



A MÁRKUS DEZSÓ

ÖSSZEHASONLÍTÓ JOGTÖRTÉNETI KUTATÓCSOPORT

FOLYÓIRATA

BEVEZETŐ

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV. A kutatási projekt eredményeiről

IUS COMMUNE – IUS NATURALE

A Biblia és az európai integráció jogi alapjai a római jog közvetítésével – Bevezetés

A laesio enormis a római jogban és annak továbbélése során

Természetjog – házassági jog: Az „erdélyi házasság” fogalma és az erdélyi református és unitárius házassági bíráskodás a 19. században

„DE A TI VÉRETEKET, AMELYBEN VAN A TI ÉLETETEK, SZÁMON KÉREM ...”

The Principle and Limits of the Protection of Life in Rabbinic Jurisprudence and Practice

The Tekoite Narrative and Retributive Justice: A Case Study on the Poliphony of Legal Discussions in the Hebrew Bible

Aquinói Szent Tamás az igazságos háborúról, a fegyveres önvédelemről, a zsarnokölésről és a halálbüntetésről – a szeretet, a béke és az emberi élet legfőbb értékeinek perspektívájából

The Cult of Shahīds in Islamic Legal Theory as Opposed to Jewish and Christian Martyrdom

„az élet értékességének kérdésében a jog nem ítélhet” – Az emberi élet védelme Angyal Pál vonatkozó műveiben

IGAZSÁGOS HALATOMGYAKORLÁS – SZÁMONKÉRHETŐSÉG

A hatalommegosztás bibliai gyökerei

Az uralkodói hatalom korlátai az ókeresztény szerzők műveiben

Az alkotmánybírásg a hatalmi ágak metszéspontjában

IUS UNIVERSALE – KULTÚRÁK FELETTI JOGI GONDOLKODÁS

A szabad akarat és az eleve elrendelés a korai muszlim racionális filozófiában

Zsidó-keresztény jogfilozófiai elemek a szufizmusban

„meggyőződéssel vallott zsidó voltunk mellett a magyar haza hű fiainak érezzük magunkat” – Tradíció és integráció a pécsi izraelita elemi népiskolában

Szövetségbe ágyazott univerzális normák – Adalékok a Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum értelmezéséhez



Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.

2025 / 2

Δίκη

A Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport Folyóirata

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.



A Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport Folyóirata

HERGER Cs. Eszter • SCHWEITZER Gábor
**Párhuzamok jogi kultúránk
zsidó-keresztény és római jogi
gyökerei között IV.**

2025 / 2

NKFIH OTKA K 138899

A Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája.

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között.

Δίκη

A Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport Folyóirata

SZERKESZTŐK:

HERGER Cs. Eszter – SCHWEITZER Gábor

kiadói szerkesztő: SZILNER György

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

ANTAL Tamás (Szeged) – BÉLI Gábor (Pécs) – DZIADZIO, Andrzej (Krakkó) –
FALUS Orsolya (Dunaújváros/Pécs) – HALÁSZ Iván (Budapest/Pozsony) – KÉPES György (Budapest) –
KORSÓSNÉ Delacasse Krisztina (Pécs) – KREŠIĆ, Mirela (Zágráb) – LEHOTAY Veronika (Miskolc) –
MEMIŠEVIĆ, Ehlimana (Szarajevó) – SCHUMANN, Eva (Göttingen) – SZABÓ Béla (Debrecen) –
SZABÓ István (Budapest) – SZENTE Zoltán (Budapest) – STEPPAN, Markus (Graz) –
STIPTA István (Budapest) – TAUCHEN, Jaromír (Brünn)

OLVASÓSZERKESZTŐ:

NIKLAJ Patrícia Dominika

TÖRDELŐ:

DARABONT Gergő

KIADÓ: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar
7622 Pécs 48-as tér 1.

FELELŐS KIADÓ: MOHAY Ágoston dékán

ISSN 2631-1232 – DOI: 10.15170/DIKE.2025.09.02.

A CÍMLAPON: Antonio González Velázquez: *Unción de David por Samuel*, 1750
(*Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, forrás: <https://commons.wikimedia.org>)
Δίκη (díkē) = szokás, jog, igazságosság, szóbeli közbád, perbeszéd, ítélet, büntetés

Jelen művet, illetve részleteit tilos a kiadó írásbeli engedélye
nélkül közölni, sokszorosítani vagy adatrendszerben bármilyen formában tárolni.

Megjelent a Novissima Kiadó Bt. gondozásában 2025-ben.

Felelős kiadó: Zarnóczki Attila, a Novissima Kiadó Bt. ügyvezetője.

Nyomda és kötészet: Varg Hungary Kft.
www.varg.hu • Felelős vezető: Egyed Márton

Novissima

TARTALOM

BEVEZETŐ

HERGER Cs. Eszter: Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV. A kutatási projekt eredményeiről.....	9
---	---

IUS COMMUNE – IUS NATURALE

HAMZA Gábor: A Biblia és az európai integráció jogi alapjai a római jog közvetítésével.....	13
SÁNDOR István: A laesio enormis a római jogban és annak továbbélése során	21
NAGY Péter: Természetjog – házassági jog: Az „erdélyi házasság” fogalma és az erdélyi református és unitárius házassági bíraskodás a 19. században	37

„DE A TI VÉRETEKET, AMELYBEN VAN A TI ÉLETETEK, SZÁMON KÉREM ...”

RUFF Tibor: The Principle and Limits of the Protection of Life in Rabbinic Jurisprudence and Practice	51
BENKE László: The Tekoite Narrative and Retributive Justice: A Case Study on the Poliphony of Legal Discussions in the Hebrew Bible.....	69
FRIVALDSZKY János: Aquinói Szent Tamás az igazságos háborúról, a fegyveres önvédelemről, a zsarnokölésről és a halálbüntetésről – a szeretet, a béke és az emberi élet legfőbb értékeinek perspektívájából	83
SURJÁNYI Dávid: The Cult of Shahīds in Islamic Legal Theory as Opposed to Jewish and Christian Martyrdom.....	113
LEHOTAY Veronika: „az élet értékességének kérdésében a jog nem ítéltet” – Az emberi élet védelme Angyal Pál vonatkozó műveiben	133

IGAZSÁGOS HALATOMGYAKORLÁS – SZÁMONKÉRHETŐSÉG

MÉSZÁROS István László: A hatalommegosztás bibliai gyökerei.....	143
SÁRY Pál: Az uralkodói hatalom korlátai az ókeresztény szerzők műveiben.....	169
TÓTH J. Zoltán: Az alkotmánybíróság a hatalmi ágak metszéspontjában	187

IUS UNIVERSALE – KULTÚRÁK FELETTI JOGI GONDOLKODÁS

RUGÁSI Gyula: A szabad akarat és az eleve elrendelés a korai muszlim racionális filozófiában	199
FALUS Orsolya: Zsidó-keresztény jogfilozófiai elemek a szufizmusban.....	231
NIKLAJ Patrícia Dominika: „meggyőződéssel vallott zsidó voltunk mellett a magyar haza hű fiainak érezzük magunkat” – Tradíció és integráció a pécsi izraelita elemi népiskolában.....	251
HERGER Cs. Eszter: Szövetségbe ágyazott univerzális normák – Adalékok a Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum értelmezéséhez.....	283

Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.

A kutatási projekt eredményeiről

„*Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur*”, „*A természetjog az, amit a Törvény és az Evangélium tartalmaz*”, állította *Magister Gratianus*¹ a nyugati világ első átfogó és szisztematikus jogi „értekezéseként” számon tartott gyűjteményében,² amely *decreta* vagy *Decretum Gratiani* néven vált ismertté. A többnyire 1139 és 1151 közötti évekre datált magánmunkában³ először történt kísérlet arra, hogy egy adott korszak teljes joganyagát *corpus*ként kodifikálják, úgy tehát, hogy minden rész bizonyos kölcsönhatásban van egymással, ahogy ezt a beszédes teljes cím, *concordantia discordantium canonum* (*A diszharmonikus kánonok összhangja*)⁴ is kifejezi. A *decreta* több, mint egy egyszerű kompiláció; a diszharmonióból a harmónia megteremtésének célzata a kodifikátor szemszögéből abban jelent meg, hogy a korabeli nyugati egyház autonóm belső jogának a forrásait nemcsak összegyűjtötte, hanem némiképp rendszerezte és magyarázta is az új módszer, a korai skolasztika⁵ felhasználásával. Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény és római jogi gyökereinek összehasonlításával foglalkozó jogtörténész számára műve elsősorban mégis azért érdekes, mert a *ius commune*, a közös európai jog korabeli államok határain átvívelő rendjét úgy foglalta össze, hogy annak bibliai és római jogi alapjait is feltárta, még ha azok eltérő intenzitással jelentek is meg a műben.⁶

Nézzük csak még egyszer: „*A természetjog az, amit a Törvény és az Evangélium tartalmaz*”. Az Evangélium mibenléte egyértelmű, de mit ért törvény alatt a kodifikátor? A mondat azzal folytatódik, hogy e két forrásban megnyilvánuló természetjog – idézem – „*mindenkinek azt parancsolja, hogy azt tegye másokkal, amit önmagával tenne, és tilos azt tennie másokkal, amit önmagával nem tenne*” („*quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre*”).

* ORCID ID: 0000-0002-9432-2478.

1 SCHULTE, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart 329–331.

2 Lásd bővebben: HAMZA, Die Entwicklung des Privatrechts auf römischrechtlicher Grundlage 32–36.

3 A forrást nyelv- és írástörténeti szempontból vizsgáló *Rudolph Köstler* állásfoglalását lásd: KÖSTLER, Zum Titel des Gratianischen Dekrets 370.

4 A forrást lásd *Emil Friedberg* kiadásában (1879).

5 Lásd bővebben: WEI, Gratian the Theologian; WINROTH, Gratian and His Book: How a Medieval Teacher Changed European Law and Religion 1–15.

6 A *decreta* jelentőségéről szóló több tucatnyi irodalomból magyar vonatkozásban lásd: MÓRA, Magister Gratianus mint perjogász 345–354.

quod sibi nolit fieri).⁷ Figyelemre méltó, hogy ezt az ún. arany szabályt⁸ tevőleges (bibliai)⁹ és a negatív magatartástól való tartózkodást sürgető (egyetemes)¹⁰ változatában is megfogalmazta, hasonlóan kortársához, az államfilozófus John of Salisburyhez: „Vannak ugyanis olyan parancsolatok – mondja Salisbury – amelyek szükségszerűsége örökkévaló, minden népnél törvény erejével bírnak, és amelyeket semmiképp sem lehet büntetlenül megszegni. A törvény előtt, a törvény alatt, a kegyelem jegyében mindenkit egy törvény köt: amit nem akarsz, hogy veled tegyenek, azt ne tedd mással; és amit akarsz, hogy veled tegyenek, azt tedd mással.”¹¹ A pozitív változatot, amely a Máté 7:12-ben és a Lukács 6:31-ben szerepel, az evangélista Máté egy fél mondattal egészíti ki: „mert ez a Törvény, és ezt tanítják a próféták.” Nyilvánvaló, hogy a törvényre történő utalás a mózesi Törvényt, a Tórát jelenti, a Próféták (Neviim) pedig a héber Biblia második elemét a Tóra és az ún. Iratok (Ketuvim) mellett. Ez ad eligazítást Gratianus és Salisbury szavainak az értelmezéséhez is.

Különösen az idődimenzió az, amire az utóbbinál még érdemes felfigyelnünk. A mózesi Törvény előtti időkben (ez a noahita szövetség korát jelenti), a Törvény alatt (ez a mózesi szövetség korát jelenti) és a kegyelem jegyében (ez az Újszövetséget jelenti) egyetlen parancsban is összefoglalható ember és ember egymás mellett élésének szabályrendszere, amely minden népre vonatkozik, azaz univerzális: ez az arany szabály, amelynek pozitív változata a Bibliában, negatív változata pedig számos nép esetében, így a római jogi kultúrában is megfogalmazást nyert. A különbség ez utóbbiak körében az, hogy mennyiben társult hozzá kiforrott jogrendszer.

Az eltelt négy év (2021–2025) eredményeit számba véve elmondhatjuk, hogy lényegét tekintve az arany szabály e két interpretációjának a különböző aspektusait hasonlítottuk össze, a közös nevezőkre és a különbségekre is felhívva a figyelmet. A tematikát minden évben a hatályos joggal történő „hídépítésre” is kiterjesztettük, mivel mondanivalónk arra irányult, hogy ne csak az európai jogi kultúra egyes gyökereire világítsunk rá, hanem arra is, hogy ezek a gyökerek mennyiben hasznosíthatók napjainkban a jogászai gondolkodásban.

A kutatási projekt eredményeinek tételszerű felsorolása nélkül kiemelendő, hogy ez a (nem csak tudományos, hanem gyakorlati) jogászai gondolkodásmódot is alakító hatás áll a háttérben Hamza Gábor akadémikus 2025-ben elnyert kitüntetésének (*Global Law Experts & Global Advisory Experts: European Law Firm of the Year in Hungary*),¹² amelyet több évtizedes szakmai tapasztalat alapozott meg. Ruff Tibornak 2025 nyarán jelent meg *„The New Testament and the Torah”* című monográfiája Benke László fordításában, míg Mészáros István László tanulmányai-ból ebook kerül a tudományos olvasóközönség elé *„A jogállamiság bibliai gyökereiről”* címmel.¹³ Hamza Gábor nem csak a kutatási projekt ötletadója volt, hanem – *„A ius privatum universale magyar képviselője – Vécsey Tamás”* című friss kötetén túl – komplex szakmai szemléletmódjával a tematika formálásához is döntően hozzájárult. A filozófus-teológus Ruff Tibor interdiszciplináris munkássága az ősi zsidó jog és a rabbinikus jog területén unikális a hazai jogtörténet-tudomány-

7 *Concordantia discordantium canonum* 1, 1 PL 187, col. 29.

8 REYNOLDS, St. Thomas Aquinas 179–194.

9 Máté 7:12 „(...) amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük (...).” Lásd továbbá: Lukács 6:31.

10 „Do not others as you would have them do to you”. Lásd: REYNOLDS, St. Thomas Aquinas 179–194.

11 SALISBURY, Policraticus 78.

12 GLE-GAE-Award-2025-E-Mag_compressed.pdf (2025. 07. 01.). Hamza Gábor elméleti tudását az 1993-ban alapított „Kelemen, Mészáros, Sándor és Társai Ügyvédi Iroda” tanácsadójaként is hasznosítja.

13 Mindhárom kötet a „Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport Kiadványai” sorozatban jelent meg (VII., VIII. és IX. kötet).

ban. *Mészáros István László* bibliai államéletre vonatkozó kutatásai – bár angolszász területen a túlnyomórészt protestáns természetjogon alapuló polgári modernizáció következtében széleskörűen feltárt témáról van szó – a hazai szakirodalomban eredetiek és rendkívül frissítő hatásúak. Összinté köszönettel tartozom mindhármuknak.

Nagy hálával a szívemben tudom elmondani, hogy mind a négy évben kiváló kollégák csatlakoztak a projektteamhez a pécsi jogi karon és bölcsészkaron túl az ELTE ÁJK, az OR-ZSE, a KRE ÁJK, a SZPA, a PPKE JÁK, a SZTE ÁJTK, a DE BTK és ÁJK mellett ebben az évben a ME ÁJK neves kutatói közül is. *Open access* folyóiratunk, a *Diké* minden évben tematikus lapszámában adta közre konferenciáink anyagát (2022/1. szám, 2023/2. szám, 2025/1. szám és a jelen 2025/2. szám), ami azért emelendő ki, mert más, magas minőségű folyóiratok – majdhogynem kényszerű – „kergetése” helyett a saját folyóiratunkat fejleszthettük, bízva abban, hogy az összehasonlító jogtörténet-tudomány területén stabil hazai szakmai fórum felépítéséhez járulhatunk hozzá.

A 2025. június 13-án megrendezett konferenciánknak a Magyar Tudományos Akadémia pécsi székháza adott otthont. *Font Márta*, az MTA PAB alelnöke, a PTE BTK emeritált történész professzora üdvözlő beszédében a hosszútávú, projekteken átívelő tudományos együttműködések jelentőségéről beszélt, amelyre az interdiszciplináris kutatások esetében, így az európai jogi kultúra zsidó-keresztény és római jogi gyökereinek a kutatásakor is fokozott igény lehet. *Hamza Gábor* nyitó előadása („*A Biblia és az európai integráció jogi alapjai a római jog közvetítésével*”) a pogányból kereszténnyé vált egykori *Imperium Romanum* és a szemünk előtt épülő posztmodern „birodalom” közötti történelmi párhuzamra, illetve ezeken belül az egységes jogrend integráló szerepére hívta fel a figyelmet.

A tematikának négy súlypontja volt. Az első szekcióban („*Ius commune – ius naturale*”) az erkölcs, az igazságosság és a jogszerűség összefüggéseit természetjogi megközelítéssel vizsgálták előadóink. *Sándor István* a római vételi jogból a *laesio enormis* intézményével foglalkozott, a párhuzamos ókori keleti megoldásokra is rámutatva, illetve a *laesio enormis* hatástörténetét vizsgálta a kontinentális jogfejlődésében, míg *Czeti István* az igazságosság fogalmát *Johannes Althusius* „*Dicaeologica libri tres, totum et universum*” című művén keresztül értelmezte.

A második szekcióban („*De a ti véreteket, amelyben van a ti életetek, számon kérem ...*”) *Ruff Tibor* az életvédelem elvét és annak korlátait mutatta be a rabbinikus jogtudományban és joggyakorlatban, majd *Frivaldszky János* a béke és az igazságos háború kérdéskörét vizsgálta a középkori bölcsleletben, *Aquinói Szent Tamás* eszmerendszerében. Az iszlám mártírkultusz és a zsidó-keresztény vértanúság közötti különbségre *Surjányi Dávid* mutatott rá.

Az „*Igazságos hatalomgyakorlás – számonkérhetőség*” témakörében *Mészáros István László* nem csak a forrásszöveg, hanem a hatástörténet szempontjából is vizsgálta a hatalommegosztás bibliai gyökereit, majd *Sáry Pál* az ókeresztény szerzők művein keresztül mutatta be, hogy mit gondoltak a korai egyházban az uralkodói hatalomról, valamint annak a *ius divinum*hoz való viszonyáról. *Jusztinger János* „*A közelet tisztasága a római köztársaságban*” című előadásában arra keresett választ, hogy mekkora hatékonysággal működtek a kevert köztársasági alkotmány védelmét hivatott rendelkezések Rómában, majd a közjogi blokkot *Tóth J. Zoltán* hatástörténetre fókuszáló előadása zárta le: „*Az alkotmánybírárság a hatalmi ágak metszéspontjában*” című előadásában a hatami ágakról szóló felvilágosodás-kori elméletekkel és modern alkotmánybíráskodás szerepével foglalkozott.

A „*Ius universale – kultúrák feletti jogi gondolkodás*” – három példájáról alakult ki párbeszéd a záró szekció előadásait követően. *Rugási Gyula* a középkori zsidó-muszlim interakció egy jelentős kérdéskörét, a szabad akaratról és a predesztinációról szóló gondolkodás alakulását vizsgálta, majd *Falus Orsolya* a szufizmusban keresett a középkori judaizmus és kereszténység egyes gondolkodóinál előfordulóhoz hasonló jogfilozófiai elemeket. A szekció záró előadásában *Herger Cs. Eszter* a 4. század végére datált jogösszehasonlító mű, a „*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*” vérfertőzésre

vonatkozó szöveghelyei alapján a *Tóra*, a korabeli zsidó jogtudomány, valamint a római jogi normák és jogtudósi állásfoglalások összehasonlítására és értelmezésére vállalkozott.

A *Diké* 2025. évi 2. számában a rövid bevezetőt követően 15 tanulmány jelenik meg. Ugyan 13 előadónk közül kettő a *Diké* következő számában közli majd munkáját, a konferencia további résztvevői közül *Benke László*, *Lehotay Veronika*, *Nagy Péter* és *Niklai Patrícia Dominika* is tanulmánnyal járult hozzá a közös gondolkodáshoz. Rajtuk kívül *Hack Mártának*, *Korsósné Delacasse Krisztinának*, *Kecskés Lászlónak* és *Schweitzer Gábornak* a szekciók moderálásáért, *Font Mártának* és a Magyar Tudományos Akadémiának pedig a méltó helyszín biztosításáért tartozunk köszönettel.

Ennek a kutatási projektnek a keretében az európai jogi kultúra zsidó-keresztény és római jogi gyökereit interdiszciplináris szemlélettel, de elsősorban az összehasonlító jogtörténet-tudomány módszereit alkalmazva vizsgáltuk úgy, hogy *Immanuel Kant*nak a *theodiceával* kapcsolatban tett figyelmeztetését szem előtt tartva az Igazságosság keresésére vállalkoztunk. Hála az Égnek, hogy ezt megtehettük!

Felhasznált források és irodalom

- Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici, Teil 1) <https://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot> (2023. 08. 31.)
- HAMZA Gábor: Die Entwicklung des Privatrechts auf römischrechtlicher Grundlage unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsentwicklung in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Ungarn. Andrassy Schriftenreihe Band 1. Budapest 2002
- KÖSTLER, Rudolf: Zum Titel des Gratianischen Dekrets. Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Abteilung 1932/21. sz. 370–373.
- MÓRA Mihály: Magister Gratianus mint perjogász. Teologia 1938/5. sz. 345–354.
- REYNOLDS, Philip L.: St. Thomas Aquinas. In: WITTE, John Jr. – HAUCK, Gary S. (szerk.): Christianity and Family Law. An Introduction. Cambridge 2017, 179–194.
- SALISBURY, John of: Policraticus (ford.: SOMFAI Anna – BANYÓ Péter). Budapest 1999
- SCHULTE, Johann Fr. von: Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart I. Stuttgart 1875
- WEI, John: Gratian the Theologian. Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 13. Washington D.C. 2016
- WINROTH, Anders: Gratian and His Book: How a Medieval Teacher Changed European Law and Religion. Oxford Journal of Law and Religion 2021/10. sz. 1–15.

A Biblia és az európai integráció jogi alapjai a római jog közvetítésével – Bevezető¹

The Bible and the Legal Basis of the European Integration by Means of Roman Law – Introduction

The European Integration is going back in centuries old spiritual traditions. The lawyers availed themselves to a considerable extent of the tenets of the Bible. Roman law (ius Romanum) served as a foundation for the 16th century legal humanism and was a goldmine for the rationalist natural law doctrines. In the 19th century, Roman law is molded in the spirit of legal positivism primarily through German Science of Pandects. Roman law is substantial material of the private law codices in Europe. It is obvious that the European integration needs both the harmonization and the unification in particular with regard to private law- related legislation. The realization legal harmonization could take the form of Council regulation, directive and also could be realized via coordinated national legislation. The members, for example of the Accademia dei giusprivatisti europei based on Pavia, among whom we can find experts of Roman law, English common law, and modern codified private law, in their efforts to codify the European law of contracts, view as their primary mission the creation of a compromise between Roman law, primarily based on codified continental private law, and contract constructions of English common law. The private law of the European countries is closely connected to Roman law. Taking into consideration the significant role of Roman law in the analysis of the evolution of European private law, regarding both the 27 member states of the European Union (Eu) and to those states being presently – yet – no member states of the Eu, is justified by spiritual traditions rooted in the tenets of the Bible.

Keywords: Code of European Contracts Law, European private law, harmonization of law, Historical School of Law, judge made law, jurisprudential law, legal humanism, legal positivism, natural law, Pandectist legal science, private-autonomy, resolutions of the European Parliament, Roman law, unification of law

1. Az európai integráció bibliai és római jogi gyökerei

Az európai integráció évszázados spirituális hagyományokhoz nyúlik vissza, ami annak köszönhető, hogy a jogászok generációi jelentős mértékben támaszkodtak a Biblia tanításaira. A római jog (*ius Romanum*) alapul szolgált a 16. századi jogi humanizmus számára, de aranybányának

* ORCID ID: 0000-0002-6963-1201.

1 A tanulmány a K138899 számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült, és Pécsen, 2025. június 13-án a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencia nyitó előadásaként hangzott el.

pozitivizmus szellemében elsősorban a német pandektatudomány hasznosította, de a római jog képezi az európai magánjogi kódexek érdemi anyagát is.

Nyilvánvaló, hogy az európai integrációnak szüksége van mind a jogharmonizációra, mind a jogegységesítésre, különösen a magánjog tekintetében. A jogharmonizáció megvalósulhat tanácsi rendelet, irányelv formájában, de megvalósulhat összehangolt nemzeti jogalkotás útján is. Így például a paviai székhelyű *Accademia dei giurprivatisti europei* tagjai, akik között megtaláljuk a római jog, az angol *common law* és a modern kodifikált magánjog szakértőit is, az európai szerződési jog kodifikálására irányuló erőfeszítéseik során elsődleges feladatuknak tekintik a kompromisszum létrehozását az elsősorban római jogon alapuló kodifikált kontinentális magánjog és az angol *common law* szerződési konstrukciói között. Az európai országok magánjoga szorosan kapcsolódik a római joghoz. A római jog jelentős szerepének figyelembevételét az európai magánjog fejlődése tekintetében mind az Európai Unió 27 tagállamára, mind a jelenleg – még – nem EU-tagállamokra vonatkozóan a Biblia tanaiban gyökerező spirituális hagyomány indokolja.

2. Az európai spirituális hagyomány egyes aspektusai

2.1. A mediolanumi edictum

Az évezredes múltra visszanyúló hagyomány szerint – a történettudományban ugyanis vitatott a *milánói edictum*, az ún. türelmi rendelet (német *terminus technicus* használva *Toleranzedikt*) kibocsátásának ténye – *Licinius* és *Constantinus* társuralkodók Kr. u. 313 februárjában találkoztak Milánóban (Mediolanum). A történelmi jelentőségű találkozó alkalmával *Constantinus* császár húgának, *Constantinának* *Liciniussal* kötendő házassága (*matrimonium*) szolgált.

A találkozó kitűnő alkalom volt arra, hogy résztvevők a Római Birodalom (*Imperium Romanum*) jövője szempontjából rendkívül fontos és aktuális kérdéseket beszéljenek meg, illetve hozzanak azokról döntést. Erről az egyházatyák (*Patres Ecclesiae*) – így például caesareai *Szent Özséb* (*Eusebius*), aki a 338–340 körül keletkezett „*Egyháztörténet*” című mű szerzője, illetve *Lactantius* – részletesen is, nagy valószínűséggel hitelt érdemlően és a valóságnak megfelelően számolnak be.

Ebben a korban a birodalmat egymás közt felosztva négy társuralkodó, *augustus* illetve *caesar* kormányozta (*tetrarchia*) Minden valószínűség szerint már 313 előtt kibocsátott a 311-ben elhunyt *Galerius* császár valamennyi társuralkodó egyetértésével egy, a milánói megállapodás szellemének megfelelő *edictumot*, s ne feledjük, a helyszín *Szent Ambrus* püspök (374–397) városa, a nyugati kereszténység egyik, több vonatkozásban is legjelentősebb központja. Ebben a rendeletben *Galerius* császár – hétszáz esztendővel az 1054-ben bekövetkezett kelet-nyugati egyházszakadás előtt (*schisma*) – a kereszténységet nemcsak megtűrt, hanem államilag, azaz az állam (birodalom, *imperium*) által elismert vallássá, religióvá nyilvánította.

2.2. A kereszténység mint elismert vallás

A *religio Christiana* legkésőbb 311-ben az uralkodó, az állam által elismert vallássá vált. A 313 júniusában *Licinius* társcsászár által kibocsátott *edictum* pedig teljes egészében megfelelt a milánói megállapodásnak. Ennek ellenére már *Licinius* életében – igaz, viszonylag mérsékelt méreteket öltő – keresztényüldözésnek lehetünk tanúi a birodalom keleti felében (*pars Orientis Imperii Romani*).

Ebből arra következtethetünk, hogy nagy valószínűséggel mégiscsak *Constantinus* volt az, akitől a kereszténység állam által történő elismertségének, elfogadásának gondolata származott. Mindez nézetünk szerint arra mutat, hogy a kereszténységet nem előzmények nélkül ismerték

el állami, pontosabban az állam által anyagilag és politikailag támogatott vallásnak. Lényeges hangsúlyoznunk, hogy az állami vallás nem tekinthető azonosnak az államvallással.

A *milánói edictumot* – maradványos, meghonosodott elnevezésnél – sokszor még jeles történészek is úgy tekintik, mintha annak kibocsátása révén a kereszténység egyik napról a másikra államvallásként nyert volna elismerést. Ez az általánosan elterjedt felfogás azonban mai ismereteink szerint nem tekinthető elfogadhatónak, mivel a 306 óta uralkodó *I. Constantinus* császár halálát, 337-et követően sem ismerték el a kereszténységet egyedüli, kizárólagos, „hivatalos” vallásként az *Imperium Romanum* keleti felében.

A római jogi törvénygyűjteményekben, jogforrásokban (*fontes iuris Romani*) pontosan nyomom követhetjük a keresztény vallás, egyház fokozatosan történő elismerésének igen hosszú, évtizedeken át tartó folyamatát. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy az államhatalom, pontosabban az uralkodó a nem keresztény vallási közösségeket, korabeli elnevezéssel szektákat (*sectae*) sem üldözte, sőt azok tevékenységét továbbra is lehetővé tette, biztosította, azok működésének útjába jogi természetű akadályokat nem gördített.

Constantinus egyik fia, *Constantius* 341-ben elrendelte a pogány templomok bezárását. Ez a rendelkezés azonban a gyakorlatban sem a Római Birodalom keleti, sem pedig nyugati részében nem érvényesült, ami kétségtelenül a tolerancia jele volt.

Itt utalunk arra, hogy az örmények, akik a 3. század elején vették fel a keresztény vallást, már Kr. u. 295-ben, tehát a konstantinuszi fordulat előtt, államvallásnak nyilvánították azt. A perzsa hódítók ellen folytatott háború miatt az örmény egyház képviselői nem tudtak részt venni a Kr. u. 451-ben tartott khalkedóni szinóduson, mely elítélte a *miáfiziták* tanait. Mivel a szinódus megtartását követően keleten a *miáfiziták* kerültek domináns pozícióba, az örmények az ő nézetük alapján ismerkedhettek meg a krisztológia-vitával, és ezért el is fogadták nézeteiket.

2.3. A Thesszalonikiben kibocsátott edictum

A *Julianus Apostata* (361–363) császártól származó törvények (*constitutiones*) a keresztény uralkodók törvénygyűjteményeiben maradtak fenn. *II. Theodosius* (408–450) császár, majd *I. Justinianus* (527–565) császár egy, illetve csaknem két évszázaddal később, mint keresztény uralkodók, nem határolták el magukat egyértelműen *Julianus* császárnak (361–363) a pogányság, a „régí rend” visszaállítására tett sikertelen kísérletétől.

380-ban (*Nagy*) *Theodosius* (379–395) Thesszalonikiben – amely akkor az *Imperium Romanum* egyik legjelentősebb, egyik legnagyobb lélekszámú városa volt – kibocsátott *edictuma* nyilvánította a hagyományos nézet szerint a kereszténységet államvallássá, más elnevezéssel birodalmi vallássá (német *terminus technicus* használva: *Reichsreligion*). Ez az állítás, pontosabban nézet azonban így nem felel meg nézetünk szerint a történelmi valóságnak, következésképpen egyértelműen történetietlen, hamis, elfogadhatatlan.

A *religio Christiana* azonban ekkor sem vált kizárólagos, monopolhelyzetet élvező államvallássá. Ugyanakkor kétségtelenül fontos tény az is, hogy a *milánói edictummal* szemben a Thesszalonikiben kibocsátott *edictum* alapján a kereszténység egyértelműen már több, mint „elismert vallás”. Ehhez hozzájárulhatott nézetünk szerint az, hogy időközben – egyes történészek szerint – ötszöröse emelkedett a keresztények száma, akiknek súlya jelentősen megnövekedett az *Imperium Romanum* területén.

2.4. A kereszténység állami vallás szintjére emelkedése

A kereszténység nem államvallás lett – egyébként is történetietlen modern fogalmakat visszavetíteni évszázadokkal, sőt évezredekkel korábbi időkre –, hanem állami vallás szintjére emelkedett. Az államvallás, illetve az állami vallás kifejezés egymástól való elhatárolása azonban még nem nyert polgárjogot az antik jogtörténeti és római jogi szakirodalomban. Ez vonatkozik a hazai és a nemzetközi szakirodalomra egyaránt.

Ugyanakkor fontos utalni arra, hogy tekintélyes olasz jogtörténészek és egyházjogászok munkáiban jól nyomon követhető a két kategória közötti különbségtétel (olasz *terminus technicus* használva: *religione di Stato* illetve *religione dello Stato*).

A kereszténység a *thesszalóniki edictum* alapján privilegizált, előjogokkal rendelkező, azonban nem kizárólagos elismertséget élvező vallássá vált. A törvénykezésben – ami az igazságszolgáltatást, nem pedig a törvényhozást jelenti – jó példákat találhatunk erre.

Bizonyos vallási közösségek – például a *religio Iudaica*, a zsidó vallás követői – lényegében megőrizték addigi jogállásukat. Vonatkozott ez más, nem keresztény vallási csoportokra, közösségekre is. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy a *religio* kifejezést ekkor már a nem keresztény vallások megnevezésére használták.

2.5. Keresztények az államot irányító apparátusban?

Azért sem következhetett be a nem keresztények kizárása a különféle állami funkciókból (*munera publica*), mert éppen a *Constantinustól* és utódaitól, köztük az *I. (Nagy) Theodosius*tól származó *edictumok* bizonyos állami funkciók betöltését kifejezetten tiltották a keresztényeknek. Így például keresztény vallású polgár nem lehetett adóbeszedő vagy adóbérlő (*publicanus*). Ebből következően nem lehetett tagja az adóbérlők jogi személynek minősülő társaságának (*societas publicanorum*) sem. Az állami közigazgatás, az államot irányító apparátus jelentős részéből az ún. keresztény korban a keresztények egyenesen ki voltak zárva. Éppen ezért történetietlen a kereszténységről, mint államvallásról beszélni, még a *theodosiusi edictum* kibocsátását követően is.

Az egyház – pontosabban a *religio Christiana* – és az állam kapcsolata a továbbiakban is rendkívül összetett, komplex képet mutat. Az 5. század végén, tehát jó évszázaddal a *thesszalóniki edictum* kibocsátását követően, teoretikusan is konfliktus forrását jelentette az egyház és az állam kapcsolata. *I. Iustinianus* császár volt az, akinek korában, uralkodásának idején a kereszténység állami vallásból államvallássá változott.

2.6. A kereszténység állami vallásból államvallássá válása

I. Justinianus császár (527–565) rendkívül széleskörű törvényalkotói tevékenysége közismert. Nem kevesebb, mint négyszáz rendelet (*edictum* illetve *constitutio*) kiadása fűződik a nevéhez. Ezek közül kilencven foglalkozik a vallással, illetve a vallást érintő kérdésekkel. 535-ből származik híres VI. számú novellája, amelyben összekapcsolta a világi (*imperium*, görögül *basileia*) és az egyházi (*sacerdotium*, görögül *hierosyne*) hatalmat. Ebben az időben – s ez még vonatkozik első királyunk, *Szent István* korára is – a világi uralkodó, adott esetben *I. Justinianus* császár, teokratikus uralkodónak nevezhető, aki *defensor fidei*nek, *defensor ecclesiae*nek, tehát a hit és a vallás elkötelezett védelmezőjének tekinti magát.

Ez jogos abból a szempontból is, mivel a keresztény egyháznak az állami eszközökön kívül semmiféle lehetősége nem volt önmaga megvédelmezésére és érdekeinek érvényesítésére. Ilyen

értelemben az uralkodó *Krisztus* helytartójának, *vicarius Christine*nek minősült. Ezzel a felfogással találkozunk a *Karoling*-korban, a Szent Római Birodalom (*Sacrum Romanum Imperium*) megteremtését követően, sőt még a mi *Szent István* királyunk korában, uralkodásának idején (1000–1038) is.

2.7. A cezaropapizmus kialakulása

Hangsúlyoznunk kell, hogy ma már meghaladott az a nézetünk szerint is rendkívül leegyszerűsítő felfogás, amely *I. Justinianus* császár korára, pontosabban uralkodásának idejére teszi a *cezaropapizmus* kialakulását. A *cezaropapizmus* ugyanis jóval későbbi történelmi jelenség. Az egyház kétségtelenül több ponton, vonatkozásban összefonódott az állammal, pontosabban az államhatalommal. Ennek oka nézetünk szerint döntően az, hogy az egyház védelmezője az állam, illetve az államot megszemélyesítő uralkodó, a *basileus*. Ez azonban önmagában véve még semmiféleképpen nem tekinthető *cezaropapizmus*nak.

Amikor Európa nyugati felében a kereszténység fokozatosan államvallássá lett, azaz meghaladta az állami vallás pozícióját, az még mindig nem olyan értelemben történt, mint *I. Justinianus* császár uralkodása idején Bizáncban. Ugyanez vonatkozik Oroszországra és a balkáni országok többségére, amelyek döntően a bizánci mintát követik.

2.8. A világi uralkodó hatalomgyakorlásának megváltozása a cluny-i reformok hatására

Szent István magyar király – a pápává választása előtt is nagy tekintéllyel rendelkező – *II. Szilveszter* pápától kapta a koronát a római császár, *III. Ottó* (996–1002) biztatására, ösztönzésére, akinek terve kétségtelenül a Római Birodalom megújítása, „feltámasztása” volt. *II. Szilveszter* pontifikátusa csak négy éven át, 999-től 1003-ig tartott, miközben *III. Ottót* 1002-ben bekövetkezett korai halála akadályozta meg a *renovatio Imperii Romani* megvalósításában. Német-római Birodalomról jóval később, csak *III. Frigyes* uralkodásától (1452–1493) kezdve beszélhetünk.

A hatalmat a világi uralkodó gyakorolta, aki azonban az egyház nevében járt el. *Krisztus* képviselőként gyakorolt hatalmat az egyházon, illetve az államon. Ebben a cluny-i reformok, illetve politikai okok hatására *VII. Gergely* pápa több, mint egy évtizeden át tartó pontifikátusa (1073–1085) alatt következett be igen jelentős változás. Az uralkodói vagy királyi méltóság elnyerésénél az egyház korábban háttérbe szorult, majd fokozatosan ismét előtérbe került, sőt egyenesen dominánssá vált. A Szent Római Birodalom (*Sacrum Romanum Imperium*) szerkezetében beálló változás fordulópontot jelentett, s ez számos konfliktus forrása lett az állam és az egyház kapcsolatában.

