*ReMA*, Krakó, 1525–1572) megjegyzéseket készített hozzá ott, ahol a szefárd és askenáz szokások eltértek, – a mű neve *HaMappá* (*Az asztalterítő*) –, s ezeket is a *Sulchán Árúkh*hoz csatolták. Később együtt is nyomtatták az eredeti szöveggel, s ma a *Sulchán Árúkh* tulajdonképpen *Káro* és *Iszerlész* együttes munkáját jelenti.

4.6. Acharónim

Az *acharónim* (*utóbbiak*) korszakát kb. az 1500-as évektől – különösen a *Sulchán Árúkh* megírásától (1563) – számolják egészen napjainkig. Óriási anyag, csak megemlékészerűen néhány a legjelentősebbek közül, melyek, mint láthatjuk, sokszor egy-egy jelentősebb kortárs irányzat meghatározó művévé válnak.

Mordokhaj Joffe (kb. 1530–1612) prágai születésű rabbi *Lévus Malkhút* (*A királyság öltözet*)¹²⁴ című műve a *Bét József* és a *Sulchán Árúkh* nyomán halad, ám se nem túl hosszú, mint a *Bét József*, se nem túl rövid, mint a *Sulchán Árúkh*, s a kelet-európai zsidóság szokásaira és gyakorlatára koncentrálnak.

A *Liadi-i Snéur Zálmán rabbi* (1745–1812), a *CHaBaD Lubavics* mozalom alapítója, *Sulchán Árúkh HaRav* (*A Rav / rabbi terített asztala*) címmel újrakodifikálja a törvényt, a mű a *Sulchán Árúkh*ot és kommentárjait tartalmazza. Egyfajta széles tömegek számára is érthető nyelvezettel megírt gyakorlati *halákhá*, mely a *CHaBaD Lubavics* és más haszid – de nem haszid – csoportok számára is mérvadó.¹²⁵

Sólómó Ganzfried (1800–1886) magyar rabbi¹²⁶ *Kicúr Sulchán Árúkh* (*Rövidített terített asztal*) című műve a *Sulchán Árúkh* kivonata, mely plasztikusan tükrözi a 19. századi rendkívül szigorúnak mondható magyar szokásokat, s nagy népszerűsége tett szert az ortodox judaizmusban.

Jelentősnek tekinthető még *Jisráél Méir haKóhén* (*Chóféc Chajjim*) lengyelországi rabbi (1838–1933) *Misná Berúrá* (*Világos tanítás*) című műve, mely a *Sulchán Árúkh Orach Chajjim* részének kommentárja, s melyben minden egyes *halákhá* alkalmazását végigvizsgálja az *acharónim* döntéseinek fényében. Ez a mű a háború után az askenázi ortodox zsidóság számára vált igazán jelentőssé.¹²⁷

De számos kortárs mű is létezik, melyek közül illusztrációképp csak egyet említek: *Eliézer M^elamméd* művét. *M^elamméd* (1961–) édesapja a vallásos cionizmus atyjának, *Rav Kúk* fiának *Rabbi C^evi J^ehúdá HaKóhén Kúknak* a közeli tanítványa volt, akinél *Eiézer* is öt évig tanult.¹²⁸ *Eliézer* sokkötetes

121 ALLERHAND, A *Talmud*tól a felvilágosodásig 140.

122 ALLERHAND, A *Talmud*tól a felvilágosodásig 140.

123 ALLERHAND, A *Talmud*tól a felvilágosodásig 141.

124 Vö. Eszter 8:15–16. A bekezdés NEWFIELD, *The Levush* alapján.

125 RABBI SHNEUR ZALMAN OF LIADI, THE „ALTER REBBE”.

126 DEUTSCH, Ganzfried, Solomon.

127 BROWN, Yisra'el Me'ir ha-Kohen.

128 The Founder of the Yeshiva. Rabbi Eliezer Melamed.

Pniné Halákhá (*A zsidó vallástörvény gyöngyei*) című műve rendkívül gyakorlatiasan próbálja megoldani a modern világban felmerülő problémákat. Vallásos cionista körökben népszerű.

De megvannak a maga meghatározó rabbija, *halákhikus* művei a haszidizmus különböző irányzatainak, a modern ortodoxiának, a konzervatív judaizmusnak stb. is.

5. Törvények vagy emberek uralma?

Miután végigtekintettük a zsidó vallásjog történetét, meghatározó műveit, nézzük az ezzel kapcsolatos legfőbb kérdéseket röviden.

Solomon Schechter és *Loius Ginsberg* azt állítják,¹²⁹ hogy a zsidóság számára elviekben nem létezik olyan törvénykönyv, amely felülírná a *Tórát*, azonban a gyakorlatban és a történelem során ez mégis máshogy alakult. Az írástudók és a *tannák* idejében a *Misna* csak azokban az esetekben számított mérvadónak, amikre a *Tórának* nem volt egyértelmű útmutatása. A *Misna* tekintélyét az adja, hogy azt még Izrael Földjén a *J'húdá HaNászi* által vezetett *Bét Dín* szerkesztette, mely a Templomát elvesztett korabeli zsidóság legnagyobb vallási és politikai tekintélye volt. Az *ámórák* idején már nem létezett ilyen mérvű tekintély a zsidóság egésze felett, ám mivel az *ámórák* a *tannák* közvetlen utódainak számítottak, mégiscsak nagy jelentőségük volt. A *(Babiloni) Talmudnak* azért van tehát óriási tekintélye, mert zsidó felügyelet alatt a zsidóság akkori egyetlen tudományos központjában született. A *Talmud* lezárását követően már nem volt ilyen központi zsidó hatóság, több tudományos centrum is létrejött, ezért *Maimonidész* vagy későbbi tudósok gyakran hoztak a gáonok vagy másokkal ellentmondó döntéseket. S bár sokan kifogásolják *Maimonidész* és *Káro* műveit, mert bennük egyéni vélemények is „törvényerőre emelkedtek”, a *risóním* célja az volt, hogy egyfajta keretet adjanak a *Misnában* és a *Talmudban* meg nem válaszolt, újonnan felmerülő kérdéseknek, hogy ne kelljen mindig mindent újra megkérdőjelezni, s minden egyes esetet újrazvizsgálni. A *risóním* és a szokások (*minhág*) tisztelete egyfajta biztonságérzetet adott a zsidóságnak, ugyanakkor újra és újra felmerült a veszély, hogy az eredeti források fölé helyezik őket.

A *Szóbeli Tan* tekintélyének vizsgálatakor a következőt is figyelembe kell vennünk: általánosan elfogadott álláspont – bár egyébként előfordulnak ezzel ellentétes vélemények is –, hogy a korábbi rabbik, művek nagyobb tekintéllyel bírnak, mint a későbbiek. Ez a felfogás már a *Talmudban* is megjelenik.¹³⁰ Például *Rabbi Zérá* mondta *Rává bar Zimmúná* nevében: „*Ha az elődeink anygálok voltak, mi emberek vagyunk; ha emberek voltak, mi szamarak vagyunk.*”¹³¹ De idézhetjük akár *Rabbi Jóchánánt* is, aki a következőt mondta: „*Az ősök körme többet ér, mint az utódok egész teste.*” *RéS Lakís* erre ezt mondta neki: „*Ellenkezőleg, az utódok nagyobbak, mert elnyomásuk ellenére is tanulmányozzák a Törvényt.*” Erre *Rabbi Jóchánán* válasza a következő volt: „*A Templom dönti el a kérdést, mert az az elődöknek volt visszaadva, és nem az utódoknak.*”¹³² Láthatjuk tehát, hogy a korábbi szerzők nagyobb tekintélynek örvendenek, több bizalmat kapnak, mint a későbbiek. A *Talmudban* egy kifejezést is használnak erre: a generációk degenerálódása (*j'ridá haddórót*), mely

129 A bekezdés a SCHECHTER – GINZBERG, Law, Codification of c. írás összefoglalójának összefoglalása.

130 DEUTSCH, Aharonim.

131 bSabbat 112b.

132 bJómá 9b.

azt jelenti, hogy a Kinyilatkoztatástól számítva a generációk folyamatosan hanyatlanak, silányabb minőséget képviselnek.¹³³

A későbbi tekintélyeknél is megtalálható ez a hozzáállás. A 10. századi *S^erírá* gáon a következőt mondja: „*Aki a Talmud tanításainak egyetlen szavát is ellenzi, az olyan, mint aki Istent és az ő Törvényét ellenzi; mivel a rabbik szavai az élő Isten szavai.*”¹³⁴ Maimonidész hasonlóan vélekedik, szerinte aki ellentmond a *CHaZaL* tekintélyének, az eretnek és nincs része az eljövendő világban.¹³⁵ A 15. századi *Marburg-i Jiszráél Íszerlin* pedig azt állítja: „*Senkinek sincs joga ellentmondani a rabbinikus munkáknak, amelyek Izrael többsége által el lettek fogadva.*”¹³⁶ S még folytathatnánk a sort.

Összefoglalva tehát: minél közelebb van egy generáció Mózeshez, annál nagyobb tekintéllyel bír, a hatalom Mózesétől, s a V. Mózes 17:8–13-ból származtatott. A rabbinak jogukban áll a már korábban definiált *g^ezérót*, *takkánót* és *minhágím* bevezetése; rögzített exegetikai alapelvek mentén a *Törvény* magyarázata, s azokból új rendelkezések levezetése; illetve a hagyományokra támaszkodva további rendelkezések bevezetése;¹³⁷ sőt, rendkívüli helyzetben még a mózesi törvényeket is hatályon kívül helyezhetik.¹³⁸

A *Tóra* (rögzített) értelmezésével, a rabbik és a *Szóbeli Tan* tekintélyével kapcsolatban már egészen korán, a Második Templom fennállása idejében megjelentek a kritikák, ellenvélemények. Ez volt a helyzet a szadduceusok esetében, akik a farizeusokkal ellentétben – mely irányzathoz aztán a rabbinizmus, a normatív judaizmus kifejlődött – , csak a *Tórát* fogadták el, a *Héber Szentírás* többi részét, illetve a szóbeli hagyományt teljességgel elutasították.¹³⁹ Közben a zsidóság fennmaradása érdekében kialakult az ún. normatív judaizmus, melyet a *Misna* és a *Talmud* próbált egységbe rendezni. De a középkorban újabb vita lángolt fel, immáron a rabbaniták és a karaiták között, utóbbiak kizárólag a *Héber Szentírást* fogadták el *Törvénynek*, s azt aktuálisan saját maguk értelmezték, a szóbeli hagyományt, a rabbinikus rendelkezéseket teljes egészében elutasították. Később a *Szóbeli Tórához*, a rabbinikus hagyományhoz való viszonyban az emancipáció, s a nyomában járó asszimilációs törekvések hoztak fordulatot: a zsidóság irányzatokra szakadt, melyek közül nagy vonalakban a legfontosabbak a szintén számos irányzatot magukba foglaló ultraortodoxok, a modern ortodoxok, a konzervatívok (vö. neológok), és a reformzsidók. A mellékelt táblázatban¹⁴⁰ láthatjuk, hogy a különböző irányzatoknak milyen a *Tórához*, a *halákhához*, a rítusokhoz stb. való hozzáállása.

133 „*A korai mesterek szíve [ti. bölcsessége] olyan széles volt, mint az úlám [ti. a Templom bejárati csarnokának] kapuja, a későbbieké mint a héchál [ti. a Szentély] kapuja, de a miénk olyan, mint egy tűben a lyuk.*” (bÉrúvín 53a). *RáSI*: „*a korábbi generációk jobbak voltak és sokkal igazabbak, mint a későbbiek*” bRós HaSáná 25b-hez.

134 *Saaré cedek*, bevezetés, lásd: WEISS, „Dor”, Iv. 166, idézi: DEUTSCH, Aharonim.

135 KOLATCH, *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* 77. *Gershom Scholem* úgy véli, hogy ez a jelenség strukturálisan megegyezik a katolikus hagyománnyal, ahol például a VII. Egyetemes Zsinat 787-ben kimondja: „*Átkozott legyen, aki elveti a hagyományt.*” SCHOLEM, *Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban* I. 31.