A későbbi időszakot tekintve utalhatunk *VIII. Bonifác* pápa² 1302-ben kibocsátott, *Unam sanctam* kezdetű bullájára, amelyben kifejezetten az egyházi hatalom elsőbbségére utal. Döntően ennek lett következménye a pápák évtizedeken át tartó ún. avignoni fogsága.

2.9. Az állam szerepének felértékelődése

Gazdasági és politikai okok miatt idővel jelentősen megnövekedett az állam szerepe, gondoljunk elsősorban *VIII. Henrik* (1509–1547) Angliájára a 16. században. Ennek a folyamatnak azonban nemcsak Angliában, hanem Franciaországban és más európai országokban is tanúi lehetünk. Érvé-

2 A pontifikátusa hét éven át, 1295-től 1303-ig tartott, megválasztására azonban korábban, 1294 decemberében került sor.

nyes ez a rendkívül összetett, modern fogalmat használva „(kon)föderatív” struktúrával rendelkező Szent Római Birodalomra (*Sacrum Romanum Imperium, Heiliges Römisches Reich, Holy Roman Empire, Sacro Romano Impero, Saint Empire Romain*) is, amelyet a 15. század derekától kezdődően a Német Nemzet Szent Római Birodalmának (*Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*) is neveznek.

Az uralkodó, domináns etnikumra („*deutsche Nation*”) utaló elnevezésbeli módosulás is tükrözi nézetünk szerint a fentebb említett változást.

2.10. A hatalom világi jellegének kiteljesedése

A különböző egyházi rendek később összeütközésbe kerültek a megjelenő nemzetállamokkal (*Nationalstaaten*). Ennek a konfliktusnak lett áldozata a jezsuita rend (Jézus Társaság, *Societas Jesu*), melynek XIV. Kelemen pápa³ által történő, (külföldi) állami beavatkozással kikényszerített feloszlására 1773-ban került sor.

A világi hatalom azon formája, amelyben az uralkodó már nem a hit védelmezője (*defensor fidei*), évszázados konfliktusok forrása. A teljesség igénye nélkül, csupán néhány országot említve, ez a megállapítás Franciaországra vagy Portugáliára éppúgy vonatkozik, mint a jozefinizmus korában, a 18. század második felében Ausztriára és Magyarországra (*Regnum Hungariae*).

2.11. „Szabad egyház szabad államban”

Itáliában, pontosabban a Szárd-Piemonti Királyságban *Camillo Benso di Cavour* (1810–1861) hirdette meg a „szabad egyház a szabad államban” (*Libera Chiesa in Libero Stato*) gondolatát, azaz a teokratikus állam meghaladását. Az állam által befolyásolt egyház koncepciójának megváltozása a 19. század derekára tehető, olyan értelemben, hogy a két „hatalomnak” – régebbi kifejezéssel élve a *sacerdotium*nak és az *imperium*nak – egymástól való elválasztása ismét előtérbe került.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy más úton haladt, realizálódott az elválasztás éveken át tartó igen szövevényes, komplikált, újabb és újabb akadályokkal megküzdési kényszerű folyamat Franciaországban és megint más úton Itáliában, majd Olaszországban az olasz egység megvalósulását követően.

2.12. Nyugat és Kelet választóvonal

Jelentősen különbözött ezektől Németországban, a Német Birodalomban a bismarcki kísérlet, a nevezetes „kulturharc” (*Kulturkampf*), amely végül a katolikus egyház számára elfogadható kompromisszummal végződött. Ugyanakkor még a 20. századi Oroszországban, az Orosz Birodalomban is tovább élt az *I. Justinianus* császár uralkodását követő időkben kialakult bizánci gyökerű *cezaropapizmus*.

A Szent Szinódus és az állam viszonya Oroszországban, az Orosz Birodalomban azonban egészen más, mint az állam és az egyház kapcsolata *Constantinus* vagy akár *Nagy Theodosius* császár uralkodásának idejében. Az orosz, pontosabban oroszországi modell egy korábbi korszakra jellemző – kétségtelenül politikai hatásoktól komoly formában befolyásolt – gyakorlatot követ. Nézetünk szerint lényegében ugyanannak a történelmi jelenségnek új társadalmi, politikai feltételek között való ismétlődéséről van szó, amelynek előzményei, gyökerei a Kr. utáni 4–6. századokra nyúlnak vissza.

3 A pontifikátusa 1768-tól 1774-ig tartott.

A széles ívű, teljességre nem törekvő összehasonlító jogi és történeti áttekintés azért is célszerű – fokozott figyelmet fordítva természetesen a nem lényegtelen, sőt gyakran nagy jelentőséggel bíró árnyalatokra –, mert bizonyos ismétlődést, sőt ismétlődéseket figyelhetünk meg az állam és az egyház(ak), vallási közösségek kapcsolatában, egymáshoz való, konfliktusoktól nem mentes viszonyában, amelynek során azonban különbséget kell tenni a nyugati, pontosabban nyugat-európai állami vallás és az államegyház, illetve a keleti, illetve kelet-európai teokratikus egyház között, amely utóbbi sajátos történelmi feltételek mellett és miatt született meg a *cezaropapizmus*ból.

3. Összegzés

A fenti, a teljességre törekvés nélkül, főbb vonalaiban kifejtett történeti, egyháztörténeti és államtörténeti áttekintés alapján megállapíthatjuk, hogy az európai integráció jogi alapjainak koncipiálására és ezáltal megvalósítására, pontosabban megvalósítási lehetőségére a Biblia, illetőleg annak olykor diametrálisan eltérő, döntően politikai és gazdasági érdekek által motivált értelmezése is hatással volt a múltban és van a 21. század első harmadában is.

Felhasznált, válogatott szakirodalom

- BEYER, Peter: Religion and Globalization. London 1994
- BROWN, Peter: Augustinus von Hippo. Leipzig 1972
- CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Tübingen 1960
- CASANOVA, José: Public Religion in Modern World. Chicago 1994
- DIESNER, Hans Joachim: Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Berlin 1963
- FABER, Richard (szerk.): Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg 1997
- FERDINANDY Mihály: III. Ottó, a szent császár. Budapest 2000
- FÖLDI András – HAMZA Gábor: A római jog története és intézményei. Budapest 2024²⁸
- FUCHS, Harald: Augustin und der antike Friedensgedanke. Berlin 1926
- HARNACK, Adolf von: Militia Christi. Tübingen 1905
- IANNACCONE, Laurence – FINKE, Roger – STARK, Rodney: Deregulating Religion: The Economics of Church and State. Economic Inquiry 1997/35. köt. 350–364.
- KAUFMANN, Franz Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989
- KLEGER, Heinz – MÜLLER, Alois (szerk.): Religion des Bürgers. München 1986
- KOCH, Hal: Konstantin der Grosse. Pax Romana – Pax Christiana. Copenhagen 1952
- KOSŁOWSKI, Peter (szerk.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen 1985
- LAUFS, Joachim: Der Friedensgedanke bei Augustinus. Wiesbaden 1973
- LEHMANN, Hartmut: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Göttingen 1997
- LEOPOLD, J.: Von den Mysterien zur Kirche. Leipzig 1961
- LUCKMANN, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991
- LUHMANN, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977
- LÜBBE, Hermann: Heilserwartung und Terror – Politische Religionen im 20. Jahrhundert. Düsseldorf 1995
- MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael (szerk.): Politische Religionen I-II. Paderborn 1996–1997
- MEIER, Franz Georg: Augustin und das antike Rom. Stuttgart 1955

- MÜNKLER, Herfried (szerk.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Baden-Baden 1996
- NESTLE, Wilhelm: Der Friedensgedanke in der antiken Welt. Leipzig 1938
- SCHMITT, Carl: Politische Theologie. München – Leipzig 1922
- STARK, Rodney – IANNACONE, Laurence: A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 1994/3. sz. 230–252.
- TAUBES, Jacob (szerk.): Gnosis und Politik. München etc. 1987
- TAUBES, Jacob (szerk.): Theokratie. München etc. 1984
- RÉMOND, René: Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart. München 2000
- TREITINGER, Otto: Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt 1956²
- VOEGELIN, Eric: Die politischen Religionen. München 1993³ (Wien 1938)
- VOEGELIN, Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis. München 1959

A laesio enormis a római jogban és annak továbbélése során¹

Laesio Enormis in Roman Law and Its Survival

The aim of this study is to provide a comprehensive examination of the historical and comparative legal background of the doctrine of laesio enormis, with particular attention to its roots in ancient legal systems and its subsequent development and integration into European private law throughout the medieval and modern periods. The study analyses the Roman law regulation of laesio enormis, as well as analogous provisions found in Mesopotamian and Jewish law, and explores the treatment of the concept within Christian legal thought. Furthermore, it considers the presence of the doctrine in various modern civil codes and examines the relationship between laesio enormis and the doctrine of consideration as developed in the common law tradition. The study aims to introduce new perspectives on laesio enormis by addressing areas of inquiry that have received less scholarly attention, including the rule's broader social justification and legitimacy.

Keywords: *laesio enormis, gross disparity in value, consideration, ona'ah, Roman law, private law*

1. Bevezetés

A tanulmány célja annak átfogó vizsgálata, hogy a felértúli sérelem szabálya milyen antik jogtörténeti előzményekkel hozható összefüggésbe, valamint a közép- és újkori továbbélése során az európai magánjognak mennyiben vált részévé. A tárgykörnek jelentős szakirodalma van, ezért elsősorban annak szintetizálására és egyes kérdéskörökben az egyéni megközelítésre helyezem a hangsúlyt.

* ORCID ID: 0000-0002-6804-5665.

¹ Ez a tanulmány a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián 2025. június 13-án Pécsen elhangzott előadás szerkesztett változata.

2. A *laesio enormis* a római jogban

A piacgazdaság viszonyai között teljes mértékben elfogadott, hogy az áruk forgalmazása és a szolgáltatások nyújtása során a bekerülési költségeket meghaladja az értékesítésből származó bevétel, vagyis profitot termeljen a gazdasági vagy kereskedelmi tevékenység.² Az ókori Római Birodalomban is ez a megközelítés érvényesült és kivételesen avatkozott be az állam a kereskedelmi viszonyokba. Ilyenre példa a valószínűleg *Iulius Caesar* nevéhez köthető, Kr. e. 18 körül keletkezett *lex Iulia de Annona*, ami a gabonával való spekulációt és a tisztességtelen kereskedelmi gyakorlatokat szabályozta.³ Erre azért volt szükség, mert Róma gazdasága nagymértékben ki volt téve a gabonaimport során alkalmazott kereskedői áraknak, így elkerülhetetlenné vált annak mesterséges emelésével szemben fellépni. Ezt alapvetően büntetések kilátásba helyezésével próbálták visszaszorítani, amelynek érvényre juttatása érdekében *Augustus* uralkodása végén külön tisztséget állítottak fel, és a *praefectus annonae* hatáskörébe tartozott a gabonakereskedelem ellenőrzése.

Szintén a kereskedelembe történő állami beavatkozásnak minősült a piacfelügyelet intézményi kereteinek kialakítása Kr. e. 367-ben a *lex Licinia* útján az *aedilis curulisek* szabályozási és ellenőrzési jogkörének megteremtésével.⁴ Ők felügyelték a piacok, fürdők, vendéglátóipari egységek rendjét, és hatáskörük kiterjedt arra, hogy a tisztességtelen kereskedelmi gyakorlatot folytatókkal szemben fellépjenek, például a hamis súlyokat használó vagy más módon csalókkal szemben, ezen kívül vizsgálták az élelmiszerek minőségét és árát, a magtárakat és a gabona megfelelő áron történő kiszolgáltatását.⁵

A római kereskedelmi ügyletek közül a leggyakoribb az adásvétel (*emptio venditio*) volt,⁶ amely kezdetben *mancipatio*, illetve *traditio* útján ment végbe, majd a Kr. e. 3. századtól már formáságoztól mentes, a felek megegyezésén alapuló konszenzuálszerződés lett.⁷ Az adásvétel esetében számos olyan jogelvet és konkrét jogi normát alakított ki a joggyakorlat, amelyek a tisztességtelen eladói magatartást kívánták visszaszorítani, így például a kellékszavatosságot biztosító keresetek (*actio redhibitoria*, *actio quanti minoris*) bevezetésével.

-
- 2 Ez a római jogban is általánosan elfogadott és a joggyakorlatban is megjelent elv volt. Például *Papirius Iustus* úgy foglalt állást, hogy „*Quibus mensuris aut pretiis negotiatores vina compararent, in contrahentium poteste esse*”. „[h]ogy a kereskedők milyen mérték szerint és milyen vételárért veszik meg a bort, ez a szerződők hatalmában áll.” *Papir.* D. 18, 1, 71. *Paulus* pedig kifejezetten azt írja, hogy „(...) *in emendo et vendendo naturaliter concessum est, quod pluris sit, minoris emere, quod minoris sit, pluris vendere, et ita invicem se circumscribere*”. „(...) az adásvételnél természetesen meg van engedve, hogy ami többet ér, azt olcsóbban vegyük meg, s ami kevesebb értékű, azt drágábban adjuk el, és így kölcsönösen rászédjük egymást”. *Paul.* D. 19, 2, 22, 3. Fordítás: FÖLDI – HAMZA, A római jog története és intéstitúciói 516. Általánosságban a római jog liberális volt a szolgáltatás és ellenszolgáltatás közötti nagyobb mértékű értékkülönbség esetén is, és csak szűk körben alkalmazott korrekciós szabályokat, pl. megtévesztés (*dolus malus*) vagy feléltúli sérelem (*laesio enormis*) esetén. FÖLDI – HAMZA, A római jog története és intéstitúciói 486., 516.
- 3 „*Lege Iulia de annona poena statuitur adversus eum, qui contra annonam fecerit societatemve coierit, quo annona carior fiat. 1. Eadem lege continetur, ne quis navem nautamve retineat aut dolo malo faciat, quo magis detineatur. 2. Et poena viginti aureorum statuitur*”. D. 48, 12, 2. Lásd ehhez: SUKÁČIĆ, Consumer protection in ancient Rome – *lex Iulia de annona* and *edictum de pretiis rerum venalium* as prohibitions of abuse of dominant position? 107–117. Valószínűleg ez a törvény szolgált modellként *Diocletianus* 301-ben meghozott ármaximalizáló rendeletéhez is.
- 4 *Cic. de leg.* 3, 7.
- 5 *Liv.* 30, 26, 6; 26, 10, 1.
- 6 *Paul.* D. 18, 1, 1.
- 7 *Paul.* D. 18, 6, 8 pr.

A röviden vázolt történeti előzmények után a szerződő felek szabad megállapodásának elvébe radikális beavatkozásnak minősült felértúli sérelem szabályának kialakítása.⁸ *Diocletianus* és *Maximianus* császárok két *rescriptuma* vezette be a *laesio enormis* esetén alkalmazandó jogkövetkezményeket.⁹ Ezzel az ingatlanát az igazságos ár felénél kisebb összegű vételárért értékesítő eladó számára adtak jogi védelmet, és biztosítottak részére korrekciós lehetőséget.¹⁰ A szabály csak ingatlanok adásvételére vonatkozott és csak az eladó érdekében volt alkalmazható.¹¹ A felértúli sérelem

- 8 A *laesio enormis*, illetve a *laesio ultra dimidium* elnevezések középkori eredetűek. A *laesio enormis* római jogi szabályainak kialakulásával és a magyar nyelvű jogirodalmával kapcsolatban lásd: DÖMÖTÖR, Szempontok a felértúli sérelem doktrínájának jogösszehasonlító vizsgálatához 275–280. DÖMÖTÖR, Észrevételek a *laesio enormis* és továbbélése kérdéshez 45–50. JUSZTINGER, A vételár az ókori római adásvételnél 75. JUSZTINGER, Ármeghatározás a római adásvételnél 1–16. JUSZTINGER, A vételár a római jogban: „emptio substantia constitit ex pretio” 114–129. JUSZTINGER, Az árképzés korlátai a római adásvételnél 49–64. PÓKECZ KOVÁCS, A *laesio enormis* és továbbélése a modern polgári törvénykönyvekben 177–185. PÓKECZ KOVÁCS, A felértúli sérelem dogmatikai konstrukciója a római jogban és a modern polgári törvénykönyvekben 116–126. PÓKECZ KOVÁCS, *Laesio enormis* és its survival in modern civil codes 242. VISKY, Die Proportionalität von Wert und Preis in der römischen Rechtsquellen des III. Jahrhunderts 355–388. A főbb külföldi szakirodalom áttekintését lásd: ERNST, *Klagen aus Kauf* 2282. ZIMMERMANN, *The Law of Obligations* 252.
- 9 „*Rem maioris pretii si tu vel pater tuus minoris pretii distraxit, humanum est, ut vel pretium tu restituente emptoribus fundum venditum recipias auctoritate intercedente iudicis, vel, si emptor elegerit, quod deest iusto pretio recipies, minus autem pretium esse videtur, si nec dimidia pars veri pretii soluta sit*”. „*Ha te vagy apád nagyobb értékű dolgot kisebb árért adtatok el, az emberiség kérdése az, hogy te a bírói tekintély közreműködésével az ár visszaadása mellett az eladott telket visszakapd, vagy ha a vevő azt választand, kapd meg azt, ami az igazságos árhoz hiányzik*”. C. 4. 44. 2 Diocl. et Maxim. (a.285). „*Si voluntate tua fundum tuum filius tuus vendidit. Dolus ex calliditate atque insidiis emptoris argui debet vel metus mortis vel cruciatus corporis imminens delegi, ne habeatur rata vendido. Hoc enim solum, quod paulo minori pretio fundum venundatum significas, ad rescindendam emptionem invalidum est. Quod videlicet si contractus emptiois atque venditionis cigitasses substantiam et quod emptor viliori comprandi, venditor cariori distrabendi votum gerentes ad hunc contractum accedant vixque post multas contentiones, paulatim venditore de eo quod petierat detrahente, emptore autem huic quod obtulerat addente, ad certum consentiant pretium, profecto perspiceres neque bonam fidem, quae emptiois atque venditionis conventionem tuetur, pati neque ullam rationem concedere rescindi propter hoc consensu finitum contractum vel statim vel post pretii quantitatis dislocationem: nisi minus dimidia iusti pretii, quod fuerat tempore venditionis, datum est, electione iam emptori praestita servanda*”. „*Ha fiad akaratódból eladta a telkedet. A rosszhiszemű eljárás kimutatható a vevő ravaszságából és fondorlatából, avagy halálfélelem és fenyegető kínzás esetén derülhet ki, hogy ne legyen érvényes az eladás. Az egyedül ugyanis, hogy a telket kissé alacsony áron eladottnak jelentetd ki, még nem elégséges a vásárlás érvénytelenítéséhez. Tudniillik, hogy ha belegendolsz az adásvételi szerződés lényegébe, és abba, hogy a vásárló az alacsonyabb áron való megvásárlást, az eladó pedig a magasabb eladást kívánva jut el ehhez a szerződéshez, nagy nehezen, sok vita után, lassanként, miközben az eladó abból, amit kért, enged, a vásárló pedig ahhoz, amit ajánlott, hozzátesz, (majd) megegyeznek a megfelelő árban; tüstént megláthatod, hogy sem az adásvételi megegyezést őrző jóhiszem nem engedi, sem valami ok adása, hogy emiatt a megegyezéssel záruló szerződést megsemmisítsük tüstént vagy az ár mennyiségről való vitatkozás után, hanem ha kevesebb lenne (a vételár) mint a valódi ár fele a dolog eladásának időpontjában, és kevesebbet is fizettek érte, a választás lehetősége a vevőt illeti meg...*” C. 4. 44. 8 Diocl. et Maxim. (a. 293). A magyar nyelvű fordítások innen származnak: PÓKECZ KOVÁCS, A *laesio enormis* és továbbélése a modern polgári törvénykönyvekben 178–179.
- 10 Lásd ehhez: FÖLDI – HAMZA, A római jog története és intéstitúciói 513. KECSKÉS, A szolgáltatás és ellenszolgáltatás értékaránytalansági problémái a szerződési jogban I–II. 66–68.; SIKLÓSI, Az érvénytelenségi ok kiküszöbölésének néhány kérdése a római jogban és annak továbbélése során 67–70.
- 11 „*Diocletianusnál az egyoldalú védelem indokolt volt, ui. szorult helyzetben ingatlant szoktak eladni, venni azonban nem. A felértúli sérelem általánosításánál azonban Iustinianus nem vette figyelembe, hogy más áruknál (pl. élelmiszereknél) a vevő is kerülhet kényszerhelyzetbe és kénytelen uzsoradáron vásárolni*”.

fennállása esetén bölcs jogkövetkezmény volt az adásvétel előtti állapot helyreállítása azzal, hogy a vevőt *facultas alternativa* illette meg, és az alapján kiegészíthette a vételárat az áru igazságos árára. Ez részben utólagos korrekció, és megítélésem szerint legalább ennyire prevenciós funkciót töltött be, arra ösztönözve a vevőt, hogy legalább az igazságos ár felét fizesse meg vételárként, ellenkező esetben azt kockáztatta, hogy csak a teljes igazságosnak tekintett ár ellenében tarthatta meg az ingatlant.

A szabály régóta magára vonta a romanisták érdeklődését és annak gazdasági, jogi vetületeinek elemzése kapcsán különböző teóriák jelentek meg. Tekintettel arra, hogy ezeket napjainkra részletesen bemutatták, ezért a teljesség igénye nélkül ezúttal csak utalni szeretnék a főbb, mai napig megnyugtatóan nem tisztázott értelmezési kérdésekre.

Kérdéses, hogy kitől származik a szabály? Egyes szerzők *Diocletianustól* (*Visky, Mayer-Maly* stb.) eredeztetik, mások arra az álláspontra helyezkednek, hogy *Iustinianus* kompilátorainak alkotása (*Gradenwitz* stb.), míg van olyan köztes nézet is, hogy ugyan *Diocletianustól* származik, de interpolált (*Horvát* stb.).¹² Szintén kérdéses, hogy mit értettek igazságos ár (*iustum pretium*) alatt?¹³ További szakirodalmi vitákat generált az is, hogy mi a jogkövetkezménye a felentúli sérelemnek? Egyes szerzők szerint sikeres megtámadás alapján érvénytelenség (*Hackl, Ziliotto, Siklósi* stb.),¹⁴ mások szerint a szerződés felbontására való jog (*Kaser, Schlosser*),¹⁵ még pontosabban elállási jog gyakorlása (*Klami, Jusztinger*).¹⁶ Máig nem került egyértelműen tisztázásra, hogy a szabály bevezetését az infláció, a vagyonszerzési adó megfizetése iránti közérdek, a kiszolgáltatott eladó emberségre (*humanitas*) alapított védelme, vagy esetleg más indokolta.

Az előzőekben vázolt főbb problémák részletezése vagy azok megoldására teendő kísérlet helyett a továbbiakban a *laesio enormis* kapcsán egy más megközelítésre helyezem a hangsúlyt, arra, hogy a felentúli sérelem a római jogászok egyedi alkotásának, *creatio ex nihilo* tekinthető-e, vagy az ókorban léteztek-e más államok jogában ezzel párhuzamba állítható hasonló előírások.

3. A visszaváltási jog egyes ókori népek jogában

3.1. Mezopotámia

Az eszunnai törvények óakkád nyelvű ókori mezopotámiai gyűjtemény volt, amelynek megalkotása Kr. e. 1930 körülre datálható.¹⁷ A *Bilalama* uralkodásának idején keletkezett, közel hatvan szabályt tartalmazó kódex a városról kapta a nevét, amely fontos politikai és gazdasági központ volt Mezopotámiában. A törvényt meggyesesen tartalmazott magán- és büntetőjogi rendelkezéseket.

A törvénykönyv 39. §-a előírta, hogy ha egy ember elszegényedik és eladja a házát, úgy amikor a vevő el akarja adni, a ház eredeti tulajdonosa megválthatja azt. A szabály alkalmazásának

BENEDEK, Római magánjog. Dologi és kötelmi jog 172.

12 Lásd ennek elemzését részletesen: PÓKECZ KOVÁCS, A *laesio enormis* és továbbélése a modern polgári törvénykönyvekben 178–179.

13 Lásd ehhez: JUSZTINGER, A vételár a római jogban: „*emptio substantia constitit ex pretio*” 114–128.

14 PÓKECZ KOVÁCS, A felentúli sérelem dogmatikai konstrukciója a római jogban és a modern polgári törvénykönyvekben 117–119. SIKLÓSI, A szerződés „érvényessé válásának” problémájához a római jogban és a modern jogokban 206.

15 PÓKECZ KOVÁCS, A felentúli sérelem dogmatikai konstrukciója a római jogban és a modern polgári törvénykönyvekben 117–119.

16 PÓKECZ KOVÁCS, A felentúli sérelem dogmatikai konstrukciója a római jogban és a modern polgári törvénykönyvekben 117–118. JUSZTINGER, Észrevételek a felentúli sérelem római jogi forrásaihoz 343–367.

17 DRIVER – MILES, *The Babylonian Laws* I 5.

előfeltétele, hogy a tulajdonos szorult vagyoni helyzetében kényszerüljön a házának eladására, vagyis az értékesítésre gazdasági kényszer vezesse. A tényállás megvalósulása esetén az eladó megváltási (visszaváltási) jogot gyakorolhatott, amikor a vevő a házat a későbbiekben harmadik személynek akarta értékesíteni. A szabály, hasonlóan a római jogi felentüli sérelemhez, csak az eladót védi. Ugyanakkor a római jogi szabályhoz képest eltér abban, hogy nem bárkire, csak az elszegényedett eladóra, és nem telekre, csak ház esetén alkalmazható. Szembetűnő különbség továbbá, hogy a szabály az értékaránytalanságtól függetlenül alkalmazható és az eladót illeti meg a választás lehetősége. A jogkövetkezmény is más természetű, az eladót a mai fogalmaink szerint elővásárlási jog vagy még inkább feltételes visszavásárlási jog illette meg a megváltás által.

A Kr. e. 17–18. század körül uralkodott *Hammurapi* törvénykönyvének megalkotási dátumát pontosan nem ismerjük.¹⁸ Annak vallási tartalmú bevezetésben *Hammurapi* deklarálja, hogy uralkodóként kötelessége a rábízott népnek igazságot adni és a környező népeknek békét biztosítani. A korszak kiemelkedő alkotásának számító törvénykönyv¹⁹ valójában módosított rögzítése a babiloni szokásjognak, gyakorlatilag az esetjog összegyűjtése és egyben megreformálása.²⁰

Hammurapi törvénykönyvének 119. §-a szerint: „*Ha valaki adósságba esik, mire rabszolgánóját, ki neki gyermeket szült pénzért eladja: a pénzt, melyet a kereskedő megadott, a rabnő gazdája megfizeti és rabnőjét visszaváltja*”.²¹

Az eszennai törvénnyel összehasonlítva itt is a válságos gazdasági helyzetbe kerülő eladót védtek, azonban rabszolgánő eladása esetén „visszaváltási” jog illeti meg az eladót, ami az opciós vétel egyik alakzatának, a visszavásárlási jognak feleltethető meg. A jogalkotót itt sem feltétlenül az értékek közti objektív aránytalanság motiválhatta a szabály megalkotása során, sokkal inkább az elszegényedő ember védelmi helyzetének megteremtése.

Megítélésem szerint a két szöveg párhuzamba állítható a felentüli sérelem alap gondolatával, miszerint az eladóra nézve hátrányos értékesítés esetén utólag lehetőséget biztosít az érdeksérelem kiküszöbölésére. Másrészt további kutatást igényel annak elemzése, hogy a mezopotámiai szabályok mennyiben szolgálhattak fiduciárius hitelbiztosíték alkalmazásával kapcsolatos korrekt elszámolás érvényre juttatására.

3.2. A zsidó jog

Mózes harmadik könyve (*Leviticus, Leutikon, Leviták*) elsősorban a papságnak szóló kultikus szabályokat tartalmaz, de konkrét jogi előírások is megismerhetők belőle. Ebben szerepel egy olyan előírás az uzsora tilalma és a szolgák védelme kapcsán, ami jelentősen hasonlít a felentüli sérelem tényállására. „*És ha a jövevény vagy zsellér vagyonra tesz szert melletted, a te atyádfia pedig elszegényedik mellette, és eladja magát a melletted lévő jövevénynek, zsellérnek, vagy jövevény nemzetségéből való sarjadéknak, mindamelletts, hogy eladta magát, megváltható legyen, akárki megválthassa azt az ő atyjafiai közül. Vagy nagybátyja, vagy nagybátyjának fia váltsa meg azt, vagy*

18 Az egyes időpontokkal kapcsolatos nézetek tekintetében lásd: DRIVER – MILES, *The Babylonian Laws I* 34. és XXV. Feltehetően a Kr. e. 18. század második felére tehető a kódex keletkezése.

19 KOHLER – PEISER, *Hammurabi's Gesetz I* 142. Hammurabi törvénykönyvével kapcsolatban lásd továbbá: MÜLLER, *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi*; MÜLLER, *Über die Gesetze Hammurabi's*.

20 COHN, *Die Gesetze Hammurabis* 9. Lásd továbbá: REHME, *Geschichte des Handelsrechts* 56.; SELB, *Antike Rechte im Mittelmeerraum. Rom, Griechenland, Ägypten und der Orient* 141.; FINET, *Le Code de Hammurapi*.

21 A fordítás lásd: KMOŠKÓ, *Hammurabi törvényei* 42.

az ő nemzetségéből való vérrokona váltsa meg azt, vagy ha módja van hozzá, maga váltsa meg ő magát.”²² „Ha valaki lakóházat ad el kerített városban, az kiválthatja azt az eladás esztendejének elteléséig; egy esztendőn át válthatja ki azt. Ha pedig ki nem váltják az esztendőnek teljes elteléséig, akkor a ház, amely kerített városban van, örökre azé és annak nemzetségei marad, aki megvette azt; nem szabadul fel a kürtölésnek esztendejében.”²³

Az idézett részletek a megváltást szabályozzák, egyrészt szabad ember, másrészt lakóház esetében. Hasonlóan alakul a norma logikája és dogmatikai felépítése, mint *Hammurapi* törvénykönyvében a rabszolgánál eladása esetén. Itt sem feltétel a feltűnő értékaránytalanság, viszont az eladó érdekének védelme jelentőséggel bír.

A Misna, Jehuda Hanászi által összeállított, „ismétléssel tanulás”, „szóbeli tan” is foglalkozik hasonló kérdéskörrel. A negyedik fejezet *Nezikin* (károk) tíz traktusban tárgyalja az adásvételt, ahol felmerül az *ona'ah* (túlárazás vagy csalás az árban) doktrínája, amely szerint az adásvételi szerződés érvényteleníthető, ha az ár több mint egyhatoddal eltér a vételártól (*mekah*), ami a piaci árat jelenti. A szabályt *Tannaim* (i. sz. 1. és 2. század) rabbinikus jogászai dolgozták ki. „4.3: A túlárazás négy ezüstdénár a huszonnégyhez képest egy sela'-nál, azaz a vételár egyhatoda. Meddig lehet visszalépni (az ügyletből)? Amíg (a sértett fél) meg nem mutatja azt egy kereskedőnek vagy rokonának (értékelés céljából) ... 4.4: A túlárazásra a vevő és az eladó egyaránt hivatkozhat... Akit becsaptak, az van előnyben: ha akarja, azt mondhatja: 'Add vissza a pénzemet' vagy 'Add vissza a különbözetet, amivel becsaptál'. 4.9: A túlárazás nem alkalmazható a következőkre: rabszolgák, adóssággjegyek, föld és templomi vagyon.”²⁴

A római jogi *laesio enormis* szabályához képest a főbb eltérések a következők voltak. Az *ona'ah* szabálya mindkét fél részére fellépést biztosított, bár az kérdéseket vet fel, hogy az eladónak miért állhatott érdekében túlárazásra hivatkozni. Szintén lényeges különbség, hogy elsősorban a sértett választhatott, nem a vevőt illette meg *facultas alternativa*. Szembetűnő, hogy a rabbinikus szöveg a piaci ár egyhatodához köti az eltérés mértékét, szemben a római jogi felértékeléssel, továbbá, ez ingatlanokra nem volt alkalmazható.

A későbbi nemzedékek rabbijai továbbfejlesztették a tannaita doktrínát, és még összetettebb rendszert alakítottak ki.²⁵ Így például *Rabbi Johanan*, aki a harmadik század közepén tevékenykedett, kiterjesztette az *ona'ah*-t az ingatlanokra is, de csak akkor, ha „kirívó” túlárazás történt, és kizárólag a semmisség (*bittul mekah*). jogkövetkezményével.²⁶ Itt éppen ellentétes tényállással találkozunk, a vevő érdekének védelme kerül középpontba.

3.3. A keresztény megközelítés

Aquinói Szent Tamás (Roccasecca, 1225. január 28. – Fossanova kolostor, Priverno, 1274. március 7.) domonkos rendi szerzetes és pap „*A teológia foglalata*” („*Summa Theologiae*”) című munkájában foglalkozik az igazságos ár kérdésével.²⁷

22 III. Mózes 25:47–49. Fordítás: <https://biblia.szeroczei.hu/bible/karoli/LEV/25>.

23 III. Mózes 25:29–30. Fordítás: <https://biblia.szeroczei.hu/bible/karoli/LEV/25>.

24 A Misna, Bava Metzia vonatkozó részének szabad fordítása angol nyelvről.

25 Babilóniai Talmud, Bava Metzia 49a és következő részei.

26 Bava Metzia 57a.

27 „*Utrum aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanae vitae secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant,*

A szöveg kiindulópontja a paulusi idézethez hasonlóan veti fel a kérdést, hogy jogosan eladhat-e valaki egy dolgot drágábban, mint amennyit az ér. *Aquinói Szent Tamás* szerint a polgári törvények alapján megengedett a vevőnek és az eladónak, hogy egymást rászedjék. Ugyanakkor ez szemben áll az evangélium tanításával (Máté 7:12), amelynek értelmében az embernek azt kell tennie másokkal, amit szeretne, hogy vele is tegyenek. Ez a kölcsönösségi követelmény azt eredményezi, nem szabad egy dolgot drágábban eladni, mint amennyit az ér, mivel senki sem szeretné, hogy neki drágábban adjanak el egy dolgot annál, mint amennyi annak a valós értéke.

Aquinói Szent Tamás tehát egyértelmű erkölcsi tételnek tekinti, hogy egy adásvétel esetében a dolog forgalmi értékétől nem lehet eltérni. Ez a megközelítés egy idealisztikus világképen alapul és a korábban vizsgált forrásokhoz képest leegyszerűsíti a kölcsönös szolgáltatások közti értékegyensúly problematikáját. Ugyanakkor ez adalék ahhoz a prekoncepcióhoz, hogy a felentúli sérelem számos újkori magánjogi kódexben miért nem csak ingatlanokra és az eladó érdekében került megalkotásra.

4. A felentúli sérelem szabályának továbbélése

4.1. Bartolus

A középkorban a glosszátorok, majd a kommentátorok is magyarázták a *Codex Iustinianus laesio enormis* szabályát. *Bartolus de Saxoferrato* (Venatura falu, Sassoferrato mellett, 1313/1314 – Perugia, 1357. július 13.) a *Codex Iustinianus*hoz írt kommentárjában elemezte a szabályt és azt kiterjesztően értelmezte. A véleménye szerint a felentúli sérelem valamennyi *bonae fidei* szerződésnél alkalmazható, és nem csak az eladót, de a vevőt is védi. Emellett ingatlanok mellett ingóknál is alkalmazható, és a piaci értékre szakértői bizonyítást is lehetővé tett. A szolgáltatások értéke tekintetében a szerződéskötéskori értéket tartotta az irányadónak.²⁸

4.2. A felentúli sérelem az újkori magánjogi kodifikációkban

A francia *Code civil* a római jogi hagyományoknak megfelelően szabályozza a felentúli sérelmet. Amennyiben ingatlan eladása esetén a vételár az ingatlan szerződéskori értékének 5/12-ét nem éri el, úgy lehetőség van a szerződés megtámadására,²⁹ kétéves határidőn belül. Ha a perben a kirendelt szakértők megállapítják a feltűnő értékaránytalanságot és a bíróság helyt ad az eladó keresetének, úgy a vevő választhat: vagy visszaszolgáltatja az ingatlant és visszakapja a vételárat, vagy megtartja az ingatlant és megfizeti a tényleges (valós) forgalmi érték és a kifizetett vételár közötti különbözetet, amelyből a teljes vételár egytizedének megfelelő összeget levonásba kell helyezni. Megemlítendő, hogy a belga polgári törvénykönyv is hasonló szabályt tartalmaz.

quod quidem fit in quantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat. Praeterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII de Trin., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum, vili vultis emere, et care vendere. ... Sed contra est quod dicitur Matth. VII, omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat. THOMAS AQUINAS: *Summa Theologiae* II-II, q. 77 a 1.

28 PÓKECZ KOVÁCS, A laesio enormis és továbbélése a modern polgári törvénykönyvekben 180–181.

29 „Si le vendeur a été lésé de plus de sept douzièmes dans le prix d'un immeuble, il a le droit de demander la rescision de la vente, quand même il aurait expressément renoncé dans le contrat à la faculté de demander cette rescision, et qu'il aurait déclaré donner la plus-value.” *Code civil* 1674–1685. § (De la rescision de la vente pour cause de lésion).

Ehhez képest az osztrák ABGB nem korlátozza a felentúli sérelem szabályának alkalmazását kizárólag ingatlanokra, hanem minden kétoldalú szerződés esetén irányadó lesz, leszámítva a kereskedelmi ügyleteket és a szerencseszerződéseket.³⁰

A cseh polgári törvénykönyv Art. 1798 szerint a visszerthes szerződések esetében a felentúli sérelem alapján lehetőség van az eredeti állapot helyreállítására és a gazdagodó felet választás illeti meg az ellenszolgáltatása értékének kiegészítésére. Több kivétel is felsorolásra kerül, így például a nyilvános árverés, befektetési eszközök, szerencsejáték, fogadás stb.

Hasonlóan az osztrák és a cseh szabályozáshoz, a feltűnően nagy értékaránytalanság tényállása a magyar Ptk.-ban is általános szabályként került megfogalmazásra.³¹

A német BGB az előző szabályozási koncepciókhoz hasonlóan kiterjesztően alkalmazza a feltűnően nagy értékaránytalanságot azzal, hogy általánosan szabályozza az aránytalan ügylet tényállását. Másrészt viszont leszűkíti azt azzal, hogy jogkövetkezményt csak akkor fűz hozzá, ha más kényszerhelyzetének, tapasztalatlanságának, ítélőképessége hiányának vagy jelentős akaratgyengeségének kihasználásával jött létre.³²

A svájci Kötelmi Törvénykönyv a BGB megközelítésével állítható párhuzamba. Az OR szerint nyilvánvaló aránytalanság (*ein offenes Missverhältnis*) esetén van lehetőség a szerződés érvényességének megtámadására, de csak akkor, ha azt a másik fél szorult helyzetének, tapasztalatlanságának vagy könnyelműségének kihasználásával idézték elő.³³

Az olasz polgári törvénykönyv szintén ebben a szellemben, általánosan tartalmazza a felentúli sérelemre hivatkozás lehetőségét, de csak akkor, ha a fél szükséghelyzetéből (*stato di bisogno*) eredően kötött ilyen szerződést. Kivételként nevesíti továbbá a szerencseszerződéseket.³⁴

30 „Hat bey zweyseitig verbindlichen Geschäften ein Theil nicht einmahl die Hälfte dessen, was er dem andern gegeben hat, von diesem an dem gemeinen Werthe erhalten, so räumt das Gesetz dem verletzten Theile das Recht ein, die Aufhebung, und die Herstellung in den vorigen Stand zu fordern. Dem andern Theile steht aber bevor, das Geschäft dadurch aufrecht zu erhalten, daß er den Abgang bis zum gemeinen Werthe zu ersetzen bereit ist. Das Mißverhältniß des Werthes wird nach dem Zeitpuncte des geschlossenen Geschäftes bestimmt.“ ABGB 934. § (Schadloshaltung wegen Verkürzung über die Hälfte).

31 Ptk. 6:98. §.

32 „(1) Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig. (2) Nichtig ist insbesondere ein Rechtsgeschäft, durch das jemand unter Ausbeutung der Zwangslage, der Unerfahrenheit, des Mangels an Urteilsvermögen oder der erheblichen Willensschwäche eines anderen sich oder einem Dritten für eine Leistung Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt, die in einem auffälligen Missverhältnis zu der Leistung stehen.“ BGB 138. § (Sittenwidriges Rechtsgeschäft; Wucher).

33 „1 Wird ein offenes Missverhältnis zwischen der Leistung und der Gegenleistung durch einen Vertrag begründet, dessen Abschluss von dem einen Theil durch Ausbeutung der Notlage, der Unerfahrenheit oder des Leichtsinns des andern herbeigeführt worden ist, so kann der Verletzte innerhalb Jahresfrist erklären, dass er den Vertrag nicht halte, und das schon Geleistete zurückverlangen. 2 Die Jahresfrist beginnt mit dem Abschluss des Vertrages.“ OR 21. cikkely (Übervorteilung).

34 „Se vi è sproporzione tra la prestazione di una parte e quella dell'altra, e la sproporzione è dipesa dallo stato di bisogno di una parte, del quale l'altra ha approfittato per trarne vantaggio, la parte danneggiata può domandare la rescissione del contratto. L'azione non è ammissibile se la lesione non eccede la metà del valore che la prestazione eseguita o promessa dalla parte danneggiata aveva al tempo del contratto. La lesione deve perdurare fino al tempo in cui la domanda è proposta. Non possono essere rescissi per causa di lesione i contratti aleatori. Sono salve le disposizioni relative alla rescissione della divisione“. Codice civile 1448. cikkely (Azione generale di rescissione per lesione).

A román polgári törvénykönyv az uzsorás szerződések esetében ad lehetőséget jogvédelemre. Ezt minden kétoldalú szerződés esetén alkalmazni rendeli, ha a fél a másik fél szükséghelyzetét, tapasztalatlanságát vagy ismerethiányát kihasználva olyan szolgáltatást köt ki, amelynek értéke a szerződéskötés időpontjában jelentősen meghaladja a saját szolgáltatásának értékét.³⁵

Az előzőekben röviden bemutatott koncepciók közül a francia polgári törvénykönyvben tapasztalható leginkább a római jogi *laesio enormis* szabályának modern megjelenítése, míg az osztrák, cseh és magyar szabályok annak egy kiterjesztő újraértelmezését tartalmazzák. A német, svájci, olasz és román magánjogi szabályok pedig egyrészt nem csak ingatlanra kötött adásvétel esetén teszik lehetővé a felentúli sérelem esetén történő jogvédelmet, másrészt viszont előírják a másik fél szorult helyzetének kihasználását arra az esetre, hogy ha a kölcsönösen nyújtott szolgáltatások közötti értékegyenlőtlenség miatt érdeksérelem szenved valamelyik fél, vagyis kifejezetten az uzsorás szerződés érvénytelenségének lehetőségét fogadják el.

5. A common law megközelítése

A *common law* jogrendszerű államokban alapvetően nem ismert a felentúli sérelem koncepciója. Bizonyos hasonlóságokat mutat fel ezzel a *consideration*-tan, amelynek lényege az,³⁶ hogy a szerződéses jogviszonyokban a feleknek valamiféle jogi előnyt kell biztosítaniuk a másik félnek vagy valamilyen jogi kockázatot kell vállalniuk. Ennek hiányában a szerződés nem tekinthető érvényesnek.³⁷ Gordon leegyszerűsítő megfogalmazása szerint az ellenérték (*consideration*) alapvetően egy teljesítés vagy viszonyos ígéret, amelyért alkut kötöttek, és az ígéret jogilag kötelezővé válásához szükség van ellenértékre.³⁸

A *consideration*-doktrína eredete a szakirodalomban sem került egyértelműen tisztázásra, az azonban általánosan elfogadott, hogy a középkorra vezethető vissza.³⁹ Angliában a legkorábbinak a tartozás megfizetése iránti kereset (*action of debt*) számított, amelynek célja nem a felek közötti szerződéses jogviszonyból származó adósi magatartás kikényszerítése, hanem a hitelező vagyoni helyzetének visszaállítása volt. Ehhez képest a 13. században alakult ki az írásos kötelezettségvállalás (*writ of covenant*), amely alapján keresetindításra (*action of covenant*) volt lehetőség, ha a kötelezett az általa okiratban (pecsét alatt) tett ígéretét megsértette.⁴⁰ Ez tipikusan ingatlanokkal kapcsolatban, általában meg nem határozható mértékű kár megtérítésére vagy konkrét szolgáltatás teljesítésére (*specific performance*) irányult. A kereset alapjául a *quid pro quo* elve szolgált, mivel az alperes a kapott szolgáltatás ellenében ígért sajátját nem teljesítette.

A *writ of covenant (and debt)* szerepét felváltotta – de legalábbis kiegészítette – a 14–15. században a szerződésszegéssel okozott károkozás keresete (*action of assumpsit*), ami már nem

35 Román Ptk. 1221. cikkely (*Leziunea*).

36 A „*consideration*” szó jelentése magyarul megfontolás, jogi értelemben ellenszolgáltatás. Lásd: Angol-magyar jogi értelmező szótár magyar angol szöszedettel 63. A szerződési jog és a *consideration*-tan szempontjából az utóbbi értelme alkalmazandó.

37 „*A consideration úgy viszonyul a szerződési joghoz, ahogy Elvis a rock and rollhoz: a Király*”. „*Consideration is to contract law as Elvis is to rock and roll: the King*”. GORDON, A Dialogue About the Doctrine of Consideration 987.

38 GORDON, A Dialogue About the Doctrine of Consideration 988.

39 GIANCASPRO, For Your Consideration: Old Rules, Practical Benefit and a New Approach to Contractual Variation 19.

40 GLASER, Doctrine of Consideration and the Civil Law Principle of Cause 19.

csak okiratban vállalt kötelezettségek érvényesítésére volt igénybe vehető. Ez kezdetben csak a jogellenes cselekményekre volt alkalmazható, de a 16. századra már a kötelezettségszegések esetén is.⁴¹ A „*consideration*” kifejezés először valószínűleg 1557-ben jelent meg a mai jelentés-tartalmával a joggyakorlatban.⁴²

A szerződés érvényességhez az ellenérték megkövetelésével kapcsolatban jelentős lépés volt az 1602-ben a *Pinnel’s* ügyben meghozott ítélet, ami a mai napig említésre méltó. Az ügyben az adós a lejárat előtt egy hónappal részben teljesítette a tartozását, majd a lejárat napján arra hivatkozott, hogy ezzel a teljes tartozását kiegyenlítette. *Sir Edward Coke* az ítéletében arra hivatkozott, hogy az adós a korábbi teljesítéssel kedvező helyzetbe hozta a hitelezőt, amit figyelembe kell venni, de nem mentesül a teljes összeg megfizetése alól. Másrészről viszont, ha a hitelező egy korábbi vagy más nemű teljesítést elfogad, akkor az megfelelő ellentételezésnek számíthat.⁴³ Az 1602-ben a *Slade* ügyben meghozott ítélet pedig kiterjesztette a vállaláson alapuló kereset (*action of assumpsit*) alkalmazását minden informális kötelezettségvállalásra, ami jelentős változásokat hozott magával.⁴⁴ Ez ugyanis teljesen határ nélkülivé tette a kötelezettségvállalások érvényesíthetőségét az angol jogban, ami túlzásnak minősült. Erre született meg válaszként az angol joggyakorlatban a *consideration*-tan, amely szerint egy kötelezettségvállalás csak akkor kikényszeríthető, ha a másik fél ezért értékes ellenszolgáltatást (*good consideration*) ígért, vállalt. Fontos kiemelni, hogy az ellenszolgáltatásnak nem kellett már teljesítettnek lennie, elegendő volt annak ígérete (*executory promise*).

Különösen érdekes és többek által erősen kritizált továbbvitele volt a *consideration*-tannak a *Lord Mansfield* (*William Murray*, Mansfield első grófja) skót származású bíró által a 18. század második felében képviselt álláspont. *Lord Mansfield* megfelelő ellenszolgáltatásnak tekintette az erkölcsi kötelezettséget.⁴⁵ Először a *Pillans v. Van Mierop* váltóügyben alkalmazta ezt a megközelítést,⁴⁶ majd megismételte ennek az elvnek az alkalmazását a *Rann v. Hughes* ügyben a *King’s Bench* bíróságán,⁴⁷ amelyet azonban a fellebbezés folytán a Lordok Háza elvetett. *Mansfield* második kísérlete a *Hawkes v. Saunders* ügy volt,⁴⁸ amelyben meghozott ítéletből kiemelendő az a gondolat miszerint, ha egy személy erkölcsi kötelezettség alatt áll, amit egyetlen *common law* vagy *equity* bíróság sem kényszeríthet ki, és így ígér, úgy a becsületessége és helyes magatartása az ellenérték. Ilyen esetek például, ha valaki ígéretet tesz, hogy kifizeti egy elévült tartozását; vagy ha valaki, miután nagykorúvá vált, ígéretet tesz, hogy kifizeti azokat a tartozásokat, amelyeket fiatal korában szerzett; vagy ha egy fizetéseképtelenné vált a csődeljárás után már jómódú körülmények között ígéretet tesz az összes adósságának kifizetésére; vagy ha valaki titkos vagy írásbeli forma hiányában érvénytelen *trust* alapján teljesít.

Az *Eastwood v. Kenyon* ügyben hozott ítélet finomította ezt a megközelítést, mivel a korábbi ellenszolgáltatást nem találták megfelelőnek egy későbbi, immár pusztán az erkölcsi alapon nyugvó

41 Pickering v Thoroughgood (1532) 93 YB Sel Soc 4.

42 Joscelyn and Shelton’s Case, 3 Leon. 4 (C. P.).

43 Pinnel’s Case (1602) 5 Co Rep 117.

44 Slade’s Case (Slade v. Morley) (1602) 4 Co. Rep. 91a; 76 ER 1072. Lásd ehhez: IBBETSON, Sixteenth Century Contract Law: Slade’s Case in Context 295–317. BAKER, New Light on Slade’s Case 51–67.

45 Hawkes v. Saunders, 1 Cowper 289, 290, 98 Eng. Rep. 1091 (1782).

46 Pillans v Van Mierop (1765) 3 Burr 1663.

47 Rann v Hughes (1777) 2 Cowp 544.

48 Hawkes v. Saunders (1782) 1 Cowp 289, melyet a Trueman v Fenton (1777) 2 Cowp 544 ügy előre vetített. MERKIN, Historical Introduction of the Law of Privy9–10.

lehetséges szolgáltatás ellentételezéseként.⁴⁹ *Lord Denman* főbíró azzal érvelt, hogy az ellenérték szükségességét semmissé tenné az erkölcsi alapon vállalt kötelezettség bíróság előtti érvényesíthetősége, mivel a szerződési jog feladata nem az erkölcs kikényszerítése, valamint az összes kapu kinyílna, és mindenki próbálkozna az elhangzott ígérek érvényesítésével. Az erkölcsi ellenérték elfogadása azonban bizonyos fokig továbbra is a joggyakorlat része maradt.

A *consideration*-tan napjainkban is az angol szerződési joggyakorlat része, amelynek számos szabályát alakítják. Megemlítendő viszont, hogy a jogirodalomban egyre többször felmerül, hogy szükséges-e ez a szerződések érvényességének megítéléshez. Ezek közül kiemelendő *Fried* megközelítése, aki szerint a *consideration*-tan önmagában ellentmondásos. Egyrésztől megköveteli egy kötelezettségvállalás bírósági úton való érvényesítéséhez azt, hogy a magát lekötő személy valamilyen ellenszolgáltatásban részesüljön, másrésztől viszont nem kívánja meg annak értékarányosságát. Az első feltétel azt sugallja, hogy a szerződéses kötelezettségvállaláshoz szükséges ellenérték megkövetelése azért indokolt, hogy a jog megvédje a jogalanyt a felelőtlenül vállaltától, míg a második éppen ezt rontja le azzal a megközelítéssel, hogy az ellenértéknek nem kell arányban állnia a kötelezettségvállalás szerinti szolgáltatás értékével. Míg az ellenszolgáltatás megkövetelése paternalista, addig annak mértékének arányosításáról való lemondás kifejezetten liberális jogpolitikai megfontolásokat feltételez. Ezt az ellentmondást tovább árnyalja, hogy egy szerződésmódosításhoz, egy követelés elengedésének érvényességéhez már nem szükséges ellenérték.⁵⁰

Fuller megközelítése szerint három fő funkciója van a *consideration*-tannak, így a bizonyítás, az óvatosság és a becsatornázás. A *consideration*-tan mellett szól az, hogy egyes szerződések érvényességéhez a kontinentális európai jogrendszerek magánjogi szabályai formai követelményeket írnak elő,⁵¹ amelyeket a *common law*-ban az ellenérték vált ki. A bizonyítást segíti elő az ellenérték kikötése, mivel az ingyenes kötelezettségvállalások általában csak szóban jönnek létre, így az ellenszolgáltatás kikötésének hiányában nehezen bizonyíthatóak. Másrésztől óvatosságra inti a kötelezettségvállalót, mivel ellenérték nélkül csak írásos, hitelesített kötelezettségvállalása lesz érvényes. Ebből eredően a jogalany jobban átgondolja az ingyenes kötelezettség vállalását, ha annak bírósági úton való kikényszeríthetőségéhez ellenszolgáltatás kikötése is szükséges. Harmadrésztől a szerződést így sorolják be a kikényszeríthető kötelezettségvállalások közé.⁵²

Slup rámutat arra, hogy a *consideration* párhuzamba állítható a kontinentális európai (civiljogi) jogrendszerek magánjogában a római jogi hagyományokra épülő *causa* szerepével.⁵³ A civiljogi jogrendszerekben egy kötelezettségvállalás érvényessége a megfelelő jogcímhez kötődik, pl. ingyenes kötelezettségvállalás jogcíme lehet ajándékozási szerződés, kötelezettségvállalás közérdekű célra stb. Ennek megfelelően hasonló funkciót tölt be az ellenérték a *common law*-

49 Eastwood v Kenyon (1840) 11 Adolphus and Ellis 438; 113 ER 482.

50 FRIED, Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation 92–111. XIE, Onwards a Normative Basis of the Doctrine of Consideration 12–14.

51 Például a német magánjogban az ingyenes (ajándékozási célú) kötelezettségvállalás érvényességéhez közjegyzői okiratba foglalás szükséges: „Zur Gültigkeit eines Vertrags, durch den eine Leistung schenkweise versprochen wird, ist die notarielle Beurkundung des Versprechens erforderlich”. BGB 518. § (1) bekezdése. A számos egyéb példa közül a párhuzam kedvéért most csak a házastársak között egymás közötti szerződésére utalok még, amelyet a Ptk. 4:41. § (1) bekezdése szabályoz.

52 FULLER, Consideration and Form 799–824. Ezt elemzi: SLUP, The Doctrine of Consideration in English Law and Its Fading 24–25. *Fuller* gondolatmenetét viszi tovább és kritizálja: GAMAGE – KEDEM, Resolving the Paradox of the Consideration Doctrine: The Implications of Inefficient Signalling and of Anti-Commodification Norms.

53 SLUP, The Doctrine of Consideration in English Law and Its Fading 25.

ban mint a jogcím a civiljogi jogrendszerekben, mivel ez utóbbiakban megfelelő jogcím nélkül az adott követelés nem lesz jogi úton kikényszeríthető. Ez párhuzamba állítható a római jogi szerződési rendszerrel, ahol az önálló keresettel érvényesíthető szerződések rendszere zárt volt, és csak hosszabb történeti fejlődés után jutottak el a római jogászok egyes, a felek pusztá megegyezésén alapuló megállapodások szerződésként történő elismeréséhez. Ez a konszenzuálszerződések (*emptio venditio, locatio conductio, mandatum, societas*) és a peresíthető pactumok (*pacta vestita*) esetében jelentkezett, bár ez utóbbiak sohasem érték el a szerződés szintjét.

6. Záró gondolatok

A feltűnő értékaránytalanság szabályának alkalmazása esetében két fontos elv ütközése tapasztalható. A piacgazdaság viszonyai között teljes mértékben elfogadott, hogy az áruk forgalmazása és szolgáltatások nyújtása során a bekerülési költségeket meghaladja az értékesítésből származó bevétel, vagyis profitot termeljen a gazdasági vagy kereskedelmi tevékenység. A közelmúlt magyar magánjogi irodalmában is ehhez kapcsolódó álláspontokkal találkozunk. *Kecskés László* szerint alkotmányossági szempontból támadható a szabályozás, mivel a „*méltányosság és a jogbiztonság ütközik egymással*”,⁵⁴ és véleménye szerint legfeljebb a magánszemélyek egymás közötti szerződéses jogviszonyában lehet indokolt a feltűnő értékaránytalanság szabályának alkalmazása,⁵⁵ de ez is csak fenntartásokkal, mivel számos más jogi eszközt biztosít a polgári jogi kódexünk a sérelem kiküszöbölésére.⁵⁶ *Vékás Lajos* hasonló szellemben arra mutat rá, hogy a fejlett piacgazdaságban a kereskedelmi forgalom követelményei a magánjogi szerződések esetében is alkalmazandók, így csak a fogyasztóvédelem terén indokolt bizonyos védelmi helyzetek megteremtése.⁵⁷

Más oldalról megközelítve jogos társadalmi elvárásnak tűnik, hogy a kiszolgáltatott vagy bizonyos élethelyzetekben nem kellő jártassággal rendelkező személyek számára a jog biztosítson korrekciós lehetőséget arra az esetre, ha az ilyen körülmények miatt önhibájukon kívül hátrányt szenvednek. Ennek tipikus megjelenési formája a jogtörténetben elsősorban a túlzott mértékű kamat kikötése volt, amelyet az erre rászoruló helyzetben lévő emberek védelme érdekében korlátoztak koronként eltérő szabályokkal.⁵⁸

Mindkét megközelítésben fellelhető társadalmi igazság, ezért is meglehetősen nehéz a feltűnő értékaránytalanság szabályának létjogosultságát megállapítani. Az egyik fő kérdés ebből a szempontból az, hogy milyen más magánjogi szabályok biztosítanak védettséget a piacgazdaság természetes mechanizmusa alapján jelentkező és már a társadalmi igazságosság eszméjét veszélyeztető jelenségekkel szemben.

A rövid jogtörténeti áttekintő számos olyan, további kutatást igénylő problémára irányítja

54 KECSKÉS, A szolgáltatás és ellenszolgáltatás értékaránytalansági problémái a szerződési jogban 135.

55 KECSKÉS, A szolgáltatás és ellenszolgáltatás értékaránytalansági problémái a szerződési jogban 137.

56 Nagyon találó az a megfogalmazás, miszerint: „*A vagyonával rendelkező, önmaga és tulajdona védelmére feljogosított, a személyi integritását feltűnő őrző polgár magánjogi képéhez lealacsonyító a döntésképtelenség és a felelőtlenség képzetét párosítani*”. KECSKÉS, A szolgáltatás és ellenszolgáltatás értékaránytalansági problémái a szerződési jogban 138.

57 VÉKÁS, Autópálya-használati szerződések és a Ptk. 201. § (2) bekezdése 322. Hasonló álláspontot képvisel: KEMENES, A szerződés érvénytelenségének egyes kérdései a gazdasági szerződéses gyakorlatban 23.

58 FÖLDI, Néhány észrevétel az uzsora kérdéséhez összehasonlító jogtörténeti perspektívában 18–30. FRIVALDSZKY, Az uzsora és a kamat megítélése Arisztotelésznél, Aquinói Szent Tamás és némely neotomista természetjogász gondolataiban 75–107. MENYHÁRD, A magánjogi uzsora 225–252.

rá a figyelmet, melyek vizsgálata szükséges annak megállapításához, hogy a szolgáltatás és ellenszolgáltatás közötti feltűnő értékaránytalanság szabályozása pontosan mikor, hogyan és milyen társadalmi, gazdasági igényekre válaszolva alakult ki.

Az elemzés alá vont egyes szabályok alapján talán nem túlzás már most leszűrní azt a következtetést, hogy ez nem állt távol a zsidó-keresztény kultúrkörteől és a római jogtól sem, amelyek napjaink európai magánjogára is jelentős hatást gyakoroltak.

Felhasznált irodalom

- Angol-magyar jogi értelmező szótár magyar angol szószedettel. Budapest 1996
- AQUINAS, Thomas: Summa Theologiae II-II., <https://aquinas.cc/la/en/-ST.I> (2025. 06. 27.)
- BAKER, J. H.: New Light on Slade's Case. The Cambridge Law Journal 1971/1. sz. 213–236. <https://www.jstor.org/stable/pdf/4505475.pdf> (2025. 06. 01.)
- BENEDEK Ferenc: Római magánjog. Dologi és kötelmi jog. Pécs 1995
- COHN, Georg: Die Gesetze Hammurabis. Zürich 1903
- DÖMÖTÖR László: Észrevételek a feléntúli sérelem kánonjogi fejlődésének kérdéséhez. In: HARMATHY Attila (szerk.): Jogi Tanulmányok. Budapest 1998, 79–82.
- DÖMÖTÖR László: Észrevételek a laesio enormis és továbbélése kérdéshez. Acta Facultatis Politico-iuridicae Universitatis Budapestinensis. Budapest 1995/96, 45–48.
- DÖMÖTÖR László, Szempontok a feléntúli sérelem doktrínájának jogösszehasonlító vizsgálatához. In: Harmathy Attila (szerk.): Jogi Tanulmányok. Budapest 1996, 275–280.
- DRIVER, G. R. – MILES John C.: The Babylonian Laws I. London 1956
- ERNST, Wolfgang: Klagen aus Kauf. In: BABUSIAUX, Ulrike – BALDUS, Christian – ERNST, Wolfgang – MEISSEL, Franz-Stefan – PLATSCHEK, Johannes – RÜFNER, Thomas (szerk.): Handbuch des Römischen Privatrechts II. Tübingen 2023, 2039–2288.
- FINET, André: Le Code de Hammurapi. Paris 1973
- FÖLDI András – HAMZA Gábor: A római jog története és intércúciói. Budapest 2024²⁸
- FÖLDI András: Néhány észrevétel az uzsora kérdéséhez összehasonlító jogtörténeti perspektívában. In: FILÓ Mihály (szerk.): Tanulmányok az uzsoráról. Budapest 2016, 18–30.
- FRIED, Charles: Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation. Cambridge 1981
- FRIVALDSZKY János: Az uzsora és a kamat megítélése Arisztotelésznel, Aquinói Szent Tamás és némely neotomista természetjogász gondolataiban. In: FILÓ Mihály (szerk.): Tanulmányok az uzsoráról. Budapest 2016, 75–107.
- FULLER, Lon L.: Consideration and Form. Columbia Law Review 1941/5. sz. 799–824. <https://gautrais.openum.ca/files/sites/185/2021/02/1117840.pdf> (2025. 06. 01.)
- GAMAGE, David – KEDEM, Allon: Resolving the Paradox of the Consideration Doctrine: The Implications of Inefficient Signaling and of Anti-Commodification Norms. <https://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=4087&context=expresso> (2025. 06. 01.)
- GIANCASPRO, Mark A.: For Your Consideration: Old Rules, Practical Benefit and a New Approach to Contractual Variation. PhD Thesis (The University of Adelaide) 2014 <https://digital.library.adelaide.edu.au/server/api/core/bitstreams/59c77643-7ead-4b4f-9dc9-e4b80938cfe6/content> (2025. 06. 01.)
- GLASER, Abram: Doctrine of Consideration and the Civil Law Principle of Cause. Dickinson Law Review 1941–1942/1. sz. 12–25. <https://insight.dickinsonlaw.psu.edu/dlra/vol46/iss1/2/> (2025. 06. 01.)

- GORDON, James D.: A Dialogue About the Doctrine of Consideration. *Cornell Law Review* 1990/5. sz. 987–1006. <https://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=3464&context=clr> (2025. 06. 01.)
- IBBETSON, David: Sixteenth Century Contract Law: Slade's Case in Context. *Oxford Journal of Legal Studies* 1984/3. sz. 295–317. <https://www.jstor.org/stable/764181?Search=yes&term=ibbetson&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoAdvancedSearch%3Fq0%3Dibbetson%26f0%3Dau%26c0%3DAND%26q1%3D%26f1%3Dall%26c1%3DAND%26q2%3D%26f2%3Dall%26c2%3DAND%26q3%3D%26f3%3Dall&seq=1> (2025. 06. 01.)
- JUSZTINGER János: A vételár a római jogban: „emptionis substantia constitit ex pretio”. *Jura* 2005/1. sz. 114–129.
- JUSZTINGER János: A vételár az ókori római adásvételnél. Budapest – Pécs 2016
- JUSZTINGER János: Ármeghatározás a római adásvételnél. *Debreceni Jogi Műhely* 2008/1. sz. 1–11., <https://ojs.lib.unideb.hu/DJM/article/view/6418/6017> (2025. 06. 01.)
- JUSZTINGER János: Az árképzés korlátai a római adásvételnél. *Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Jur. et Pol. Tom. XIII/1.* 49–64.
- KECSKÉS László: A szolgáltatás és ellenszolgáltatás értékaránytalansági problémái a szerződési jogban II. A felén túli sérelem (laesio enormis) klasszikus intézményének megjelenése és alkalmazása a magyar jogban. *Magyar Jog* 1999/3. sz. 129–142.
- KEMENES István: A szerződés érvénytelenségének egyes kérdései a gazdasági szerződéses gyakorlatban. *Polgári jogi kodifikáció* 2002/2. sz. 7–27.
- KMOSKÓ Mihály: Hammurabi törvényei. Kolozsvár 1911
- KOHLER, Josef – PEISER, Felix Ernst: Hammurabi's Gesetz I. Leipzig 1904
- MENYHÁRD Attila: A magánjogi uzsora. In: FILÓ Mihály (szerk.): *Tanulmányok az uzsoráról.* Budapest 2016, 225–252.
- MERKIN, Robert: Historical Introduction of the Law of Privity. In: MERKIN, Robert (szerk.): *Privity of Contract. The Impact of Contracts (Rights of Third Parties) Act 1999.* London – New York 2000
- MÜLLER, David Heinrich: *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi.* Wien 1905
- MÜLLER, David Heinrich: *Über die Gesetze Hammurabi's.* Wien 1904
- PÓKECZ KOVÁCS Attila: A feléntúli sérelem dogmatikai konstrukciója a római jogban és a modern polgári törvénykönyvekben. *Jura* 2014/2. sz. 116–126.
- PÓKECZ KOVÁCS Attila: A laesio enormis és továbbélése a modern polgári törvénykönyvekben. *Jogtudományi Közlöny* 2000/5. sz. 177–185.
- PÓKECZ KOVÁCS Attila: Laesio enormis and its survival in modern civil codes. In: Štenpien, Erik (szerk.): *Kúpna zmluva – historia a súčasnosť II. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej dňa 26. – 27. septembra 2014 na Právnickej fakulte UPJŠ v Košiciach.* Košice 2014, 219–244.
- REHME, Paul: Geschichte des Handelsrechts. In: Ehrenberg, Victor (szerk.): *Handbuch des gesamten Handelsrechts mit Einschluß des Wechsel-, Scheck-, See und Binnenschiffahrtsrecht, der Versicherungsrechts sowie des Post- und Telegraphenrechts.* Leipzig 1913
- SELB, Walter: *Antike Rechte im Mittelmeerraum. Rom, Griechenland, Ägypten und der Orient.* Wien – Köln – Weimar 1993
- SIKLÓSI Iván: A szerződés „érvényessé válásának” problémájához a római jogban és a modern jogokban. Római jogi és összehasonlító jogi megjegyzések az új Ptk. 6:111. § (1) bekezdésének margójára. *Jogtudományi Közlöny* 2014/4. sz. 202–207.
- SLUP, Pawel: The Doctrine of Consideration in English Law and Its Fading. *Warsaw University Law Review* 2018/2. sz. 21–38.

- SUKAČIĆ, Marko: Consumer protection in ancient Rome – lex Iulia de annona and edictum de pretiis rerum venalium as prohibitions of abuse of dominant position? Economic and Social Development: 22nd International Scientific Conference on Economic and Social Development „The Legal Challenges of Modern World”. Split 2017, 107–117. <https://www.croris.hr/crosbi/publikacija/prilog-skup/649900> (2025. 06. 01.)
- VÉKÁS Lajos: Autópálya-használati szerződések és a Ptk. 201. § (2) bekezdése. Magyar Jog 1998/6. sz. 321–327.
- VISKY Károly: Die Proportionalität von Wert und Preis in der römischen Rechtsquellen des III. Jahrhunderts. Revue internationale des droits de l’antiquité. 1969/16. sz. 355–388.
- WESTBROOK, Raymond: The Origin of Laesio Enormis. Rida 2008/55. sz. 39–52.
- XIE, Zhuoyan: Onwards a Normative Basis of the Doctrine of Consideration. LLM Thesis (University of Toronto). Toronto 2010
- ZIMMERMANN, Reinhard: The Law of Obligations. Roman Foundations of Civilian Tradition. Cape Town – Wetton – Johannesburg 1992, <https://www.scribd.com/document/539569792/The-Law-of-Obligations> (2025. 06. 01.)

Természetjog – házassági jog: Az „erdélyi házasság” fogalma és az erdélyi református és unitárius házassági bíraskodás a 19. században¹

Natural Law – Marriage Law: The Notion of „Transylvanian Marriage” and the Transylvanian Reformed and Unitarian Marriage Judiciary in the 19th Century

Hungarian marriage law had become complicated by the second half of the 19th century. The different territorial regulations further complicated the coexistence of several denominational laws. This contributed significantly to the spread of marriage migration. The High Court of Marriages of the Calvinist Church in Transylvania reacted to this situation by regulating the ‘per viam instantiae’ proceedings, which became the most controversial legal instrument of the Calvinist marriage law. The Unitarian Church of Transylvania introduced a similar set of rules. It allowed a person or couple who had converted from another denomination to apply for a divorce, provided that the parties could prove their residence in Transylvania. The issue caused tension both within the authorities in Hungary and other Austrian provinces, and even within the Reformed Church in Transylvania.

Keywords: *Transylvania, legal history, private law, marriage law, private international law*

1. Bevezetés

Minden európai jogrendszer házassági jogi koncepciója alapvetően keresztény/keresztyén, valamint római jogi gyökerekkel rendelkezik. A különböző korszakok teológusai, egyházjogászai az egyre terjedelmesebb szakirodalmi bázisra történő reflektálás mellett is első helyen a Biblia vonatkozó részeire hivatkoztak.² A reformáció egyik legnagyobb hatást kifejtő nézete az volt, hogy a reformátorok a házasság szentségi elméletét elvetették, és az új, kontraktuális koncepció eredményeképpen elismerték a házasság felbonthatóságát.³ A különböző szemléletek a koraujkortól kezdve a 19. század végéig Európa különböző országaiban eltérő mértékben érvényesültek, amely leginkább a különböző felekezetek társadalmi elterjedtségétől, a politikai beágyazottságától és az uralkodók

* ORCID ID: 0000-0001-6587-9405.

1 A szerző, aki 2025. június 13-án Pécsen részt vett a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián, köszönetet mond a szerkesztőknek, hogy tanulmányával csatlakozhatott a konferencia-kötethez. A tanulmány az FK 142771 számú projekt keretében a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, a Fialat Kutatói Kiválósági Program finanszírozásában valósult meg.

2 HERGER, Magister Gratianus tanítása 43–45.

3 HERGER, A 17. századi protestáns természetjogászok 57–90.

felekezetétől, „vallási türelmetől” függött. A különböző szemléletű jogrendszerek összefeszülése odáig vezetett, hogy a 19. század második felében egyfajta migráció indult el azokról a területekről, ahol a jogrendszer nem ismerte a házasság felbonthatóságát, oda, ahol lehetséges volt a kötelék bontása, ezzel pedig egy komoly kihívást okoztak mind a kiindulási, mind pedig a célországok jogalkotóinak. Különösen szembetűnő volt ez a jelenség az Osztrák-Magyar Monarchiában, ahol a Lajtán-túli területekről jelentős számban jöttek házasságok Magyarországra vagy Erdélybe.

A „válási migráció” témája és ezen belül az „erdélyi házasság” mind az osztrák, mind pedig a magyar szakirodalomban is ismert téma, amely az elmúlt évtizedben újra a tudományos diskurzus fókuszába került.⁴ Az erdélyi házasságot illetően kevesebb szó esett arról, hogy a „válási migrációt” lehetővé tevő jogi környezet hogyan alakult ki Erdélyben. Azok a tanulmányok, amelyek mégis ezt a kérdést elemzik, főként az unitárius egyház szerepét vizsgálták, és kevesebb szó esett az erdélyi református egyház házassági bíráskodásáról, amely hatást gyakorolt a polgári házasságot bevezető 1894. évi XXXI. magyar törvénycikkre (Ht) is. Ugyancsak fontos szempont, hogy a társadalmi jelenség jogi alapját képező probléma lényegében kollíziós magánjogi probléma, amelyre a református egyház a házasságra vonatkozó szabályai között választ is adott.

2. Református egyház házassági bíráskodási joga Erdélyben

A 16. század közepében kialakuló protestáns házassági bíráskodás 1786-ig szakadatlanul működött Erdélyben. A református, az evangélikus és az unitárius vallásfelekezetek is maguk bíráskodhattak a saját egyháztagjaik házassági ügyeiben.

III. Károly és Mária Terézia uralkodása alatt az erdélyi protestáns egyházi bíráskodás autonómiaja több alkalommal is szűkítésre került. Az uralkodói törekvések célja az volt, hogy a protestáns felekezetek házassági bíráskodását visszaszorítsa, és erősítse az állami kontrollt. Különbség volt azonban az erdélyi és a magyarországi protestánsok helyzete között.⁵

Az erdélyi protestáns felekezetek kedvezőbb helyzetben voltak, mint a magyarországi protestánsok, akiknek az 1731. március 21-én kibocsátott *I. Carolina Resolutio* a köteléki pereit a katolikus szentszékek hatáskörébe utalta. Az uralkodó rendelkezése szerint a protestáns házassági jog elvei szerint kellett volna a katolikus szentszékeknek eljárni, ez azonban a gyakorlatban nem valósult meg, csupán némi méltányosságot gyakoroltak.⁶

Erdély jogtörténetében a református és az unitárius felekezetet illetően egyedül II. József Házassági pátenének 1786-ban Erdélyre való kiterjesztését követően kerültek a házassági ügyek a világi törvényszékek hatáskörébe. A II. Lipót uralkodása alatt összehívott erdélyi országgyűlésen elfogadott 1791. évi törvénycikk visszaállította az erdélyi polgári és egyházi ítélkező fórumok régi szervezetét és hatáskörét. Ez a korábbi rend visszaállítását és az egyházi ítélkezés újraindulását jelentette a házassági perekben.⁷

Az erdélyi protestáns és unitárius házassági bíráskodás ebben az időszakban zavartalanul folyhatott, kivéve Királyföldön, ahol 1798-ban és 1804-ben az evangélikus egyháztól elvették a házasságok feletti bíráskodás jogát, és rövid időre az evangélikus rendekre ruházták.

4 FUCHS, Die sogenannten siebenbürgischen Ehen 1–188.; APEL, Die Siebenbürgischer und die Ungarischen Eehen; NESCHWARA, Ehe recht und „Scheinmigration” 101–117.; NAGY, Egy birodalom, két állam 461–485; NAGY, Österreichische Scheidungen in Klausenburg 75–158.

5 HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 78.

6 HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 78.

7 1791. évi erdélyi XXXII. tc.; 1791. évi erdélyi XXXIV. tc.