136 *T^rúmat hadesen*, Pes. No. 241, Idézi: DEUTSCH, Aharonim, hasonlóakat lásd bővebben: DEUTSCH, Aharonim.

137 KOHLER, *Authority, Rabbinical*.

138 Lásd: KOHLER, *Authority, Rabbinical*, bJómá 69a, vö. bJ^vámót 90b, mB^rakhót 9:5, 54a, 63a. A rabbinikus hagyomány egy történetet is feljegyez, mely szerint a rabbik többségi véleményébe még az Égnek sincs beleszólási joga. Az *Achnáj kemencéje* (bBává M^cciá 59b) néven elhíresült történetről, s értelmezéséről bővebben lásd: RUFF, *Az Újszövetség és a Tóra* 236–245., bővebben tovább, illetve FISCH, *Rational Rabbis* 78–88, bővebben pedig lásd még az utána következő fejezeteket.

139 Bővebben lásd: KOHLER, *Sadducees*, KOLATCH, *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* 81–83.

140 *Articles of faith. Main Jewish denominations*. Saját fordítás.

	A Tóra eredete	A <i>halákhá</i> tekintélye	Rítusok és gyakorlat	Cionizmus és Izrael	A „zsidóság” definíciója
Ultra-ortodox (<i>charédi</i>)	A Mindenható diktálta Mózesnek.	Mindent a Mindenható inspirálta, és ezért változtathatatlan.	A <i>halákhá</i> finoman szabályozza, ezért változatlan, de a hangsúly eltolódhat.	Eredetileg ellenezték a cionizmust, de legtöbbjük ma elfogadja Izraelt. Jelentős bevándorlás Izraelbe.	Zsidó anya vagy rituális betérés, körülmetélkedés (férfiaknál), <i>micvák</i> megtartása.
Modern ortodox	Mint fentebb.	Mint fentebb, de flexibilisebben magyarázható.	Mint fentebb, de egyes tudósok változást szorgalmaznak, főleg a nőket illetően.	Számukra a cionizmus isteni megnyilvánulás és Izraelnek vallási jelentősége van. Lényegi bevándorlás Izraelbe.	Mint fentebb, de a <i>micvák</i> megtartását sokkal flexibilisebben magyarázzák.
Konzervatív	A Mindenható inspirálta, de emberek magyarázták.	Kötelező, de a rabbik folyamatosan fejlesztik.	A <i>halákhá</i> jelentősen modernizálva van, női és homoszexuális rabbik, rituális megkülönböztetés nincs.	Támogatja a cionizmust és Izraelt. Nem vándorolnak be túl sokan.	Mint fentebb, de a <i>micvák</i> iránti elkötelezettséget sokkal flexibilisebben magyarázzák.
Reform	Mint a konzervatív.	Nem kötelező többé, kivéve a törvény etikai aspektusait.	Korai radikális változások, míg újabbak egyes rituálék és gyakorlatok helyreállítása.	Eredetileg ellenezte a cionizmust. A 20. sz. közepén megfordult a helyzet. Nem vándorolnak be túl sokan.	Zsidó anya vagy apa. Betérőktől néhány rabbi megkívánja a bemejtkezést és a körülmetélkedést, de a <i>micvák</i> megtartását nem.

Egyértelműen látszik, hogy míg az ultraortodox irányzat a teljes *Szóbeli Tant* a *Mindenható* által inspirált, változtathatatlan tekintélynek tartja, addig a modern ortodoxia már flexibilisebben viszonyul hozzá, igyekszik valamelyest igazodni a modern kor kihívásaihoz, kultúrájához. A konzervatív és reform irányzatokban pedig azt láthatjuk, hogy a kultúrához való igazodás mentén kortárs tekintélyeik még a teljesen explicit tórai parancsokat is felülírhatják, a reformközösségek a *halákhá*nak már csak az etikai aspektusait veszik tekintetbe, a tételes parancsolatokat nem követik.

Elgondolkodtató egyébként ez utóbbi felfogás, bizonyos szempontból már az ókorban is előfordult a *Törvény* lényegének mintegy etikai összefoglalása. *Hillé*l rabbi szerint például a judaizmus lényege a következő: „*Ne tedd felebarátodnak azt, ami számodra gyűlöletes!*”¹⁴¹, egy másik helyen pedig a *Talmud* azt mondja, hogy *Habakuk* próféta egyetlen parancsolatba sűrítette a 613 parancsolatot, ez pedig a következő: „*Az igaz ember hite által él.*”¹⁴² A tanulmány terjedelmi keretei végett nem tudok kitérni bővebben

141 bSabbat 31a, vö. Mt 22:36:40.

142 Hab 2:4, bMakkót 23b-24a, vö. Gal 3:7–11, Róm 1:17, Zsid 10:38.

a törvény és az etika összefüggésének rendkívül izgalmas kérdésére, az külön tanulmányt igényelne,¹⁴³ ezért az írásban felvetett problematikát néhány, a *halákhá* keretein belül mozgó felvetéssel zárnam.

A farizeus irányzattól kifejlődő normatív judaizmus végülis egységesítő, a többségi véleményt¹⁴⁴ előtérbe helyező magatartásával elérte abbéli célját, hogy a zsidó nép fennmaradt, s megkezdődhetett hazájába való visszatérése. A modern Izrael Államban, melynek zsidó vallási életében az ortodox rabbinátus az uralkodó,¹⁴⁵ viszont már problematikus kérdések adódnak. Izraelben ugyanis a *Visszatérési törvény (Law of Return)*¹⁴⁶ értelmében letelepedhet az, aki zsidó – az ortodox *halákhá* szerint az zsidó, akinek az édesanyja zsidó, vagy rituálisan betért –, illetve az, akinek legalább egyik szülője vagy nagyszülője zsidó. De mi a helyzet mondjuk egy reformzsidóval, ahol apai ágon is zsidónak számít valaki, s ahol a betérőktől a *halákhá* betartását általában nem követelik meg; vagy mi a helyzet például korunk karaitáival, akik a *Visszatérési törvény* értelmében szintén letelepedhettek a modern Izraelben, azonban kérdéses a „zsidókkal” (?) való házasodásuk.¹⁴⁷ De még bőven sorolhatnánk a problematikus kérdéseket.

Ezekre a modern kori kihívásokra ortodox rabbik is igyekeznek reagálni. Ilyen például *Nathan Lopes Cardozo* rabbi, aki *Jewish Law as Rebellion. A Plea for Religious Authenticity and Halachic Courage* című munkájában¹⁴⁸ vizsgálja a felmerülő kérdéseket. *Cardoso* könnyíteni próbál, s kikel a *halákhá* túlszabályozása ellen, s minden vágya, hogy a judaizmust egy igazi spirituális kontextusba helyezze. Modern ortodox lévén azonban nem kérdőjelez meg minden tekintélyt. Alapvetően a *Sulchán Árúkh*hal, a *Misné Tórával* és a *Tizenhárom hittétellel* száll szembe, a tradíciót a *Talmud*ig bontaná vissza. Azonban a *Talmud*ot és annak forrásait is nyitott módon közelíti meg: a talmudi korban jelen levő sokféle véleményt, vitakultúrát, rugalmasságot szeretné újra vizsgontlátni a zsidóságban. A vallásosság, s a merev keretek ellen lázad, úgy véli, a zsidóság jövője érdekében szükséges kreatívan, innovatív módon újragondolni a judaizmust, s emberarcúvá tenni azt a rigorózus szabályok helyett. A judaizmus szellemi és intellektuális megújításáért kiált: a bigottságok ellen való lázadásra szólít fel, s a megszokásokba való belesüppedés helyett az *Istennel* való mély, személyes közösségre hív. A könyv elején található imájában a következőért fohászodik: „*Adj nekünk bátorságot, hogy megváltoztassuk azokat a dolgokat, amelyeket meg lehet és meg kell változtatni. Adj nyugalmat az elménknek és a szívünknek, hogy elfogadjuk azokat a dolgokat, amelyeket nem lehet megváltoztatni. És adj nekünk bölcsességet, hogy meg tudjuk különböztetni egyiket a másiktól.*”¹⁴⁹

Cardoso tehát tisztában van vele, hogy bizonyos dolgokat lehet, hogy soha nem lehet megváltoztatni, s nem is kell bolygatni. Kérdése azonban az, hogy mi az, amit lehet? Mi is a *Tóra*, és hogyan is kellene azt megcselekedni? Nagyon fontos azonban, hogy *Cardoso* modern ortodoxként nem a *halákhá* ellen, hanem éppen ellenkezőleg, egy élhető, élettől duzzadó *halákhá* mellett voksol. Egy nagyon plasztikus példájában a következő párhuzamot hozza: a *Tóra* olyan, mint egy kotta, s mint ahogy egyetlen zenész sem fogja pontosan ugyanúgy játszani ugyanazt a kottát, mert teljesen egyedi

143 De röviden lásd pl: DORFF – CRANE, *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality* 15–19.

144 Lásd például RUFF, *Az Újszövetség és a Tóra* 248–249.

145 SASLEY – WALLER, *Politics in Israel* 72–85.

146 *The Law of Return*.

147 BRODY, *A Guide to the Complex* 322–326.

148 CARDOSO, *Jewish Law as Rebellion*, recenzió magyarul: FINTA, *Nathan Lopez Cardoso: Jewish Law as Rebellion*.

149 Az ima *Reinhold Niebuhr The Severity Prayer* című imáján alapul. CARDOSO, *Jewish Law as Rebellion* 15.

személyek, egészen különböző lélekkel – például egészen máshogy játssza ugyanazt a művet *Yehudi Menuhin*, mint egy egyszerű hegedűtanár¹⁵⁰ –, úgy a *Tórát* is ilyen kottaként kellene felfognunk, amelyet mindenki másképp játszik. Ezt írja: „*Minden zsidó egy zenész. A spirituális zenéjüket a halákhá nevű hangszeren játsszák. Nekünk adattak a hangjegyek, és meg lett hagyva számunkra, hogy életet leheljünk belé.*”¹⁵¹

6. Konklúzió

Ebben az írásban azt igyekeztem megvizsgálni, hogy mit jelent „*a törvények uralma*” a zsidó vallásjogban, lehetséges-e valójában – s ha igen, milyen mértékben, ha nem, miért nem –, hogy pusztán az *Örökkévaló Törvénye* uralkodjon az emberek felett, s ne játsszanak abban közre emberi értelmezések, vélemények. Ahhoz, hogy ezt a kérdést szemrevételezzük, először is végigtekintettem, hogy mi is a *Tóra*.

A *Tóra* legszűkebb értelemben a *Mózesi Törvényt* jelenti, tágabb értelemben az egész *Héber Szentírást*, a judaizmus több irányzata számára pedig a rabbinikus hagyomány különböző értelmező, jogi műveit is magában foglalja (ti. a *Tóra* nem más számukra, mint a *Tóra* magyarázata). Láthattuk azonban, hogy a kérdés nem egyszerű: maga az eredeti héber, mássalhangzókat nem tartalmazó szöveg pusztán felolvasása is már egyfajta értelmező tevékenység. Láthattuk azt is, hogy a *Törvény* nehezen érthető részeivel kapcsolatos útmutatás, vagy új, a *Törvényben* nem tárgyalt élethelyzetek esetén a *Tóra* maga jelöli ki azokat a személyeket, akik ilyen esetekben *tórai* erejű – tehát halálbüntetés terhe mellett betartandó – döntést hozhatnak. Az ő tekintélyüket öröklik meg többé-kevésbé a különböző későbbi tekintélyek, bíróságok. A Templom lerombolása után élő bölcsek, rabbik viszont már nem hozhatnak *tórai* erejű döntéseket, jogkörük korlátozottabb.