A házassági bíráskodás felekezeti rendszerét Erdélyben az Osztrák Polgári Törvénykönyv (OPTK 1811) bevezetése (1853) nem érintette. Fontos azonban, hogy az egyházi ítélkező fórumok hatáskörébe csupán a házassági kötelékek maradtak, a házassági vagyoni jog, illetve a gyermekek elhelyezése és tartása körüli kérdésekben továbbra is a világi bíróságok döntöttek, melynek a jogszabályi kereteit az OPTK jelentette.⁸

Az erdélyi egyházi házassági bíráskodás hatékonyságára az állami és a polgári bíráskodás szétválasztásának végrehajtása jelentette. A vallás és közoktatási miniszter és az igazságügyi miniszter közösen egy leiratot küldött *Nagy Péter* erdélyi református püspök részére. Ebben arra szólította fel az erdélyi református egyházat, hogy hagyjon fel azzal az évszázados gyakorlattal, hogy ha a református házassági bíróság nem bontotta fel a házasságot, akkor a felek ún. összerendelésére a világi rendfenntartó erők segítségét is igénybe vehették. Ennek az eszköznek a megszüntetése jelentős hatást gyakorolt a későbbi, a korabeli sajtóban sokat bírált, „megengedőbb” gyakorlatnak. Ennek az volt az oka, hogy a 19. század utolsó negyedére a külhatósági kényszerítés volt ezeknek az egyházi összerendelő ítéletek betartásának az egyetlen záloga. Az 1875. évi 81. számú zsinati határozat a házassági elválási esetekben alkalmazott fegyelmi fogság büntetését hivatott pótolni. Ez gyakorlatban azt jelentette, hogy az egyház többé nem tudott az összerendelő ítéleteknek hatékonyan érvényt szerezni. Az eljáró fórum kényszerítő erő nélkül egy engedelmeskedni nem akaró fél esetében csupán a lelkiismeretre hathatott, megkísérelhetette jobb belátásra bírni, vagy egyházi büntetést vehetett ki, amely betartását ugyancsak nem lehetett kikényszeríteni. Emiatt több esetben azért mondták ki a házassági kötelék bontását, mert a felek nem voltak hajlandók engedelmeskedni az ítéletnek. Ennek elterjedésével pedig gyakorlatilag teljesen nyilvánvalóvá vált volna, hogy az egyházi házassági bíróságok kezében semmilyen hatékony eszköz nem maradt a saját ítéleteik végrehajtásának garantálására. Emiatt a hasonló esetekben inkább kimondták a házasság felbontását, ez pedig azt eredményezte, hogy az erdélyi egyházak bíróságai szélesebb körben is népszerűvé váltak.⁹

Az 1870-es évek végére tehát nyilvánvalóvá vált, hogy az Erdéllyel újra egyesült Magyarországon a felekezeti házassági bíráskodás gyakorlata meghaladott. A vallási szempontokat szem előtt tartó politikai küzdelmek miatt ez a reform azonban majdnem 20 évig elmaradt.

3. Házassági bíráskodás és magánjogi kollízió kérdései a 19. században

3.1. Interperszonális kollízió: A vallásilag vegyes házasságok Erdélyben

A vallásilag vegyes házasságok kérdése az erdélyi felekezetek és az uralkodó között komoly ütközőpont volt, amelynek feloldásánál évszázadokon keresztül a vallási szempontok voltak döntőek. Ezt a kérdést vallási alapon azonban nem lehetett feloldani, mivel Erdélyben döntő többségben protestáns vallású volt a népesség, valamint az államszervezet struktúrájának is a három nemzet és a négy felekezet rendszerén alapult.¹⁰ Ennek a tanulmánynak a keretei között csupán a 18. és 19. század legfontosabb vonatkozó eseményeit foglalhatom össze.

Mária Terézia 1751. augusztus 19-én egy rendeletet bocsátott ki, mely szerint a vegyes házasságokat katolikus pap előtt kell megkötöni és szükség esetén felbontani is.¹¹ A rendelkezés ellenkezett

8 HOMOKI-NAGY, Erdély a Habsburg Birodalomban és az Osztrák-Magyar Monarchiában: Magánjog 337–357; VERESS, Kilenc évtized – az Osztrák Általános Polgári Törvénykönyv Erdélyben 157–171.

9 EREL, A3. 1875. 81. pont.

10 Az erdélyi felekezeti viszonyok alakulásához és a „három nemzet négy vallása” kifejezés értelmezéséhez lásd: ENDES, Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története.

11 BOD, Házassági törvény rajz 139 §.

a korábbi gyakorlattal, de a kérdést nem tudta ezzel megoldani. Ezt mutatja az is, hogy a katolikus rendek nyomására *I. Ferenc* 1792. április 7-én egy rescriptumot adott ki, amelyben úgy rendelkezett, hogy amíg ebben a tárgyban nem születik törvény, addig a meglévő jogszabályok parancsa szerint kell eljárni.¹² Ezzel alkalmazandónak ismerte el a *Mária Terézia* rendelkezéseit, ami a protestáns rendek között jelentős felháborodást és tiltakozást váltott ki. A Főkörmányzó Tanács jelezte az uralkodónak, hogy a tárgyra vonatkozó törvények és rendeletek nem egyeznek. *I. Ferenc* erre reagálva úgy rendelkezett, hogy a vallásilag vegyes házasságok esetén az esketést katolikus papnak kell elvégeznie, az elvásztást pedig a katolikus ítélkező fórumok elé kell vinni. Ez komoly jogsérelmet jelentett az erdélyi protestáns felekezetek számára. Ezek az egyértelmű szabályok kevés helyet hagytak a magánjogi kollízió kialakulására, és ennek család kapcsolás létrehozása útján történő kihasználására.

A nem római katolikus felekezetek közötti vegyes házasságok felbontásával kapcsolatban a jogszabályok még ennél is hiányosabbak voltak. Ezt a hányt az egyes felekezetek kísérelték meg pótolni. Az erdélyi református egyházban például az elvi szintű döntéseket a zsinat hozta meg, a részletszabályokat pedig a Házassági Főtörvényszék dolgozta ki. Az egyes felekezetek között szoros együttműködések alakultak ki annak érdekében, hogy a párhuzamos eljárásokat elkerüljék. A legszorosabb kapcsolat a református és az unitárius házassági bíráskodás területén alakult ki, ahol automatikusan elfogadták egymás ítéleteit. Kis eltérések mellett, de lényegében hasonlóan alakult a viszony az evangélikus egyház házassági ítélkező fórumaival is, és kölcsönösség figyelhető meg a görögkatolikus felekezettel is.

A római katolikus egyházzal való együttműködés – a gyakorlat szerint – a bizonyításban és az ezek alapján megállapítható tények kölcsönös elfogadásában mutatkozott meg, az erre alapított jogkövetkezmény azonban már minden felekezet saját hitelvei és joga szerint alakult.

3.2. Interlokális kollízió: Magyarország és Erdély

Az 1866-ban megnyíló magyar országgyűlésen az erdélyi követek újból részt vehettek. A legfontosabb feladatok egyike az volt, hogy a magyarországi és az erdélyi jogrendszereket összehangolják, valamint a különböző felekezetek közötti viszonyokat rendezzék. Mindkét területnek fontos eleme volt a házasságok feletti bíráskodás joga.

A Magyarország és Erdély unióját kimondó törvény az erdélyi egyházak jogait érintetlenül hagyta. Erdély minden olyan törvénye elismerésre került, amely „a bevett vallásfelekezetek, egyházak és egyházi hatóságok vallásgyakorlat s önkormányzati szabadságát, jogegyenlőségét, egymás közötti viszonyait, s illetőleg hatáskörét biztosítja”. Ezt a görög-, az örmény-katolikus és a görög keleti szertartású egyházakra is kiterjesztették.

A Polgári törvénykezési rendtartásról szóló 1868. évi LIV. tc. a fennálló házassági törvénykező fórumok hatáskörében továbbra is csak a házassági köteléki pereket hagyta meg. Minden egyéb, a házassági viszonyból származó peres kérdést a polgári bíróságok hatáskörébe rendelt, felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül. A törvény azt is rögzítette, hogy amennyiben nem voltak egyházi bíróságok, abban az esetben – továbbra is – a polgári bíróságok járjanak el, ezzel érintetlenül hagyva a Magyarországon fennálló rendszert.

Az 1868-ban megalkotott, az egyesült Magyarország és Erdély egészére kiterjedő törvények számos ponton találkoztak az erdélyi református egyház által megfogalmazott kívánalmakkal. Több különböző törvényben szabályozták az állam és a felekezetek közötti viszony egyes, a házasság kérdésköréhez kapcsolódó elemeit.

12 Az erdélyi Nagy Fejedelemség MDCCCIXdik Esztendőről 780.

A törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonyosságáról szóló törvény kijelentette, hogy a vegyes házasságok bármelyik fél papja előtt érvényesen megköthetők. Ezzel a rendelkezéssel megszűnt a protestáns lakosság jogait régóta sértő helyzet. Ez azt is jelentette egyben, hogy a kötelező polgári házasság és házasság bontásának bevezetése elmaradt. Ennek a törvénynek a 8. §-a úgy rendelkezett, hogy „*az áttértnak áttérése utáni minden cselekvényei azon egyház tanai szerint ítélendők meg, melybe áttért, s az általa elhagyott egyház elvei reá nézve semmiben sem kötelezők.*”

Az erdélyi református egyház a vegyes házassági viszonyossággal kapcsolatos tárgyalások során a régi alapelvekre támaszkodott. Bod Péternek a „*Synopsis juris connubialis*” című munkája szokásjog útján érvényesült az erdélyi református egyházban, és egyik alapvetése az volt, hogy a felperes köteles az alperes bírósága előtt megindítani a pert, az ítéletet pedig mind a két félre saját hitelvei és egyházi törvényei szerint kell meghozni. A vegyes házassági perekről szóló törvény a református álláspontot teljes egészébe magáévá tette, mely szerint a házassági köteléki pereket az alperes illetékes bírósága előtt kellett megindítani. Miután a bíróság meghozta az alperesre vonatkozó ítéletét, harminc napon belül hivatalból át kellett tenni az ügyet a felperes illetékes bíróságához, amely ezt követően a felperessel kapcsolatban hozta meg ítéletét. A törvény azt is rögzítette, hogy „*mindenik félre nézve egyedül saját illetékes bíróságának az illető fél saját hitelvei alapján hozott jogerejű ítélete kötelező.*” A második szakasz azt is rögzítette, hogy az erdélyi két evangélikus egyház híveire saját működő egyházi törvényszékei az illetékesek, a két felekezet magyarországi híveinek esetén azonban a világi törvényszékek jártak el továbbra is. Ez tehát azt jelentette, hogy annak ellenére, hogy a protestáns felekezetek jogai sok szempontból helyreálltak, a kialakult új eljárásrend kifejezetten kaput nyitott a visszaélések előtt azzal, hogy a két házasságra a saját felekezetük jogait tette alkalmazandóvá.

Magyarország és Erdély közjogi egyesülése azonban nem rendezett egy másik fontos kérdést, amely az erdélyi református egyházat nagybar érintette. Csupán 1881-ben került sor a református egyházkerületek uniójára. Az egyesülésnél komoly problémát jelentett, és az esetleges egyházkerületek közötti feszültségeknek is melegágya volt a házassági bíraskodási rendszerek közötti eltérés. Ezt a helyzetet az 1882-ben megalkotott egyházalkotmány úgy oldotta fel, hogy a korábbi erdélyi szervezetet érintetlenül hagyta. Ugyanakkor leszögezték, hogy ez csupán az erdélyi egyházkerület belügyeire vonatkozik, az egyházalkotmány el nem térő részei kötelezőek, a közös érdekű ügyekben a zsinat az erdélyi egyházkerületre is kötelező erejű döntést hozhat.¹³

Ezzel a döntéssel a magyarországi és az erdélyi reformátusok egyházi bíraskodására érvényes eltérések és feszültségek is megmaradtak; ezeket csak az 1894. évi XXXI. tc., a már említett Ht oldotta fel.

3.3. Ausztria és Magyarország: nemzetközi kollízió?

A magyarországi 1868-as törvényeket követő időszakban egyre nagyobb feszültséget okozott az a társadalmi mozgás, amely a birodalom többi részéből Magyarországra és ezen belül különösen Erdélybe indult meg, és a célja a meglévő házasság felbontása volt.

Ennek az volt az oka, hogy az OPTK 111. §-a szerint a katolikus házassági kötelék csak az egyik fél halálával volt megszüntethető, az erdélyi, majd magyarországi protestánsok felekezeti joga azonban felbonthatónak tartotta a házasságot.¹⁴ Emiatt az osztrák katolikus házasságok számos alkalommal manipuláltrák a jogviszonyaikat valamelyik protestáns felekezetre való áttéréssel, a lakóhely megváltoztatásával, később az 1870-es évek végétől az állampolgárság megváltoztatásával is. Ezekben az

13 NAGY, Erdélyi református házassági bíraskodás 75.

14 OPTK 111. §.

esetben az motiválta a feleket, hogy az erdélyi református vagy unitárius házassági jog joghatósága alá kerüljenek, ami ismerte a házasság bontását, és így véget vehettek a nem kívánt házasságnak.

A Ht Magyarországon belül egységesítette a házassági jogot. A magyar és az osztrák házassági jogok szellemisége közötti áthidalhatatlan ellentét azonban csak részben mérséklődött, mivel az osztrák jogrendszer konzervatív, vallási elemeket is tartalmazó házassági joga nem változott, miközben a magyar lett az egyik legliberálisabb házassági jog a 19. század végi Európában.

Ugyancsak fontos szempont, hogy az 1894-es törvényt megelőzően kötelező érvényű nemzetközi magánjog nem létezett, és a birodalom két része között sem volt a házasságokra és a házasságok összeütközésére vonatkozó külön szabály. A magyar jog szerint is csak annyiban volt végrehajtható az osztrák bíróság ítélete, amennyiben az nem ütközött hazai törvény tilalmába, de a házasság nemzetközi magánjogi vetületeit a Ht nem szabályozta.

Ezek között a körülmények között az egyházakon belül működő házassági bíróságoktól nem lehet azt elvárni, hogy ne a saját hitelveik szerinti egyházi joguk alapján bíraskodjanak. A probléma kialakulásához az is hozzá tartozott, hogy ezek az ítélkezési fórumok a hatáskörükre és az illetőségre vonatkozó szabályokat a törvény adta tág keretek között saját maguk állapították meg.

4. Az erdélyi házasságok és az erdélyi református egyház

4.1. Erdélyi református házasságok és az osztrák bíróságok

A fent kialakult bonyolult helyzet megismerésére levéltári iratokkal igazolhatóan több kísérletet tettek az osztrák bíróságok. Jelentős kérdés volt az alkalmazandó jog meghatározása, illetve az ellentétes elvek miatt annak elfogadhatósága. 1873-ban például a Vallás- és Közoktatási Minisztérium leiratot intézett az erdélyi református egyház Igazgatótanácsához, amelyet a Házassági Főtörvényszék vitatott végül meg. Az Olmützi Császári és Királyi Kerületi Törvényszék felkeresését továbbította a minisztérium, amely kimerítő indokolás mellett tájékoztatást kért az erdélyi református egyházkerület szabályairól: „*Elégseges-e, ha idegen tartománybeli ember néhány héti Erdélyben tartózkodva valamelyik erdélyi ref. egyházközség tagjává magát beírattja, hogy az által már képesítve s jogosítva legyen az erdélyi ref. egyház házassági bírósága előtt való pert indítani és illetékességi jogot megnyerni?*” Válasz nem maradt fenn a püspöki levelezésben, a közjegyzőnek adott utasításban azonban rögzítették, hogy az 1868. évi XLIII. és LIII. törvénycikkek egyértelműen leírják az ide vonatkozó szabályokat.¹⁵

1877-ben fontos elvi jelentőségű döntést hozott a bécsi főtörvényszék. Anton Trewani, währingi üveges és felesége Katharina megegyezéssel válópert indítottak, az illetékes bécsi törvényszék a házasság felbontását és az elválástól való elválasztását rendelte el. A feleség ezt követően magyar állampolgárságot szerzett, és – ahogyan a cikk szerzője fogalmazott – „*a mi házassági törvénykezésünk útján*” magára nézve véglegesen elválasztották korábbi férjétől. Ezt követően Joachim Morgenstern orvosdoktorral házasságot kötött. A volt férj a második házassága miatt büntető feljelentést tett neje ellen a bécsi törvényszéknél, poligámiával vádolva őt. Az ügyészség rövid nyomozást követően ejtette a bigámia vádját, de az Osztrák Büntetőtörvénykönyv 507. § (2) alapján vádat emelt a nő ellen, arra hivatkozva, hogy „*idegen országba távozván, ott házassági szövetségre lépett, mely az osztrák törvények értelmében nem lett volna megköthető*”, amit 3-tól 6 hónapig terjedő „*nehéz börtönnel*” büntettek. Az elsőfokú törvényszék elutasította az ügyészi keresetet. A fellebbezést követően a főtörvényszék helybenhagyta az első fokon eljáró fórum ítéletét, mivel a nő nem idegen országba, hanem – a magyar polgárjog megszerzésével – „*saját*

15 EREL, A21. 1873. 302. pont.

hazájába távozva” kötött Magyarországon érvényes házasságot, és ennél fogva nem tartozott az osztrák igazságszolgáltatás hatáskörébe.¹⁶

Az osztrák bíróság az 1880-as évek közepétől nem vette figyelembe az erdélyi református Házassági Főtörvényszék által jogerősen kimondott házasságot felbontó ítéletét, a házasságot továbbra is érvényesnek ítélte, és ebből kifolyólag a második házasságot érvénytelennek tartotta.¹⁷

Az osztrák bíróságok rendszeresen nem ismerték el az erdélyi református házassági törvényszékek ítéleteit. 1886. február 2-án a Házassági Főtörvényszék rendkívüli ülésen tárgyalta a kialakult helyzetet. Az ülésen elnöklő püspök beszédében úgy fogalmazott, hogy az erdélyi református házassági bíráskodás eljárása az 1882-es „*Utasítás*”-on alapul, ennek ellenére gyakran megtörtént, hogy az osztrák törvényszékek kétségre vonták az erdélyi református ítéleteket, illetve nem is ismerik el azokat. Erre alapozva kérést intézett a Főtörvényszékhez, hogy jogaik védelmének érdekében követeljék az ítéletek érvényességének elismerését. Az ennek következtében született határozat rögzítette, hogy a konkrét esetekkel kapcsolatban tiltakozni kell a bécsi törvényszéknél, valamint felhívta az erdélyi református egyház Igazgatótanácsának figyelmét arra, hogy intézzon felterjesztést a kormányhoz, annak érdekében, hogy tegye meg a szükséges intézkedéseket az osztrák miniszternél az erdélyi református egyház jogainak biztosítása érdekében.¹⁸

4.2. Református egyházjogi szabályok

Az erdélyi református egyházban a házassági jog legfontosabb forrása a már említett 1763-ban kiadott „*Synopsis juris connubialis*” volt. Ezt az alapvetően tudományos munkát sohasem fogadtak el egyházi törvényként, de minden keresetlevélben és ítéletben hivatkozták.

Az erdélyi református házassági bíráskodás gyakorlata a 18. század második felében és a 19. század első felében átalakult, ezért a református Házassági Főtörvényszék volt az a fórum, ami a zsinat által kijelölt keretek között a joggyakorlatot döntéseivel, vagy elvi megállapításaival fejlesztette.

Az 1870-ben összehívott zsinaton *Szász Gerő* kolozsvári esperes javaslatot tett „*a vegyes házasságok ellátásában*” való szigorításra. Véleménye szerint az 1848-as törvények biztosították a különböző felekezetek közötti egyenjogúságot, az erdélyi reformátusoknak pedig biztosították a sértetlenséget, így visszaadták a hívek felett gyakorolható teljes bírói hatalmat. A katolikus fórumok előtt lefolyt vegyes házassági válóperekben az érvényesen létrejött házasságok esetén legfeljebb *separatiót* lehetett megítélni, mivel a katolikus egyház a házasságot szentségnek, és ennél fogva felbonthatatlannak tartja. Ez az elv érvényesült azoknak a tényállásoknak az esetében is, amelyek esetében a protestáns törvények *divortium* megítélését szabták meg. Ezért az esperes azt javasolta, hogy ezt követően a katolikus fórumok által kimondott *separatio* esetén a református félre nézve a református házassági bíróságok bontsák fel a házasságot, ugyanakkor tartsák fent azokat a saját eljárási szabályokat, amelyeket a saját házassági törvényeik megszabtak. Az addigi szokás szerint a református fél esetében először hat hónapra mondható ki a szétválásztás (*separatio*), a határozat további végrehajtására pedig az illetékességgel rendelkező egyházmegye volt jogosult. Ennek alapján a zsinat a fennálló törvények értelmében a vegyes házasságok esetében új szabályokat alkotott, amelyek kimutathatóan hivatkozási alapot képeztek a református házassági bíráskodásban, egészen a felekezeti házassági bíráskodás megszüntetéséig.¹⁹

16 Anonym, Erdélyi Protestáns Közlöny 480.

17 APEL, Die Siebenbürgischer und die Ungarischen Ehen 114–115.

18 EREL, A21. D9 A Házassági Főtörvényszék Jegyzőkönyve 1885–1895. 2. 2. 1886. 16. pont.

19 Lásd többek között: 1870. évi közssinat 13. pontjának A részét hivatkozva: EREL, B1. I/14. A Ko-

Az Osztrák–Magyar Monarchia más területeiről érkezők esetében az egyik legfontosabb előkérdés az állampolgárság volt.²⁰ A kiegyezést követő időszakban nem létezett osztrák–magyar állampolgárság. Nem volt Magyarországnak és Ausztriának közös államterülete, mindkét államot megillette a saját területe feletti rendelkezési jog, és így az állampolgársági jog tartalmának meghatározása is.²¹ A Házassági Főtörvényszék azt a szigorítást vezette be az egyik döntvényében, hogy nem fogadja be más ország állampolgárának házassági ügyét. A sikeres perhez magyar állampolgárságot kellett felvenni, vagy pedig azt kellett igazolni, hogy a korábbi állampolgárság megszűnt. Fontos, hogy ez nem a törvényből következett, hanem a Házassági Főtörvényszék döntése alapján változott a gyakorlat.²²

Az 1880-as évek elejére jutott el a Házassági Főtörvényszék odáig, hogy egységes rendszerbe foglalja a joggyakorlat alapján a református házassági jog legfontosabb szabályait. Ennek az volt az egyik legfontosabb motivációja, hogy a forrásként használt „*Synopsis juris connubialis*” sok szempontból már nem fedte le a társadalmi változásokat, ezért az új élethelyzetekre is reagáló egységes joggyakorlat kialakítása érdekében nagy szükség volt egy új szabályzatra.²³

Az 1882-ben megszületett „*Utasítás*” szabályozta először az erdélyi református házassági bíraskodás legvitatottabb intézményét, a „*per viam instantiae*” indított házassági ügyeket. Ez a jogintézmény egyúttal az „erdélyi házasságnak” nevezett társadalmi jelenség erdélyi református egyházjogi lenyomatát is képezte.

A „*per viam instantiae*” eljárásra akkor került sor, amikor egy nem protestáns vallású házaspár nem protestáns egyházi vagy polgári bíróság előtt kezdett perbe, és az ideiglenesen vagy véglegesen ágytól és asztaltól való elválástásra ítélte a feleket, ezt követően pedig a felek közül legalább az egyik áttért a református vallásra, és belépett az Erdélyi Református Egyházkerületbe. Ezáltal jogot szerzett arra, hogy az ottani házassági jog hatálya alatt kérje a házasság végleges felbontását.²⁴

Az illető félnek a korábban felsorolt okmányok mellett csatolnia kellett még az áttérési bizonyítványt, valamint az arról szóló igazolást, hogy teljesítette azokat a kötelezettségeket, amelyek az egyháztagokat terheltek. Ezen kívül mellékelnie kellett a *separatióról* szóló eredeti ítéletet és az arra vonatkozó kérvényt, hogy a református egyházjog szerint mondják ki a *divortiumot*.²⁵

„*Perpetua-separatio*” esetén azonnal ki lehetett mondani a házasság felbontását,²⁶ amennyiben azonban „*usque ad tempus separatio*” tartalmazott az ítélet, annak keltétől számított hat hónap elteltével volt megadható a házasság felbontása.²⁷ Az eljárás minden esetben a házasságvédő fellebbezését követően a Házassági Főtörvényszék döntését követően zárult le.

Bár maga a jelenség nem volt újkeletű, az „*Utasítás*” novuma éppen abban rejlett, hogy szabályozta azokat az eseteket, amikor a *separatio* elkerülése érdekében a házasfelek vallást vagy lakóhelyet változtattak. Ez történhetett Erdélyen belüli felekezetváltással együtt, vagy úgy, hogy

lozs-Kalotai egyházmegye házassági törvényszéke által hozott s' főtörvényszéki megerősítést nyert válóitéleteinek jegyzőkönyve 1889–1895. 1–2., Házassági törvényszék: 5–1889. sz. határozata.

20 NESCHWARA, Eherecht und „Scheinmigration” 109–110.

21 VARGA, A magyar állampolgársági jog 120.

22 KOLOSVÁRY, Jogos védelem 45.

23 NAGY, Erdélyi református házassági bíraskodás 145.

24 1.–1882. H. F. Sz. Utasítás. 73. §.

25 1.–1882. H. F. Sz. Utasítás. 74. §.

26 1.–1882. H. F. Sz. Utasítás. 75. §.

27 1.–1882. H. F. Sz. Utasítás. 76. §.

a magyarországi protestánsok ideiglenesen Erdélybe költöztek. Ezzel megváltozott a joghatóság, és lényegesen könnyebb lett a házasságok felbontása. Ugyanígy alkalmas volt a szabályozás arra is, hogy az osztrák örökös tartományokból Erdélybe költözők házassági ügyeit is kezelje. Ezzel kapcsolatban a jellemző álláspont az volt, hogy ha az alperesre vonatkozó, saját hitelvei szerint megalkotott ítéletet hazai bíróság hozta, akkor a hazai törvények, ha pedig osztrák bíróság mondta ki, akkor pedig a nemzetközi magánjog szerint is tiszteletben kell tartani, és nem lehet felülbírálni. Ugyanakkor az 1868. évi LIII. tc. 8. §-a alapján a szeparáció után református hitre áttért személy is követelheti, hogy az áttérés után minden cselekménye saját hitvallása és az új egyházának törvényei szerint legyenek megítélve.

A „*per viam instantiae*” házassági ügyek valójában nemperes ügyek voltak, habár helytelenül így nevezeték azokat.

Az állampolgárság mellett szükség volt arra, is, hogy a felperes polgári hatóság által kiállított bizonyítványt is bemutassa, amely igazolta, hogy a folyamodót valamelyik községbe vagy városba felvették és az adott településen adózó magyar állampolgárnak minősül. Az állampolgárságon kívül azt is igazolni kellett, hogy az adott személy az egyházmegye területén él és az adott község gyülekezetének a tagja. Erre azért volt szükség, mert abban az egyházmegyében lehetett megindítani az eljárást, ahol az alperes legalább hat hete lakott. Az „*Utasítás*” egyik fordulata úgy szövelt, hogy áttérési bizonyítvány mellett azt is bizonyítani kellett, hogy minden olyan kötelezettséget teljesítettek, amit az egyház kötelékébe tartozóknak kellett.

Ezeket a kötelezettségeket az 1888-as egyházi törvények pontosították. Minden református vallású magyar állampolgárt azon egyházközség rendes tagjának kellett tekinteni, ahol a polgári községnek is tagja volt. Abban az esetben, ha az adott településen nem volt református egyházközség, akkor annak a kálvinista egyházközségnek a tagja lett, amelynek területéhez lakóhelyét az egyházmegyei vagy az egyházkerületi hatóság beosztotta. Ha valamelyik egyháztag az illetékes egyházközségen kívüli más egyházközségekben is rendszeren és állandóan viselte az egyházi terheket, akkor ott is gyakorolhatta az egyháztagokat illető jogokat. Abban az esetben, ha valaki az egyházközségből egy másikba költözött, akkor hat heti ottlakást követően gyakorolhatta az egyházközségi tagságból fakadó jogokat és kellett viselnie az ezzel járó köteleességeket.²⁸

A református házassági törvényszékek évente összesen háromszor, a főtörvényszék pedig az Egyházkerületi Közgyűlés alkalmával évente egyszer tartott rendes ülést. A rendes ülésen történő ítélezés első és másodfok egyaránt 8–8 forintba került. Ha valaki ügyének elbírálása érdekében rendkívüli házassági törvényszéki ülést hívott össze, akkor az egyházmegyében szétszórta lakó bírák utazási költségét és „fáradtságát” is meg kellett fizetnie legfeljebb 100 forint összegig. A feleknek lehetőségük volt a rendkívüli Házassági Főtörvényszék rendkívüli ülését is összehívni, amelynek díja 500 forint volt.

5. Az unitárius egyház szabályai

A „válási migráció” másik, az esetek számát tekintve legjelentősebb célpontja az erdélyi unitárius egyház volt.²⁹ Az 1869–1895 közötti magyar házassági bíráskodásban az unitárius egyháznak sajátos szerepe volt. Erdélyben már évszázadok óta *recepta religio* volt, de Magyarországon csak a vallás dolgában született 1848. évi XX. tc. ismerte el bevett vallásnak.³⁰ Ebből kifolyólag a

28 Az erdélyi ev. ref. egyházkerület egyházi törvényeinek és szabályrendeleteinek tára 16–17. §

29 NAGY, Adalék az unitárius egyházi bíráskodás történetéhez 10.

30 1848. évi XX. törvénycikk.

vallás ügyéről szóló 1790/91. évi XXVI. tc. csupán a református és az evangélikus felekezetek házassági ügyeit utalta a vármegyei törvényszékek hatáskörébe. A magyarországi unitáriusok házassági ügyeiben a Kolozsváron működő Kolozs-Dobokai-köri Alpapi Törvényszék, valamint másodfokon a Főpapi Törvényszék járt el.³¹ Az országos illetékesség és az ebből fakadó visszaélések az 1880-as években a viták kereszttüzében állt.³²

Az unitárius és református házassági jog sok szempontból közel áll egymáshoz. Az unitárius alpapi székek által hozott ítéletekben *II. József* 1786. évi házassági rendelete mellett *Bod Péter* „Házassági törvényrajz”-a is jogforrásként szerepelt.³³

Mind a református, mind pedig az unitárius egyháznak az 1880-as évek elején jelent meg a házassági jogra vonatkozó szabályozása. Az unitáriusnak a református „*Utasítás*” előtt egy évvel, 1881-ben jelent meg „*A házassági kötelekek érvénytelenítése és felbontása körül követendő eljárásról*” című egyházi törvénye.³⁴

A törvény külön fejezetben tárgyalta a kivételes eljárásokat, amelyek között a vegyesházassági ügyek,³⁵ valamint az egyoldalú folyamodással indítható ügyek szerepeltek. Utóbbi lényegében megegyezik a reformátusok „*per viam instatiae*” ügyeivel. Ennek az eljárásnak akkor volt helye, amikor az egyik házastfél vallása a római katolikus „*vagy hasonló szervezetű egyház*” volt, és az unitárius egyházba törvényesen átlépett, a magyar korona országaiban polgárjoggal bírt, és valamelyik unitárius egyházközségbe mint kepezetű tag felvették. A házasság felbontásához kérelmezni kellett, hogy az elhagyott egyház hitelvei szerint egyházi vagy világi bíróság részéről megelőző peres eljárás folytán hozott ideiglenes vagy végleges ágy- és asztaltóli szétválasztást tartalmazó ítélet alapján a kérelmezőt illetően bontó ítélet mondjon ki az eljáró egyházi ítélkezőfórum.³⁶

Az eljárást csak azután lehetett megkezdeni, ha a kérelmező az illetékes alpapi székhez beadta a kérelmét, valamint eltelt legalább hat hét az unitárius egyházba való belépését követően.³⁷

Az általános mellékletek mellett csatolni kellett a folyamodó keresztlevelét, a magyar honpoglári és községi illetőségét tanúsító hatósági bizonyítványt, a házassági bizonyítványt, valamint a papi bizonyítványt arról, hogy a folyamodó unitárius. Azt is bizonyítani kellett okirattal, hogy annál az egyházközségnél, ahová felvették, egy évi kepetartozást,³⁸ vagy ahol kepezetés nincs, legkevesebbet 25 forintot „*kepe váltáságtőke*” címén befizetett. Az ágytól és asztaltól elválasztó egyházi vagy polgári bírósági ítéletet (az indokolással együtt), az ítélet jogérvényességét tanúsító bizonyítványt, valamint a képviseltről szóló meghatalmazást – vagy ha ezek nem magyar nyelvű okiratok lettek volna, a hiteles fordítást – is csatolni kellett.

31 NAGY, Adalék az unitárius egyházi bíraskodás történetéhez 10.

32 ZOLNAY, A magyarországi unitáriusok házassági bíróságának kérdéséhez 215.; DAEMPF, Az unitárius házassági perek illetékes bíróságának kérdéséhez 225.; KÖVÁRI, Az unitárius házassági perek illetékes bíróságának kérdéséhez 283–286., 317–318.; SZTEHLO, Az unitárius házassági perek 326.; SZTEHLO, Házassági perrendtartás 361.

33 KOLUMBÁN, Adatok a 19. századi erdélyi unitárius válóperes iratok kutatásához 175.

34 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelekek érvénytelenítése és felbontása körül 19–21. §.

35 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelekek érvénytelenítése és felbontása körül 74–77. §.

36 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelekek érvénytelenítése és felbontása körül 78. §.

37 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelekek érvénytelenítése és felbontása körül 79. §.

38 Egyházi adónem.

A házasságvéd³⁹ írásbeli észrevételeit követően az alpapiszek az unitárius egyház törvényeinek megfelelően ítéletet hozott, majd az ügy összes iratát felülvizsgálat végett a főpapi törvényszékhez hivatalból felterjesztette,⁴⁰ amely a házasságvéd meghallgatása után másodfokon ítélezett.⁴¹

Ha a főpapiszek az alpapi szék ítéletét nem hagyta helybe, a folyamodó az egyházi vagy zsinati főtanácshoz nyújthatott be megadott időn belül fellebbezést.⁴²

Néhány évvel később, 1889-ben az egyházi főtanács új egyházi törvényt alkotott a házassági ügyekkel kapcsolatban.⁴³ Az okok nem ismertek, azonban a törvény szövegéből egyből kiderül, hogy sokkal lényegre törőbb a normaszöveg. Az összesen négy szakaszra rövidített kivételes eljárásról rendelkeztek.⁴⁴ Ennek az eljárásnak helye van, ha a római vagy görögkatolikus egyházból unitárius vallásra átlépett valamelyik házastárs az elhagyott egyház hitelvei szerint egyházi vagy világi bíróság részéről megelőző peres eljárás rendjén hozott ágy- és asztaltól ideiglenes vagy végképen elv拉斯ztó határozat alapján magára nézve végelvasztó ítéletet kér kimondani.⁴⁵

Megmaradt az a szabály, hogy az unitárius egyházba történt betérést követő 6 hét eltelte után lehetett az eljárást lefolytatni.⁴⁶

A kérvényhez csatolni kellett az esketési bizonyítványt, a folyamodó keresztlevelét, ha nem született a magyar korona országai területén és magyar állampolgársága kétséges, magyar állampolgárságát igazoló hatósági bizonyítványt, papi bizonyítványt arról, hogy kérelmező unitárius, az ágy és asztaltól elv拉斯ztást kimondó egyházi vagy polgári bírósági határozatot és az ennek jogérvényességét igazoló okiratot, illetve a képviselő szabályszerű meghatalmazását. Ezt az okiratot eredetiben és ha idegen nyelven lennének kiállítva, hiteles magyar fordításban is mellékelni kell.⁴⁷

6. Összefoglalás

A magyar házassági jogok a 19. század második felére szinte áttekinthetetlen rendszert alkottak. A többféle felekezeti jog egymás melletti működését a területileg eltérő szabályozás tovább bonyolította. Ezt a helyzetet az 1868-as törvények sem oldották meg. Azok a rendelkezések, miszerint minden félre nézve a saját felekezete szerint illetékes bíróságnak az adott vallásfelekezet hitelvei alapján kell ítéletet hoznia, vallássegénlőségi szempontból nagyon fontosak voltak, de jelentős mértékben elősegítették a csalárd kapcsolásra alapuló joggyakorlást, azaz a válási, illetve házassági migráció elterjedését.

Az évtizedekig fennálló helyzetre reagált az erdélyi református Házassági Főtörvényszék, amikor szabályozta a „*per viam instantiae*” eljárásokat, amely a legvitatottabb jogintézménnyé vált. Ennek keretében a más felekezetről áttért személy vagy házaspár kérhette házassága felbontását, amennyiben a felek igazolni tudták az erdélyi lakóhelyüket. Mind a magyarországi, mind más osztrák tartományok hatóságai, de még az erdélyi református egyház berkein belül is feszültséget generált a téma.

39 A református eljárásban megegyezett a házasságvédővel.

40 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelékek érvénytelenítése és felbontása körül 81. §.

41 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelékek érvénytelenítése és felbontása körül 83. §.

42 Unitárius egyházi törvény a házassági kötelékek érvénytelenítése és felbontása körül 84. §.

43 Unitárius egyházi törvény a házassági jogról 55–56.

44 A vegyesházasságoktól elkülönített szabályozás megmaradt a kivételes eljárásokra vonatkozó fejezetben.

45 Unitárius egyházi törvény a házassági jogról 173. §.

46 Unitárius egyházi törvény a házassági jogról 174. §.

47 Unitárius egyházi törvény a házassági jogról 175. §.

Az olykor vitákat kiváltó jelenség háttérében valójában a (nemzetközi) kollíziós magánjogi viszonyokból eredő sajátos probléma állt. Az Osztrák–Magyar Monarchia számos magánjogi rendszert magában foglaló közjogi keretei között felmerülő kérdést végül – a Magyar Királyság területén – a házassági jogot egységesítő Ht tudta csak feloldani, de az osztrák és magyar házassági jogok közötti ellentétek még évtizedekig fennmaradtak.

Felhasznált források

- Az erdélyi ev. ref. egyházkerület egyházi törvényeinek és szabályrendeleteinek tára. I. kötet: Az Erdélyi ev. ref. egyházkerület törvényei. Kolozsvár 1888
- Az erdélyi Nagy Fejedelemség MDCCCIXdik Esztendőről MDCCCXdikre által nyújtott, és Sz. Jakab havának 9dik napjától fogva Kolosvár várossában folytatva tartatott országos gyűlésének jegyző könyve. Kolosvár 1811
- BOD Péter: Házassági törvény rajz vagy a házassági törvényekről való tanítás, melyben a' mátkaság, megmásolás és elválás körüli házassági különbféle esetek felhozatnak, megvizsgálatnak, és a' tudósok véleményeikből, közönséges zsinatok folytaíkból és végzéseikből meghatározatnak (ford., bőv., kiad.: BENKŐ László). Kolozsvár 1836
- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár [EREL]
- Az erdélyi ev. ref. egyházkerület Marosvásárhelytt 1873. November 3-án 4-én 5-én 6-án 7-én 8-án 11-én 12-én tartott Házassági főtörvényszékének Jegyzőkönyve
- A1. Az Erdélyi Református Egyházkerület (Állandó) Igazgatótanácsának Ülésjegyzőkönyvei 1868–1895
- B 1 Kalotaszegi (Kolozs-Kalotai) Egyházmegye Levéltára
- Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára
- Osztrák Általános Polgári Törvénykönyv. In: HALLER Károly: Az általános polgári törvénykönyv, mint ez jelenleg Erdélyben érvényes minden a legujabb időig megjelent és még hatályban levő utólagos rendeletekkel, felvilágosító és utasító jegyzetekkel ellátva. Kolozsvár 1865
- Unitárius egyházi törvény a házassági jogról. Megállítatott az unitárius vallásközönség egyházi Főtanács 1889. évi martius havában tartott rendkívüli ülésében. Kolozsvár 1889. Ms. U. 1536. 55–56.
- Unitárius egyházi törvény a házassági kötelékek érvénytelenítése és felbontása körül követendő eljárásról. Kolozsvár 1881. Ms. U. 1808
- 1.–1882. H. F. Sz. Utasítás a házassági válóügyek ellátására nézve az erdélyi evang. reform. egyházkerületben
1791. évi erdélyi XXXII. törvénycikk a törvényszékekről általában
1791. évi erdélyi XXXIV. törvénycikk a világi bíróságok előtt tárgyalt házassági ügyekről és a világi bíróságok részéről ítéletileg kimondott elválás után kötött házasságból született gyermekek törvényes állapotáról
1848. évi XX. törvénycikk a vallás dolgában

Felhasznált irodalom

- Anonym: Erdélyi Protestáns Közlöny 1877/7. sz.
- APEL, Angela: Die Siebenbürgischer und die Ungarischen Eehen. (jur. Diss., Univ. Wien). Wien 1999
- DAEMPF Sándor: Az unitárius házassági perek illetékes bíróságának kérdéséhez. Jogtudományi Közlöny 1886/28. sz. 225.

- FUCHS, Wilhelm: Die sogenannten siebenbürgischen Ehen und andere Arten der Wiederverhe-
lichung geschiedener österreichischer Katholiken. Wien 1889
- ENDES Miklós: Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története. Budapest 1935
- HERGER Csabáné: A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig. Budapest – Pécs 2006
- HERGER Cs. Eszter: Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról. Díké 2023/2. sz. 42–74.
- HERGER Csabáné: A 17. századi protestáns természetjogászok családképe. Díké 2022/1. sz. 57–90.
- HOMOKI-NAGY, Mária: Erdély a Habsburg Birodalomban és az Osztrák-Magyar Monarchiában:
Magánjog. In: VERESS Emőd (szerk.): Erdély jogtörténete. Kolozsvár 2018
- KOLUMBÁN Zsuzsanna: Adatok a 19. századi erdélyi unitárius válóperes iratok kutatásához. In:
SALLÓ Szilárd (szerk.): A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 10. Csíkszereda 2014
- KÖVÁRI Mihály: Az unitárius házassági perek illetékes bíróságának kérdéséhez. Jogtudományi
Közlöny 1886/35. sz. 283–286., 1886/39. sz. 317–318.
- NAGY Péter: Erdélyi református házassági bíraskodás a Házassági Főtörvényszék fennállása
idején. Budapest 2021
- NAGY Sándor: Adalék az unitárius egyházi bíraskodás történetéhez: A Nagy György contra
Beniczky Emilia házassági bontóper tanulságai. Jogtörténeti Szemle 2005/4. sz. 10–15.
- NAGY Sándor: Egy birodalom, két állam, sokféle törvény. Házassági jog és válás az Osztrák-Ma-
gyar Monarchiában. Fons 2014/4. sz. 461–485.
- NAGY Sándor: Österreichische Scheidungen in Klausenburg (1868–1895). Otto Wagners „Sie-
benbürger Ehe”. In: FISCHER, Karl (szerk.): Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt
Wien. Band 69/71. Wien 2018
- NESCHWARA, Christian: Eherecht und „Scheinmigration” im 19. Jahrhundert: Siebenbürgische
und ungarische, deutsche und Coburger Ehen. Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs
2012/1. sz. 101–117.
- SZTEHLO Kornél: Az unitárius házassági perek illetékes bíróságának kérdéséhez. Jogtudományi
Közlöny 1886/40. sz. 326.
- SZTEHLO Kornél: Házassági perrendtartás. Jogtudományi Közlöny 1886/45. sz. 361.
- VARGA Norbert: A magyar állampolgársági jog a 19. században. Budapest 2012
- VERESS Emőd: Kilenc évtized – az Osztrák Általános Polgári Törvénykönyv Erdélyben. In:
Ad salutem civium inventas esse leges. Tisztelgő kötet Vékás Lajos 80. születésnapjára.
Budapest 2019, 157–171.
- ZOLNAY Jenő: A magyarországi unitáriusok házassági bíróságának kérdéséhez. Jogtudományi
Közlöny 1886/26. sz. 215.

The Principle and Limits of the Protection of Life in Rabbinic Jurisprudence and Practice¹

This paper examines the interpretative framework within the principle of the protection of life in Jewish law since the Maccabean wars, has been put into practice. The principle, which covered not only the imminent danger to one's life but also the protection of health, provides insights into the internal hierarchical order of the commandments, the relationship between the written Torah and the oral Torah, the relationship of Jesus to the oral Doctrine, and the factors that shaped Jewish tradition in Jesus' era and in the centuries leading up to the compilation of the Talmud.

Keywords: *Judeo-Christian legal culture, written Torah, oral Torah, halakhah, rabbinic jurisprudence, qal va-chomer rule, piquach nefesh principle, imminent danger to one's life, protection of health, Shabbat*

1. Introduction – The relationship of Jesus to the oral Doctrine

The fact that Jesus did not want to be observe the oral Doctrine², the tradition, in the same way as he observed the written one³ – in other words, he did not join the movement of the Pharisees –, is already evident from the same mission statement he made in relation to the written Law: “Do not think that I have come to abolish the law or the prophets; I have come not to abolish but to fulfill. For truly I tell you, until heaven and earth pass away, not one letter, not one stroke of a letter, will pass from the law until all is accomplished. Therefore, whoever breaks one of the least of these commandments, and teaches others to do the same, will be called least in the kingdom of heaven; but whoever does them and teaches them will be called great in the kingdom of heaven. For I tell you,

* ORCID ID: 0009-0009-3238-1331.

- 1 The study was conducted in the framework of the research project “Parallels between the Jewish-Christian and Roman Law Roots of our Legal Culture” (No. 138899).
- 2 Oral Doctrine: ‘Torah she-be-al-peh’ (Hebrew): the entire Jewish tradition from the earliest times to the present, which interprets the written Torah, i.e. the five books of Moses. Most of it, of course, has since been written down (the *Mishnah*, the *Talmud*, the *Midrashim*, etc.). See more: RUFF, The New Testament and the Torah 469.
- 3 Written Torah: ‘Torah she-bi-kbtav’ (Hebrew): The five books of Moses, the Law. Judaism prefers to call it Doctrine rather than Law, because the original meaning of the word is in fact ‘doctrine,’ ‘guidance,’ ‘teaching.’ It was first translated as Law (Greek: *nomos*) in the Septuagint (third–second century BCE), and from there this designation was taken over by the New Testament. In the Jewish understanding, there are two Torahs: the written Torah (the five books of Moses), and the oral Torah (all subsequent prophetic and rabbinic revelations interpreting the five books of Moses). See more: RUFF, The New Testament and the Torah 473.

*unless your righteousness exceeds that of the scribes and Pharisees, you will never enter the kingdom of heaven.*⁴ Thus, *Jesus* demands not less but more righteousness than the inherited oral Doctrine; and he seems to accuse, by implication, the Pharisees and the scribes of not fulfilling, but even abolishing certain laws of the written Doctrine. Therefore, *Jesus* seems to suggest an alternative, in a sense, stricter *halakhah*.⁵ In this overview, I would like to take a closer look at one of the cornerstones of this ‘alternative Judaism’, *Jesus*’ relationship to oral Doctrine, using the rabbinic interpretation of the principle of the protection of life (*piquach nefesh*) as an example.

2. Methodological objections to the distinction between ‘lesser’ and ‘greater’ and the *piquach nefesh*

Jesus openly and deliberately clashed with the Pharisees and the scribes on the issues of pre-meal hand washing as well as healing and working on the *Shabbat*. The washing of hands before meals is – even when contemplated in rabbinic literature – a provision that cannot be derived from the *Torah*; it is only *halakhah*, tradition. Specifically, it was its mandatory nature that *Jesus* described as a human ordinance, an overregulation laying an unnecessary burden on people. In this context, he expressed his general view on the traditions of the elders as sometimes leading to the “weakening” of the *Torah*. To be sure, he did so when this provision was being disputed even among the members of the Pharisees’ denomination, and there were a lot who did not accept it (not even from *Hillel* or *Shammai*). Thus, it is conceivable that *Jesus* was taking a stand in a debate within Pharisaism.

The prohibition on healing and working on Saturday raises problems of a different nature, as one could deduce them from the *Torah*, but *Jesus* seems to regard these deductions as either erroneous or non-compelling, or he shows exceptions from these. Thus, the possibility of healing on the *Shabbat* is regarded by *Jesus* as a wider extension of the rabbinical principle of ‘saving a life, a soul’ (*piquach nefesh*) applied since the *Maccabean* era,⁶ while he suspended the ban on working on the *Shabbat* – which is not a rabbinic, but a directly *Torahic* command – only in respect to the *Messiah*’s disciples and their activities as an exception (and not generally!), deducing his decision by applying the *Torahic* and rabbinic *qal va-chomer* rule to the *Torahic* commandment on the priests’ activities on the *Shabbat*.

Jesus also made general remarks on exegetical errors by the Pharisees and the scribes, which lay behind the halakhic decisions he was condemning. He seems to have seen the essence of these almost always in requiring the observance of the lesser commandments to the detriment of the greater ones. That is to say, when in any situation two *Torah* commandments are confronted with one another and the question arises as to which one to keep at the expense of violating the other,

4 Matthew 5:17–20, emphasis added. Note that the “kingdom of heaven” in New Testament texts does not mean Christian “heaven,” the afterlife, neither does it indicate the coming world (the ‘*Olam ha-ba*’), but it evoked *Daniel*’s meaning (Daniel 2:44, 7:27) to denote the world empire of the *Messiah* and his saints on earth at the end of history, in which the will of *God* is going to reign over the nations. The last sentence of the above quoted passage is a condition for entry into the kingdom.

5 *Halakhah*: ‘walking,’ ‘the way to walk’ (Hebrew). A course of action defined by rabbinic tradition to decide – in disputes over practical matters – how the Law is to be correctly observed and followed in particular circumstances. In Judaism, this is either determined by the tradition of the elders, or inferred from the Law (plus previous provisions) by means of specific rules. See more: RUFF, *The New Testament and the Torah* 468.

6 bYoma 85a, 1 Maccabees 2:31–41.

then we must decide which one is stronger, more important, as that will override the weaker one. If a wrong decision is made in this regard, that is to say, we are in the wrong as to which commandment is the greater one, and we invalidate the greater commandment with the lesser one, then we are in breach of the Law. This is the reason why *Jesus* reproaches the Pharisees in most of his disputes, both for specific cases and for the general problem.

He formulated the latter criticism in a passionate tone as follows: “*Woe to you, blind guides, who say, Whoever swears by the sanctuary is bound by nothing, but whoever swears by the gold of the sanctuary is bound by the oath. You blind fools! For which is greater, the gold or the sanctuary that has made the gold sacred? And you say, Whoever swears by the altar is bound by nothing, but whoever swears by the gift that is on the altar is bound by the oath. How blind you are! For which is greater, the gift or the altar that makes the gift sacred? So whoever swears by the altar, swears by it and by everything on it; and whoever swears by the sanctuary, swears by it and by the one who dwells in it; and whoever swears by heaven, swears by the throne of God and by the one who is seated upon it. Woe to you, scribes and Pharisees, hypocrites! For you tithe mint, dill, and cumin, and have neglected the weightier matters of the law: justice and mercy and faith. It is these you ought to have practiced without neglecting the others. You blind guides! You strain out a gnat but swallow a camel! Woe to you, scribes and Pharisees, hypocrites! For you clean the outside of the cup and of the plate, but inside they are full of greed and self-indulgence. You blind Pharisee! First clean the inside of the cup, so that the outside also may become clean.*”⁷ As can be easily seen, the whole line of reasoning calls for a proper distinction between greater and lesser, which is summed up in the absurdity of the hermeneutical mistake of “*swallowing a camel while straining out a gnat.*”

This is one of the most basic issues of all genuine ethics. Taking an example from a completely different era: *Raoul Wallenberg* is considered to be a moral hero, although his activities were specifically based on lies, bribery, corruption, forgery, prostitution, drunkenness, and the like – all of which were transformed into good deeds by his regard for the greater commandment, the protection of life; by his primary motivation for all this to save the lives of thousands from a rogue state.

In contrast, those who sought to abide by standard moral precepts – such as obedience to state laws – became accomplices in the massacres exactly by doing so: “*What is most difficult to forget is not this but the ambiguous perplexity and tone-deaf incomprehension with which decent men who continued to keep in touch with them, who pitied them and would perhaps not refuse them a helping hand, took note of their final defenselessness, huntedness, and agony and the inhumanity, bloodthirstiness, and moral nihilism of their pursuers. (...) Those who declared they would be willing to help those that ‘deserved it’; the priest who was glad and obliging to hear of their intention to convert but sharply rebuked them for not learning their catechism properly and for converting without conviction, out of pure ‘interest’ (...). These experiences gave persecuted Jews the unbearable feeling that apart from hatred and cowardliness, all they met with in this country was a wall of obtuseness that could not be torn down. (...) This was how, for all the heroism of certain priests, monasteries, and organizations, the churches manifested the same unevenness of conduct as all Hungarian society, ranging from compassionate help through distancing incomprehension to irritated animosity. (...) The trouble was not that the churches set down their theological positions—what else should they have done? – but that they kept away from the actual political and moral facts and formulated their stances in this way. (...) the country had become an ally of mass murderers; dithering, average, and middle-way men continued to fail to respond humanely and courageously partly because of their grave political miseducation and partly because of the disgracefully misleading conduct of the country’s leadership. As a result, they believed, for all their*

⁷ Matthew 23:16–26.

horror at the persecution of the Jews, that they had to obey official Hungarian state authority. (...) If they did pity and help Jews, they did so in spite of themselves, with a wavering, divided conscience.” – writes István Bibó, in his essay entitled “Jewish Predicament in Post-1944 Hungary,”⁸ a flawless observation on the ambiguous conscience created by ethical misguidedness.

One of the fundamental questions of any system of ethics is whether it perceives at all the dilemma and the burden of deciding between greater and lesser commandments; whether it gives a correct answer; whether it can determine how far one can go at transgressing the moral law so that it still remain morally correct and where the boundaries are (for example, the *piquach nefesh* principle may invalidate all commandments in rabbinic literature except the prohibitions of idolatry and the worship of foreign gods; murder; deadly sexual sins: these should not be violated even at the cost of a human life), etc. Ethically, the deepest essence of all religious bigotry, anti-life and anti-human abstract moralities and fanaticism is that these give poor guidance on these issues and force the less essential against the much more important. The Pharisees and scribes of his age seem to have fallen into this error, in *Jesus*’ view.

Returning to the problem of lesser and greater commandments it is confirmed by several other passages that *Jesus* distinguished between these, and he arranged the 613 commandments into a hierarchical system. He spoke of the greatest and second greatest commandments, on which “*all the Torah and the Prophets depend*,”⁹ and that not even the smallest commandments of the *Torah* can be violated or invalidated.¹⁰ He placed the moral commandments – among which the *Ten Commandments* were considered the greatest – above ritual commandments.¹¹ Based on his teachings, one could build a kind of primary hierarchical structure of the 613 commandments, which would not be fundamentally different from a similar system established in rabbinic literature. (This “hierarchized” conception of the *Torah* itself, which attributes to a stronger commandment the power to invalidate a weaker one, is also based in part on oral tradition.) A closer look at his specific debates with the Pharisees and the scribes reveals, in almost all cases, that these debates all revolve around a logic of distinction between greater and lesser commandments.¹²

In addition to the general primary problem of ethics illustrated above, this topic also raises another question pertaining to the philosophy of religion: the question of the relationship between ethics and religious law in *halakhah*. Classical, ‘orthodox’ halakhic arguments are generally not ethical but purely religious in nature; that is, they conduct purely logical, legal, ‘technical’ reasoning on the basis of controversial biblical passages and pre-existing rabbinical decisions. “*Such an analysis must be strictly logical, derived deductively or inductively from pre-existing rules and texts, free from social factors or ideal purposes (...) The philosophical meaning of biblical commandment is not relevant in this regard.*”¹³ Other views emphasize that ethical element must be given a greater role in decisions (in the modern era, for example, conservatism has strongly articulated this need, against orthodoxy). This too is exemplified in earlier tradition (for example, at the argu-

8 Bibó, Jewish Predicament in Post – 1944 Hungary 242–252.

9 Matthew 22:34–40. The greatest commandment was to love God with our whole personality, and the second greatest was to love our fellow men.

10 Matthew 5:18–19.

11 Mark 12:28–34, Matthew 15:4–5, Mark 7:10–13.

12 See the following passages: Matthew 9:9–13, 23:13–28, Mark 2:13–17, Lukas 5:27–32, John 7:21–24, and so on.

13 Encyclopaedia Judaica, entry “Halakhah,” chs. “Approaches to Halakhah, Orthodox, The Analytical Approach.”

mentation on behalf of the replacement of the eye-for-eye, tooth-for-tooth punishment with a monetary fine). Judging from the words of *Jesus* quoted above, he also seems to be missing this moral factor from halakhic decision-making and willing to strengthen it.

3. The rabbinical life protection practice and Jesus

In the following, will I briefly examine the relationship between *Jesus* and the *Torah* commandment to keep the *Sabbath* holy. I am going to discuss all the relevant passages in the gospels, which raise a total of four different questions: 1. healing; 2. carrying burdens; 3. ‘mud-making;’ and 4. plucking the ears of corn on the *Sabbath*, all of which are related to the issue of life protection.

3.1. The problem of healing on the Sabbath

There are several passages and stories related to this question.¹⁴ I will thoroughly discuss these below, and follow with parallel versions of each story.

“He left that place and entered their synagogue; a man was there with a withered hand, and they asked him, Is it lawful to cure on the sabbath?” so that they might accuse him. He said to them, Suppose one of you has only one sheep and it falls into a pit on the sabbath; will you not lay hold of it and lift it out? How much more valuable is a human being than a sheep! So it is lawful to do good on the sabbath. Then he said to the man, ‘Stretch out your hand. He stretched it out, and it was restored, as sound as the other. But the Pharisees went out and conspired against him, how to destroy him.’”¹⁵

“Again he entered the synagogue, and a man was there who had a withered hand. They watched him to see whether he would cure him on the sabbath, so that they might accuse him. And he said to the man who had the withered hand, Come forward. Then he said to them, Is it lawful to do good or to do harm on the sabbath, to save life or to kill?” But they were silent. He looked around at them with anger; he was grieved at their hardness of heart and said to the man, Stretch out your hand. He stretched it out, and his hand was restored. The Pharisees went out and immediately conspired with the Herodians against him, how to destroy him.”¹⁶

“On another sabbath he entered the synagogue and taught, and there was a man there whose right hand was withered. The scribes and the Pharisees watched him to see whether he would cure on the sabbath, so that they might find an accusation against him. Even though he knew what they were thinking, he said to the man who had the withered hand, Come and stand here. He got up and stood there. Then Jesus said to them, I ask you, is it lawful to do good or to do harm on the sabbath, to save life or to destroy it? After looking around at all of them, he said to him, Stretch out your hand. He did so, and his hand was restored. But they were filled with fury and discussed with one another what they might do to Jesus.”¹⁷

In short, the primary question of the halakhic debate is whether healing – in our case supernatural, miraculous healing – violates the *Torah*’s commandment of keeping the Sabbath holy, and specifically the commandment of abstinence from work. In the Gospel accounts, it is clearly understood as such by “the scribes and the Pharisees.” From the point of view of Jewish

14 VERMES, *The Religion of Jesus the Jew* 22–24; VERMES, *Jesus and the World of Judaism* 46–48; FLUSSER, *Jesus* 58, 61–62, KLAUSNER, *Jesus of Nazareth* 369 ff. etc.

15 Matthew 12:9–14.

16 Mark 3:1–6.

17 Lukas 6:6–11.

religious law, *Jesus'* argument consisted of two elements: 1. using the “*qal va-chomer*” (a *fortiori*) rule,¹⁸ he deduced the license to healing from an existing rabbinical license (to remove sheep from pits on the *Sabbath*):¹⁹ what applies to the lighter / smaller case, necessarily applies to more serious / major cases; and on the other hand, 2. he was referring to the principle of the protection of life (*piquach nefesh*),²⁰ which overrules the keeping of some commandments (including that of the *Sabbath*, traditionally. Both of these arguments are rabbinic in nature, meaning they are valid from the point of view of the oral Doctrine too, while both are expressed in the *Tanakh*: examples to the *qal va-chomer* principle are already found in the *Torah*; while the *piquach nefesh* is mentioned in the *Torah* only by reference, while it is evident in the *Tanakh*.²¹ As far as the oral *Torah* is concerned, the explicit recording of the *qal va-chomer* principle is attributed to *Hillel*, who was at the height of his activity in *Jesus'* childhood; whereas the *piquach nefesh* rule began to be applied after the *Maccabean* wars. Not only does the latter extend to an imminent danger to one's life (*sakkanat nefashot*) but also to the protection of health (*safeq sakkanat nefashot*);²² thus *Jesus'* argument could in principle be accepted from the viewpoint of oral Doctrine, and it is a rabbinical argument in all its elements. He does not for a moment question the validity of the *Torah* prohibition on doing work on the *Sabbath*, and his sentences suggest that he generally accepts it. In fact, the essence of the debate is what can be considered an exception, and it implicitly reinforces the commandment of the *Sabbath* rest. Thus, the written *Torah* itself is not at all breached here, and there is some debate over the oral tradition interpreting the *Torah*, with the debate going entirely within the usual framework of halakhic debates.

We find two further similar stories and arguments. “*Now he was teaching in one of the synagogues on the sabbath. And just then there appeared a woman with a spirit that had crippled her for eighteen years. She was bent over and was quite unable to stand up straight. When Jesus saw her, he called her over and said, Woman, you are set free from your ailment. When he laid his hands on her, immediately she stood up straight and began praising God. But the leader of the synagogue, indignant because Jesus had cured on the sabbath, kept saying to the crowd, There are six days on which work ought to be done; come on those days and be cured, and not on the sabbath day. But the Lord answered him and said, You hypocrites! Does not each of you on the sabbath untie his ox or his donkey from the manger, and lead it away to give it water? And ought not this woman, a daughter of Abraham whom Satan bound for eighteen long years, be set free from this bondage on the sabbath day? When he said this, all his opponents were put to shame; and the entire crowd was rejoicing at all the wonderful things that he was doing.*”²³

18 “Simple and complex”: if a principle is true in a case of lesser weight, it is more true in a case of greater weight (Genesis 44:8, Exodus 6:12, Numbers 12:14; Bereshit Rabbah 92:7, bBaba Qamma 25a etc.) In the age of *Jesus*, it was the first rule of rabbinic interpretation on Scripture. It is also applied in the *Torah* itself.

19 Pharisee rabbis allowed the animal to be rescued, citing the *Torah*'s ban on torturing animals, while the Qumran community forbade it: “*No man shall lift an animal which has fallen into water on the Sabbath day.*” See: The Damascus Document 11:14–15.

20 Pursuant to Leviticus 18:5, 19:16: bYoma 85a–b, bChullin 10a, bSanhedrin 74a and so on.

21 E.g., 1 Samuel 21:1–6. *Tanakh*: an acronym indicating the Hebrew Bible (which is identical to the Old Testament for Christianity), formed from the initials (T-NKh) of ‘Torah, Nebi’im u-Khetubim’ (= Law, Prophets, and Writings). See more: RUFF, *The New Testament and the Torah* 472.

22 See: Encyclopaedia Judaica, entry “Pikku’ah nefesh.”

23 Lukas 13:10–17.

*“On one occasion when Jesus was going to the house of a leader of the Pharisees to eat a meal on the sabbath, they were watching him closely. Just then, in front of him, there was a man who had dropsy. And Jesus asked the lawyers and Pharisees, Is it lawful to cure people on the sabbath, or not? But they were silent. So Jesus took him and healed him, and sent him away. Then he said to them, If one of you has a child or an ox that has fallen into a well, will you not immediately pull it out on a sabbath day? And they could not reply to this.”*²⁴

There is essentially no new argument from *Jesus* here compared to the above example, except that here rescuing and watering the oxen and the donkeys is also mentioned, in addition to it pulling the sheep out of the pit. It is true that the *Mishnah* actually permits the watering of animals that spend the night in the city and leading them out by their bridles on the *Sabbath*.²⁵ However, tying and untying a knot is not permitted, as these were among the thirty-nine “main work activities” (*avot ha-melachot*) to abstain from on the *Sabbath*.²⁶ There are two ways in which this gospel passage can be interpreted (since *Jesus* refers to a common practice also practiced by the Pharisee rabbis): either 1. this decree had not yet been adopted in the age of *Jesus*, meaning that the nature of the thirty-nine activities had not yet been so elaborated or made general; 2. or *Jesus* was not referring to knotted bridles (maybe people back then just wrapped the straps around a pole).

What is new, moreover, is that the healing here was not performed verbally, but by laying hands, which is even more problematic from the rabbinic point of view of violating the prohibition of labor. In this context, it is important to be aware that *Jesus* did not dispute anywhere that healing was a work activity, but his argument was based on the fact that healing – while indeed being work – overrules the commandment of the *Sabbath* rest. This is quite explicit in one passage where he was held accountable for healing on the *Sabbath*: “...The man went away and told the Jews that it was Jesus who had made him well. Therefore the Jews started persecuting Jesus, because he was doing such things on the sabbath. But Jesus answered them, My Father is still working, and I also am working. For this reason the Jews were seeking all the more to kill him, because he was not only breaking the sabbath, but was also calling God his own Father, thereby making himself equal to God. Jesus said to them, Very truly, I tell you, the Son can do nothing on his own, but only what he sees the Father doing; for whatever the Father does, the Son does likewise.”²⁷

Here *Jesus* makes it clear that healing is work that he can do on the *Sabbath* because actually it is *God* who performs it (because it is supernatural healing, not medical). The point of his argument is that if *God* himself “works” on the *Sabbath* for this reason, he can “work” too to do the same. *Jesus*’ argument is not unprecedented in rabbinical sources. *Shammai*’s school forbade patient visitation on the *Sabbath*, but *Hillel*’s allowed it, and the detailed provisions thereon (the visitor must cover himself and must not sit on the bed, nor on the chair, but on the ground, before the sick person below him) were justified by stating that the *Divine Presence* (*shechinah*) is above the head of the sick person, as it is stated: “God will support him on the bed of illness,”²⁸ and he must treat the *Divine Presence* with deference. On a similar note, *Ravin* said: “From where

24 Lukas 14:1–6. They differ from the above case inasmuch as *Jesus* does not heal here only verbally, but also by laying on his hands, which raises the issue of the violation of the prohibition of work somewhat more emphatically.

25 mShabbat 5:1,3,4, mBetsa 5:7, bEruvin 20b–21a.

26 mShabbat 7:5, bShabbat 74b.

27 John 5:15–19. *Vermes* and *Flusser* do not even discuss this passage thoroughly as they do not consider *John*’s Gospel historically credible at all. See, for example, FLUSSER, *Jesus* 19.

28 Psalm 41:3.

is it derived that the Holy One, Blessed be He, feeds the sick person during his illness? As it is stated: God will support him on the bed of illness.”²⁹ Therefore, visitors on the *Sabbath* had to greet the sick with the following formulae: “It is *Shabbat* when one is prohibited to cry out, and healing is soon to come;” “His compassion is abundant, and rest on *Shabbat* in peace;” “may the Omnipresent have compassion upon you and upon all the sick people of Israel.” This was not only true for immediate dangers to life. So if we wish these for the sick on the *Sabbath*, when the *Divine Presence* is hovering above their beds; if the *Eternal* sustains them on their sickbed on the *Sabbath*; and if *Jesus* was not healing by some physical/medical or magical practice, but, as the New Testament emphasizes, by faith in the *God* who heals on the *Sabbath* too, by the same faith the prophets had had, then the halakhic rejection of his healings was not justified.

I will now briefly summarize³⁰ what specific points of view clashed in these debates. The decisive difference from the Pharisees’ rabbinical position was probably that the latter were willing to accept healing on the *Sabbath* only in the case of danger to one’s life (or the slightest possibility of it),³¹ otherwise they did not accept it by any means – and in these gospel narratives this was not necessarily the case. In bYomah 83a, in connection with this *Misna* principle, the Amoraim (centuries after *Jesus*) were engaged in an in-depth debate about which diseases fall into the category of healing on the *Sabbath* and which do not. The decisive counterargument against *Jesus* seems to have been based on the fact that neither paralyzed („withered”) hands, nor being bent over, or dropsy posed the least threat to life. However, *Jesus* expressly uses the term „to save life / the soul” (*psykhen sōsai*), which virtually seems to be a translation of the words *piquach nefesh*; so, he either interpreted the situation as such, or wanted to refer to something more: to save one’s psyche and spiritual life through physical healing. So here we are really experiencing some difference from the *halakhah* about which we read in rabbinical documents.

The other argument of *Jesus* is a *qal va-chomer* type conclusion inferred from the licence to rescue an animal from a pit on the *Sabbath*. Although in bShabbat 128b we read that there were rabbinical restrictions on this, the biblical passage,³² which contains a prohibition on animal torture, was also interpreted in the *Talmud* as a suspension of the rabbis’ rulings and justified the rescue of animals on the *Sabbath*. Strack-Billerbeck notes that the gospels seem to indicate that this was the dominating view in the age of *Jesus*.³³ If so, the inference from the lesser to the greater is a sufficiently strong argument,³⁴ though it contradicts the then-accepted tradition.

29 bShabbat 12b.

30 Only briefly, because this is not closely related to my subject matter and because Strack and Billerbeck give a detailed overview of the problem together with all the relevant passages. See: STRACK – BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 622–630.

31 “Is it allowed for a Jew whose ears ache to heal them on the Sabbath? The Wise Men taught: Where only the slightest possibility of life-threatening danger is at stake, the law of the Sabbath is suspended. So, in the case of earache, if it is dangerous, it should be cured on the Sabbath.” (Devarim Rabbah 10:1) “[With regard to] one who suffers pain in his throat, one may place medicine inside his mouth on Shabbat, [although administering a remedy is prohibited on Shabbat. This is] because there is uncertainty whether or not it is a life-threatening [situation for him, as it is difficult to ascertain the severity of internal pain]. And a case of uncertainty concerning a life-threatening situation overrides Shabbat.” (bYoma 83a, with the subsequent pages containing the detailed debates on which diseases qualify and which ones do not.)

32 Exodus 23:5.

33 bYoma 83a.

34 It should be noted here that the applicability of the *qal va-chomer* rule to a law passed by tradition – not written in the *Torah* or derived from it – was disputed (bShabbat 132a). This, however, is the

In the end, *Jesus* concludes, „it is lawful to do good on the sabbath.” By saying so, he frees the *Sabbath* in general for good deeds, even if these good deeds are otherwise considered to be work. We can find rabbinical parallels to this as well. Around 90 CE *Rabbi Eliezer ben Hyrcanus* – who, on the one hand, was famous for never teaching anything he had not learnt from his masters, that is, he always represented an older tradition; and on the other, was brought to trial with the charge of being sympathetic to Christianity³⁵ – was of the opinion that any action performed in preparation of (that is, enabling) the fulfillment of a commandment suspends the *Sabbath*.³⁶ His position did not become dominant, and *halakhah* follows the opinion of *Rabbi Akiva*, who severely restricted this possibility. In any event, in the age of *Jesus*, the question may well have still been open.

In connection with this we can also mention the frequently occurring *Talmudic* principle that positive (active) commandments overrule negative (prohibitive) commandments when they conflict because the former are stronger than the latter. In this case, doing good to one person may be interpreted as stronger than the prohibition on the *Sabbath* work because „love your fellow man as yourself” is positive (and is highlighted by both *Hillel* and *Jesus* as the essence of the *Torah*!) as opposed to the prohibition.

All in all, we can conclude that *Jesus*’ healings on the *Sabbath* did not deny or invalidate the written *Torah* itself; however, they denied or invalidated, to varying degrees, its interpretation by the Pharisees, accepted then and later and found in the oral tradition (while the nature of *Jesus*’ argument was otherwise organically embedded in the world of oral Doctrine and even based on it), thus representing an alternative *halakhah* to that of the Pharisees. In fact, *Jesus* considered the Pharisees’ decision to be flawed, and challenged and tried to debate and refute it publicly.

3.2. The problem of carrying on the Sabbath

This problem is documented in a single passage, again, in connection with a healing performed on the *Sabbath*: “One man was there who had been ill for thirty-eight years. When *Jesus* saw him lying there and knew that he had been there a long time, he said to him, Do you want to be made well? The sick man answered him, Sir, I have no one to put me into the pool when the water is stirred up; and while I am making my way, someone else steps down ahead of me. *Jesus* said to him, Stand up, take your mat and walk (*peripatei*: walk around, to and fro). At once the man was made well, and he took up his mat and began to walk [around]. Now that day was a sabbath. So the Jews said to the man who had been cured, It is the sabbath; it is not lawful for you to carry your mat. But he answered them, The man who made me well said to me, Take up your mat and walk [around].”³⁷

Although the *Torah* does not expressly oppose carrying a load on the *Sabbath*, the *Tanakh*, as a whole, does: *Jeremiah*,³⁸ and in his footsteps, *Nehemiah*,³⁹ forbade such activities (at least the carrying of merchandize, burdens related to commerce, on animals to Jerusalem). Rabbinic literature forbids virtually all carrying for the *Sabbath* (though there are exceptions⁴⁰), unless we assume

law that strictly and exclusively applies, from the *Torah* (bShabbat 128b, Exodus 23:5).

35 bYoma 66b, tChullin 2:24, tYevamot 3:3-4, bAvodah Zarah 16a-b, 27b, Qohelet Rabbah 1:8.

36 bShabbat 131a-b.

37 John 5:5-11.

38 Jeremiah 17:19-27.

39 Nehemiah 13:15-21.

40 For example, “*Abaye* said: In all halakhic matters of the Master, *Rabba*, he conducted himself in accordance

that the act described as “*walking around, to and fro*” (*peripateuo*) was within the 4 x 4 *amot* area allowed to move objects on the Sabbath,⁴¹ which does not make much sense and is rather unlikely.

So once again, we must face the fact that *Jesus* did not follow a rabbinical rule. According to some Christian commentators, raising the bed and walking to and fro was part of the healing process (like ‘running in’ the healing body by faith); if this is so, *Jesus*’ instruction is more understandable and can be explained as a more liberal approach to the *piquach nefesh* principle; a suspension of the *Sabbath* rest for the sake of healing. Or, alternatively, the mat (presumably a bulrush mat or a blanket) was not a burden in *Jesus*’ view,⁴² that is, it departed from rabbinical regulation, but it did not breach the written *Torah* (which does not prohibit the carrying of one’s personal burden on the *Sabbath*).

The same event is later commented upon and interpreted by *Jesus* concerning his own act of healing (not carrying): “*Jesus answered them, I performed one work, and all of you are astonished. Moses gave you circumcision (it is, of course, not from Moses, but from the patriarchs), and you circumcise a man on the sabbath. If a man receives circumcision on the sabbath in order that the law of Moses may not be broken, are you angry with me because I healed a man’s whole body on the sabbath? Do not judge by appearances, but judge with right judgment.*”⁴³

Jesus’ position is clear. There is a rabbinical consensus that circumcision on the eighth day after birth – with all its preparatory work, according to Rabbi *Elazar* (unfollowed on this point by *halakhah*) – is to be performed on the *Sabbath*, even though it is considered work.⁴⁴ In this process, the wound can also be treated, in order to prevent further deterioration of health. To the question of why the prohibition on work on the *Sabbath* is suspended by the commandment of circumcision on the eighth day, two rabbis (*Ulla* and Rabbi *Yitzhak*) answer, “*This is a halakhah,*”⁴⁵ meaning they are not deducing it from the *Torah*. At the same point, the question is raised: “*From where is it derived that saving a life overrules Shabbat? Rabbi Elazar ben Azarya says it is derived from the mitzva of circumcision: Just as circumcision, which pertains to only one of a person’s limbs, overrules Shabbat, all the more so it is an a fortiori (qal va-chomer) inference that saving a life, which is a mitzva that pertains to the entire person, overrules Shabbat.*”⁴⁶ Rabbi *Elazar ben Azarya*’s argument is thus strikingly similar to that of *Jesus* – but both are rejected. However, the above argument for refusal is first related in the *Talmud* to Rabbi *Akiva* (whose explanation was also rejected on this basis) almost a hundred years after *Jesus*, so we do not know for sure whether this exclusionary rule was ever in place at the time of *Jesus*.

with the opinion of Rav, except these three where he conducted himself in accordance with the opinion of Shmuel. He ruled: One may light from one Hanukkah lamp to another lamp, and one may untie ritual fringes from garment to garment, and halakhah is in accordance with the opinion of Rabbi Shimon in the case of dragging. As it was taught in a baraita, Rabbi Shimon says: A person may drag a bed, chair, and bench on the ground, as long as he does not intend to make a furrow in the ground.” Rabbi *Shimon*, by the way, always takes an extremely liberal stance on issues related to the *Sabbath*. Similar passages on the carrying of one’s bed on the *Sabbath* see: bShabbat 44b, 45b–46a, 46b, 93b (someone carrying a person on a stretcher on the *Sabbath* is not guilty because the bed belongs to the sick person in this case – however, if he only carries the bed, he is guilty). However, in general, it was not allowed to carry one’s bed on the *Sabbath*.

41 bEruvin 45a, 48a.

42 On this, see: DERRETT, Why „bed”?

43 John 7:21–24.

44 bShabbat 131b–136a is all about this issue.