Végigtekintettük azt is, hogy az i. sz. 1-2. századi számos irányzat a diaszpóra idején miként lép a vélemények, értelmezések egyfajta egységesítésének útjára, hogy a zsidóságot ilyen módon fenntartsa, megőrizze. Azt is érzékelhettük, hogy a rabbinikus hagyomány tekintélye időnként megkérdőjeleződik, s a főáramú judaizmustól eltérő irányzatok jönnek létre, mígnem a felvilágosodás, az emancipáció és asszimiláció korszaka folyamán szintén a korábbi tekintélyek megkérdőjelezése, különböző súlyozása mentén elindul az addig nagyjából egységesnek mondható judaizmus ismételt irányzatokra töredezése, s napjainkban az tapasztalható, hogy a fő irányzatok is újabb és újabb kisebb ágazatokra bomlanak (létezik például már liberális ortodoxia, illetve ún. „*central orthodox*” meghatározás is stb.). Kétségtelen, hogy nem könnyű minden esetben megmondani, hogy meddig beszélhetünk az *Örökkévaló Törvénye*-nek uralmáról, s mikortól emberi döntések, vélekedések uralmáról a személyek élete felett. *Cardoso* felvetése – még ha nem is ad választ az előbbi kérdésre – tetszetős: a *Tórát* – bár továbbra is kérdés, hogy ezen az *Írott Tórát* értsük-e csupán, vagy esetleg az legősibb magyarázatokat, a Templomban hozott rendeleteket is (?) – fogjuk fel egyfajta kottaként, s játszunk a megadott hangokat bensőnkől fakadóan, szívünk szerint, hiszen csak így lehelhetünk belé életet.

150 CARDOSO, Jewish Law as Rebellion 131.

151 CARDOSO, Jewish Law as Rebellion 132.

Felhasznált irodalom

- AGGADAH. In: Encyclopaedia Judaica. 1. köt. Jerusalem 2007, 454–464.
- ALLERHAND, Jacob: A zsidóság története. Ókor. Budapest 1993
- ALLERHAND, Jacob: A Talmudtól a felvilágosodásig. Középkor. Filum 2002
- Articles of faith. Main Jewish denominations. In: Alive and Well. In: The Economics. <https://www.economist.com/special-report/2012/07/28/alive-and-well> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- BACHER, Wilhelm – LAUTERBACH, Jacob Zallel: Sanhedrin. In: Jewish Encyclopedia, New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13178-sanhedrin> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- BACHER, Wilhelm – LAUTERBACH, Jacob Zallel: Ordination. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/11756-ordination> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- BACHER, Wilhelm – LAUTERBACH, Jacob Zallel: Talmud Hermeneutics. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/10803-middot-the-thirteen-of-r-ishmael> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (szerk.: ELLINGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm). Stuttgart 1990
- BRODY, Shlomo M.: A Guide to the Complex. Contemporary Halakhic Debates. New Milford, CT – Jerusalem 2014
- BROWN, Benjamin: Yisra'el Me'ir ha-Kohen. In: The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Yisrael_Meir_ha-Kohen (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- Dayanim With Suthentic Semicha. <https://www.yeshiva.co/midrash/12173> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- DEUTSCH, Gotthard: Aharonim. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/966-aharonim> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- DEUTSCH, Gotthard: Ganzfried, Solomon. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6509-ganzfried-solomon> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- DORFF, Elliot N. – CRANE, Jonathan K. (szerk.): The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality. Oxford – New York 2013
- CARDOSO, Nathan Lopes: Jewish Law as Rebellion. A Plea for Religious Authenticity and Halachic Courage. Jerusalem – New York 2018
- THE COMPLETE TANAKH (TANACH) – HEBREW BIBLE. The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi's Commentary (szerk.: ROSENBERG, R. A. J.) https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- ELON, Menachem: Jewish Law. History, Sources, Principles I – IV. Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society 5754/1994
- ELON, Menachem: Mishpat Ivri. In: Encyclopaedia Judaica, 14. köt. Jerusalem 2007, 331–363.
- ELON, Menachem: Sevarah. In: Encyclopaedia Judaica, 18. köt., Jerusalem 2007, 322–323.
- Executive Committee of the Editorial Board – GREENSTONE, Julius H.: Pesak. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/12055-pesak> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- Executive Committee of the Editorial Board – ECKSTEIN, A. – BACHER, Wilhelm: Gaon. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6511-gaon> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- Executive Committee of the Editorial Board – LAUTERBACH, Jacob Zallel: Oral law. In Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/9675-law-the-oral> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)

- FÉNYES Mór: Szentírásunk. Budapest 1999
- FINTA Szilvia: Általánosítható-e az egyedi? Az egyedi esetek általánosításának problematikája a zsidó vallási jogban. *Studia Biblica* 2019/1. sz. 63–86.
- FINTA Szilvia: Binján áv – A rabbinikus gondolkodásmód analízise egy rabbinikus írásmagyarázati szabály logikai vizsgálatán keresztül (Phd-értekezés). Budapest 2012
- FINTA Szilvia: Nathan Lopes Cardozo: Jewish Law as Rebellion. A Plea for Religious Authenticity and Halachic Courage. Jerusalem – New York 2018. *Studia Biblica* 2019/1. sz. 147–148.
- FISCH, Menachem: Rational Rabbis. Science and Talmudic Culture. Bloomington – Indianapolis 1997
- The Founder of the Yeshiva. Rabbi Eliezer Melamed. In: Yeshivat Har Bracha. <https://en.yhb.org.il/about-the-yeshiva/the-founder-of-the-yeshiva/> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- FRANK, Yitzhak: The Practical Talmudic Dictionary. Jerusalem 2001
- GESENIUS' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. Michigan 1993
- GINZBERG, Louis – DEUTSCH, Gotthard: Asher ben Jehiel. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1930-asher-ben-jehiel> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 28.)
- GRÓSZ, Eliezer: Héber-magyar szótár. Tel-Aviv 1956
- GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFV István – TEGYEY Imre: Ógörög – magyar szótár. Budapest 1990
- HALIVNI, David Weiss: Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis. New York – Oxford 1998
- JACOBS, Louis: Studies in Talmudic Logic and Methodology. London – Portland (1. kiadás: Vallentine Mitchell 1961)
- JACOBS, Louis: Halakhah. In: Encyclopaedia Judaica. 8. köt. Jerusalem 2007, 251–258.
- JACOBS, Joseph: Halakah. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910 <https://jewishencyclopedia.com/articles/7077-halakah> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- JASTROW, Marcus – GINSBERG, Louis: Bet Din. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910 <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3189-bet-din> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- JASTROW, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Peabody 2005
- KAJTÁR István – HERGER Csabáné: Egyetemes állam- és jogtörténet. Budapest 2014
- KLEIN, Ernst: A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem 1987
- KOHLER, Kaufmann: Authority, Rabbinical. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2154-authority-rabbinical> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- KOHLER, Kaufmann – HARKAVY, Abraham de: Karaites and Karaism. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2920-bene-mikra> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 28.)
- KOHLER, Kaufmann: Sadducees. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/12989-sadducees> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- KOLATCH, Rabbi Yonatan: Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries. I. köt. Jersey City, N. J. 2006
- KOLATCH, Rabbi Yonatan: Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the Eleventh Through Thirteenth Centuries. II. köt. Jersey City, N. J. 2007

- The Law of Return. 5710 (1950), Law of Return (Amendment 5714-1954)*, Law of Return (Amendment No. 2) 5730-1970* <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/86616/97947/F1439396114/ISR86616.pdf> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- MAIMONIDÉSZ: Sefer HaMitzvot. Héber: Warsaw 1883, angol: Sefaria Edition 2021. Angol ford.: Rabbi NATAF, Francis. https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot?tab=contents (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- MIDRASH RABBAH. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Midrash/Aggadic%20Midrash/Midrash%20Rabbah> (Utolsó megtekintés: 2022. július 27.)
- MIELZINER, M. (Moses): Introduction to the Talmud. Cincinnati – Chicago 1894
- MISHNAH. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- MITCHEL, Larry A.: Bibliai héber és arámi diákszótár. Budapest 2018
- NEUSNER, Jacob: Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash. Massachusetts 2004
- NEWFIELD, Rabbi Yossi: The Levush: His Life and Works. Jewish Press.com, 2018. január 31., <https://www.jewishpress.com/indepth/front-page/the-levush-his-life-and-works/2018/01/31/> (Utolsó megtekintés: 2022. 07.26)
- Rabbi Shneur Zalman of Liadi, the „Alter Rebbe” (1745–1812). A prife biography of the founder of Chabad Lubavitch Movement. In: Chabad.org. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/110437/jewish/The-Alter-Rebbe.htm (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 26.)
- RABINOWITS, Abraham Hirsch: The Study of Talmud. Understanding the Halachic Mind. Jason Aronson 1996
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123–135.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9–35.
- SASLEY, Brent E. – WALLER, Harold M.: Politics in Israel. Governing a Complex Society. New York – Oxford 2017
- SCHECHTER, Solomon – GINZBERG, Louis: Law, Codification of. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/4438-codes> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- SCHECHTER, Solomon – EISENSTEIN, Judah David: Hattarat Hora’a. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910 <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7333-hattarat-hora-ah> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- SCHECHTER, Solomon – SELIGSOHN, M.: Jacob ben Asher. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/8391-jacob-ben-asher> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 26.)
- SCHOLEM, Gershom: Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban. In: A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II. Budapest 1995
- SEPTUAGINTA (szerk.: RAHLFS, Alfred). Stuttgart 1993
- SHILO, Shmuel: The Contrast between Mishpat Ivri and Halakhah. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*. 1982/2. sz. 90-100.
- SINGER, Isidore – BROYDÉ, Isaac – JOGABS, Joseph – EISENSTEIN, Judah David – KOHLER, Kaufmann – LANDSBERG, Max: Rabbi. In: Jewish Encyclopaedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/12494-rabbi> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- SINGER, Isidore – SELIGSOHN, M. – BACHER, Wilhelm – EISENSTEIN, Judah David: Scribes. In: Jewish Encyclopedia. New York 1906–1910, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13831-sofer> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)

- SIRAT, Colette: A zsidó filozófia a középkorban a kéziratós és nyomtatott szövegek alapján. Budapest 1999
- SPERBER, Daniel: On the Relationship of Mitzvot between Man and His Neighbor and Man and his Maker. Jerusalem – New York 2014
- SPERBER, Rabbi Daniel: The Importance of the Community Rabbi. Leading with Compassionate Halachah. Jerusalem – New York 2020
- STEINSALTZ, Rabbi Adin: The Essential Talmud. New Milford – London – Jerusalem 2010
- SZENT BIBLIA (ford.: KÁROLI Gáspár). Budapest 2004
- Sz. B., Írástudó. In: BARTHA Tibor (szerk.): Keresztyén bibliai lexikon. Budapest 1993, <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/i-C9ECA/irastudo-C9F08/> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 25.)
- TALMUD BAVLI. (Arámi és héber online verzió) The William Davidson Talmud. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- TALMUD YERUSHALMI. (Arámi és héber online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi> (Utolsó megtekintés: 2022. 07. 30.)
- TELJES KÉTNYELVŰ (HÉBER – MAGYAR) BIBLIA KÉT KÖTETBEN. (Ford.: IMIT) Budapest 1994
- TORAH. In: Encyclopaedia Judaica. 20. köt. Jerusalem 2007, 39–45.

TÓTH J. Zoltán
egyetemi tanár
KRE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.16

A jogállamiság fogalmának eszmetörténeti vázlata¹

The Concept of the Rule of Law: A Historical Ideological Overview

The present paper aims to briefly review the history of the concept of the rule of law. It gives an account of its three pillars, namely the English rule of law, the French constitutionalism and the German Rechtsstaat, their historically changing meanings and the evolution of the principles they protect. It highlights the political changes in the use of these concepts after the World War II, in an attempt to prevent the Nazi atrocities from recurring, and shows how the rule of law, the Rechtsstaat and the prééminence du droit have been given substance at the end of the 20th and beginning of the 21st century.

Keywords: *rule of law, Rechtsstaat, État du droit, prééminence du droit, historical ideology*

1. Bevezetés

A jogállam fogalma mára a közéleti diszkurzus egyik fő motívuma lett; nemcsak a politikafilozófiában és a jogtudományban használják, hanem a politikai életben és a nemzetközi kapcsolatokban is. „*Ere-deti*”, leíró jellegét mára felváltotta annak normatív használata, melynek során különböző országok és azon belüli jogalkotói és jogalkalmazói gyakorlatok, illetve szabályozási modellek értékelését végzik el, és állapítják meg annak jogállami, avagy nem jogállami jellegét.