45 bShabbat 132a. The *Rashi* adds, “*It was given to Moses on Mount Sinai.*”

46 See also: bPesachim 81b, bNazir 57a.

3.3. The problem of ‘mud making’ on the Sabbath

This is also a case related to healing on the *Sabbath*: “When he had said this, he spat on the ground and made mud with the saliva and spread the mud on the man’s eyes, saying to him, Go, wash in the pool of Siloam (which means Sent). Then he went and washed and came back able to see. (...) Now it was a sabbath day when Jesus made the mud and opened his eyes. Then the Pharisees also began to ask him how he had received his sight. He said to them, He put mud on my eyes. Then I washed, and now I see. Some of the Pharisees said, This man is not from God, for he does not observe the sabbath. But others said, How can a man who is a sinner perform such signs? And they were divided.”⁴⁷

While they do not expressly state that they have an objection to mud making – obviously, they also found healing problematic – but we can suspect that this was interpreted as a violation of the *Sabbath* prohibition on work.⁴⁸ We can interpret this similarly to the previous case if we do not want to ignore Matthew 5:17–20: *Jesus* may have interpreted the concept of work more liberally than the tradition of the Pharisees; or, he felt entitled to disobey oral Doctrine for the sake of healing a sick person.

3.4. Plucking the heads of grain and rubbing the grain out on the Sabbath

This case differs from the previous ones in that no healing is involved here. The story is presented in all three synoptic gospels: “At that time Jesus went through the grainfields on the sabbath; his disciples were hungry, and they began to pluck heads of grain and to eat. When the Pharisees saw it, they said to him, Look, your disciples are doing what is not lawful to do on the sabbath. He said to them, Have you not read what David did when he and his companions were hungry? He entered the house of God and ate the bread of the Presence, which it was not lawful for him or his companions to eat, but only for the priests. Or have you not read in the law that on the sabbath the priests in the temple break the sabbath and yet are guiltless? I tell you, something greater than the temple is here. But if you had known what this means, ‘I desire mercy and not sacrifice,’ you would not have condemned the guiltless. For the Son of Man is lord of the sabbath.”⁴⁹

47 John 9:6–16.

48 Kneading is listed specifically as one of the thirty-nine “main work activities” in mShabbat 7:2 as the 39, and mixing a mass is prohibited in mShabbat 24:3. Neither should the body be anointed except with liquid fluids (mShabbat 14:4, bShabbat 108b). Moreover, there was some halakhic debate (spiced with some humor) about healing the eye on the *Sabbath*: “Rav Zutra bar Toviyya says that Rav says: With regard to an eye that rebelled, i.e., which is apt to pop out of its socket, it is permitted to apply blue eye shadow to it on Shabbat. The Sages initially concluded from this that this statement applies only where one had already ground the ingredients yesterday, i.e., on Shabbat eve, but if he planned to grind them on Shabbat, or to bring them through a public domain, it would not be permitted, as this would constitute a desecration of Shabbat by Torah law. To dispel this notion, one of the Sages, named Rabbi Ya’akov, said to them: This matter was explained to me by Rav Yehuda, who said that even if he plans to grind the ingredients on Shabbat and bring it through a public domain, it is permitted. The Gemara relates that Rav Yehuda permitted someone to apply blue eye shadow to the eye on Shabbat. Rav Shmuel bar Yehuda said to the Sages: One who adheres to the ruling of Yehuda desecrates Shabbat. Ultimately, Rav Shmuel bar Yehuda himself suffered pain in his eye. He sent a message to Rav Yehuda, asking: Is it permitted or prohibited for me to treat my eye on Shabbat? Rav Yehuda sent back to him: For everyone else, it is permitted; for you, it is prohibited...” (bAvodah Zarah 28b) However, *halakhah* is generally of the position that eye healing, like all other healing, is allowed on the *Sabbath* if there is an imminent danger to life, or there is a risk of further deterioration of one’s health, otherwise it is not. See also: FLUSSER, Jesus 62.

49 Matthew 12:1–8. See also: Mark 2:23–28 and Lukas 6:1–5.

Jesus himself did not pluck or rub the heads, nor eat the grain, and thus, in the strictest sense, he remained unblemished. However, he defended his disciples' activities, which the Pharisees said was a violation of the Sabbath prohibition on work, and he did so on the basis of a total of four arguments, declaring them too sinless; of these, the first three come directly from Scripture, while the fourth is exemplified by rabbinical tradition itself: 1. An example of *David's* apparent (?) breach of the Law; 2. the invalidity of the *Sabbath* prohibition on work in the Temple (from which, again, he derives his freedom through the use of *qal va-chomer*); 3. the prophet *Hosea* ranks the exercise of mercy over sacrifice; and 4. the son of man is lord of the *Sabbath*, because the *Sabbath* is for man, and not the other way around.

I will also briefly review this problem in both the written and the oral Doctrine. The rabbinical position was that on the *Sabbath*, plucking and rubbing the ears of corn was work in the sense of the classification that was generally used to determine the exact validity of the *Sabbath* prohibitions. According to this classification, on the *Sabbath* it was forbidden to do all that was to be done in the construction and daily service of the Sanctuary.⁵⁰ This included, according to traditional calculations, thirty-nine main types of work activities (*'abot melachot*), but according to the concept of "*building a fence around the Torah*,"⁵¹ these were supplemented with minor work activities including plucking and rubbing corn that was not regarded as stealing,⁵² so in the Pharisees' view, the disciples' actions may even have called for stoning.

On the other hand, *Sabbath* is to be called "enjoyment", and "pleasure,"⁵³ which is hard to reconcile with hunger (and so is rest). Therefore, on this day, according to rabbinical regulation, it is necessary to eat three times a day,⁵⁴ as the *Sabbath* is to be honored with proper eating, drinking, and nice clothes; whereas fasting is forbidden.⁵⁵

Jesus' first argument is based on a scene from *David's* life, who, while escaping from *Saul*,⁵⁶ was given the *lechem ha-panim* ("*show-bread*") by the high priest, and he ate, and even gave to his companions, though he was not allowed to do so according to the *Torah*.⁵⁷ The *Talmud* tries to acquit *David* of his deed,⁵⁸ but again the decisive factor is the *piquach nefesh*, the principle of the protection of life.⁵⁹ *Misna* allows eating, even eating unclean food, and even on *Yom Kippur*,

50 mShabbat 7:2, bShabbat 49b., Mechilta Shemot 35:1 (110b), Baba Qammah 2b.

51 mAbot 1:1.

52 Deuteronomy 23:25, jShabbat 67, bShabbat 8, mEduyot 2:6, mMa'asrot 4:5, Beitzah 12b, 13b. *Flusser* is unable to solve the problem: in his view, rubbing grain from ears of corn on the *Sabbath* was indeed a breach of the Law, and therefore it could not have happened, but the translator to Greek mistranslated the original text. I disagree with his position.

53 Isaiah 58:13.

54 bShabbat 117b–119b (and countless other places).

55 bTa'anit 27b.

56 1 Samiuel 21:1–6.

57 Leviticus 24:8–9, 21:22.

58 bMenachot 95b–96a.

59 The *Rashi* comments on this (to bYoma 83a) that they were overwhelmed by *bulmos*, hunger near fainting; that is, there was an immediate danger to life, so they could eat it from the holy bread. (However, this connection was only made in the Middle Ages, the *Talmud* had not arrived at this conclusion. It is unlikely that *David* and his men were in a state of *bulmos* all at the same time. It was also possible that persecution and escape made nutrition vitally important for them.)

if someone is caught by an attack of *bulmos* (wolfish appetite, bulimia, from Greek *bulimos*),⁶⁰ “until his eyes recover”;⁶¹ and the *Gemara* on this attempts to define the contents and characteristics of this concept in many ways,⁶² but the conclusion is certainly that the prohibition on eating is removed because there is a risk of health loss (fainting) due to such kind of hunger. The Gospels contain no reference to how hungry the disciples were, nor does *Tanakh* – or even rabbinic literature – indicate how hungry *David* and his companions were. In any case, the decision of *Jesus* – or *David* – may have been correct in the eyes of the Pharisees only if they were all in a state of near fainting, which is unlikely. However, it is quite possible that the issue was not regulated in such detail at that time, so the details were still open for debate.

Jesus’ second argument drew attention to the fact that priests in the Temple do not keep the *Sabbath*, because the *Torah* requires them to work on offering sacrifices, twice as often as on weekdays. This is also made clear in rabbinic literature: “there is no *Sabbath* work prohibition in the Temple.”⁶³ *Jesus* also claims, “something greater than the Temple is here,” so referring to his Messianic nature, he again applies the *qal va-chomer* rule to substantiate that his disciples can do in the ministry of the *Messiah* what the priests did in the ministry of the Sanctuary. Rabbinic literature also considers it evident that the *Messiah* is larger than the Temple; this is indisputable. *Jesus* considered his body as a temple, which is expressly revealed in the New Testament.⁶⁴ Psalm 110, interpreted by the *Targum* and several midrashim as Messianic in content, calls the *Messiah* a priest of the order of the *Malchizedek*, and the New Testament proves – using rabbinical argumentation – that this priesthood is superior to the Aaronic priesthood,⁶⁵ since *Abraham*, *Aaron*’s forefather, paid tithes to *Malchizedek*. Thus, the *Messiah* is greater than *Aaron* and his sons, so his activity is greater than that of the Aaronic priests; and if “there is no *Sabbath* work prohibition in the Temple,” this is much more the case for the service of the *Messiah*. As such, *Jesus* did indeed place himself as the *Messiah* and his disciples above the *Sabbath* – as he later concludes saying that “the Son of Man is lord of the *Sabbath*” – but that does not mean an overall annulment of the commandment of the *Sabbath* rest, nor does it imply that *Jesus* did not keep the *Sabbath* in this particular, minute detail, but it means that, while interpreting the commandment of the *Sabbath* rest, he has the right to make this decision so that his disciples may enjoy eating and this well-being at the price of doing activities that the written *Torah* does not expressly prohibit, only the oral Doctrine does, and admittedly, only as an element of the “fence built around the *Torah*.”⁶⁶

Jesus’ third argument is based on Hosea 6:6: *God* desires love and mercy (*chesed*), not sacrifice. For the disciples, being hungry on a *Sabbath* would not have been joyful but sacrifice and anguish; the question is whether this would have amounted to keeping the day holy. Thus, *Jesus* ruled that in this situation, one had to choose well-being instead of starvation, and this partially suspended the prohibition on labor, provided that plucking and rubbing the grain was

60 bYoma 83a.

61 Cf. 1 Samuel 14:28–29.

62 bYoma 83a–b.

63 bPesachim 65a.

64 John 2: 19–22.

65 Hebrews 7:1–28.

66 Concerning the various “minor” or “sub-work” activities of the “major” or “main work” activities, which cannot be performed on the *Sabbath*, the *Misna* notes that a very large number of rules relating to this have a minimal biblical basis; they “are as mountains hanging by a hair, for they have scant scriptural basis but many *halakhot*.” *Dee*: Chagigah 1:8.

work in the first place, which, as we have seen, was defined as such only by rabbinical ordinance (probably after the age of *Jesus*). It seems that in *Jesus*' interpretation, Scripture (with the quote from *Hosea*) overrules the rabbinical provision defining the minor 'sub-activities' of work because "*a matter prohibited by Torah law (de-'orayta')* comes and overrules *a matter prohibited by rabbinical law (de-rabbanan)*."⁶⁷

Jesus' fourth statement is that the *Sabbath* was made for humankind, and not humankind for the *Sabbath*; so, the Son of Man is lord even of the *Sabbath*. The term Son of Man here can be interpreted generally as referring to a person or the speaker, but it can also be interpreted as a messianic name.⁶⁸ Taking into account its former meaning, *Jesus*' sentence means that people are free to determine the specific meaning of the *Sabbath* and thus their proper conduct in a given situation, on the principle that *Sabbath* rest is for the benefit of people and not the other way around. An example of this way of thinking is also found in rabbinic literature with regard to the Law.⁶⁹ Interpreting the term Son of Man as a Messianic name, the sentence implies that the *Messiah* is entitled to this interpretation, that is, the definition of *halakhah*. This reading is narrower in scope compared to the former, for in this case other people have no right to a more liberal interpretation, only the *Messiah* is, or – in yet another interpretation – a messiah is, that is, an anointed prophet, king, or priest. In the latter case, the reference to the above deed of *David* does not entitle every human being, even in life-threatening situations, but it grants a prophetic, royal, or priestly privilege. In view of this latter meaning, *Jesus* actually drew attention to *His* own messianic nature and, therefore, exercised his right to change *halakhah*. From the point of view of our subject matter, it is not necessary to decide which of these versions we regard as valid, so this question can be left open.

4. Summary: a broad interpretation of the principle of protection of life

Based on the above, we can safely state, in general terms, that *Jesus* did not claim anywhere that healing, plucking, rubbing, making mud, or carrying a load were not to be considered as work; in fact, in one passage, healing was expressly classified as work. His argument, therefore, was not based on confuting the rabbinical definition of work,⁷⁰ but on the notion that he, his disciples, and (in one instance) the actions of the healed, suspended the *Sabbath*. In all cases, this was expressly or implicitly derived from the principle of *piquach nefesh*, the principle of the protection of life, yet in a much broader interpretation than that of the Pharisees, his counterparts. In fact, not only did he see the need to suspend the *Sabbath* in the event of imminent danger to one's life or the risk of further deterioration in one's health, but also when it came to restoring existing damage to health or even to alleviating hunger. This position is remarkably different from that of the rabbinical one, but in theory, it is easy to justify: these are the ways for a sick or hungry person to make the *Sabbath* a truly enjoyable holiday, thus guaranteeing the actual sanctification, joy, and peace of the

67 bShabbat 128b.

68 Although the latter is disputed by *Vermes*, he can only substantiate his argument here by eliminating several passages on a historical-critical (not text-critical!) basis, which is not a method that can be used in my frame of reference. Therefore, while retaining the texts excluded by *Vermes*, the duality of the term Son of Man is retained: it is both a general subject and a Messianic title. See: *VERMES, Jesus the Jew* 160–186.

69 *Mechilta de Rabbi Ishmael* on Exodus 31:14, quoted by *FLUSSER, Jesus* 62.

70 From the point of view of the *Sabbath*, it does not matter whether it is a minor or a major work activity.

Sabbath. Applying halakhic argument, we could even say that keeping the *Sabbath* holy, which is pronounced earlier and as a positive command in the *Ten Commandments*, overrules the prohibition of labor coming two sentences later, and as a negative commandment.⁷¹

Although *Jesus*, or the New Testament makes no reference to it, this notion could be supported – as an *a posteriori* reconstruction – by the following passage from *Isaiah*: “Whom will he teach knowledge, and to whom will he explain the message? Those who are weaned from milk, those taken from the breast? For it is precept upon precept (tsaw le-tsaw), precept upon precept, line upon line, line upon line (qaw le-qaw), here a little, there a little. Truly, with stammering lip and with alien tongue he will speak to this people, to whom he has said, This is rest (menuchah); give rest (hanichu) to the weary (le-’ayef); and this is repose (marge’a); yet they would not hear. Therefore the word of the Lord will be to them, Precept upon precept, precept upon precept, line upon line, line upon line, here a little, there a little; in order that they may go, and fall backward, and be broken, and snared, and taken. Therefore hear the word of the Lord, you scoffers who rule this people in Jerusalem...”⁷²

The part I have highlighted can easily be read in reference to the content of the *Sabbath*: according to this, the essence of the *Sabbath*, the tranquility it confers, naturally implies that the weary are rested. The sick and the hungry can recover when they are healed or properly fed. I think this reasoning would not be far from *Jesus*’ way of thinking. It is interesting that the above prophetic text mentions the meticulous legal regulation regarding the exact meaning of rest, which, however, can become an authentic intellectual trap or a cause for stumbling. Perhaps it is not improper to imply that the Nazarene – often disagreeing with the Pharisees and accusing them of similar over-regulation⁷³ – could well have referred to this text too. Remarkably enough, the last sentence of the passage quoted from *Isaiah* was paradigmatic in the Qumran community, which clearly identified the “*scoffers*” mentioned here with the members of parties of the Pharisees and Sadducees/Zadokites, in utter condemnation of the latter.⁷⁴

At the same time, we must also recognize that *Jesus*’ above arguments contain several elements that are impossible or difficult to interpret without the oral Doctrine. It was only after the *Maccabean* wars that the principle of *piquach nefesh* came into the spotlight in relation to the *Sabbath* prohibition on labor, and although it can be inferred from Scripture, it was oral Doctrine to expressly state its power to suspend the *Sabbath* prohibition. The same can be said about *qal va-chomer*. If *Jesus* had been following a Zadokite – or better to say, a ‘proto-Karaite’ – mentality, categorically rejecting oral Doctrine, not only would he not have used such a typically halakhic argument, but he could not have suspended the *Sabbath* at all, because in such a scenario he should have observed the *Torah*’s commandment mechanically, to the letter.

71 The *Talmud* sometimes uses the rule that positive / active commandments are stronger than negative / prohibitive commandments when in conflict; and sometimes it posits that the stronger of two equally powerful commandments is the one that came first. Following this principle, the *Sabbath* commandment overrides the *Sabbath* rest order according to the Talmudic reasoning proposed by the famous German reformed rabbi, *Samuel Holdheim*. See: Encyclopaedia Judaica, entry “Halakhah,” “Various ‘Reform’ Perspectives”. Of course, it would be an inappropriate anachronism to attribute a modern, reform Jewish line of thought to *Jesus*, but the logic behind it in this case is typically Talmudic.

72 Isaiah 28: 9–13. Interestingly, I have not been able to locate any commentary on this section in rabbinic literature.

73 Matthew 23:1–24.

74 The 4Q162 Commentary on Isaiah, 2:6–10; Damascus Document 1:14–18, 4:19.

Moreover, I believe the other above statement is also crucial; that is, the fact that *Jesus* derived his conception on the *Sabbath* from his messianic consciousness. By considering the *Messiah* and his ministry greater than the Temple and its ministry – applying, again, the *qal va-chomer* rule –, he demonstrated that he could continue his Messianic activities on the *Sabbath*, just like priests could work without any limitation on the *Sabbath* around the sacrifices on the *Sabbath*. He thus freed himself and his co-workers, at least in terms of carrying out good deeds, to do ‘messianic work’ on the *Sabbath* (which is aimed at granting rest to others). However, this reasoning obviously does not apply to activities out of the scope of ‘messianic activities;’ that is, to profit-making, or everyday work, nor does it apply to people who are not engaged in such ‘messianic activities.’

Therefore, my final conclusion regarding the relationship between *Jesus* and the *Sabbath* is – as I have already formulated in the Introduction – that *Jesus* adopted a selective, critical, and creative approach to oral Doctrine, neither fully accepting nor wholly rejecting it. It is clear, however, that he did not intend to invalidate or break the written *Torah*’s commandment of keeping the *Sabbath* holy, but he strove to keep it truly holy, to make it joyful and a source of complete enjoyment (*‘oneg Shabbat’*)⁷⁵ for himself and for others. He firmly expressed and defended this position, regularly and publicly, denouncing the different interpretations of the Pharisees and committing himself to the serious conflicts that would ensue.⁷⁶ Although, for that matter, *Jesus* was not condemned by rabbinic literature for breaking the *Sabbath*.

Editions and translations of the Tanakh or the New Testament, rabbinic literature, and other sources

Biblia Hebraica Stuttgartensia (ed.: ALT, A. – EISSFELDT, O. – KAHLE, P. – KITTEL, R.). Stuttgart 1987
Rashi le-Tanakh (Rashi’s commentaries to the Tanakh, in Hebrew). In: Soncino Classic Collection.

Cd version. Chicago 1991–1996 The same in English: <http://www.chabad.org/library/article.asp?AID=63255> (01. 06. 2025)

Sefaria – A Living Library of Jewish Texts (most rabbinic texts with English translations) sefaria.org. (01. 06. 2025)

Talmud Bavli – The Soncino Talmud (The Hebrew-Aramaic text of the Talmud Bavli with commentary by *Rashi* and the *Tosafot*, and the Soncino English translation). In: Soncino Classic Collection. Cd version. Chicago 1973

Talmud Yerushalmi. Silo – Jerusalem 1969

Tanach (English translation by Mandel, D.). In: Soncino Classic Collection. Cd version. Chicago 1991–1996

The Complete Dead Sea Scrolls in English (translated by VERMES, Géza). Penguin Classics 2004

The Holy Bible: New International Version. Niv. 1973, 1978, 1984 by International Bible Society.
In: Bible Works for Windows. Version 5.0.020w. BibleWorks Lcc 2001

The New Testament in the Original Greek Byzantine Text Form. 2005 (compiled and arranged by Robinson, Maurice A. – Pierpont, William G.) In: Bible Works for Windows. Version 5.0.020w. BibleWorks Lcc 2001

75 Isaiah 58:13.

76 According to the strictest rabbinical position, anyone who interpreted the *Torah* differently from the accepted halakhah committed a deadly sin (see, for example, bSanhedrin 99a) – although this concept may have been developed after *Jesus*’ era and may have been valid only for the provisions passed by the Jerusalem Sanhedrin (which *Jesus* recommended for acceptance), not for other rabbinical decisions.

- The Soncino Midrash Rabbah (The Hebrew-Aramaic text and the Soncino English translation.)
In: Soncino Classic Collection. Cd version. Chicago 1983
- The Soncino Zohar (The Hebrew-Aramaic text and the Soncino English translation.) In: Soncino Classic Collection. Cd version. Chicago 1984
- The Tosefta: Translated from the Hebrew, with a New Introduction (Neusner, Jacob). Peabody, Massachusetts 2002
- Tosafot le-Bavli (the Tosafist commentaries on the Talmud Bavli in Hebrew). In: Soncino Classic Collection. Cd version. Chicago 1991–1996

Secondary literature

- BIBÓ, István: Jewish Predicament in Post-1944 Hungary. In: The Art of Peacemaking. Political Essays by István Bibó (translated by PÁSZTOR, Péter, edited by DÉNES, Iván Zoltán). New Haven – London 2015, 242–252.
- DERRETT, John Duncan Martin: Why ‘bed’? (Mark 2,9d: John 5,8b). *Bibbia e Oriente* 38, 2/1996, 111–116.
- FLUSSER, David: Jesus. Jerusalem 2001
- Halakhah. In: SKOLNIK, Fred (ed.): *Encyclopaedia Judaica*, 22 volumes. Complet set. Macmillan 2000²
- Jewish Encyclopaedia*, jewishencyclopaedia.com (01. 06. 2025)
- KLAUSNER, Joseph: Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching (translated by Danby, Eugene). Wipf & Stock 2020
- RUFF Tibor: The New Testament and The Torah. Budapest 2025
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–VI*. München 1961
- VERMES, Géza: The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis 1993
- VERMES, Géza: Jesus and the World of Judaism. London 1983

The Tekoite Narrative and Retributive Justice: A Case Study on the Poliphony of Legal Discussions in the Hebrew Bible¹

The Tekoite narrative (2 Samuel 14) is remarkable for its rhetorical skill and ideological complexity; as such, it is well suited to illuminate the rich tapestry of legal and ethical discussions preserved in Israel's self-reflexive library we call the Hebrew Bible. With the overall aim of elucidating the Hebrew Bible's dialectical polyphony on issues of rule enforcement and accountability – the theme of our conference section –, this paper attempts to map the legal concepts that are either embedded in the Tekoite narrative as integral elements of the worldview of the eighth to sixth-century Judahite community in which the narrative was created, or are reflected in the text as points to be evaluated or communicated. The paper arrives at two conclusions: first, it introduces the idea that the narrative served to reinforce the theme of retributive punishment by presenting an out-of-key, false iteration of the counter-theme of mercy, as relevant in the Hebrew Bible as the theme itself, and best embodied by Abraham's plea for the undeserving in Genesis 18. And second, the paper suggests that a common lesson of the discussions of this theme and counter-theme, as they recur throughout the Hebrew Bible and also in the Tekoite narrative, is that it takes a prophet to judge properly when retributive justice can be set aside.

Keywords: Biblical law, retributive justice, royal pardon, themes and motifs in the Bible, wisdom traditions, juridical parables

1. The Tekoite narrative in its contexts

The narrative presents an adviser's manipulation of the king's strategic decisions by casting an otherwise anonymous "wise woman" from Tekoa and partially scripting her plea, which employs a constructed juridical parable (a *mashal*).² It begins with *Joab*, *David*'s military commander and political operator, perceiving the king's longing for *Absalom* and then devising a plan to persuade him to recall his estranged son. To this end, a Tekoite woman is to stage a legal petition to the king, asking that the blood feud be set aside in her particular case. She claims to be a widow whose two sons quarrelled, resulting in one killing the other; and now her lineage and inheritance face extinction if the then-normative punitive measures are taken against her murderous son. The woman's plea for mercy mirrors the situation between *David* and *Absalom*, with the conspicuous

* ORCID ID: 0009-0000-1977-6982.

1 The author, who participated in the conference "Parallels between the Jewish-Christian and Roman Legal Roots of our Legal Culture IV" in Pécs on 13 June 2025, would like to thank the organizers for the opportunity to publish in the conference proceedings.

2 For definitions of theme, motif, and *mashal*, see below, at the end of ch. 2. For the most concentrated analysis of the Tekoite narrative, see: LYKE, King David.

difference that *David's* livelihood and lineage do not depend in the least on the reinstatement of his murderous son, in contrast to the staged widow's precarious situation: *David* would not be left childless and destitute if *Absalom's* exile continued.³ However, this is precisely what makes the *marshal* well constructed and effective: the parallel must not be so obvious as to betray the connection between the two cases; instead, it must “*strike a careful balance between getting too close to the parable's application and being too remote from it.*”⁴ And the widow's *marshal* does just that: it exhibits the ploy of “*distancing and of reinvolvement,*” which is “*necessary for a person blinded by proximity to a problem to achieve a new perspective on it.*”⁵ *David* first attempts to defer (“*Go to your house, and I will give orders concerning you,*” v. 9), but ultimately grants a verdict of mercy that *Joab's* rhetorical device was intended to elicit. And once the king has pronounced the acquittal of the fictitious son and granted protection in case anyone should insist on enforcing talionic justice, the woman can move from parabolic pleading to direct confrontation. She reveals the analogy and its purpose: “*Why then have you planned such a thing against the people of God?*” (v. 13, echoing *Nathan's* “*You are that man*” device of two chapters earlier).⁶ Her rebuke hinges on *David's* inconsistency: he has just shown mercy in the present case, but withholds it from his own son. Remarkably, she employs a number of rhetorical fallacies by equating *Absalom* with the people of *God* (false equivalence); by implying that *David's* refusal to reconcile with *Absalom* is a threat to the whole nation (appeal to the collective / *argumentum ad populum*); and by inverting a responsible exercise of law – withholding pardon from *Absalom* – into an example of injustice (moral reframing). She also invokes theological language, suggesting that “*God will not take away a life; he will devise plans so as not to keep an outcast banished forever from his presence*” (v. 14), thus framing mercy as standard divine practice, implicitly urging the king to imitate this model. She also adds reflections on her earlier state of mind – motivation, anxiety, and reasoning – in vv. 15–17, which can be seen as part of the *ethopoeia* dimensions of rhetorical strategy, using *pathos* to draw *David* into her moral frame.⁷

David soon recognises *Joab's* hand in the affair (v. 19), and although the woman's appeal is rhetorically successful, the king's subsequent actions are marked by ambivalence. First, he ignores the incomparability of the two situations, as already noted above. The woman does the same, quite conveniently for her purpose, but the reader cannot escape the nagging thought that her unmasking does indeed give the king the opportunity to retract his promise. *David* could claim that it was a ploy – if he wanted to. Apparently, he does not. His willingness “*to participate in the abuse of manipulation is in stark contrast to his admission of responsibility for his moral failure*

3 This is pointed out, among others, by MCKENZIE, King David 166. *Absalom* was actually the third-born son of *David*. The second-born, *Chileab*, disappears from the text after the report of his birth – “*so inconsequential was the second son of David that the biblical authors were even confused about his name; he is sometimes called Chileab (2 Samuel 3:3), sometimes Daniel (1 Chron. 3:1).*” See: KIRSCH, King David ch12n10.

4 DAVIES, Narrative Ethics 98.

5 CAMP, The Wise Women 21.

6 When quoting the Bible, I will be using the NRSV.

7 Textual critics contend that these verses may have left their original place somewhere around v. 5 as they would best function as a proem or *exordium* setting the context for her plea; see: JONES, 1 and 2 Samuel 223. Indeed, by v. 15, she has already ‘blown her cover,’ so it seems out of place to try to reinforce the persuasive arc of her *persona*. Cf. HOFTIJZER (David and the Tekoite Woman 443–444), who argues that “*David's conversation with the Tekoite is not – as is often thought – in its present form extremely corrupted,*” rather, these statements of hers serve “*to smooth down the effect of [her] confession by extreme flattery.*”

in the parallel Bathsheba story,⁸ and “by allowing himself to be manipulated in this way, David becomes more of a tool in the hands of Joab, a progression that is gaining momentum within the larger narrative.” Even though he is generally relatable for the reader by way of appearing “as a reassuringly fallible character who, like all hearers and readers of the story, was subject to human passions and temptations, and beset by human infirmities,”¹⁰ there is a discernible deterioration in his moral standing, identity, and self-relatability. To the extent that – in Mills’ apt description – David provides an image of the “pitiable state of fallible human nature.”¹¹

Second, David allows Absalom to return to Jerusalem but forbids him to see his face (v. 24), thus maintaining a distance and merely partial reconciliation. This is the right moment for the narrative to turn to a characterisation of Absalom’s physical beauty and charisma (vv. 25–27), foreshadowing his future political ambitions, staging the plot by describing “the situation existing at the beginning of the action,”¹² a typical technique of biblical narrative (*prolepsis* with a ‘thickening’ of a character who will soon become relevant). And indeed, Absalom, frustrated by the fact that he is still an outcast, forcibly attracts Joab’s attention by setting fire to his fields (v. 30), which leads to a meeting with the king. The chapter concludes with Absalom being received by David and bowing before him, followed by the king’s kiss (v. 33), a gesture of restored favour (in resolution to the gesture of bowing face to the ground, seen three times in the chapter).

The chapter’s function in its immediate context is clear: it occupies a pivotal place within the so-called Succession Narrative (or Court History, see below), serving as a crucial transitional episode that reintroduces Absalom to the royal court. In its wider context, though, the Former Prophets or Deuteronomistic History (DtH), in which Israel’s narrative arc runs from the conquest of the Promised Land to its forfeiture, and in which David is crowned over all Israel exactly halfway through – in what appears to be a chiasm artfully crafted at the final redaction –, this episode and the whole Absalom pericope is but a brief blip in the story of God’s anointed whose sons are promised to occupy the throne forever. Zooming out to an even wider context, that of the whole Hebrew Bible, the Absalom fiasco does not create any ripple: his coup is not mentioned elsewhere, even though similar motifs recur in all three sections of the Hebrew Bible (e.g. fratricide and wise women). The larger Absalom pericope, however, serves as a reiteration of the exile theme that runs through the entire story narrated in the Hebrew Bible: David suffered a mini-exile near the height of the monarchy, similar to that of the people at the time of the final redaction of the DtH. Thus the king’s story (like that of the ark earlier, when it went into ‘exile’ in Philistia) foreshadowed that of his people, and the Absalom pericope may have offered comfort to exilic and post-exilic audiences.

8 CAMPBELL, 2 Samuel 136. WESTBROOK, And he will Take 180n40. I am indebted to Westbrook for these observations on scholarly judgements about the relational dynamics between David and Joab.

9 WESTBROOK, And he will Take 180. Indeed, after the Bathsheba episode, Joab increasingly emerges as the real power behind the throne. As David retreats into passivity, Joab assumes roles traditionally reserved for the king – commanding battles, securing victories –, while David’s claim to glory grows increasingly hollow (also noted by WESTBROOK, op. cit. 180n40).

10 DAVIES, Narrative Ethics 107.

11 MILLS, Biblical Morality 52 (referred to by DAVIES, loc. cit.). For analyses of the presentation of David’s tragic fate, see: EXUM, Tragedy and Biblical Narrative 120–149 (“David: The Judgment of God”); MILLS, Biblical Morality 52–54 („David and Dimensions of Tragedy”); and BRUEGGEMANN, David’s Truth 33–61 (“The Painful Truth of the Man”). See also: ROSENBERG, 1 and 2 Samuel 141. Rosenberg concludes that Samuel is “a work of national self-criticism.”

12 BAR-ÉFRAT, Narrative Art 111.

2. The historical period reflected in the narrative

Which historical period is under scrutiny when we analyse the legal and ethical concepts embedded in the narrative? Modern scholarship has largely rejected Noth's single-redactor model of the DtH in favour of a multi-layered compositional process, most commonly articulated as a two-redaction theory.¹³ According to the current consensus, the first major edition may have been composed in the late seventh century BCE, during the reign of King *Josiah* (c. 640–609 BCE), with the aim of legitimising *Josiah* as a Davidic ideal and a royal mirror image of *Moses*; whereas the second is typically dated to the Babylonian exile (after 586 BCE), as a response to the destruction of Jerusalem and the apparent failure of the Davidic promise. Within this compositional framework, the *Absalom* pericope¹⁴ is identified as part of the above mentioned Succession Narrative, a coherent literary unit characterised by psychological realism, courtly intrigue, and the problem of dynastic legitimacy.¹⁵ The core of this narrative is believed to predate the DtH, having been composed during the monarchical period, perhaps in the eighth or early seventh century BCE, as a royal chronicle or pro-*David* political document. Nevertheless, the extant form of the *Absalom* story may also reveal Deuteronomistic redaction, particularly in the way *David's* earlier sin against *Uriah* appears to be framed as the theological seed of *Absalom's* rebellion.¹⁶ In sum, while the narrative core may be early, its final literary form reflects the ideological concerns of the Josianic and Exilic redactors with the aim of telling their cohesive story, combining earlier narrative material with then-current theological reflection.

Therefore, recognising that the narrative is a product of several hands of authorship and redaction, it is justified to read this narrative as a reflection eighth- to sixth-century Judahite culture. For such a reading of legal concepts in a literary work, it is not necessary to assign them to a specific layer. Nor does such an analysis depend on the historical accuracy of the episode: it is not for me now to assess where the historically authentic core of the narrative lies (if there is one), and to what extent it must be seen as a programmatic literary construct serving an ideological programme. Notably, *McKenzie* sees the Tekoite narrative as “an apologetic invention” serving the agenda that “*David was compelled to accept Absalom back*;¹⁷ a judgement that *Baden* elaborates further: “the typical biblical program of elevating David while covering his tracks is evident. [...] *David did not want to see Absalom again, the story tells us, but he was such a deeply good person that he allowed the wise woman to force his hand.*”¹⁸ If this is a fair judgement, and linguistic data supports that it may well be,¹⁹ the narrative still opens a window on the legal and ethical ideas of

13 CROSS, Canaanite Myth, esp. 274–278; NELSON, The Double Redaction, esp. 13–28. For present-day reflections, see: DIETRICH, Die Vorderen Propheten 178–192.

14 2 Samuel 13–19.

15 2 Samuel 9–20; 1 Kings 1–2. For a more nuanced account of the hypothetical sources, see: DIETRICH, Die Vorderen Propheten 251–259.

16 Cf. 2 Samuel 12:10–12; an interpretive framing that would have aligned the earlier narratives with the overarching theodicean structure of the DtH, in which royal failures lead to national calamity.

17 MCKENZIE, King David 166.

18 BADEN, The Historical David 197. For a bibliography of the scholarly discussion on how the text seeks to distance from *David* from blood guilt of those standing between him and the throne, see: BOSWORTH, The Story within a Story 103n76.

19 The author makes literary use of dialect to portray character: “Through the use of dialect, the speaking character, the wise woman of Tekoa, can emphasize her own unimportance to protect herself, to avoid being

those two centuries of Judahite culture.²⁰ Even more so if it incorporates folkloric elements, as it appears to do. “*The Tekoite narrative represents, in highly condensed and idiomatic form, a complex accumulation of overlapping biblical topoi,*”²¹ to such an extent that it “*functions as a synecdoche for the topos of sibling rivalry and brings with it an accumulation of related traditions that comprise an ongoing process of rumination on the notion of chosenness and its consequences.*”²² This, in fact, underlines the social embeddedness of the ethical and legal concepts seen the narrative. “*Narratives like the Tekoite’s are a question ‘not of the artistry of a single, consciously creative artist, [...] but for the very reason that many hands have moulded them, these narratives have acquired the imprint of the whole group and have become the common property of the people.*”²³ In fact, as Gunkel explained, one difference between present-day and earlier cultures lies “*in the fact that we have stories nowadays which are recognised as being the product of particular authors, whereas the poetical stories of more primitive times came into existence as the tradition of the people or of a certain group of people. Wherever a people comes into the light of history, it already possesses an abundance of traditions of this kind. We never see these coming into being; rather they are always already there, transmitted from mouth to mouth like the folk song, popular law, morals, religion and language.*”²⁴

Motifs or type-scenes in this narrative that Gunkel identifies as folkloric in origin include “*the sympathetic portrayal of women,*” “*fratricide,*”²⁵ “*the sending of servants,*” and being “*snared by one’s own snare*” (as well as what appears to be a variation thereof, “*being judged by one’s own judgement*”).²⁶ To all this, we must add that this *marshal* fits an item in the *Motif-Index of Folk-Literature*, “*Wisdom (knowledge) taught by parable;*”²⁷ and we also ought to specify that the widow’s wisdom “*in pre-deuteronomic historical traditions [...] signifies native shrewdness [...], persuasive speech (2 Sam. 14:2), artistic skill and craftsmanship [...] and general knowledge (2 Sam. 14:20).*”²⁸

There are many biblical parallels to various aspects of this narrative. Without claiming to be exhaustive, the Hebrew Bible contains four narratives in which women of remarkable wisdom play a central role as mediators in conflict resolution. In two of these narratives they are explicitly referred to as wise women, one of which is the subject of this paper, the other being the account of the siege of Abel Beth-Maachah.²⁹ *Abigail* also functions³⁰ as a wise mediator in the dispute between two conflicting parties, without being explicitly referred to as a wise woman (only

perceived as a threat by the king.” See: ZAHAVI-ELY, Turn Right or Left 43. The possible depiction of spoken non-standard dialect also suggests that the narrative is a carefully crafted work of literature.

- 20 MOORE, Wise Women 149. As Moore notes, “*questions about origins are for many today at least subsidiary, and at most irrelevant, to questions of literary structure and semiotic function. Thus the Wisdom Woman is a personification or, more technically, a metaphorical symbol for the wisdom tradition itself.*”
- 21 LYKE, King David 12.
- 22 LYKE, King David 84; emphasis added.
- 23 LYKE, King David 15n9, quoting GUNKEL, The Folktale 23.
- 24 GUNKEL, The Folktale 23.
- 25 Later scholars have also noted the similarities of this *marshal* with the *Cain* and *Abel* story and other Genesis narratives (see, e.g. LYKE, King David 25–85; cited by KLINE, Narrative Analogy 221n57).
- 26 GUNKEL, The Folktale 142–45.
- 27 THOMPSON, Motif-Index J80, J99; cited by LYKE, King David 15n9 in a second-hand note.
- 28 WEINFELD, Deuteronomy 254. The incident, however, “*does not provide sufficient evidence for contending that Tekoa had a distinctive wisdom tradition*” (JONES, 1 and 2 Samuel 214).
- 29 2 Samuel 20.
- 30 1 Samuel 25.

implicitly, as a dissenting wife of Mr “Fool”). Similarly,³¹ a necromancer from Endor “*attempts to resolve a dispute between Saul and Samuel – a difficult task inasmuch as one of the parties to this dispute is already dead.*”³² (That said, some scholars doubt that the Tekoite narrative adopts the wise woman motif.³³) And of all the *meschalim*, perhaps the one that most resembles the widow’s is³⁴ that, where a prophet in disguise weaves a story for the king, with the same ploy for the king to pronounce a judgement that can in turn be used for his own circumstances. “*Like David in the mashal woven by the prophet Nathan concerning the poor man’s lamb, the king condemns the miscreant who is, of course, a symbol of himself.*”³⁵ In addition, we must not forget that “*biblical authors relied on a much larger referential framework than the literary tradition preserved in the various manuscript editions of the Hebrew Bible.*”³⁶

At this point, I still owe my readers with definitions for several terms I have used: theme, motif, and *mashal*. I now honour that debt. “*The Oxford Dictionary of Literary Terms*” defines a theme as “*a salient abstract idea that emerges from a literary work’s treatment of its subject-matter;*” whereas a motif is “*a situation, incident, idea, image, or character-type that is found in many different literary works, folktales, or myths; or any element of a work that is elaborated into a more general theme.*”³⁷ Or, drawn with broader brushstrokes, “*a theme is [...] an abstract concept that describes what the work is about, while a motif is a more concrete element that recurs in a work.*”³⁸ (To give two examples from my terminology: retribution and mercy appear on the thematic level, while the wise woman is a motif – and both are *topoi*.) *Mashal*, translated parable, is defined by Niditch as “*rooted in the drawing of comparisons, of ‘being like.’ The weaver of a mashal creates a metaphor, a comparison among a story, characters, a description, or a more telegraphic piece of content, and a current situation.*”³⁹ The narrower category of juridical parables is, in Moore’s to-the-point definition, “*in substance, [an] imaginary homeopathic image crafted by professional mediators in order to resolve real conflict in the real world.*”⁴⁰

31 1 Samuel 28.

32 MOORE, *Wise Women* 152. On the use of the wise woman motif in the HB, esp. for an analysis of whether this symbol suggests a related social reality, see also: FORTI, *The Feminine Personification of Wisdom*.

33 WHYBRAY, *The Succession Narrative* 59. Whybray argues that “*Joab’s use of the woman of Tekoa is really the story of Joab’s wisdom rather than that of the woman.*” (Cf. FORTI, *The Feminine Personification of Wisdom* 206. Forti thinks that the wording “*suggests that Joab may simply have conveyed a general idea to her, the woman working out her ‘scheme’ in response to the real-life scenario.*”) HOFTIJZER, *David and the Tekoite Woman* 444. Hoftijzer sees her as a “*capable woman, who is able to carry out a very delicate task.*” CAMP, *The Wise Women* 14–15. Camp discusses the two wise women in 2 Samuel from the perspective of political roles in pre-Monarchical and Monarchical Israelite communities. For some of these references see: MOORE, *Wise Women*, 153n35.

34 1 Kings 20:39–43.

35 NIDITCH, *War in the Hebrew Bible* 36.

36 JOHNSON, *The Woman from Tekoa* 59 (this analysis of the language of petitions also includes the epigraphic record).

37 BALDICK, *The Oxford Dictionary* 333–34 (“Theme”) and 215–16 (“Motif”). KLINE, *Narrative Analogy* 40n155. I am indebted to Kline for these references and for her reflections on the use of these terms.

38 KLINE, *Narrative Analogy* 40n155.

39 NIDITCH, *Ethics in the Hebrew Bible* 88. For a full discussion of the *mashal* as an Israelite genre, see: NIDITCH, *Folklore and the Hebrew Bible* 67–87.

40 MOORE, *Wise Women* 153. A thorough analysis of a juridical parable – or more broadly, of petition narratives – must address the differences and the complex relationship between legal and wisdom

3. Legal concepts reflected in the narrative's themes and motifs

Let me begin with an overview of what I consider to be underlying legal concepts, i.e. those which, due to cultural habituation, appear to be self-evident, almost or completely commonplace in the culture of the time, and thus belong to the deep conceptual structures reflected in the narrative. I believe these can be identified by paying attention to what appears to operate below the level of conscious evaluation. In fact, these elements, in the author's judgement, do not need to be explained or discussed because they are pre-reflexive or pre-conscious.

- (1) The theme of retributive punishment is common to virtually all of the Hebrew Bible: sin is followed by retribution, which is to be inflicted either by the community or by the Godhead – depending on whether the offender is identified or not, cf. Deuteronomy's distinction between what is “revealed” or stays “hidden” (29:29). This concept is not unique to Deuteronomist schools, however; rather, it is a framework that shapes the entire community's worldview, permeating the Priestly texts (e.g. as the concept behind the atonement rites in Leviticus) as well as the Yahwist narratives (e.g. the expulsion from Eden,⁴¹ to name the most blatant one). The concept of retribution for sin is most often addressed collectively, within the framework of the covenantal status between *God* and his people, as one of the governing principles of their covenantal relationship. In a minority of cases, this concept appears at the level of the individual, as with *David's* sin against *Uriah*, but even in such cases the individual missteps of a ruler – his unethical choices or his unfaithfulness to *God* – have repercussions for the collective (see below, in point iv).
- (2) The institution of the blood feud is governed by the above concept; and, similarly, no author in this polyphonic library seems to give any thought to revising it. Indeed, the injunctions concerning the cities of refuge⁴² merely mitigate one aspect of misapplication (accidental manslaughter should not be equated with murder), but do not question the *raison d'être* of the institution itself. (The Tekoite's plea is also based on the notion that blood feuds have damaging consequences for the parents of victims and perpetrator brothers. It is reasonable to assume that the widow's plea would have resonated with the original audience of the *Absalom* pericope, since blood feuds have undoubtedly produced such circumstances in every generation.) The participants in this conference could certainly cite many reasons (social, institutional, etc.) for the failure to revisit such a blatantly barbaric institution, so let me limit myself to highlighting one theological reason that may not occur to a modern audience: the conviction that metaphysical compensation is required for the blood “*crying out of the ground*.”⁴³
- (3) The source of law is the king, a view that was almost ubiquitous until modern civil societies. This implies, of course, that the king must be persuaded if one wishes to obtain a favourable law or judgement.

traditions, and the genre in which they best intersect: judicial wisdom. For a comprehensive and up-to-date discussion, my readers are referred to JOHNSON, *The Woman from Tekoa*.

41 Genesis 3.

42 Numbers 35, Deuteronomy 19, Joshua 20.

43 Genesis 4:10.

- (4) The individual mores of the kings determine the fate of the whole people in the Deuteronomistic view, even though collective reward and punishment may occasionally befall the people as a result of the actions of a commoner, for example, if he is foolish enough to misappropriate *God's* booty (*cherem*) during a holy war.⁴⁴
- (5) One is to be judged by one's own words, so even *God's* or the king's supreme authority can be challenged if he himself pronounces a judgement applicable to his own situation. This motif is probably related to the institution of the *neder*, the oath or vow, which was binding even to the point of compelling a hero to sacrifice his own daughter,⁴⁵ and entailed complex arrangements for how its consequences could be transferred or annulled, including the Tekoite's willingness in our narrative to absorb any adverse effects of the sin of pardoning a murderer, a 'lightning rod' gesture that provides apotropaic 'grounding' for the king.⁴⁶

Having observed the concepts that appear to be so deeply embedded in the cultural imaginary at the roots of the narrative that they are taken for granted, let me now focus on the aspect where I theorise that the narrative seeks to prescribe legal-ethical attitudes or behaviours. While the former was taken for granted without the need for justification, the following aspect seems to require elaboration in the author's judgement. As mentioned earlier, it is at this point that the author appears to articulate the primary message he seeks to convey, allowing us to discern issues that were under discussion in eighth to the sixth-century Judah.

4. The widow's plea as an out-of-key iteration to a counter-theme

Retributive punishment is such a prevalent theme that Israel's sacred library even provides ample space for the counter-theme of mercy-overriding-justice, with sophisticated explorations of when and how justice can be set aside (if at all), and what consequences such an act of clemency may lead to. Elaborations on this counter-theme include *Abraham* bargaining for Sodom⁴⁷; *Moses* arguing or pleading to spare Israel⁴⁸; *Samuel* interceding for Israel⁴⁹; as well as *Amos*⁵⁰, *Jeremiah*⁵¹, and *Daniel*⁵² doing the same. These texts, understandably, often recall the motif of repentance (*teshubah*) and the various evaluations of how it can be authentic and effective in averting retribution (to which this paper cannot devote much attention). The emblematic narrative reflection of the counter-theme, I believe, is *Abraham* challenging the certainty of retribution as he bargains with *God* for the wicked cities.⁵³ Indeed, that narrative begins with *God's* revelation of his intention to investigate the sin of Sodom and Gomorrah (vv. 20–21), which is preceded by an internal

44 Joshua 7.

45 Judges 11.

46 See also the way in which a father can 'defuse' his daughter's hasty oath by a prompt reaction in Numbers 30:3–5.

47 Genesis 18:22–33.

48 Exodus 32:9–14; Numbers 14:11–20; Deuteronomy 9:13–29.

49 1 Samuel 7:5–9; 12:19–25.

50 Amos 7:1–6.

51 Jeremiah 14:7–9, 19–22.

52 Daniel 9:3–19.

53 Genesis 18.

monologue about inviting Abraham into a dialogue about the justice of *God's* proposed action (*"Shall I hide from Abraham what I am about to do...?"*, vv. 17–19). Indeed, we seem to be dealing here with a *God* who, after some inner hesitation, decides to demonstrate his willingness to be contradicted and argued with. *Abraham*, on the other hand, by accepting the implied invitation, shows that he is able to 'read between the lines' and challenges *God's* destructive mission. Ultimately, he shows himself to be obedient to a subtler level of *God's* message, responding *not only to what He says, but to who He is*. Indeed, if we were to translate this subtly dramatised scene in terms of J. L. Austin's theory of speech acts,⁵⁴ on the surface level of the 'locutionary act,' *God* reveals partnership to *Abraham* (v. 17, quoted above) and shares with him his plans for retributive justice. However, the intention behind the utterance; that is, the 'illocutionary act' performed by sharing His plans, is an invitation to *Abraham* to enter into a dialogue to mobilise *God's* mercy in opposition to His sense of justice. And thirdly, the Austinian 'perlocutionary act' seems to be the revelation of the nature of *God* himself: a paradoxical personality who wishes to exact rightful vengeance in the hope that someone is worthy and willing to dissuade *Him* to do so. To put it even more bluntly, the Deity appears to be ambivalent about his own first reactions, looking for good reasons to abandon them in order to be merciful instead.

I had to dwell on that other narrative because if we compare the scene of *Abraham's* plea with that of the Tekoite widow – a comparison offered to us by the canonical whole of the Hebrew Bible –, we can see that the courtroom scene is not an authentic enactment of the counter-theme of mercy triumphing over justice, but merely an out-of-key iteration, a shallow mimicry of what the patriarch-prophet did.⁵⁵ *Joab* sets up an emotionally persuasive figure who borrows the likeness of mercy but uses it in the service of political strategy, undermining justice for the sake of expediency.

It is also noteworthy that the distinctive theological element introduced by the Tekoite woman (mentioned above) is in direct contradiction to that of *Nathan's* prophecy. As *Westbrook* points out, *"While Nathan's words emphasize the essential divine response of the restoration of justice through judgment for one's actions, the woman of Tekoa declares that the deity looks for ways to avoid such unpleasantness, especially if it involves casting away the offender (2 Sam. 14:13–14). While Nathan presses David into admission of personal guilt, the woman of Tekoa manipulates David into condoning personal guilt – both for himself and his son. By taking this approach, the woman also provides David with the appearance of a justified means through which to take control of the destiny"*

54 AUSTIN, How to Do Things with Words 98–102 and Lecture IX from p. 108.

55 It is not my intention, however, to suggest that the two stories have influenced each other. (The only thread that seems to connect the Tekoite narrative with the *Torah*, is the apparent familiarity of the episode with some of the precepts of Deuteronomy, although it is unclear, whether there is a textual dependence of the episode on the Law. LYKE, King David 71–79; KLINE, Narrative Analogy 189n116. Their chronological sequence is also unclear, since dating the contents of Genesis is even more difficult than dating the those of the Succession Narrative. It is not possible to draw any conclusions about the diachronic development of legal tradition from these stories; nevertheless, *Whybray's* (Genesis 52) remarks are worth reporting here: *"This passage is [...] a discussion of a theological question of the utmost importance, that the author has himself composed in the form of a dialogue. The question, which is about God's justice (v. 25), was not, for the readers, a purely theoretical one, but one of immense practical importance, especially for those who had suffered, and were still suffering, the effects of the devastation of the Babylonian conquest of Judah in 587 Bce. It is raised in various forms in other OT books of a relatively late period, e.g. in Job, and Ezek 14:12–23. The fate of Sodom is here a paradigm of this much wider question."* (Emphasis by the author.) We must therefore confine ourselves to a vague statement that Genesis 18 may well be an elaboration of patriarchal themes reflecting Exilic sensibilities.

of his son; whereas Nathan, on the other hand, makes clear that the destiny of David and his sons is held in the hand of the deity.⁵⁶

Finally, *Joab*'s successful manipulation of the mercy counter-theme represents the moral ambiguity of the king's judgement and ultimately leads to civil war. This appears to be a warning by means of narrative: suspending the application of justice can destabilise the nation's order. "Since the presentation of the Tekoite woman ultimately results in David's choice to return Absalom to court and, thus, to begin Absalom's political coup against David, one may reasonably conclude that this narrative, in part, fulfills Nathan's prophecy of ongoing violence in the house of David (2 Sam. 12:10)."⁵⁷

What, then, can be considered a good reason for mercy to override justice? In other words, what does the canonical whole of the Hebrew Bible appear to indicate as the distinguishing elements between *Abraham*⁵⁸ on the one hand, and *Joab*⁵⁹ on the other? It is time to formulate my concluding remarks.

5. Concluding remarks

I suggest that a common feature of the counter-theme of mercy over retribution, as it recurs throughout the HB, and as the dire consequences of its out-of-key iteration in the Tekoite narrative underline, is that it takes a prophet to aptly assess when retributive justice can be set aside. All who succeed to do so in this polyphonic library are prophets.⁶⁰ This is why *Joab* imitates the prophetic *mashal*, which is superior to plain language because it leads listeners to decisions. By mimicking Nathan's "you are that man!" device, *Joab* also aspires to the role of court prophet, but – sensing the risk of a direct move – casts a wise woman to test how such a move might play out and to pave the way for his own aspirations. Therefore, whereas *Abraham* stood before God⁶¹ with an authentic plea, *Joab* hides behind two masks – the desperate widow and the parabolic argumentation of the most prestigious court prophet – in order to perform a counterfeit of intercession for mercy designed to achieve his own political intrigues. (There is even a comic undertone in the figure of the henchman dressed in prophetic garb.⁶²) For he is surely only gambling on *Absalom*, trying to make the heir to the throne beholden to him, just as he made *David* beholden to him by assisting in his marauding campaigns and later in the murder of *Uriah*, and just as he will place his chips with yet another potential heir when *Adonijah* makes a move to occupy the throne. Indeed, the slaughter of *Absalom*, in clear defiance of the king's decree, will express

56 WESTBROOK, And he will Take 178–179.

57 WESTBROOK, And he will Take 167–168.

58 Genesis 18.

59 2 Samuel 14.

60 NB: so is Abraham; see: Genesis 20:7.

61 Genesis 18.

62 And what a henchman he is! – So unrelatable to later readers that the Chronicler, while reworking the DtH for his 'sanitized' version of the Davidic narrative, left out *Joab*'s early companionship with *David* and made him appear out of nowhere and become a general in the conquest of Jebus from the Canaanites (1 Chron. 11:6). He is the authentic Judahite equivalent of Falstaff, not only because of his intrigues and disguises, but also because he is discarded by later writers like a pile of dirty laundry. In fact, as *Japhet* points out, the Chronicler omits *Joab* from the list of *David*'s "mighty men," reported at the beginning of *David*'s reign, as well as from later episodes where he appears in the DtH (I – II Chronicles, 240–241 and 247).

the manipulative henchman's frustration at what he presumed was his winning bet to secure his influence for the next generation.⁶³

I further conclude that the out-of-key iteration of the mercy counter-theme – with its consequences – serves as a reminder of the importance of the theme, a warning that mercy is not to be applied without prophetic discernment. The Tekoite narrative serves to draw our attention back to the theme by recounting a false iteration: having heard the distorted echo of mercy, the reader not only wants that counter-theme corrected, but yearns for the theme to be reaffirmed an authentic expression. After a moment like *Absalom's* royal pardon, prompted by a deceptive juridical *mashal*, the ear and heart crave a recapitulation of the true theme. This is the heart of subtle moral storytelling: a false variation creates tension – not the creative kind that propels a piece forward, but the uneasy kind that threatens structural collapse. Justice should have been done, *Absalom* should never have been acquitted – this is what the reader feels. In this narrative cycle, as *Joab's* act unfolds, the truth is lost and then rediscovered, but much to the loss of the king, who once again pays the price for a misstep. And then the *Absalom* pericope ends with the application of a similar gesture: justice versus mercy comes into play once again when all Israel, having supported *Absalom*, come bleating for the king's mercy, competing with each other to carry him back across the Jordan, which in the canonical whole of the Hebrew Bible presents itself as a re-enactment of an emblematic scene of conquest and as a foreshadowing of the homecoming of the exiles from the East.

The HB provides a polyphony of discussions, which could not be further from a unified, dogmatic unison. The dynamics of a theme, a counter-theme, and an iteration of the latter, which we have briefly surveyed above, is only one illustration of the fact that “*Israel's textual testimony is an ongoing interaction between 'core testimony' and 'countertestimony' [...] that critiques 'core testimony'.*”⁶⁴ However, the dynamics of transcending or suspending the law – even if it can be framed as disobedience to the letter for the sake of a higher morality or purpose – must remain exceptions, carefully petitioned for by professionals. In biblical Israel, such petitions are within the realm of prophetic authority. For biblical Jews, “*the fathers of meaning in history*” with their self-reflexive library,⁶⁵ are not a nation of kings or priests, but above all of prophets.

63 MCKENZIE, King David 163. Surprisingly, *McKenzie* sees *Joab* as a generous character who acts “*in the best interests of king and country*”. I rather agree with *McCarter*, who sees in him a “*sinister figure*.” See: *McCarter*, II Samuel 352.

64 BRUEGGEMANN, David's Truth 14 (the concept of core and countertestimony is fleshed out in his 1997 *Theology of the Old Testament*, Parts I–II).

65 “*If Herodotus was the father of history, the fathers of meaning in history were the Jews.*” YERUSHALMI, Zakhōr 8.

Bibliography

- AUSTIN, John Langshaw: *How to Do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 (ed.: URMSON, James Opie). Oxford 1962
- BADEN, Joel S.: *The Historical David. The Real Life of an Invented Hero*. New York – London 2013
- BALDICK, Chris: *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford 2008
- BAR-EFRAT, Shimon: *Narrative Art in the Bible* (transl.: SHEFER-VANSON, Dorothea – BAR-EFRAT, Shimon). Sheffield 1997 (Tel Aviv 1979¹, in Hebrew)
- BOSWORTH, David Alan: *The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 45. Washington, DC 2008
- BRUEGGEMANN, Walter: *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*. Philadelphia 2002 (1985¹)
- CAMP, Claudia V.: *The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?* Catholic Biblical Quarterly 1981 (43)/1. 14–29.
- CAMPBELL, Antony F.: *2 Samuel. The Forms of the Old Testament Literature* 8. Grand Rapids 2005
- CROSS, Frank Moore: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge (MA) 1973
- DAVIES, Eryl W.: *Narrative Ethics in the Hebrew Bible. Moral Dilemmas in the Story of King David*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 715. London – New York – Dublin 2022
- DIETRICH, Walter: *Die Vorderen Propheten*. In: DIETRICH, Walter – MATHYS, Hans-Peter – RÖMER, Thomas – SMEND, Rudolf (ed.s): *Die Entstehung des Alten Testaments* (Neuausgabe). Stuttgart 2014, 167–282.
- EXUM, J. Cheryl: *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty*. Cambridge 1992
- FORTI, Tova: *The Feminine Personification of Wisdom and the “Wise Woman” as a “Persona.”* In: GREENE, John T. (ed.): *A Life in Parables and Poetry: Mishael Maswari Caspi. Essays in Memory of a Pedagogue, Poet, and Scholar*. Islamkundliche Untersuchungen 318. Berlin 2020, 201–209.
- GUNKEL, Hermann: *The Folktales in the Old Testament*. Transl. by RUTTER, Michael D. Sheffield 1987 (Tübingen 1917¹, in German)
- HOFTIJZER, Jacob: *David and the Tekoite Woman*. *Vetus Testamentum* 1970 (20)/4. 419–444.
- JAPHET, Sara: *I – II Chronicles. A Commentary*. Louisville 1993
- JOHNSON, Dylan R.: *The Woman from Tekoa (2 Sam. 14) and the Character of Judicial Wisdom in Ancient Israel*. *Journal for the Study of the Old Testament*. 2023 (48)/1. 50–68.
- JONES, Gwilym H.: *1 and 2 Samuel*. In: BARTON, John – MUDDIMAN, John (ed.s): *The Oxford Bible Commentary*. Oxford 2001, 196–232.
- KIRSCH, Jonathan: *King David. The Real Life of the Man Who Ruled Israel*. New York 2000
- KLINE, Joanna G.: *Narrative Analogy in the David Story. Parallels between Genesis 25–50 and 1 Samuel 16–1 Kings 2*. *Forschungen zum Alten Testament* 2:154. Tübingen 2024
- LYKE, Larry: *King David with the Wise Woman of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 255. Sheffield 1997
- MCCARTER, P. Kyle: *II Samuel. The Anchor Bible* 9. Garden City (NY) 1984
- McKENZIE, Steven L.: *King David. A Biography*. Oxford 2000
- MILLS, Mary E.: *Biblical Morality. Moral Perspectives in Old Testament Narratives*. Aldershot 2001
- MOORE, Michael S.: *Wise Women or Wisdom Woman? A Biblical Study of Women's Roles*. *Restoration Quarterly* 1993 (35)/3. 147–158.
- NELSON, Richard D.: *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield 1981
- NIDITCH, Susan: *Ethics in the Hebrew Bible and Beyond*. Oxford 2024
- NIDITCH, Susan: *Folklore and the Hebrew Bible*. Minneapolis (MN) 1993

- NIDITCH, Susan: War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence. Oxford 1993
- ROSENBERG, Joel: 1 and 2 Samuel. In: ALTER, Robert – KERMODE, Frank (ed.s): The Literary Guide to the Bible. Cambridge (MA.) 1990, 122–145.
- THOMPSON, Stith: Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Rev. and enl. edition, 6 vols. Copenhagen 1955–1958
- WEINFELD, Moshe: Deuteronomy and the Deuteronomistic School. Oxford 1972
- WESTBROOK, April D.: “And he will Take your Daughters.” Woman Story and the Ethical Evaluation of Monarchy in the David Narrative. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 610. London – New York 2015
- WHYBRAY, Roger Norman: Genesis. In: BARTON, John – MUDDIMAN, John (ed.s): The Oxford Bible Commentary. Oxford 2001, 38–66.
- WHYBRAY, Roger Norman: The Succession Narrative. Napierville (IL) 1968
- YERUSHALMI, Yosef Hayim: Zakhōr. Jewish History and Jewish Memory. Seattle – London 1982
- ZAHAVI-ELY, Naama: “Turn Right Or Left”: Literary Use of Dialect in 2 Samuel 14:19? Hebrew Studies 2012 (53), 43–53.

Aquinói Szent Tamás az igazságos háborúról, a fegyveres önvédelemről, a zsarnokölésről és a halálbüntetésről – a szeretet, a béke és az emberi élet legfőbb értékeinek perspektívájából¹

St Thomas Aquinas on Just War, Armed Self-Defence, Killing the Tyrant and Capital Punishment – from the Perspective of Love, Peace and the Supreme Values of Human Life

The doctrine of just war, despite centuries of popular belief, does not play a dominant role in the Angelic Doctor's moral theology, and instead we must reassess the centrality of peace. He certainly did not exalt just war, and especially not punitive war. We must take seriously the concept of 'two effects' in interpreting legitimate self-defence, even if it raises theoretical and practical problems. Otherwise it will not be clear that the aim is to protect life and not to kill the aggressor. The defence of human life is not only against the tyrant's arbitrary power, but St Thomas gives arguments why the tyrant should not be killed either, and how it is worth preventing him from attacking the lives of his subjects. In the case of the tyrant, the argument is not to protect his life, but nevertheless nothing really good comes from killing the despot. St Thomas Aquinas does not believe in the good that comes from killing people. Therefore, in the most exceptional cases, he is only willing to consider its necessity or justification. As to the death penalty, we already know that man cannot lose his dignity, since his spiritual soul remains incorruptible whatever sins he may commit, and therefore the punishment to be inflicted cannot be capital punishment. Community self-defence against him can no longer be a consideration, since the system of secure punishment precludes it.

Keywords: just war, just self-defence, killing a tyrant, death penalty, peace, human life

1. Bevezetés

Amikor *Aquinói Szent Tamás*ról hallunk, akkor leginkább az érett középkor azon világára gondolunk, amelyet a legtöbben azért közkeletűen „sötétnek” szoktak nevezni. Paradox módon az igazságos háború tanát tekintik mégis olyannak, ami kiforrott formájában a nagy skolasztikus mesterhez kötődik, s ami jelentősen járult hozzá a háborúról és a nemzetközi igazságosságról való közgondolkodás alakulásához, de a háborúzás politikájához szintúgy. A halálbüntetés koncepcióját pedig olyanként szokták említeni, mint ami avított voltában még napjainkban is – elvetendő ötletként – vissza-visszaköszön. Olykor még a zsarnokmegölés tanának említésekor is felmerül a dominikánus magiszter neve.

* ORCID ID: 0000-0002-4418-1478.

1 A tanulmány rövidített változata a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián 2025. június 13-án hangzott el.

Összességében *Szent Tamás* korának olyan világító elméje lenne, aki mindazonáltal a középkor elvetendő társadalmi gyakorlatait igazolta, s amelyekből egynémely most megint visszatérni látszik? Az „igazságos büntető háborúk”, az önhatalmú „jogos” fegyveres önvédelem és a halálbüntetés visszaállításának korában lennénk, aminek ő volt, ő lett volna a szellemi megalapozója?

Érdemes egy kicsit behatóbban megvizsgálni, hogy mit is mondott, pontosabban írt valójában ő maga mindezekről. Nem egy meglepetés fog minket érni, ha belevágunk ebbe a feladatba...

2. Az igazságos háború tanának helyes értékelése felé

Közkeletűen úgy szokták meghivatkozni az igazságos háború tanát, mint ami kiérlelt középkori formájában *Szent Tamás*nál került kidolgozásra. Ráadásul ezt a doktrínát főszabályként önmagában szokás elemezni, a szerző eredeti szándéka szerinti értelmi kontextustól, s a főművében való elhelyez(ked)ésétől elvonatkoztatva. Ezért fordul elő az, hogy a legtöbbször megemlítsre sem kerül az a tény, hogy a nagy középkori teológus alapértelmezésben a háborút, a gyűlölet legmagasabb szintű kifejeződéseként a béke és a kölcsönös szeretet elleni súlyos bűnnek tartotta, ezért az elvi szinten mindig igazságtalannak tűnik. Ezért merül fel elemzendő kérdésként a háború igazságosként történő igazolásának problematikája.²

Maradjunk egyelőre ennél a konceptuális alapállásnál. Az Angyali Doktor békéről alkotott felfogásáról monográfiájában teljeskörű áttekintést nyújtó *Fabrizio Truini* meglátása szerint *Szent Tamás* háborúról alkotott ítélete világos: az az emberiség legnagyobb bűne, mivel az *Isten* emberek közötti szeretetének történelmi hatását, a népek közötti béke legnagyobb javát töri meg.³ Minthogy – mutat rá –, a dominikánus mester szerint a háború objektíve ellentmond a szeretetnek, ezért azt az emberi erkölcs másik kardinális kritériuma, sarkalatos erénye, az igazságosság alapján kell megítélni.⁴ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a béke követelménye éppen a szeretet két irányban érvényes isteni előírásából, *Isten* és az emberek felé gyakorlandó parancsából következik.⁵ A szeretet és a béke tehát a legfontosabb isteni normatíva, ahol az előbbi – az igazságossággal együtt – eredményezi az utóbbit. Mindezek igazsága és normatív volta egy keresztény társadalomban nem lehetett (volna) kétséges.⁶

Ezzel szemben, helytelenül, de érthető módon, a kortárs szerzők nagy többsége, akik *Szent Tamás* igazságos háborúról alkotott koncepciójáról írnak, a béke célját és annak gyakorlásának erényét a vizsgálati tárgyukkal összefüggésben alaposabban általában nem is tárgyalják. Ha mégis, akkor azt úgy teszik, hogy az nem kerül elemzésük homlokterébe, hiszen a háború morális, igazságossági alapon történő igazolása, igazolhatósága a béke relatív érvényét, mint a háború távoli, esetleges és közvetett célját, s általában véve is kivételes állapot jellegét hordozza magában. Az így elméletképzési „maradványkategóriának” tekintett „béke” ekképpen jobbra a rendszerint

2 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

3 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 317.

4 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

5 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 338. „*Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 44. a. 3, arg. 2. „*Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita, (...) de pace autem, ad Heb. ult., pacem sequimini cum omnibus (...).*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 44, a 3, ad 2.

6 Vö.: FRIVALDSZKY, Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában 157–202.

háborúzással járó vagy azzal fenyegető politikai törekvések látszatindokát, narratív elemét adja. Tartalmilag legjobb esetben is a háború hiányát lenne hivatva jelölni, vagyis a fegyveres erőszak alkalmazásától való ideiglenes, taktikai tartózkodást. Mindenképpen tehát az igazságos háború témájának alárendelt fogalmat és valóságot takar, ami attól elvonatkoztatva önmagában, értelmesen nem is vizsgálható, tulajdonképpeni sajátos értelmében nem is elemezhető.

Márpedig *Szent Tamás* alapértelmezésében – még ha utána a kivételt elemezve az igazságosan vívott háború kritériumait elemzi is – a „*Summa Theologiae*” című műben megfogalmazottan a háború a békével ellentétes, ezért az főszabályként bűn. Morálteológiai jellegű megközelítésmódjában azzal kezdi a háború kérdésének tárgyalását, hogy mindig bűn-e a háború? Az ebből következő előfeltevés tehát az, hogy a háború általánosságban tekintve nemcsak rossz, hanem egyenesen bűn annak vitele. Az etikus élet fő céljával ellenkezik, nemcsak a keresztyénével, hanem az általános emberivel is.⁷

Egészen pontosan a háború a békét tettekkel sértő egyik bűn.⁸ Ennek megfelelően, ennek megállapítása után három kérdéssel később (II-II, q. 40) a háború problematikájának tárgyalásakor leszögezi: „*Am a háború ellentétes a békével. Ezért a háború mindig bűn.*” Ez tehát a kiinduló tétele, még akkor is, ha ezután rögvest vizsgálnia kell a kivételt is, azaz amikor mégis igazságos lehet egy igaz békéért vállalt háború.¹⁰ A béke ugyanis a közjó és az emberi élet védelmét szolgálja, amely utóbbi a legfőbb emberi jó, amittől minden más emberi jó léte függ.¹¹ A háború hétköznapi gyakorlatban feltárható értelme a béke, vagyis egy rossznak tekintett – az érintettek akarata ellenére kioroszakolt – korábbi béke helyett, amelyet fegyvert fogva megtörnek, egy létrehozandó jobb békéért való küzdelem.¹²

Sem az igazságos háború, sem a béke fogalmát nem lehet helyesen értelmezni tehát, ha nem *Szent Tamás* eredeti intenciója szerint kutatjuk azok értelmét. Márpedig a béke központi

7 Ezt tárgyalva *Truini Szent Tamás* háborút érintő kérdéseit taglaló, 1918-ban írt kötetre hivatkozik, amelynek szerzője akkoriban a *Faculté de Théologie de Lille* professzora volt. Lásd: MICHEL, Questions de guerre d'après saint Thomas d'Aquin: commentaires sur la Secunda secundae. TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 317., 36. jegyzet.

8 „*Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 37. pr.

Három, a békét tettekkel sért bűnfajta létezik: „*Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 39. pr.

9 „*Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1 arg. 3.

10 „*Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 ad 3.

11 „*Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 66 a. 4 co.

12 „*Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 2 ad 2.

jelentőségű a morálteológiájában és etikájában. Most már rendelkezésünkre áll egy vaskos munka, ami e fogalom elemzését adja az Angyali Doktornál, mégpedig annak szövegű kutatásán és ugyanakkor rendszerbe foglalt szemléletén alapulón. A nemrég hivatkozott *Fabrizio Truini Szent Tamás* béke-konceptiójáról írt monográfiájának igazságos háborút elemző fejezetében azt állítja,¹³ hogy a dominikánus mester evangéliumi emberként közelebb állt az igazságos háború megközelítésében *Assisi Szent Ferenc* krisztusi szeretetről tett tanúbizonyságtételéhez, mint kora jogos hadviselésről alkotott domináns vallási és kulturális felfogásához. Márpedig *Szent Tamás* igazságos háborúról alkotott tanát a kortárs ilyen doktrínákkal összevetve, azokkal együtt szokták bemutatni.¹⁴ (*Szent Ferenc*, mint az ismeretes, az ötödik keresztes hadjárat egyik fegyvernagyvási szünetében 1219 nyarán Damiettába ment, hogy – a maga szelíd módján, mintegy bárányként a farkasok között – megpróbálja megtéríteni *al-Malik al-Kamil* szultánt.)

Ezen olvasati módnak köszönhetően még manapság is a kutatók az igazságos háború tamási passzusából úgy indulnak ki, hogy nem tekintik annak szövetszerű elhelyezésétől következő értelmét. Az igazságos háború tanának hagyományát annak *Szent Tamás* előtti fő képviselőire szűkítve szokták bemutatni, csupán arra kitérve, hogy annak teológiáját a dominikánus mester jobban kidolgozta a *ius in bello* morális kérdésköre tekintetében.¹⁵ Ez utóbbit sem értjük meg azonban a maga teljes horderejében, amennyiben nem vesszük fel azt a szemléleti horizontot, ahogy a háború adott esetben igazságos voltára maga a szerző tekint.

Mi három olyan alaplunkát választottunk elemzésünkben, amelyek három különböző módon tárgyalják az igazságos háború tanát *Szent Tamás*nál. Az első a (késő) középkori igazságos háborúra vonatkozó tanokat veti össze és ebben a keretben elemezi behatóbban *Szent Tamás* e témában alkotott paradigmatis konceptióját,¹⁶ a második a címében is vállaltan a dominikánus szerzetes igazságos háborúról és a békéről vallott konceptióját együttesen tekinti,¹⁷ a harmadik monográfia pedig az Angyali Doktor békefelfogása keretében és annak perspektívájából tér ki az igazságos háború kérdésére.¹⁸

A legtöbben a dominikánus magiszter igazságos háború-tanának szövegéből kiindulva helytelenül megfogalmazott gondolatokra jutnak, minthogy nem tekintik annak szövetszerű kontextusát. Márpedig *Szent Tamás* a megengedett, avagy igazságos/jogos háború kritériumairól a teológiai összeggést adó „*Summa Theologiae*”-ben írt, mégpedig jól megfontolt és fajsúlyos szerkesztési elvek rendszerében. A béke tamási értelmének szem előtt tartása nélkül nem érthetjük meg az igazságos háború igazi teoretikus helyiértékét és valóságát sem.

Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a béke politikai jelentéstartománya *Szent Tamás*nál nem rokonítható azon államilag kikényszerített, a kölcsönös erőszaktól való tartózkodást fedő békével, amelyről *Páduai Marsilius* (kb. 1275/1280–1342/1343) „*Defensor pacis*”-ában,

13 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

14 Lásd többek között: RUSSELL, The Just War in the Middle Ages.

15 LODOVICI, L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas 203.

16 Ez *Frederick H. Russell* már hivatkozott 1975-ből való munkája, ami elsőként dolgozta fel a vonatkozó elsődleges forrásokat és adott teljesnek mondható, összehasonlító szemléletmódot alkalmazó, kiegyensúlyozott értékelő képet a középkori igazságos háborúról való gondolkodásról. Ő dokumentumokkal bizonyított olyan állításokat, amelyeket korábban inkább csak feltételeztek. Mindezért ma is alaplunka ez a kötet.

17 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace.

18 Ez *Fabrizio Truini* már idézett munkája.

William Ockhamnál (kb. 1280–1285/1287 – 1347–1349), illetőleg később Luther Mártonnál vagy Thomas Hobbesnál olvashatunk. Szent Tamásnál az ilyen negatív értelmű kikényszerített béke nem önmagában vett végső és főcél, amiképpen az az említett pesszimista antropológiával bíró szerzőknél szerepel, ahol az állam célja tulajdonképpen a kölcsönös erőszakot meggátoló béke kikényszerítése. A béke fogalmának Szent Tamásnál egészen magas morális töltetet ad az, hogy az magasabb teológiai és erkölcsi erényekkel nagyon szoros kapcsolatban áll. Az igazságosság, a közjó, az egyetértés, a politikai barátság fogalmai, sőt, a szeretet teológiai erénye nélkül¹⁹ nem alkothatunk hiteles képet a tamási békefelfogásról. Ez főszabályként, igaz tartalmában, nem negatív, kikényszerített, hanem pozitív béke, amely elsősorban a szívekben jön létre és a polgárok interakcióiban realizálódik. Nagy általánosságban elmondhatjuk, hogy a béke nála nem pusztán a háborúskodástól való tartózkodást jelenti nem-tevésben foglalt negatív tartalmában, hanem az igazságosság és a közjó keresésén keresztül és azokat egyszersmind kiteljesítvén a politikai barátság építését is magában foglalja. A béke tehát – saját szavainkkal megfogalmazva – folyamatosan építendő a háborútól mentes időszakokban is, s pozitív valóságként az erények széles tárházának folyamatos gyakorlását igényli.