A jogállam, illetve jogállamiság jelentéseivel kapcsolatban két nagy hiba követhető el. Az egyik, ha valaki egy bináris, egyszersmind strikt kategóriarendszert állít fel, melynek alapján azt gondolja, hogy bármely konkrét jogi gyakorlat egzakt módon minősíthető; a másik, ha valaki úgy véli, hogy pontosan definiált kritériumok taxatív szabályozást adó katalógusa híján a jogállamiság „üres”, jelentés nélküli (vagy, ami azzal egyenértékű: sokjelentésű, bármi fajta jogi tartalmat felölelhető) fogalom. Az igazság e kettő között van. Jelen tanulmányban azt kívánjuk bemutatni, hogy mára detektálható egy olyan jelentésmag, mely nélkül jogállamról, jogállamiságról nem beszélhetünk, az azonban nem állítható, hogy e jelentésmagon kívül minden jogi (és azon alapuló, az adott országon belüli politikai, társadalmi) jelenség egyértelműen besorolható egy jogállam/nem jogállam dichotómiába.

Már csak azért sem, mert jelenleg az is vitatott, hogy e fogalom mennyiben jogi. Amennyiben az, úgy a jogi (normatív) fogalmakkal szembeni elvárásokat alkalmazhatjuk vele szemben; amennyiben azonban csak politikai filozófiai követelményekről beszélünk, úgy még e kritériumrendszer elvárása is irreális lenne. Mint majd látni fogjuk, mára a jogállam kategóriája tisztán politikai filozófiai fogalomból – részben – jogi fogalommá vált, mivel nemzetközi jogi dokumentumok, de akár belső jogforrások (különösen az egyes államok alkotmányai, sokszor pedig más, alacsonyabb szintű jogforrásai is) használják

1 A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

e fogalmat, még ha – tipikusan – nem is definiálják azt;² ezért meghatározható egy olyan jelentésmag, amely nélkül a jogállamiság hiánya egy adott tételes jogi jogrendszerben objektíve megállapítható.³

2. A jogállam fogalmának kialakulása

2.1. Az angol rule of law

A jogállamiság mai fogalmának három pillére van,⁴ melyek eltérő pedigrével rendelkeznek, más az intézményi környezetük, és különböző jogi kritériumokat ölelnek fel. E pillérek az angol *rule of law*, a német *Rechtsstaat*, illetve a francia konstitucionalizmus.⁵

Időben elsőként az angol *rule of law* alakult ki. Maga a kifejezés I. Stuart Károly nevéhez fűződik,⁶ később pedig számos forrásban megtalálható, anélkül, hogy annak pontos tartalmát ezen források bármelyike meghatározná. *Albert Venn Dicey*, az angol alkotmányjog legnagyobb klasszikusa 1885-ben írt „*Introductory to the Study of the Law of the Constitution*”⁷ című könyvében azt írja, hogy az angol alkotmány két nagy pillére a parlamenti szuverenitás elve,⁸ illetve a jogállamiság (*rule of law*).⁹ A jogállamiság, bár mára Európa nagy része azt névleg elfogadja mint jogrendszerének vezérlő elvét, mégis eredetileg speciálisan angol jelenség, amely Angliában és az angol *common law*-t átvevő országokban létezik csak a maga eredeti értelmében, nevezetesen úgy, mint angol úriemberek intéz-

2 Amennyiben (legalább részben) jogi fogalomként tekintünk a jogállamiságra, úgy arra is alkalmazható *Herbert Hart* elmélete a normaszövegek jelentésének határaitól. Eszerint a jogi normaszövegnek mint nyelvi jelenségnek mindig van egy „központi magja”, amely az úgynevezett paradigmaticus eseteket öleli fel; ám van egy olyan bizonytalan holdudvara is, amelynek az eseteiben nem lehet egyértelműen előre meghatározni, hogy az adott fogalom kiterjed-e az adott konkrét esetre, vagy nem. („Az általános kifejezésekben nyújtható útmutatásnak ... határa van, s ez a nyelv természetében rejlik. ... A természetes nyelvek megszüntethetetlenül nyitott szövedékűek. ... A jog nyitott szövedéke azt jelenti, hogy az előforduló magatartásoknak ... vannak olyan területei, ahol sok mindennek a kialakítását a bírókra vagy a hivatalos személyekre kell hagyni, akik a körülmények fényében esetről esetre teremtik meg a változó súlyú, versengő érdekek közötti egyensúlyt.” *Hart, A jog fogalma* 149., 151. és 159.) Ez esetben a „bírók” egy adott jogrendszer vagy jogi gyakorlat jogállam-kompatibilitásának megállapítását végző mindazon személyek vagy testületek (ebben az értelemben például az Európai Unió Bizottsága vagy Bírósága, vagy az Emberi Jogok Európai Bírósága), akiknek vagy amelyeknek a kompetenciájába tartozik egy adott állam valamely jogi normájának, belső jogalkalmazói aktusának vagy jogrendszerének egészének a jogállamiság elvével való konformitásának értékelése, és – akár – szankció megállapítása (például kifizetés megvonása, igazságos kártérítés megítélése stb.).

3 Jelen tanulmány nem a jogállamiság fogalmába tartozó elemek konkrét és részletes elemzésére koncentrálnak; ezek pusztán az esztörténeti stációk bemutatásához és értékeléséhez szolgálnak segítségül. A jogállam, illetve jogállamiság kategóriájához tartozó tartalmi szempontok áttekintéséhez lásd: TÓTH J., A jogállamiság tartalma 197-212.

4 VARGA Zs., *Jogállamiság* 352-356.

5 Ez nem azt jelenti, hogy más (olasz, spanyol, orosz stb.) szerzők ne foglalkoztak volna a témával, csak annyit, hogy a jogállamiság mai értelme esztörténetileg ezen fő vonulatokból áll össze.

6 Vö. SZIGETI – TAKÁCS, A jogállamiság jogelmélete 230.

7 Későbbi kiadásokban: „*Introduction to the Study of Law of the Constitution*”.

8 „*The principle of the Parliamentary sovereignty means [...] that Parliament [...] has [...] the right to make or inmake any law whatever; and, further, that no person or body is recognized by the law of England as having the right to override or set aside a legislation of Parliament.*” [DICEY, *Introductory to the Study of the Law of the Constitution* 36.] Ahogyan azt – némi szarkazmussal – 1771-ben *Jean-Louis de Lolme* svájci-brit író és politikai esszéista megfogalmazta (amely mondatát tévesen hol *Walter Bagehot*nek, hol magának az *e bonmot*-t a parlamenti szuverenitás virágkorában, a 19. század vége felé híressé tevő *Albert Venn Dicey*-nak tulajdonítanak): „*a parlament bármit megtehet, kivéve hogy egy nőt férfivé vagy egy férfit nővé változtasson*”. (Az idézet *Dicey*től magától a kövtezőképpen hangzik: „*De Lolme has summed up the matter in a grotesque expression which has become almost proverbial. >>It is a fundamental principle with English lawyers, that Parliament can do everything but make a woman a man, and a man a woman.<<*” DICEY, *Introductory to the Study of the Law of the Constitution* 39.)

9 „*[T]wo principles [...] pervade the law of the constitution, namely the Sovereignty of Parliament and the Rule of Law.*” DICEY, *Introductory to the Study of the Law of the Constitution* 341-342.

ményi garanciákat nélkülöző megállapodása bizonyos elvek és gyakorlatok tiszteletben tartására.¹⁰

Dicey szerint a *rule of law* hármas jelentéssel bír. Egyrészt a kormánynak nem lehet önkényes hatalma, vagyis a végrehajtó hatalom szervei csak akkor járhatnak el bárkivel szemben, ha az ország rendes bíróságai az állandó törvények alkalmazásával a jog által meghatározott eljárási rendben lefolytatott eljárás során megállapították, hogy az illető jogsértést követett el. Másrészt mindenki alá kell, hogy legyen vetve a rendes bíróságok által alkalmazott közönséges jognak, azaz mindenkinek a cselekményeit, rangjukra tekintet nélkül, ugyanazok a bíróságok ugyanazon szabályok alapján kell, hogy elbírálják. Harmadszor az alkotmányjog általános elvei vagy szabályai (például a személyes szabadság) nem forrásai, hanem következményei kell, hogy legyenek a bíróságok által meghatározott és elismert [ti. a *common law*-ból következő – *T.J.Z.*] egyéni jogoknak (aminek az az értelme, hogy így azokat egy formális aktussal megváltoztatni sem lehet, lévén az általános alkotmányos kultúra részei, nem pedig pozitív jogi termékek).¹¹

Összességében tehát *Dicey* az angol történeti jogfejlődés speciális termékének tartja a *rule of law* elvét, mely elsősorban a felsőbbírói precedensek révén kialakított angol *common law* és az abban kikristályosodott jogi elvek törvényhozó általi tiszteletben tartására (és ezáltal az egyén állammal, pontosabban az elvileg korlátozhatatlan jogalkotási kompetenciával rendelkező Parlamenttel szembeni védelmére) irányul. Mindezt pedig nem szankciók vagy intézményi garanciák révén teszi, hanem a törvények megalkotásában részt vevő döntéshozók „úriember” mivoltára alapozva, akik a jogi és politikai tisztesség elveit követik. *Dicey* szkeptikus volt azzal szemben, hogy e nem jogi szempontrendszer figyelembevételére mennyire alkalmasak a kontinentális országok azon jogászai, akik formális jogi kategóriák alkalmazására lettek szocializálva, és akik pusztán alaki szempontok betartását várják el egy jogszabály tiszteletben tartásához, és ezzel meg is elégednek. *Oakeshott* később, a 20. század elején úgy látja, hogy a jogállamiság befogadására a kontinentális Európa is képes, továbbá *Raymond Carré de Malberg* és – az angol minta alapján, de tükörfordításként a német terminus francia változatát használva¹² – a francia *État de droit*-koncepció hatására Európában is megjelenik a tartalmi jogállamiság gondolata;¹³ ám mint láttuk a történelemből, a jogot megalapozó erkölcsi elvek tisztelete,

10 „[T]he >>rule of law<< [...] should be considered as in any way a peculiarity of English institutions, since at the present day it may seem to be not so much the property of any one nation as a trait common to every civilised and orderly state. Even, however, if we confine our observation to the existing condition of Europe, we shall soon be convinced that the >>rule of law<< even in this narrow sense is peculiar to England, or to those countries which, like the United States of America, have inherited English traditions.” DICEY, *Introductory to the Study of the Law of the Constitution* 172.

11 Vö. DICEY, *A jog uralma* 23-29. *Roger Michener*, *Dicey* műve 1982-es kiadásának előszavában ezt a hármat négyre bontja, illetve foglalja össze: „A *rule of law* négy dolgot jelent: minden állampolgár törvény előtti egyenlőségét; a bíróságok egységességének az elvét; azt, hogy államérdekből sem alkotható jogellenes törvény; és azt, hogy nincs bűncselekmény törvény nélkül.” („The rule of law means basically four things: equality of all citizens before the law; uniformity of courts; the unacceptability of *raison d'état* as an excuse for an unlawful act; and observance of the old maxim, *nullum crimen sine lege*.”) Vö. *Michener*, *Foreword*, xxii. A Velencei Bizottság 2011-es jelentésében [CdI-Ad(2011)003rev, Study No. 512/2009. Strasbourg, 4 April 2011 [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CdI-Ad\(2011\)003rev-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CdI-Ad(2011)003rev-e) – a továbbiakban: *Jelentés*] ugyanezt ismét három összetevőre bontva láthatjuk: „*Dicey* számára a jogállamiságnak három alapvető jellemzője volt: Mindenekelőtt, hogy bárkit csak a törvény megszegéséért szabad büntetni, amelynek biztosnak és előreláthatónak kell lennie, hogy irányítsa az emberek cselekedeteit, és visszamenőlegesen senki nem büntethető. Úgy vélte, hogy a mérlegelési jogkör önkényhez vezet. Másodszor, hogy senki sem állhat a törvények felett, és hogy minden társadalmi réteget egyformán alá kell vetni annak. Harmadszor, hogy a jogállamiságnak [*rule of law*] nem egy írott alkotmányból kell származnia, hanem a bírák alkotta *common law*-ból.” (Mindehhez a *Jelentés* hozzáteszi, hogy az utolsó követelmény betartása egy modern társadalomban már nem várható el.) Vö. *Jelentés* 4.

12 SAJÓ – UITZ, *A szabadság alkotmánya* 422.

13 Vö. ORBÁN – PALKÓ, *A jogállami univerzum tágulásáról és ennek veszélyeiről* 32-33.

avagy a politikai kultúra nem tételes jog által előírt követelményei a kontinentális jogászok körében valóban kevés figyelmet kaptak, és ha megnézzük a mai, jogállamisággal kapcsolatos politikai vitákat, azt láthatjuk, hogy sok szempontból még mindig ez a helyzet, különösen a szovjet jog és az ún. normativista pozitivizmus által megfertőzött kelet-közép-európai jogrendszerekben, így Magyarországon is.

2.2. A francia konstitucionalizmus

A francia konstitucionalizmus – ellentétben az angol *rule of law*-val – intézményi korlátok és államszervezési megoldások tárházát jelentette, melyek a hatalom gyakorlóival szembeni, kikényszeríthető (érvényesíthető) garanciák révén kívánják a jog igazságosságát érvényre juttatni és az önkényes hatalomgyakorlást megakadályozni. Ennek eszmei alapja a francia felvilágosodás, annak is különösen két – egymáshoz képest merőben eltérő következtetésekre jutó – gondolkodója, *Rousseau* és *Montesquieu*.

Jean-Jacques Rousseau népszuverenitás-elmélete a társadalmi szerződés paradigmájából indul ki; eszerint az emberek erejük egyesítése végett, a természeti állapotban szükségszerűen jelenlevő hátrányok leküzdése (főként életük megvédése) érdekében megkötötték a társadalmi szerződést, amellyel létrehozták az államot. *Rousseau* szerint – az 1762-ben kiadott, *Du Contrat Social* című értekezése alapján – a társadalmi szerződés lényege a következő: „Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részének fogadunk el.”¹⁴ A törvények létrehozatalának módjára mindössze két kikötés létezik: hogy azt az egész nép alkossa meg és az egész népre vonatkozzon. Az, hogy a törvényeket az egész nép kell, hogy megalkossa, azt jelenti, hogy a tételes jog az általános akarat (*volonté générale*) megnyilatkozása kell, hogy legyen, ami azonban nem jelenti azt, hogy annak érvényességéhez egyhangúság szükséges;¹⁵ pusztán azt a két követelményt állítja fel, hogy egyrészt mindenkinek, aki megkötötte a társadalmi szerződést és így az állam részének tekintendő, joga legyen (legalább közvetett módon) szavazni a törvényről, másrészt hogy a szavazatok többsége a törvény mellett szóljon. *Rousseau* az általános akaratot tehát a közjó érdekében¹⁶ megkötött társadalmi szerződésre vezeti vissza, melyet minden alattvaló szabad akaratából¹⁷ meg kell, hogy kössön. Ebből azonban csak az állam, illetve az abban érvényre jutó főhatalom származik, mely fogalmilag egységes, oszthatatlan és elidegeníthetetlen,¹⁸ azonban a főhatalom gyakorlására már létrehozható (sőt létrehozandó) egy, a főhatalomtól különböző entitás, melyet kormányzatnak nevezhetünk. Ez a kormányzat mint törvényhozó alkothat törvényeket, azonban abban tartalmi korlátot jelent az őt végső soron meghatalmazó nép érdeke.

14 ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 38.

15 A nép ugyan a közjóra törekszik, de tévedhet. Ahhoz, hogy ezt kiküszöböljük, mindenkinek egyénileg kell részt vennie a közakarat kinyilvánításában, nem pedig valamely partikuláris részérdek tagjaként. Vö. ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 53–54.

16 Vö. ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 48.

17 *Rousseau* örök érvényű szavai szerint: „Minden ember szabadon születik és önmaga ura, akarata ellenére [...] nem kényszerítheti senki szolgaságra. Azt állítani, hogy a rabszolga fia rabszolgának születik, annyit jelent, mint kimondani, hogy nem születik embernek.” ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 159.

18 Vö. ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 48–53.

Rousseau elgondolásában tehát a végső hatalom egységes, mert a hatalom kizárólag a nép hatalma; meglepő módon azonban ezen elmélet operacionalizálásához éppen az osztott hatalom elmélete volt szükséges, melyhez Montesquieu már korábban, 1748-ban, *A törvények szelleméről* (*De l'esprit des lois*) c. munkájában írott elgondolása adta az alapot. Montesquieu szerint az állam legfontosabb feladata, hogy a szabadságot garantálja. A szabadság szónak Montesquieu kétféle jelentést tulajdonít:¹⁹ az egyrészt a közvetlenül az emberek, vagyis az állampolgárok számára biztosított szabadságot, azaz az egyéni akaratnak megfelelő magatartás tanúsításának lehetőségét jelenti, másrészt az ún. politikai szabadságot, vagyis az emberek biztonságát. Ilyen politikai szabadság azonban fogalmilag nem létezhet az önkényuralomban, csak mérsékelt kormányzatokban (vagyis köztársaságban vagy monarchiában), ezekben is „csak akkor van szabadság, ha a hatalommal nem élnek vissza. Örök tapasztalat viszont, hogy minden ember, akinek hatalma van, hajlik arra, hogy azzal visszaéljen; ezt addig teszi, amíg korlátokba nem ütközik. [...] Hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak.”²⁰ Montesquieu azóta etalonná vált – bár *A törvények szelleméről* című művében ha nem is marginálisnak, de legalábbis nem központi jelentőségűnek szánt, annak nagyjából mindössze egyhetvenednyi (!) részét kitevő²¹ – hatalommegosztási tana a következőképpen mutatható be.

Montesquieu – a mintának felhasználta, de általa valójában tévesen értelmezett²² angol alkotmány alapján – három hatalmat különböztet meg (a mérsékelt kormányzatokon belül): a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmat, bár ez utóbbit szoros értelemben véve nem is tekinti önálló hatalomnak.²³ Azért mondható, hogy „a bírói hatalom bizonyos értelemben nem is hatalom”,²⁴ mert – Montesquieu elképzelése szerint – az ítélezést végző személyek időről időre változnának, azaz nem élethivatásszerűen működő jogász végzettségű bírák ítélnének, hanem olyan laikusok, akiknek az erre szóló mandátuma csak rövid időre szól.²⁵ Részint ebből következik a törvény szövegéhez rendelt montesquieu-i bírósági, részint pedig az emberek valódi szabadságát garantáló törvények érvényesülése mindenekfelettségének (így a hatalommegosztás gyakorlati érvényesülésének) igényéből; szerinte ugyanis „az ítéleteknek annyira szilárdaknak kell lenniük, hogy sohase legyenek mások, mint pontos törvénysszövegek”.²⁶ „Az ország bírói [...] csupán a törvény szavait kimondó szájak; élettelen lények, akik a törvényeknek sem erejét, sem szigorúságát nem képesek mérsékelni.”²⁷ A bírói hatalmat el kell választani

19 „Azoktól a törvényektől, amelyek az alkotmánnyal kapcsolatban hozzák létre a politikai szabadságot, megkülönböztetem azokat, amelyek a szabadságot az állampolgár számára biztosítják.” MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 245.

20 MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 247.

21 E témakör a könyvben még önálló fejezetcímet sem kapott.

22 Montesquieu a hatalmi ágak elkülönüléséről mint angol mintáról ír, ez az elkülönülés azonban valójában nem ment végbe; Angliában az ún. „parlamenti szuverenitás” érvényesült, amely az angol parlament közjogi és politikai szupremáciáját jelentette a többi hatalmi ág felett – Montesquieu tehát az angol kormányzati rendszer értelmezésében kifejezetten tévedett. Vö. például SLAPPER – KELLY, *The English Legal System* 10.

23 Vö. MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 248. E három hatalmat – Alois Riklin összegzése szerint – összesen hét szervtípus gyakorolja (nevezetesen az elektori testület, a parlament alsóháza, az esküdtszék, a parlament felsőháza, a felsőbbíróság, a király és a miniszterek), az általános akarat pedig nem az egyének, hanem a „társadalmi hatalmak” (a király, a nemesség és a nép egésze) közötti (ezek száma által nem befolyásolt) egyenlőségen és függetlenségen nyugszik. Vö. Riklin, *Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers'* 2–4.

24 MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 253.

25 MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 250.

26 MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 251.

27 MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről* 257.

mind a törvényhozó, mind a végrehajtó hatalmtól, mert különben a bíró önkényes hatalmat gyakorolna, olyan törvényeket alkalmazva, amiket saját maga fogadott el, vagy bírói és végrehajtó hatalmát elnyomásra használná fel.²⁸ Továbbá a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat személyileg szintén el kell választani egymástól, mert ebben az esetben az önkényuralmat semmi nem akadályozhatja meg, e személy vagy testület ugyanis magának alkotna törvényeket, amiket saját maga, külső kontroll nélkül hajthatna végre. (A legzsarnokibb hatalom pedig természetesen akkor valósulna meg, ha mindhárom hatalom egy kézben összpontosulna.)²⁹

Ezen elképzelések (a népszuverenitás mint az állami hatalom gyakorlásának eszmei alapja és a hatalommegosztás mint intézményi-politikai korlát a jogalkotással szemben) a francia forradalom során valósultak meg, melyben az emberi és polgári jogok megőrzésének garanciáját ezen elvek alkotmányba foglalása jelentette. Az alkotmányosság lett tehát a szubsztantív erkölcsi elvek mellett az az intézményes garancia, amely a hatalommal való visszaélést és az önkényes jogalkotást meg kívánta akadályozni. E korlát tehát ugyanúgy tartalmi korlátot jelentett, mint az angol *rule of law* elvei, méghozzá az utóbbi önreflexióját közel egy évszázaddal megelőzve; ám azzal a különbséggel, hogy ezt a politikai jogalkotón a francia modellben számon is lehetett kérni, azt tehát nem bízták a hatalom gyakorlóinak erkölcsi mércéire és azokon alapuló önkorlátozására. Tették ezt egyébként jó okkal, mivel a francia jogászok az *ancien régime* alatt a hatalom elvtelen kiszolgálóivá váltak, a bírói hivatalokat pénzért adták-vették, és azok a végén – a nemesi címekkel együtt – örökölhetővé is váltak. Az angol monarchák hatalma soha nem ért el olyan mértéket, mint a francia uralkodóké az abszolutizmus idején, az angol *common law* bíróságok pedig ellenálltak a politikai beavatkozási kísérleteknek; így válik érthetővé a két szubsztantív modell elvi és gyakorlati különbözősége.

2.3. A német Rechtsstaat

Magát a *Rechtsstaat* kifejezést (valószínűleg) *Robert von Mohl* használta először.³⁰ Ez annyiban érdekes, hogy a német jogállamiság fogalmának leghíresebb képviselője éppen tartalmi megközelítést alkalmazott, miközben a *Rechtsstaat* hagyománya, legalábbis annak bő első száz évében inkább a formális felfogást követi. *Mohl* maga a jogállamiság lényegét az egyéni jogok biztosításában látta; szerinte jogállam az az állam, amely elismeri és garantálja legalább a törvény előtti egyenlőséget, a boldogság keresésének jogát (azt a jogot, hogy mindenki „*a meg nem tiltott életcélok felé törekedjen*”), a közügyekben való egyenlő részvételi lehetőséget, a személyes szabadságot (mint a szolgaság tilalmát), a gondolat- és szólásszabadságot, a vallásszabadságot, a mozgásszabadságot és az egyesülési szabadságot.³¹

Maga a *Rechtsstaat*-gondolat viszont az állam jogalkotásával szembeni formális-alaki garanciákban gyökerezik, és a 19. századi (valamint a 20. század eleji) német gondolkodástól is nagyrészt idegen a tartalmi korlátok gondolata. A felvilágosodás követelményeinek kitisztulta után a kialakuló nemzetállamok és a fejlődő kapitalista gazdálkodás számára ugyanis *de facto* követelménnyé kezdett válni, hogy az abszolutizmus igazságtalanságait az adott országban (is) megszüntessék, és biztosítsák,

28 MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 249.

29 Vö. MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 249.

30 Vö. NEUMANN, Jogállamiság és szuverenitás 232. Eredetileg: NEUMANN, The Rule of Law.

31 Vö. MOHL, Jogállam. 35–36. Eredetileg: MOHL, Die deutsche Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates.

hogy az emberek a tetteiket a törvényekhez, tehát a jog elvárásaihoz igazíthassák. Ennek a legfőbb követelménye az volt, hogy legyen egy kiszámítható jogrend, konzisztenciára törekvő szabályokkal, amelyeket mindenki megismerhet, követhet, és amelyek megvalósulásában/megvalósításában biztos lehet. Ez a tisztán formális kritériumrendszer olyan elvárásokat foglalt magában, mint a jogszabályok megismerhetősége, tehát azok nyilvános kihirdetése (ami még a 13. században sem mindenhol létezett),³² a túl gyors változtatások lehetőség szerinti kerülése, a jogszabályok egyértelműsége, világossága, illetve azok tényleges érvényesítése (minden címzett általi betartása, illetve velük való betartatása) stb. A formális jogállamiság alapján az állami szervek nem járhattak el a törvények ellenében (*contra legem*), sem törvények (törvényes alap) nélkül (*praeter legem*).

Ebben az értelemben a német jogállamiság elvei az abszolutista hatalomgyakorlás megakadályozására, ezen belül is a végrehajtó hatalom addigi korlátlan politikai cselekvése törvényhozás általi (nem pedig – mint az angol *rule of law*-ban – a jogalkotó bíróságok általi, vagy – mint a későbbi francia *État du droit*-ban – a törvényhozó alkotmány és alkotmányos (bírói) eljárások általi) korlátozására irányultak. A lényeg tehát a kiszámíthatóság volt, hogy a tiszta és egyértelmű törvényeket előre tervezhető módon érvényesítsék. A teljességre törekvés nélkül, csak példaként, ezzel kapcsolatos követelményként érvényesült a nyílt jogegyenlőtlenség és a törvények felett álló szuverén jogalkotó tagadása, illetve a jog által kötött állam elismerése;³³ a jogbiztonság, mely szerint a törvények nyilvánosan kihirdetettek és bárki által előre, időben megismerhetőek, illetve a címzettek számára egyértelműek és világosak legyenek („normavilágosság”),³⁴ azok ne változzanak gyorsan, ne legyen visszaható hatályuk, védjék a szerzett jogokat; a törvényesség, vagyis hogy a jogot formálisan megfelelően kiadott jogforrásokban hirdessék ki,³⁵ és azok a normatív módon meghatározott címzettek mindegyikére vonatkozzanak.³⁶

Ez a formális értelemben vett jogállamiság *Hans Kelsen* elméletével érte el csúcspontját, amelyben az állam a jog alkotója és végső alkalmazója is egyben, államon kívüli jog pedig – legalábbis a jogtudomány által vizsgálhatóan – nem létezik. Mivel az állam hozza létre a jogot, amely semmi több, mint egy technika, ezért korlátozni a jogot tartalmilag nem lehet, csak a jog megalkotásának módját lehet számon kérni, azaz pusztán a korábbi, szintén a jog által előírt formai előírások betartására van az államnak kötelezettsége (ezt fejezte ki angol nyelvterületen a *rule by law* koncepciója).

32 Például az itáliai városállamokban titkos rendeletekkel utasították a bírakat, vagy Franciaországban létezett a *lettre de cachet* jogintézménye, ami a francia abszolút monarcha utólagos és egyedi mérlegeléstől függő, konkrét ügyekre szóló szabályalkotási jogát is magában foglalta. (ELLIOTT, French Criminal Law 5.)

33 Az állam, vagyis a jogalkotó maga is a joghoz kötött, a jogi normák magára a jogalkotóra, tehát az államra is vonatkoznak, az állam a törvények megalkotása után épp úgy alá van vetve a törvényeknek, mint bármely más entitás.

34 A jogalkotó köteles az emberek számára érthető, lehetőség szerint pontos tartalommal bíró normákat alkotni, melyek esetében a címzettek (a jogszabályi rendelkezések jogosultjai és kötelezettjei) tudhatják, hogy mikor ismerik el az állami jogalkalmazó szervek a magatartását jogszerűnek.

35 A „törvényesség” ilyen értelemben nemcsak formai, hanem tartalmi garancia is, hiszen a törvényi tartalmakra vonatkozóan alkotmányos előírások léteznek, melyek egyúttal a tartalmi jogállamiságot is szolgálják.

36 E követelmények ugyanakkor már a korábbi évszázadok filozófiai gondolkodásában megjelentek, így semmiképpen nem állítható, hogy azok 19. századi elismerése előzmények nélküli lenne. Így például *Rotterdam* *Erasmus* szerint olyan törvényeket kell hozni, amelyek „igazságosak, a közösségnek hasznosak, a nép előtt ismeretesekek”, valamint amelyek „világosak, minden cikornya nélkül érthetőek, hogy minél ritkábban kelljen felfogadni embereket – törvénytudókat – és ügyvédeket” (ROTTERDAMI, A keresztény fejedelem neveltetése 118.). Szintén a kiszámíthatóságra, és ennek előfeltételeként a megismerhetőségre helyezte a hangsúlyt *Morus Tamás* (Vö.: MORUS, Utópia 148–149.) és *Campanella* (Vö.: CAMPANELLA, A Napváros 62.) is.

Mindez – legkésőbb – a náci jog embertelenségeinek megtörténte után vált tarthatatlanná, amikor „a törvény az törvény” felfogásáról bebizonyosodott, hogy semmilyen érdemi korlátot nem képes jelenteni az önkénnyel és végső soron magának a jognak a felszámolásával szemben. Sartori szavaival: „a jogállam (Rechtsstaat) léte látszólag eltünteti az igazságtalan jog lehetőségét, és ezzel lehetővé teszi, hogy a jog kérdését a forma, s ne a tartalom kérdésévé tegyék. A jogelmélet formalisztikus irányzata sajnos teljesen szem elöl téveszti a függőségi viszonyt, nevezetesen azt, hogy a jog formális meghatározása feltételezi az alkotmányos államot. Így hát [...] olyan gyenge jogi erődítményt emelt, amit könnyűszerrel be lehet venni.”³⁷ Ebben az időben fogalmazta meg Radbruch is híres formuláját, mely a jog tartalmi szempontjainak, igazságosságának követelményét helyezte előtérbe,³⁸ és mely a jogállamiság II. világháború utáni tartalmi meghatározásának reneszánszát hozta el, újra felfedezve az angol *rule of law* és a francia *État du droit* tartalmi kritériumait, egyszersmind a német *Rechtsstaat* fogalmát is tartalmi jelentéssel töltötte meg.

3. A jogállamiság a II. világháborút követően

3.1. A tagállami alkotmányok hallgatása

A II. világháborút követően a demokratikus országok alkotmányaiba bekerült a jogállamiság fogalma, továbbá azt integrálták a nemzetközi egyezményekbe is. Innentől kezdve az elv politikafilozófiai követelményből jogelvvé szilárdult, anélkül azonban, hogy bármikor is kísérlet történt volna annak definiálására;³⁹ és a legfontosabb tartalmi követelmények meghatározására is csak napjainkban, a 20. század végétől, de inkább a 21. század elejétől került sor.

Az 1949-es német Alaptörvény (*Grundgesetz*) három helyen rendelkezik a jogállamiságról; a 16. cikk a kiadatás feltételül szabja a jogállamiság létét azon országban, ahova a kiadatás történne;⁴⁰ a 23. cikk az Európai Unió létrehozására irányuló elvi szempont kapcsán rögzíti az elvet; végül a 28. cikk a tartományok (*Ländern*) alkotmányos rendjével kapcsolatban deklarálja, hogy azoknak összhangban kell állniuk – többek között – a „szociális jogállam alapelveivel”.⁴¹ A spanyol alkotmánynak már a preambuluma kimondja, hogy „a spanyol nemzet” olyan jogállamot teremt, amely biztosítja a törvénynek mint a népakarat kifejezésre juttatásának uralmát,⁴² az 1. cikke rendelkezik Spanyolország „szociális és demokratikus jogállam” mivoltáról,⁴³ a 9. cikke a formális jogállami követelményeket nevesíti,⁴⁴ a

37 SARTORI, A törvények uralmától a törvényhozók uralmáig 240.

38 RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 105–108. Az elvről magyarul lásd: TÓTH J., Állam- és jogelmélet 107–109.

39 A nemzetközi szakirodalom ezzel kapcsolatos kritikájának összegzését, illetve a „hívószóvá válás” politikai jellegű folyamatainak értékelését lásd: Varga, Joguralom, jogállam 153–180. A fogalom inflálódásához és globalizálódásához lásd továbbá: VARGA Zs., Eszményből bálvány? 19–31.

40 Magyarul lásd: TRÓCSÁNYI – BADÓ, Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban 730. [Ahol a kötet megjelenése óta változások történtek az alkotmányos rendelkezések szövegében, ott a most (2022-ben) hatályos szöveget közöljük.]

41 TRÓCSÁNYI – BADÓ, Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban 734. [GG, Art. 28. (1)].

42 TRÓCSÁNYI – BADÓ, Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban 921.

43 TRÓCSÁNYI – BADÓ, Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban 921.

44 „Az Alkotmány biztosítja a törvényesség elvét, a jogrendet, a jogszabályok közzétételét, a személyiségi jogokra nézve kedvezőtlen, vagy azokat korlátozó büntetőjogi rendelkezések visszaható hatályának elkerülését, a jobbiztonságot, az állami szervek hatásköri túllépéseinek tilalmát illetve az ezekért való felelősségre vonást.” (TRÓCSÁNYI – BADÓ, Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban 922.)

106. cikke a bíróságok szerepét a közigazgatási határozatok ellenőrzésében,⁴⁵ és a 107. általában az igazságszolgáltatásban,⁴⁶ illetve további két helyen hasonló utalás található az ügyészség vonatkozásában.⁴⁷ Hasonló, tartalmilag meghatározatlan rendelkezések találhatók a portugál alkotmányban a demokratikus jogállamiságról⁴⁸ és annak védelméről,⁴⁹ a svájci szövetségi alkotmányban a jog által korlátozott állami cselekvésekről,⁵⁰ vagy éppen Magyarországon arról, hogy „Magyarország független, demokratikus jogállam”.⁵¹ Más államokban ez az elv (egyelőre még) hiányzik – ez a helyzet például Ausztriában, Belgiumban, Franciaországban, Olaszországban, Hollandiában stb. Ezen elv tartalmi kibontása így ezen államok alkotmánybíróira marad.

3.2. A nemzetközi egyezmények és a nemzetközi fórumok értelmezései

A nemzetközi egyezmények közül az elv több modern egyezményben megjelenik,⁵² de egyrészt szintén annak tartalmának definiálása nélkül, másrészt leginkább még nem magában a normaszövegben, hanem csak a preambulumban. Így az 1948. december 10-én az ENSZ keretében elfogadott Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata a preambulumban utal „annak fontosságára, hogy az emberi jogokat a jog uralma [rule of law] védelmezze, nehogy az ember végső szükségében a zsarnokság és az elnyomás elleni lázadásra kényszerüljön”. Az Európa Tanács [a továbbiakban: Et] keretében elfogadott Emberi Jogok Európai Egyezménye (hivatalosan: Az emberi jogok és alapvető szabadságok védelméről szóló, Rómában, 1950. november 4-én kelt Egyezmény; röviden: Római Egyezmény) ugyancsak a preambulumban utal „a jog uralmára” [rule of law] mint az európai országok közös örökségére. Az Európai Unió Alapjogi Chartája szintén a preambulumban rendelkezik az elvről, eszerint: „Szellemi és erkölcsi öröksége tudatában az Unió az emberi méltóság, a szabadság, az egyenlőség és a szolidaritás oszthatatlan és egyetemes értékein alapul, a demokrácia és a jogállamiság elveire támaszkodik.” Különösen utóbbi felsorolás veti fel annak problémáját, hogy ha a többi elv a jogállamiság mellett létezik, akkor pontosan mi is a jogállamiság elvének magának a tartalma.⁵³

Az EU vonatkozásában az Európai Unióról szóló Szerződés [a továbbiakban: EuSz] 2. cikke már közelebbi meghatározást látszik adni: „Az Unió az emberi méltóság tiszteletben tartása, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, a jogállamiság, valamint az emberi jogok – ideértve a kisebbségekhez tartozó személyek jogait – tiszteletben tartásának értékein alapul. Ezek az értékek közősek a tagállamokban, a pluralizmus, a megkülönböztetés tilalma, a tolerancia, az igazságosság, a szolidaritás,

45 Ennek magyar fordítása nem használja a kifejezést, de az angol verzióban szerepel. Vö. Spain's Constitution of 1978 with Amendments through 2011. Comparative Constitutions Project. 106. cikk.

46 Hasonló a helyzet itt is, mint a 106. cikk esetében.

47 Spanyol alkotmány, 14. cikk (1) és (2) bekezdés.

48 A két politikai filozófiai kritérium különbözőségéről és interdependenciájáról részletesebben lásd: TÓTH J., A demokrácia és a jogállamiság kapcsolata 302–317.; illetve TÓTH J., Rule of Law vs. Democracy 77–97.

49 Például preambulumban; 2. cikk; 3. cikk (2) bekezdés, 7. cikk (6) bekezdés, 8. cikk (4) bekezdés, 9. cikk b) pont, 199. cikk f) pont, 202. cikk (82) bekezdés, 219. cikk (1) bekezdés, 272. cikk (1) bekezdés.

50 Az 1999. április 18-i Szövetségi Alkotmány, 5. cikk.

51 Alaptörvény, B) cikk (1) bekezdés.

52 Hiányzik azonban például a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányából, melyet az ENSZ Közgyűlése 1966-ban fogadott el.

53 Az egymás mellett létező politikai filozófiai követelmények pontos elhatárolása kulcskérdés. Vö. például VARGA, Rule of Law 80.

valamint a nők és a férfiak közötti egyenlőség társadalmában.” (Az angol szöveg a „rule of law”,⁵⁴ a német a „Rechtsstaatlichkeit”,⁵⁵ a francia az „État de droit”⁵⁶ kifejezést tartalmazza.) Nem egyértelmű azonban, hogy a második mondat az első mondatban foglalt tartalmi elemek kifejtését tartalmazza, avagy az első mondatban található értékek felsorolását bővíti. Mivel inkább utóbbi látszik valószínűnek, ezért az EuSz ugyanannyira homályban hagyja olvasóját, mint az Alapjogi Charta. Az EU-hoz való csatlakozás feltételeiként is ismert Csatlakozási kritériumok (úgynevezett „koppenhágai kritériumok”) sem visznek közelebb a megoldáshoz, ezek ugyanis „a demokráciát, a jogállam és az emberi jogok érvényesülését garantáló intézmények stabilitása, a kisebbségi jogok tiszteletben tartása és védelme”.⁵⁷

Az Európai Unióban immáron létezik egy új, specifikus jogvédelmi eljárás: az ún. jogállamisági mechanizmus (hivatalos nevén: „A jogállamiság megerősítésére irányuló új uniós keret” [a továbbiakban: jogállamisági mechanizmus vagy Keret]). Ennek célja az uniós költségvetés védelme a jogállamiság rendszerszintű hiányosságai („generalised deficiencies as regards the rule of law”) esetén, módja pedig az, hogy az Unió felfüggesztheti, csökkentheti vagy korlátozhatja az uniós finanszírozáshoz való hozzáférést, ha az az uniós költségvetés védelme érdekében szükséges. Ennek részeként éves jogállamisági jelentéseket kell készíteni a Bizottság által meghatározott szempontok szerint,⁵⁸ „éves párbeszéd” folytatására van mód (illetve kötelezettség), továbbá a Bizottság megállapítása, ajánlása, végül – további tagállami egyet nem értés esetén – határozata alapján a Tanács döntésével lehet a tagállammal szemben szankciót alkalmazni (amellyel szemben végső soron még az EU Bíróságához lehet fordulni). Ami igazán érdekes, hogy az eljárás részeként a Velencei Bizottságtól véleményt lehet kérni; a Velencei Bizottság ugyanis nem egy EU-s, hanem egy, az Európa Tanács keretében működő (alkotmányjogi tanácsadó) szerv, melynek véleménye elvileg nem (még az ET-n belül sem) kötelező.

Mivel az Európai Unióban az Európa Tanács, az annak keretében elfogadott Római Egyezmény (EJEE), valamint az Emberi Jogok Európai Bíróságának (EJEB) gyakorlata és *de facto* a Velencei Bizottság véleményei és ajánlásai⁵⁹ az uniós jogalkalmazó szervek számára is jogforrási jelleggel bírnak, ezért az Európa Tanács jogállamiság-értelmező döntéseit, testületeinek határozatait is érdemes röviden elemezni, már csak azért is, mert azok nemcsak az EU és annak jelenlegi 27 tagállama számára – közvetetten – , hanem az Európa Tanács és annak jelenlegi 46 tagja számára az előbbinél közvetlenebbül is kihatnak. Mint láttuk, a jogállamiság fogalma már a Római Egyezmény preambulumban is megjelent, de már az Európa Tanács 1949-es Alapító Okiratának [a továbbiakban: ET Statútum]⁶⁰ preambulumban

54 https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:2bf140bf-a3f8-4ab2-b506-fd71826e6da6.0023.02/DOC_1&format=PDF.

55 https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:2bf140bf-a3f8-4ab2-b506-fd71826e6da6.0020.02/DOC_1&format=PDF.

56 https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:2bf140bf-a3f8-4ab2-b506-fd71826e6da6.0002.02/DOC_1&format=PDF.

57 Továbbá (ami jelen téma szempontjából kevésbé érdekes): „Működő piacgazdaság és képesség az Unión belüli versenyviszonyokkal és piaci erővel való megbirkózásra; a tagsággal járó kötelezettségek teljesítésére – és ennek részeként a közösségi vívmányok hatékony végrehajtására – való képesség, valamint a politikai, gazdasági és monetáris unió célkitűzéseinek vállalása.”

58 A „Keret” négy fő vizsgálati szempontot határoz meg, de azt, hogy ezen belül pontosan mire kell kitérni, a Bizottság állapíthatja meg, illetve írhatja elő a tagállamnak az azokról való számadást. E négy fő vizsgálati szempont az igazságszolgáltatási rendszer függetlensége, a korrupció elleni küzdelem, a médiapluralizmus és a fékek és ellensúlyok megfelelő működése.

59 A Velencei Bizottság tevékenységéről, az „új demokráciák” és „régie demokráciák” közötti megkülönböztetésről, illetve a Bizottság Európa Tanácson belüli és az Európai Unió számára végzett tevékenységének kritikájáról lásd: Varga Zs. Esményből bálvány? 143–167.

60 Statute of the Council of Europe, London, 1949. május 5. <https://rm.coe.int/1680935bd0>.

(mint amely – egyebek mellett – a „*valódi demokrácia*” alapja)⁶¹ és 3. cikkében (az ET minden Részes Állama által elfogadandó, de továbbra sem specifikált elvként)⁶² is helyet kapott. Ami érdekes, hogy az elv (a *rule of law*) németül az ET Statútumában már a „*Herrschaft des Rechts*” és a „*Vorrang des Rechts*” kifejezésekkel (nem pedig a „hagyományos” *Rechtsstaat* formában),⁶³ franciául pedig szintén nem a korábban a terminológiájában a német fogalomra hasonlító „*État du droit*”, hanem a „*prééminence du droit*”⁶⁴ formában; a Római Egyezményben pedig az angol *rule of law* mellett németül mint „*Rechtsstaatlichkeit*”,⁶⁵ franciául pedig ismét mint „*prééminence du droit*”⁶⁶ szerepel – anélkül továbbra is, hogy bármelyik fogalom bármelyik dokumentumban tartalmi definíciót kapna.

Az Európa Tanács szervei közül először a Parlamenti Közgyűlés igyekezett tartalmat adni a *rule of law* elvének a 2007. évi, „*a jogállamiság elvéről*” szóló, 1594. számú határozatában.⁶⁷ Ebben azonban csak addig jut, hogy a *rule of law* adekvát francia megfelelője („szinonimája”) nem a német *Rechtsstaat*-ból fordított *État du droit*, hanem – ahogyan azt az Európa Tanács-i korábbi dokumentumok szövegezése is mutatta – a *prééminence du droit*,⁶⁸ mivel mindkettő szubsztantív jogi fogalom (miközben a német terminus ennek épp az ellentéte). További fogalmi tisztázásként leszögezi, főként „*néhány mai kelet-európai demokrácia figyelmét felhívva*” erre, hogy a jog uralmának (*rule of law*) fogalma nem azonosítható a „*törvényi jog elsőbbségével*” („*supremacy of the statute law*”).⁶⁹

2008. november 27-én az Európa Tanács Miniszteri Bizottsága egy jelentést tárgyalt, melyet a Bizottság számára két jogász, Jörg Polakiewicz és Jenny Sandvig készített.⁷⁰ A jelentésben⁷¹ már megkísérelték a *rule of law* legfontosabb tartalmi elemeit („*key components*”) is meghatározni. Eszerint idetartozik a hatalommegosztás, a törvény által felállított bíróság és a végrehajtó hatalom joghoz kötöttségének elve mint intézményi garanciák;⁷² a legalitás elve (és ennek részeként a törvényesség elve, a jogbiztonság és a törvény előtti egyenlőség);⁷³ a tisztességes eljárás (és ennek részeként a végrehajtó hatalom döntései feletti bírósági felülvizsgálat, a bírósághoz fordulás joga, a hatékony jogorvoslathoz való jog és a tisztességes tárgyaláshoz való jog).⁷⁴ A Jelentés továbbá tisztázni kívánta a demokrácia, a

61 „Megerősítve elkötelezettségüket azon szellemi és erkölcsi értékek iránt, amelyek népeik közös örökségét, valamint az egyéni szabadság, a politikai szabadság és a jogállamiság valódi forrását jelentik, amely elvek minden valódi demokrácia alapját képezik...”

62 „Az Európa Tanács minden tagjának el kell fogadnia a jogállamiság elvét, valamint azt, hogy a joghatósága alá tartozó minden személy élvezze az emberi jogokat és az alapvető szabadságokat...”

63 A német változatot lásd: <https://rm.coe.int/1680935bcf>.

64 A Statútum francia szövegét lásd: <https://rm.coe.int/1680935bd1>.

65 https://www.echr.coe.int/documents/convention_deu.pdf.

66 https://www.echr.coe.int/documents/convention_fra.pdf.

67 Resolution 1594 (2007) – The principle of the Rule of Law: <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17613&lang=en>.

68 1594/2007. parlamenti közgyűlési határozat, 6. pont.

69 1594/2007. parlamenti közgyűlési határozat, 4. pont.

70 POLAKIEWICZ – SANDVIG, Council of Europe and the Rule of Law 4.

71 Ministers’ Deputies, CM(2008)170, The Council of Europe and the Rule of Law – an Overview. 21 November 2008. https://www.coe.int/t/dc/files/Ministerial_Conferences/2009_justice/CM%20170_en.pdf.

72 „*Separation of powers*”, „*a tribunal must always be established by law*”, the „*duty of the state, notably the executive, to respect and apply the law*” Ministers’ Deputies, CM(2008)170, 7–8.

73 „*The principle of legality: principles of lawfulness, legal certainty and equality before the law*” Ministers’ Deputies, CM(2008)170, 8–10.

74 „*Due process: judicial review, access to courts and remedies, fair trial.*” Ministers’ Deputies, CM(2008)170, 8–11.

jogállamiság (*rule of law, prééminence du droit*) és az emberi jogok viszonyát, ezeket három, egymást metsző körként ábrázolva, melyeknek van önálló tartalmuk, de egymást metsző közös részhalmazuk (például a jogegyenlőség és a diszkrimináció tilalma) is.⁷⁵

Végül a Velencei Bizottság korábban már említett, 2011. évi Jelentése⁷⁶ leszögezte, hogy lehetséges konszenzust találni a materiális jogállamiság (*rule of law; materialler Rechtsstaatsbegriff*) „szükségképpen elemei” között. A Velencei Bizottság szerint ezek a következők: „1) Jogszerűség, beleértve a törvényhozás átlátható, elszámoltatható és demokratikus működését is. (2) Jobbiztonság. (3) Az önkényesség tilalma. (4) Az igazságszolgáltatáshoz való hozzáférés független és pártatlan bíróságok előtt, ideértve a közigazgatási aktusok bírósági felülvizsgálatát is. (5) Az emberi jogok tiszteletben tartása. (6) A diszkrimináció tilalma és a törvény előtti egyenlőség.”⁷⁷

4. Konklúzió

A jogállamiság mai fogalma három különböző felfogásból származik, melyek részben egymástól függetlenül, részben egymásra tekintettel fogalmazódtak meg, de mindegyikben közös az az eredet, hogy az állami (vagy a jogalkotói, vagy a jogalkalmazói, vagy egyszerre mindkét) önkény lehetőségét próbálták megszüntetni, de legalábbis kimunkálni azon elveket, melyekkel azt korlátozni lehet.

Az angol jogállamiság, a „*jog uralma*” (*rule of law*) koncepciója a szuverén angol Parlament elvileg korlátlan hatalmának korlátok közé szorítására született meg egy lassú, organikus, több évszázados fejlődés során, az angol történeti alkotmány részeként kialakult bírói alkotta jog, az angol *common law* védelme érdekében fogalmazódva meg – ennek eredményeképpen az sokáig nem is öltött reflexív formát. Arra egészen 1885-ig kellett várni, amikor *Dicey*, az angol alkotmányjog legnagyobb alakja explicitálta az addig is létező helyzetet, tudatosítva azt, hogy a *rule of law* elve legalább a 17. század eleje óta az angol történeti alkotmány része. Az angol *rule of law* azonban nem az intézményes korlátokban (például – mint majd a franciáknál – a hatalommegosztásban vagy a törvényhozó írott alkotmányhoz kötésében) hisz, hanem a politikai gyakorlatot is kötő erkölcsi elvek erejében, az angol úriemberek sajátos világszemléletében, azaz a belső (erkölcsi) (ön)korlátozásban, a politikai tisztesség elveiben.

A német jogállam-fogalom, a *Rechtsstaat* a 19. század elején születik meg, az abszolutista önkénnyel, a végrehajtó hatalom korlátok nélküli operatív hatalmát deklaráló *Polizeiwissenschaft* (közigazgatás-tudomány) és *Polizeistaat* („rendészeti állam”, értsd: közigazgatási állam) tanával és gyakorlatával szemben. Ennek megfelelően a német jogállam nem a bíróságok függetlenségét védi, hanem a törvények stabilitása és primátusa érdekében állít fel elvi határokat a végrehajtó hatalom számára (később pedig maga a törvényhozó hatalom számára is), ám ezek csak formai-eljárási korlátok, szubsztantív kritériumok nélkül. (Ehhez képest érdekes, hogy a német *Rechtsstaat* legnagyobb alakja, *Robert von Mohl*, kivételként a német hagyományban, tartalmi jogállamiság-koncepciót vázolt fel.)

A francia konstitucionalizmus a jogállamiság harmadik erős gyökere, mely a 18. század végétől

75 Ministers’ Deputies, CM(2008)170, 5.

76 CDL-AD(2011)003rev, Study No. 512/2009. Strasbourg, 4 April 2011.

77 „(1) Legality, including a transparent, accountable and democratic process for enacting law (2) Legal certainty (3) Prohibition of arbitrariness (4) Access to justice before independent and impartial courts, including judicial review of administrative acts (5) Respect for human rights (6) Non-discrimination and equality before the law.” A Velencei Bizottság 2011. április 4-i Jelentése, 10.

alakult ki, szintén az abszolutista önkénnyel, ezúttal a francia abszolút uralkodókkal és a tőlük függő, erősen kontraszelektált, nepotista alapon rekrutálódott és korrupció bűnösökkel szemben. E hagyomány az intézményes korlátokban, az alkotmány által előírt és szigorúan érvényesülő hatalommegosztásban és egyéb alkotmányos államszervezeti megoldásokban hitt. A konstitucionalizmus, vagyis az alkotmány (politikai filozófiai eredetű) elveinek tisztelete egyik legfontosabb pillére később, már a német fogalom kialakulását követően, az *État du droit* koncepció lett, mely azonban a németektől csak a terminus technicust kölcsönözte, annak elmélete és gyakorlata azonban tartalmilag az angol jogállamiság-fogalom szubsztantív elveivel közelített, azzal, hogy – ellentétben a *rule of law*-val – továbbra is egyedül az intézményes garanciákban, a hatalommegosztásban és a hatalmukat túllépő állami intézményekkel szembeni tényleges szankciók alkalmazási lehetőségében bízott, nem pedig az ezen intézményeket működtető személyekre ható erkölcsi elvek működésében.

A két világháború között a jogállamiság fogalma eltűnőben volt, használata visszaszorult, amelynek oka egyrészt az angol bezárkózásban, másrészt a német *Rechtsstaat* tartalmilag üres, a hatalmi visszaélések megfékezésére kevésbé alkalmas, tisztán formális jellegében keresendő. Az *État du droit* fogalma sem volt meghatározó, az – *Carré de Malberg* munkássága ellenére – ekkor jelentős eszmei hatást a politikai gyakorlatra és annak „értelmiségi”-jogászai értékelésére nem fejtett ki. A II. világháború után ez a helyzet alapjaiban változott meg; a náci rémtettek és a formális jogállam-fogalom azokkal szembeni inkompetenciájának hatására konszenzus alakult ki a nemzetközi politikaformáló elit és a jogászság körében arról, hogy a formális jogállam-fogalmat egy tartalmi, az önkény tényleges megakadályozására képes jogállam-fogalommal kell felváltani. Ekkor fedezik fel újra az angol *rule of law*-t és a francia alkotmányosság eszméit, utóbbit immáron szintén a jog uralmának (*prééminence du droit*) nevezve, mely fogalom addig gyakorlatilag ismeretlen volt a jogtudományi gondolkodásban. A német *Rechtsstaat* fogalmát is az angol szubsztantív joguralom-fogalom mintájára alakítják át, ha nem is megalkotva, de megerősítve az addig csak marginális jelentőségű *materieller Rechtsstaat* fogalmát (*materieller Rechtsstaatsbegriff*).

Részen az Európai Unió, de leginkább Európa meghatározó, az emberi jogok védelmére létrehozott intézménye, az Európa Tanács keretében a 20. század végétől, illetve a 21. század elejétől már e tartalmi joguralom-felfogások szinonimákként történő használatát preferálják, és e fogalom tartalmának megragadására törekednek. Ennek keretében ugyan továbbra sem definiálják a jogállam (bármelyik) fogalmát, ám annak tartalmi magját, legfontosabb szubsztantív elveit és előírásait már megkísérik felsorolni (és utóbbiakat már meghatározni is). Igazából ezáltal válik az addig elsősorban erkölcsi-politikai filozófiai jellegű fogalom jogi, kikényszeríthető fogalommal, legalábbis amennyiben az annak érvényesülése felett őrködő nemzetközi szervezetek ezen tartalmi mag egyes elemeinek betartását kérik számon. Mivel az, hogy mi tartozik ezen kulcselemek közé, amelyek mindenképpen részét képezik a jogállamiságnak, és mi nem, vitatható, ezért sok múlik a jogalkalmazói értelmezésen, ezen belül is az ezzel kapcsolatos döntések indokolásának megalapozottságán és a különböző döntések érveléseinek következetességén – ahogyan egyébként a jog alkalmazása esetén a belső jog szintjén is ez a helyzet. Ezzel kapcsolatban ezért annyi elvárás fogalmazható meg, hogy a jogállamiság részét képező eljárási tisztesség („*due process*”) elvét és az azonos cselekmények azonos értékelésének – *Arisztotelész* óta létező – követelményét („*non-discrimination*”) ténylegesen is alkalmazzák, ezáltal egységes tartalmat, de kiszámítható jogszolgáltatást is biztosítva nemcsak a belső jog, hanem az államok cselekvéseinek megítélését szupranacionális jogalkalmazó fórumokon megítélő nemzetközi jog szintjén is.

Felhasznált irodalom

- CAMPANELLA, Tommaso: A Napváros. Budapest 1996
- DICEY, Albert Venn: Introductory to the Study of the Law of the Constitution. London 1885
- DICEY, Albert Venn: A jog uralma. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Joguralom és jogállam. Antológia a Rule of Law és a Rechtsstaat irodalmának köréből. Budapest 1995, 21–32.
- ELLIOTT, Catherine: French Criminal Law. New York 2011
- HART, Herbert Lionel Adolphus: A jog fogalma. Budapest 1995
- MICHENER, Roger: Foreword. In: DICEY, Albert Venn (szerk.): Introduction to the Study of the Law of the Constitution. Indianapolis 1982, xi – xxiii.
- MOHL, Robert von: Die deutsche Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates. Tübingen 1832
- MOHL, Robert von: Jogállam. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Joguralom és jogállam. Antológia a Rule of Law és a Rechtsstaat irodalmának köréből. Budapest 1995
- MONTESQUIEU: A törvények szelleméről. Budapest 2000
- MORUS Tamás: Utópia. Budapest 1943
- NEUMANN, Franz: Jogállamiság és szuverenitás. In: Takács Péter (szerk.): Joguralom és jogállam. Antológia a Rule of Law és a Rechtsstaat irodalmának köréből. Budapest 1995
- NEUMANN, Franz: The Rule of Law. Political Theory and the Legal System in Modern Society. Michigan 1986
- ORBÁN Balázs – PALKÓ Attila: A jogállami univerzum tágulásáról és ennek veszélyeiről. Kommentár 2019/2. sz. 31–40.
- POLAKIEWICZ, Jörg – SANDVIG, Jenny: Council of Europe and the Rule of Law. Journal of Civil & Legal Sciences 2015/4. sz.
- RADBRUCH, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. Süddeutsche Juristen-Zeitung 1946/5. sz. 105–108
- RIKLIN, Alois: Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas. Discussion Paper Series 2000/61. sz.
- ROTTERDAMI ERASMUS: A keresztény fejedelem neveltetése. Budapest 1987
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: A társadalmi szerződés. Bukarest – Kolozsvár 2001
- SAJÓ András – UITZ Renáta: A szabadság alkotmánya. Bevezetés a jogi alkotmányosságba. Budapest 2019
- SARTORI, Giovanni: A törvények uralmától a törvényhozók uralmáig. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Joguralom és jogállam. Budapest 1995
- ANTOLÓGIA a Rule of Law és a Rechtsstaat irodalmának köréből. Budapest 1995
- SLAPPER, Gary – KELLY, David: The English Legal System. London – Sidney – Portland, Oregon 2004
- SZIGETI Péter – TAKÁCS Péter: A jogállamiság jogelmélete. Budapest 2004
- TÓTH J. Zoltán: Állam- és jogelmélet. Budapest 2019
- TÓTH J. Zoltán: A demokrácia és a jogállamiság kapcsolata. Jogtudományi Közlöny 2019/7-8. sz. 302–317.
- TÓTH J. Zoltán: A jogállamiság tartalma. Jogtudományi Közlöny 2019/5. sz. 197–212.
- TÓTH J., Zoltan: Rule of Law vs. Democracy. In: BELOV, Martin (ed.): Populist Constitutionalism And Illiberal Democracies: Between Constitutional Imagination, Normative Entrenchment and Political Reality. Cambridge – Antwerp – Chicago 2021, 77–97.
- TRÓCSÁNYI László – BADÓ Attila: Nemzeti alkotmányok az Európai Unióban. Budapest 2005
- VARGA Csaba: Joguralom, jogállam – Eszménységűtől a zsarolásig. Iustum Aequum Salutare 2021/1. sz. 153–180.

VARGA, Csaba: Rule of Law: Contesting and Contested. Budapest 2021

VARGA Zs. András: Eszményből bálvány? A joguralom dogmatikája. Budapest 2015

VARGA Zs. András: Jogállamiság. In: CSINK Lóránt – SCHANBDA Balázs – VARGA Zs. András: A magyar közjog alapintézményei. Budapest 2020, 347–397.