Az igazi béke Szent Tamás szerint célként csakis a jóra irányulhat. Ennek két fajtája van: a tökéletes²⁰ és a tökéletlen. Ennek megfelelően az erre irányuló igazi békének is két típusa létezik: a tökéletes, ami a *Legfőbb Jó*, azaz *Isten* élvezetében áll, valamint az evilágon egyedül lehetséges, a tökéletlen béke.²¹ Kezdjük azzal, amit ez utóbbi kizár, mert az nem igazi béke, hiszen a rosszindulatra, a gonoszságra irányul. Szent Tamás ugyanis azt írja, hogy olykor mások rosszindulata akadályoz meg bennünket abban, hogy békét tudjunk létesíteni velük, mégpedig azért, mert nem lehet velük békesség, hacsak nem egyezünk bele a rosszindulatba, a gonoszságba, ezért ez a béke nem megengedett, jogtalan.²² Ám a gonosztevők látszat, hamis békéje²³ sem fogadható el, hiszen az nem az igazi jóra, hanem a rosszra irányul. Az igazi béke következhetséppen a jók sajátja, s ezért az a jóra irányul.²⁴

19 Vö.: FRIVALDSZKY, Adalékok a „politikai barátság” klasszikus, természeti törvényhez és a természetes igazságossághoz kötött értelmének vizsgálatához 79–101.

20 Érdemes megfigyelni azt, hogy maga Jézus nyomatékosítja azt, hogy egyedül *Isten* a voltaképpeni jó. A gazdag ifjú Jézust megszólítva jó Mesternek nevezi őt. Jézus így válaszolt: „Miért mondasz engem jónak? – kérdezte Jézus. – Senki sem jó, csak egy: az Isten.” Márk 10:18.

21 „Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fritione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 29 a. 2 ad 4.

22 „Quandoque enim malitia aliorum impedit ne cum eis pacem habere possimus, quia scilicet cum eis pax haberi non potest, nisi eorum malitiae consentiatur, quam quidem pacem constat esse illicitam.” (kiemelések tőlem: F. J.) AQUINÓI, Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura Cap. 12. Lect. 3. Erre mi mai példaként hozhatjuk azt, hogy a háborús agresszor által leigázott és meghódított országokra kényszerített, azt kapitulálásra kényszerítő „békét”, de az így eszközölt „önkéntes” területátengedést sem ismerheti el a szabad államok nemzetközi közössége, mert ezek a nemzetközi jog *ius cogens* tilalmába ütköznek, azaz érvénytelenséget eredményeznek. A hódító agresszív háború bűnös, ekképpen az így kicsikart „béke” is az.

23 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 3.

24 „Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum,

Szent Tamás leszögezi, hogy a béke közvetve az igazságosság eredménye, minthogy elhárítja az akadályokat, ám közvetlenül a szeretet gyümölcse, hiszen a szeretet természeténél fogva békét eredményez.²⁵ A háborút pedig ezzel szemben – mint láttuk – a tettekben megnyilvánuló béke elleni bűnök közé sorolja.²⁶ Szilárd nála az az alapgondolat, hogy a politikai közösségek közötti béke az általános egyetemes alaphelyzet, s csak azon feltételeket vizsgálta meg *Szent Tamás*, amelyek együttes fennállása mellett a háború – az ő korában – az adott konkrét helyzetben morális szempontból mintegy kivételként²⁷ nem tekinthető bűnnek, minthogy az megengedettnek, igazságosnak tűnik.²⁸

Az érett középkorra, s benne *Szent Tamás* gondolatiságára nem úgy szoktunk tekinteni, mint amelyben a béke központi fogalom lenne, s helyette az „igazságos háború” kérdése és a keresztes háborúk problematikája szokta lekötni a felületesebb szemlélőket, vagy akár a nem annyira szakavatott elemzők figyelmét. A helyzet viszont az, hogy *Szent Tamás* átfogó eszmerendszerét tekintve az igazságos háború tana voltaképpen nem is játszik abban központi szerepet,²⁹ s ráadásul a politikai közösség békéje a közjó védelmének témáján belül kerül az tárgyalásra.³⁰ Csakis ez a cél igazolhatja a háború erőszakához, mint végső eszközhöz való fordulást. Semelyik más cél nem legitimálhatja a háborút.³¹ Éppen a béke célja határolja be és korlátozza a háborút nem pusztán a céljában – amely nem lehet a leigázás, s még kevésbé a kiirtó szándékú, vagy mindent leromboló bosszú –, hanem egyszersmind annak vitelét, gyakorlásának módját is megszabja.³² Ez utóbbinak mindig kontrollálnak kell lennie, s az erőszaknak csak a szükségesre kell korlátozódnia. Az igazságos háború harmadik kritériuma ugyanis a dominikánus mesternél a helyes intenció. Amennyiben az nem helyes, úgy hiába igazságos az ok, a háború mégis jogtalan lesz. A helyes szándék – hivatkozik *Szent Ágostonra* – kizárt, ha azt a károkozás vágya fűti, a kegyetlen bosszú mozgatja, a kérlelhetetlen harag vezérli, vagy a vadság jellemzi a háborúskodásban, továbbá, ha a másik mindenáron való alávető legyűrésének a mániája a cél.³³ A jók megsegítésére, s a rosszak

unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera.” (kiemelés tőlem: F. J.) AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 2 ad 3.

25 AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 3 ad 3.

26 „*Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 39.

27 Vö.: REICHBURG, Thomas Aquinas on War and Peace 8.

28 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 318.

29 Russell úgy tartja, hogy *Szent Tamás* és közvetlen követői hatására a korábbi teológiai fenntartások és megszorítások az igazságos háborúval szemben meghaladásra kerültek, olyan mértékben, hogy a városok hétköznapi politikai életének morális igazolása felülírta *Szent Tamás* közvetlen követőinél a háborúval szembeni korábbi morális ellenérveket. Minthogy – Russell szerint – a politikai hatalom természetes velejárójának tartotta *Szent Tamás* az igazságos háborúkat, a háború kérdésének tárgyalását a hadseregszervezés, a katonai organizáció, a stratégia és a taktika részletkérdéseinek elemzési szintjére vitte. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 280–281.

30 Lásd: TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329–330. A bátorságról értekezve így ír *Szent Tamás*: „*Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod intentione pacis bella aguntur.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* q. 123, a. 5., arg. 3.

31 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

32 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

33 „*Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni*

megbüntetésére, s főként a békére irányuló helyes szándék következeképpen – mint látható – nem szorítkozhat a cselekvő bensejére, hanem annak a hadviselő felek tényleges harci magatartásában is meg kell jelennie, különösen abban, hogy olyan viselkedési formák nem jellemzik a feleket a hadakozás során, vagyis a bosszú és a harag motiválta vérengzés és kegyetlenség.³⁴

Truini kendőzetlenül, nyíltan felteszi a kérdést: lehet azt állítani, hogy *Szent Tamás* azon szekuláris és egyházi hatalmi gondolkodás ideológiájának foglya maradt, amely az igazságosság gyakorlásának eszközeként legitimnek, megengedettnek tekintette a háború erőszakához való fordulást?³⁵ Ha így vélnénk, írja *Truini*, akkor korának nemcsak fia lett volna *Szent Tamás*, hanem egy olyan akkori mentalitás kifejezője is egyben, amely egészen korunkig húzódik. Az olasz jogfilozófus és morálteológus azonban úgy véli, hogy az Angyali Doktornál megtalálhatóak azon elvek, amelyek révén ki lehet törni abból a mentalitásból, amelyet helytelen tartalommal és módon a „háború teológiájaként” definiáltak. *Truini* a neves *Szent Tamás* szakértő teológusra, *Marie-Dominique Chenure* (1895–1990) hivatkozva úgy tartja, hogy Tamás nyomán deszakralizálódhatott a háború problémája, amelyet immáron a jog alapoz meg és rendez el, az emberek egyetemes társiasságának elve mentén.³⁶

Truini tézisszerű megállapítása szerint a „*Summa Theologica*” II-II 40. *questió*jában tárgyalt háború igazságosságának témája kapcsán el kell mondanunk, hogy első látásra is érzékelhető, hogy a háború semmiféle magasztalásáról nincsen szó e nagyon híres traktátusban.³⁷ A dominikánus mester olyan korban élt, amikor sok háborúskodás volt, bár – nézetünk szerint – jobbra más természetűek, mint a modern korban.³⁸ *Szent Tamás* a rendszeres háborúság tényleges tapasztalata közepette, ezen állapottal szembeszállva foglalt állást elvi szinten a béke mellett. A hadviselést közletről ismerte, már csak azért is, mert apja és legalább két testvére lovag volt.³⁹

Szent Tamás háborúról szóló értekezése sajnos jóval ismertebb a békéről szólóénál. Mint ismeretes, abban az időben *Petrus Lombardus* (*Pietro Lombardo*) (kb. 1100–1160) szentenciái („*Liber sententiarum*”) képezték a teológiai értekezések alapját. Csakhogy abban a háború nem

subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicens bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II–II, q. 40 a. 1 co.

34 A fentiekből alakult ki a háborúban való jogszerű magatartás, azaz a hadviselés módjának joga.

35 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

36 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

37 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 328–329.

38 A késő középkor végétől a háborúk állandósulnak, minthogy a létrejövő és majd megállapodó nemzeti államok, továbbá egyes (Német-Római-, Oszmán-, Habsburg-, Orosz- stb.) birodalmak a többi állam rovására érvényesítették céljaikat. Bár minden háborúnak megvolt a maga *casus belli*-je, azonban a leghosszabbak, illetve a legsúlyosabbak sokszor mégsem ezek révén neveztetnek meg, hanem azáltal, vagy azáltal is, hogy mennyi ideig tartottak: százéves háború (1337–1453), tizenhároméves háború (1454–1466), a hosszú vagy tizenötéves háború (1591/1593–1606), a különösen nagy pusztítást eredményező harmincéves háború (1618–1648), amelyben szinte majd minden európai állam részt vett, illetve érintett volt, a kilencéves háború (1688–1697), s végül a hétéves háború (1756–1763), amelyet akár az első tényleges világháborúnak is lehetne tekinteni.

39 Egyikük 1229-ben II. Frigyes császárral részt vett a keresztes hadjáratban, amiben fogságba esett, bebörtönözték, majd váltságdíj ellenében szabadon bocsátották. Lásd: LODOVICI, L’etica della guerra (e l’amore ai nemici) in Tommaso d’Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas 203.

került tárgyalásra, így *Szent Tamás* sem elemezhetette ezt a kérdést a szöveget kommentálva.⁴⁰ A háború így nyitott probléma maradt a kor embere, s különösen a hívő ember lelkiismerete számára. *Fabrizio Truini* úgy tartja, hogy *Szent Tamás* nem vonhatta ki magát azon öt terhelő morális kötelezettség alól, hogy a háború témájával behatóbban foglalkozzon, hiszen ellenkező esetben csupán a háború propagálása számára hagyott volna teret, amelyet szinte gátlás nélkül gyakoroltak abban az időben a keresztények. Vagy ami még rosszabb, szabad utat engedett volna azon temérdek erőszaknak, amely a keresztes háborúkat, a pápaság és a világi hatalom, illetve a királyságok és fejedelemségek közti, a városok egymásközti, illetve a városon belüli frakciók közötti háborúkat, háborúskodásokat tényszerűen jellemezték.⁴¹ Az Angyali Doktor az igazságos háború *Szent Ágostontól* és *Gratianustól* hagyományozódott örökségére támaszkodhatott tehát.⁴²

Szent Tamás sehol nem tárgyalta szisztematikusan az evangéliumi keresztény erőszakmentesség és az igazságos háború tanrendszerének kapcsolatát.⁴³ Eszmerendszerében mind a kettő érvényes a saját maga szférájában. Mindkettő ugyanis a gonoszhoz való viszonyulás egy módja: az igazságos háború különösképpen a megtámadott ártatlan helyett történő aktív ellenállásként, az evangéliumi erőszakmentesség pedig a támadó károkozásának önkéntes, szeretetből való elfogadása révén az agresszor lelki java érdekében.⁴⁴ Az előbbi főként és elsősorban az evilág királyságaihoz (*respublicae*) tartozik, amelyek mindegyike „tökéletes közösségként” fel van ruházva azon hatalommal, hogy büntetéseket foganatosítson az igazságosság és a béke megőrzése végett.⁴⁵ Az utóbbi magatartásmód azon királysághoz tartozik, amely meghaladja az evilágot, vagyis a *Jézus Krisztus* vezette Egyházhoz (*ecclesia*), amely a megváltó küldetésének megfelelően annak minden tagjának tettét az örök élet célja felé vezérli.⁴⁶ Az előbbi az ész szerinti, s a természetjog által irányított közösséget fémjelzi, míg az utóbbi a természetfeletti hit által egybefogott közösséget, amiként az az Evangélium új törvénye által kerül kifejezésre.⁴⁷ Az előbbi tekintetében *Arisztotelész* politikai filozófiája jelentette a legfőbb forrást, vagyis annak leszögezése, hogy a politikai közösség legitim közhatalmi vezetője, a fejedelem számára az ország alapvető közjávána megvédése igazságos

40 Rá szoktak a kutatók mutatni arra – így például: LODOVICI, *L'etica della guerra (e l'amore ai nemici)* in Tommaso d'Aquino. *Ethics of War (and Love for Enemies)* in Thomas Aquinas 203. –, hogy a dominikánus mester számára rendelkezésre álltak az igazságos háború tanának kidolgozásához elsősorban *Cicero*, *Szent Ágoston*, *Gratianus*, *Enrico da Susa* („*l'Ostiense*”/Hostiensis, *Henricus de Segusio*) (kb. 1200–1271), a kiváló kánonjogász IV. Ince pápa (eredeti nevén: *Sinibaldo Fieschi*) (kb. 1195–1254, pápasága: 1243–1254), a Párizsban tanító ferences skolasztikus teológus *Halesi Sándor* (*Alexander Halensis, Alexander of Hales*) (kb. 1175/83/85–1245), aki *Szent Tamás* mestere is volt, s a katalán származású, eleinte Bolognában jogot oktató, majd nagyhatású kánonjogásszá vált, vélhetően száz évet megélt domonkosrendi Pannaforti *Szent Rajmund* (kb. 1175/76–1275) munkásságából a vonatkozó szövegeik. Jelen tanulmányunk témája szempontjából érdemes lehet megjegyezni, hogy *Szent Rajmund* alakította olyan helyes irányba Spanyolországban a mohamedánokkal való kapcsolatot, amit *Szent Tamás* is tovább folytatott egyik művében („*Summa contra gentiles*”), nem teljesen kizárhatóan a katalán szent hatására.

41 TRUINI, *La pace* in Tommaso D'Aquino 316.

42 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 64.

43 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 64.

44 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

45 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

46 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

47 Vö.: FRIVALDSZKY, *Természetjog és jogfilozófia* 248–274.

indok lehet a háborúra.⁴⁸ Ez tehát az a hozzáadott többlet, amit a korábbi teológiai érvelésekhez a dominikánus magiszter az igazságos háború tanához hozzá tett.⁴⁹

Szent Tamás úgy tekintett az evangéliumi erőszakmentességre és az igazságos háborúra, mint két különböző, de egymással összeegyeztethető tanra.⁵⁰ Az egyház és az állam két szférájáról volt szó, ahol az előbbi a természetfeletti hit és a szeretet kötelékei, az utóbbit pedig az igazságosság és a társiasság természetes elvei tartanak össze, s amely két valóság között munkamegosztás van a gonoszra történő válaszadás mikéntje tekintetében.⁵¹

Rá kell tehát térnünk az igazságos háború igazolásának kérdésére, de a háború – mint írtuk – elvi szinten úgy tűnik, hogy mindig bűn, és ezért minden körülmények között igazságtalan. Azokat a kritériumokat kellett éppen ezért *Szent Tamás*nak meghatároznia, amelyek fennállása esetén azok legalábbis szubjektíve valamelyest igazolják a háborút, mivel azok együttállása esetén erkölcsileg véltlennek tekinthető a hadviselő fél cselekedete. Világos tehát – mutat rá *Truini* – az arra való törekvés, hogy *Szent Tamás* a háború legitimitását korlátozza, s annak a lehetőségét azon kivételes esetekre szorítsa, amelyekben az igazságosnak tűnik.⁵² Ő nem a háború tipológiáját adja ezen elemzésében, hanem a háború morálteológiáját, ami azonban távolról sem jelenti a háború bármiféle teológiai legitimálását. Ezt azért is fontos tudatosítanunk, mert a zsinatra a pápa személyes meghívására indulva, oda szakértőként készülve e gondolatok voltak, lehettek a dominikánus szerzetes fejében a készülő újabb keresztes háború vonatkozásában is. E történelmi kontextus felelevenítésére később még visszatérünk.

A fentiek összefüggésben kell talán értékelnünk azt is, hogy *Szent Tamás* egyáltalán nem tesz különbséget az igazságos háború formulájának elemzésekor védekező és hódító háború között, ami pedig alapdistinkciónak minősül a modern korban.⁵³ Véleményünk szerint azért nem, mert a védekezés a megtámadott politikai közösség létének alapszüksége, tehát az legfeljebb általánosabb filozófiai megalapozást, egy-két tényezővel való alátámasztást igényelhet,⁵⁴ ámbar az magától értetődik. Különösebb, alaposabb morális vagy jogi természetű pro és kontra érvelést nem kíván, hiszen nincsenek azzal szembefutó megalapozott érvek, így azokat nem is szükséges cáfolni. Erre utal a vélhetően 1267-ben félbehagyott „*De Regno*” azon szöveghelye, amelyben a politikai közösség szerveződését írja le, s az azokhoz szükséges feltételeket érintve a tartomány esetében az ellenséggel szembeni fegyveres védekezés szükségességének megszervezésére utal.⁵⁵

48 Habár úgy tűnik, hogy *Arisztotelész* nem használta – jegyzi meg *Russell* – a közjó kifejezését, mindazonáltal annak fogalmát egyértelműen meghatározta a *Politikában* (I.I.1252a.). RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 260., 3. jegyzet.

49 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 259., 289.

50 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

51 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

52 TRUINI, *La pace in Tommaso D'Aquino* 318.

53 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 269. A védekező háború problémájára adott megoldása tekintetében nem mondható, hogy Tamás átfogó elméletet dolgozott volna ki. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 280.

54 Ekkor is azonban nem maga az ország megvédése a kérdéses, hanem az ahhoz szükséges adókiadás jogalapja és mértéke. „*Előfordul azonban némelykor, hogy a fejedelmeknek nincs elegendő jövedelmük az ország megvédésére*”, ehhez megfelelő mennyiségű, de nem mértéktelen adó kivehető, hiszen „*az Apostól szerint: Senki sem katonáskodik saját költségén*”. Ilyen, a közjó védelmét szolgáló indokolt adókivetési helyzet, ha „*az ellenség támadja meg az országot*”. AQUINÓI, *A zsidók kormányzásáról*. Lásd: AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról* 238.

55 A család egységén túl a városban – írja *Szent Tamás* –, amely tökéletes közösség, meg kell legyen minden,

A morális problémát a támadó háború jelenti, amely valamely magasabb emberi értéket véd. Ennek esetei merülhettek fel pár évvel később a párizsi egyetemi vitákban, ahol *Szent Tamás* régens magiszterként (*magister regens*) tanított (1269–1272). Alapvetően morálteológiai kérdésekre és ellenérvekre adott, illetve adható válaszok rendszeresebb körüljárását taglalja a „*Summa Theologiae*” II-II, 40. *quaestio*jának argumentációja.

A háborús agresszió alapesetben, főszabályként a béke elleni súlyos bűn, amivel szemben természet adta módon védekezni szükséges. A kérdés viszont az, hogy mindig, minden körülmények között bűn-e a háború indítása, vagy léteznek-e olyan magasabb, azaz még fontosabb, mert alapvetőbb, emberi értékek, amelyeknek sérelem elleni védelme, vagy sérülésük esetén azok reparációja azt mégis igazolhatják?

Az igazságos háborút folytatót a közjó megvédésének, s pontosabban, a béke elérésének célja kell, hogy vezérelje.⁵⁶ Mégpedig, mint korábban már láthattuk, az igazi és nem a rossz békére való törekvés, amely utóbbi esetben az illető azért törekszik a békére, hogy általa újabb háborúra készülhessen fel.⁵⁷ A háború célja tehát az igazi béke kell, hogy legyen, s így szükséges a háborút megvívni. A győzelemre való törekvésnek is arra kell irányulnia, hogy békére vezesse a háborús ellenfelet. Jogosnak tűnhet első látásra az a felvetés, hogy *Szent Tamás* azáltal, hogy a racionális moralitás kritériumaihoz – legitimitás, helyes célra irányultság, helyes szándék – köti a háború jogosságát, ezáltal nemhogy nem ellenzi a háborút, hanem mintegy igazolja és értékeli, s majdhogynem lehetővé, gyakorolhatóvá teszi azt. Felvethető továbbá az is, hogy megadván mintegy magát a tényszerű valóságnak, csupán arra szorítkozott, hogy a háborúhoz való folyamodást korlátok közé szorítsa.⁵⁸ Azonban a helyzet ennél jóval bonyolultabb. Csúpn egy momentumot emelnénk most ki: *Szent Ágoston* és a régebbi teológusok elsősorban az Őszövetségre, *Szent Tamás* pedig inkább az Újszövetségre hivatkozik az igazságos háború elemzésekor, miközben nyilván *Szent Ágoston* nyomdokain is kíván haladni az érvelésében.⁵⁹

A többféle lehetséges elemzendő téma közül leginkább a háború jogossága, elemzési perspektívaként az önvédelem alkalmával való emberölés, valamint a büntető háború igazságossága kívánja meg az alaposabb elemzést.

A magánfelek közötti önvédelem kérdését egy külön fejezetben fogjuk behatóbban tárgyalni. Látni fogjuk, hogy a hasonlóságok mellett milyen különbségek mutatkoznak a jogos önvédelem és a háború között. Ámbár *Szent Tamás* direkt módon nem látszik kapcsolatot létesíteni az önvédelem doktrínája és a háború között, mindazonáltal a politikai közösség önvédelmi helyzete háborút igazoló ok lehet.⁶⁰

ami a társas élethez szükséges, egy – politikai egységet képező – tartományban pedig mindaz, ami a harchoz és a kölcsönös segítségnyújtáshoz szükséges az ellenségek ellen. „*Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.*” AQUINÓI, *De Regno*, lib. 1 cap. 2. Magyar fordításban: „*de még inkább egy tartomány, az együttes harc és az ellenség elleni kölcsönös segítség szükségessége miatt.*” AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 15. A megfogalmazásból – számunkra – kitűnik tehát, hogy a harc a politikai közösség közös cselekvése az ellenség ellen, ami – a mi olvasatunkban, de ami *Russell* értelmezésével is összhangban van – az e közösséget és a közjavukat támadó külső ellenség ellen szükséges közös védekezést jelenti.

56 AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1.

57 „*Si vis pacem, para bellum*”. VEGETIUS, *De Re Militari*. Előszó a III. könyvhöz.

58 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329.

59 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329.

60 Vö.: RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 272.

Magánfelek között azonban nem lehet háború, mert azt csak a politikai közösség, a város, a tartomány vagy az ország javára a közhatalom gyakorlására feljogosított, legitim hatalmat viselő fejedelem hirdethet. Csak ő gyűjthet hadsereget a hatalma alá tartozó politikai egység közjává-
nak megvédéséhez. A magánszemélyek jogvitájukban a feljebbvalójuk igazságszolgáltatásához fordulhatnak jogorvoslatért. Saját joguk védelmében nem indíthatnak háborút.⁶¹

Érdemes mindazonáltal a két témakört együtt tárgyalni, hogy az érvek kölcsönösen meg-
termékenyítsék egymást, s a distinkciók világosabbak legyenek. Bár *Szent Tamás* nem köti az
önvédelmet a jogos háború tanához, mégis az önvédelemről írott elemzése adhat némi támpont-
ot ahhoz, hogy a honvédő háborúhoz szükséges kritériumokat az írásai alapján meg lehessen
állapítani, habár a dominikánus mester nem szerepelteti kifejezetten a haza (*patria*) védelmét az
igazságos háború okai között.⁶² Mindez természetesen nem zárja ki azt, hogy amikor a háború
vívását a közhatalom letéteményese, a fejedelem⁶³ számára tartja fenn, akkor azt ne a reá bízott
közösség közjára védelmével igazolja.⁶⁴

Térjünk rá az igazságos háborút igazoló okok kérdéskörének tárgyalására, amelyet már az
ilyen módon felvállalt háború első kritériumának elemzésekor is érint.

A dominikánus mester *Szent Ágoston*ra, sőt, *Szent Pál*ra hivatkozik az első kritérium – a
háború indítására jogosított közhatalom – tárgyalásakor. A Rómaiakhoz írt levél híres passzu-
sában, amelyre az Angyali Doktor utal, az apostol így szól a felsőbbtség iránti engedelmeskedés
igazolásáról: „(...) mert nem hiába viseli a kardot. Isten eszköze, hogy a gonosztevéket megbüntesse.”⁶⁵
Majd úgy folytatja *Szent Tamás*, hogy hasonlóképpen így illeti meg a fejedelmet az, hogy há-
borúban kardot ragadva védje meg a gondjára bízott államot a külső ellenségtől.⁶⁶ Ezután a 81.
Zsoltárt hivatkozva, hogy a fejedelem védje meg a hatalmaskodókkal szemben a nélkülözött és az
elnyomottat, és szabadítsa ki őket,⁶⁷ majd ezt a gondolatmenetet folytatva rögtön *Szent Ágoston*
művére utal, amely szerint az evilági békét szolgáló természetes rend szerint való a fejedelem azon
hatalma, hogy háborút indítson.⁶⁸

61 „*Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad perso-
nam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris proseguere. Similiter etiam quia
convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem
cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae
sibi subditae tueri.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1. co.

62 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 273.

63 „*Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate
liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiae.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q.
188 a. 3 ad 4.

64 „*Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni
seu provinciae sibi subditae tueri.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 co.

65 Róma 13:4.

66 „*(...) ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus.*” AQUINÓI,
Summa Theologiae II-II, q. 40, a. 1, co.

67 „*Az elnyomottak és a szűkölködők tegyék szabaddá, mentsék ki a gonoszok kezéből!*” 81. Zsoltár 4.

68 Egyben, most a teljes érvelési menet, így hangzik: „*Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra
interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non
sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; ita etiam gladio bellico
ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., eripite
pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faust., ordo naturalis,
mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes
sit.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

Szembetűnő, hogy sokat hivatkozik rögtön egymásutánban tekintélyekre, a Szentírásra és *Szent Ágoston*ra, míg ő maga a saját hangján, saját érveket hozva nemigen szólal meg.

Meg kell jegyeznünk, hogy *Szent Tamás* büntető igazságszolgáltatás keretében vívott háborút érintő megállapításai nem mentesek a kétértelműségektől, ahogy azt a szakirodalom rendszerint meg szokta állapítani. Az igazságos háború okára, mint megkívánt második kritérium tárgyalására térve pusztán annyit szögez le, hogy másik államot valamely neki felróható bűn (*culpa*) miatt szokták megtámadni, amit megérdemeltek, s ez a háború ellenük való megindításának igazságos okaként szolgál – írja a dominikánus szerzetes.⁶⁹ Itt tehát egy bűnös bűncselekmény, a bűn gonoszságának (*malum culpae*) megbüntetéséről van szó, amelyre következik retribucióként a háborús büntetés rosszaságának (*malum poenae*) elszenvedése.⁷⁰

Felmerülhet bennünk, hogy ártatlanoknak tekinthetők-e a bűnös ország katonái? Alapesetben feltételezhetően nem, azonban országuk megbüntetésére okot adó jogtalan sérelemokozás tekintetében a bűnrészségükre vagy a bűnben való osztozásukra nehéz lenne döntő érvet hozni. Márpedig az ártatlan ember megölése komoly erkölcsi problémát jelent, még ha az igazságosság szintjén igazolt is egy büntető háború.

Az ártatlan ember megölése tárgyalásakor valóban – mutat rá *Russell* – egy kicsit *deus ex machina* hozza elő *Szent Tamás* azt az érvét, hogy az így megölt embert *Isten* dicsőségébe fogadja, s ezzel *Russell* szerint *Szent Tamás* enyhíti az ártatlan ember megölése tilalmának szigorát, amely nyilván a háborúban való emberölésre is kihatással lehet. Csakhogy nyomatékossítja, hogy a megölt ártatlan *Isten* dicsőségébe való vitele pusztán járulékos elem az emberölés bűne súlyának megítélésében, márpedig abban a lényegi elemek kell, hogy a meghatározóak legyenek.⁷¹ A lényegi elem pedig – a másik három mellett negyedikként – az, hogy aki ártatlan embert megöl, az ezzel megveti, semmibe veszi *Istent*. Az első ok pedig az, hogy ezzel egy olyan embernek okozott kárt, akit pedig jobban kellett volna szeretnie mindenki másnál, ezért tette a leginkább ellentétben áll a szeretettel. Megoldandó probléma maradt tehát az igazságosan megtámadott ország katonái személyes bűnösségének és így megölésük igazságosságának kérdése. Nem beszélve arról, hogy lehet-e, kell-e egyáltalán az ellenséget – különösen, ha annak országa bűnében való ártatlansága esetleg nyilvánvalóvá válna – bárhogyan is szeretni egy igazságos háború egyes eseteiben. Ezt így közvetlenül nem járja körül az Angyali Doktor. Ám az ellenségért való imádkozást tárgyalja, mégpedig az igazságos háború esetére is utalva, amikor az imádkozás kérdéskörét járja körül. A *Jézus Krisztus* által előírt ellenségszeretet része az értük való imádkozás. Ez a szeretet tette, nem az igazságosságé – minthogy a háború objektíve a szeretet elleni súlyos bűn, ezért az egy másik erény, az igazságosság alapján ítélendő meg –, s *Szent Tamás* korában az már csak általánosságban volt előírás, azaz parancsértékű, speciális értelemben csak kivételes esetekben, ha az ellenség bocsánatot kér, vagy ha szükséghelyzet adódik, s segítségért kér. Ha ilyen szeretethez lélekjelenlét szükségeltetik. E kivételes eseteket leszámítva az ellenségért való imádkozás tanács

69 „Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnatur propter aliquam culpam impugnationem mereantur.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 co.

70 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 150.

71 „Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, qui vos spernit, me spernit. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 6. ad 2.

jelleget hordoz, amely a szeretetben való tökéletességre törekvőket köti, akik – tehetjük hozzá – akár katonák, lovagok is lehetnek.⁷²

Szent Tamás nem tárgyalja behatóbban a nem-harcolók immunitásának kérdését,⁷³ akik nyilván nem támadhatók a háborúban, de nem feltétlenül ártatlanságuk okán. A büntető háborúra okot adó gonosztett tekintetében való bűnrészességük azonban kérdéses marad.

Létezik azonban *Szent Tamás* büntető háborút érintő sorainak egy alternatív olvasata is. Ezt indokolja az, hogy nagyon szűkszavú az igazságos ok legitimálásakor, ami fel kell, hogy keltse a figyelmünket. Ennek oka kell, hogy legyen, hiszen a gyakorlati élet szempontjából igen fontos kritériumról van szó. *Reichberg* tesz e tekintetben egy érdekes észrevételt. Az egyetlen alkalom, amikor *Szent Tamás* az 1. artikulusban saját elhatározásából alkalmazza a „büntet” kifejezést, bár *Szent Pál* Rómaiakhoz írt levelére hivatkozva, akkor az adott politikai közösségen belüli fegyveres büntető igazságszolgáltatásról ír.⁷⁴ Nem egészen ugyanezt a kifejezést használja viszont akkor, amikor a polgári felsőbbség a külső ellenség ellen folyamodik fegyveres erőszakhoz – mutat rá *Reichberg*. Sőt, hoz még egy újabb példát arra, hogy ugyanez a fogalmi kettősség később is megjelenik, amikor arról ír *Szent Tamás*, hogy a fejedelmek, az igazságosság őrzői (*iustitiae custodes*) csak az igazságosság normái alapján alkalmazhatnak erőszakot, vagy külső ellenség

72 Vannak olyan esetek, amikor az emberek jogszerűen háborúznak ellenségeik ellen (itt *Szent Tamás* utal az igazságos háborút elemző szöveghelyre, lásd: q. 40, a. 1.), amely helyzetek – tehetjük mi hozzá a dominikánus mester gondolati nyomán – az igazságosság, nem pedig a szeretet által rendezett interakciók. Jézus azonban előírta, hogy: „Imádkozzatok üldözőitekért” (Máté 5:44). A másokért történő imádkozás a szeretethez tartozik; csak hogy mivel a keresztények kötelesek szeretni ellenségeiket, ezért kötelesek értük imádkozni is: szeretni lényegi emberi természetüket, de nem a bűnüket. Tehát általánosságban szeretni őket előírás, míg különlegesen szeretni őket nem az, kivéve, ha speciális esetben szeretni kell az ellenséget kivételes módon: ha szükséghelyzetben segítségre szorulna, vagy ha bocsánatot kérne. Ezeket a szituációkat leszámítva az ellenség különleges szeretettel való szeretete és segítése a tökéletes ember sajátja. Az értük is való ima szükséges, de a kifejezetten értük történő imádkozás nem előírás, hanem tanács tárgya, kivéve a már említett kivételes konkrét eseteket. „*Respondeo dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-IIae q. 83 a. 8 co.

73 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 275. Kitér azonban *Szent Tamás* másutt arra a kérdésre, hogy kiket nem szabad behívni háborúba, illetve kiket kell hazaküldeni, s milyen okokból: „*Ad quintum dicendum quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludebatur a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut philosophus dicit, in II Physic., infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 105. a. 3 ad 5. Igazat kell *Russell*nek adnunk abban, hogy *Szent Tamás* itt nem elsősorban a kortárs háborúkat érintően kívánt véleményt megfogalmazni, hanem egy deuteronomiumi passzus értelmét igyekezett megvilágítani. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 276. A dezertálást azonban elítéli az Angyalok Doktor. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 281.

74 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 150.

ellen harcolva (*hostes pugnando*), vagy a politikai közösségen belül levő, azaz „hazai” bűnösöket büntetve (*cives malefactores puniendo*).⁷⁵ Tehát – vonhatjuk le ennek nyomán a következtetést –, a külviszonyokban alkalmazott igazságos fegyveres erőszak tekintetében nem használja a „büntetés” kifejezést. Mindezt a *Szent Páltól* és *Szent Ágostontól* vett idézeteket nem mint saját álláspontot kell tekintenünk, hanem mint az ő igazi szerzői gondolati fényében értelmezetteket.⁷⁶ Azt a szándékot szükséges tehát rekonstruálnunk, amellyel ő e hivatkozásoknak sajátos értelmet, jelentést tulajdoníthatott. Mindezek fényében megállapítható – szögezi le *Reichberg*⁷⁷ –, hogy nem azért hivatkozta a szóban forgó passzusokat, hogy a büntetés témáját hangsúlyozza. Példának okául, amikor *Szent Ágostont* hivatkozta meg, hogy „azokat a háborúkat szokták igazságosaknak nevezni, amelyek az igazságtalanságokért állnak bosszút”,⁷⁸ akkor úgy tűnik – jegyzi meg *Reichberg* –, hogy *Szent Tamás* figyelme nem erre a megfogalmazásra összpontosul, hanem a közvetlenül ezután következő fordulatra, amelyben két olyan jogsérelmet sorol fel, amelyek a háború igazságos indokaiként merülhetnek fel. Más szavakkal, a dominikánus szerzetes célja az volt, hogy rövid – de nem kimerítő – listát adjon arról, hogy milyen természetű gonoszettek igazolhatják a fegyverhez folyamodást, hogy az igazságos ok fogalmát közelebbről meghatározza.⁷⁹ A *Szent Ágoston* által említett „sérelem megbosszulása” fordulat tehát, amely nála oly kiemelkedő volt, s amelyet *Szent Tamás* meghivatkoz, azt pusztán azért teszi, hogy bevezesse, s értelmezhetővé tegye az állítás második fordulatát. E szerint igazságos háborúra indok az, ha egy olyan nép vagy város legyűréséről van szó, amely elhanyagolta alattvalói bűneinek megbüntetését, vagy nem adta vissza az igazságtalanul elvett dolgokat.⁸⁰

Hasonlóképpen – mutat rá *Reichberg* –, amikor arra utal, hogy a fejedelem a polgári szférában azért visel kardot, hogy „megbüntesse a gonosztevőket”, akkor egyáltalán nem világos, hogy e polgári szférából vett analógia a legitim hadviselés alátámasztására kifejezetten arra irányult volna, hogy ezzel magát a legitim háború büntető igazságosságát támassza alá.⁸¹ Ily módon olvasták e passzust *Szent Tamás* későbbi értelmezői, s különösen *Tommaso Cajetan De Vio* (1469–1534), azon következtetésre jutva, hogy amiképpen a fejedelmek igazságszolgáltatásuk révén fel vannak hatalmazva arra, hogy megbüntessék az országon belül a bűnösöket, hasonlóképpen fel vannak jogosítva arra is, hogy büntető elégtételt vegyenek a külső ellenségekkel szemben is. A valóságosság kedvéért el kell mondani, hogy *Szent Tamás* a büntető igazságszolgáltatást csupán azért említette, hogy a fejedelem az ország belső viszonyaiban alkalmazható kényszerítő aktusára hozzon egy szemléltető példát, vélhetően csak egyet a sok közül. S valóban, amikor az analógiát (a fejedelem kardjának használatát más politikai közösségek ellen) kifelé alkalmazza, már nincs utalás a retorzióra. A hangsúly – a zsoldárt idézve – a védelmen van: a szegény megmentésén, az elnyomott kimenekítésén.

75 „*Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 66 a. 8 co.

76 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 150–151.

77 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

78 „*Unde Augustinus dicit, in libro quaest., iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias (...).*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

79 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

80 „*(...) si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

81 Lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

Továbbá – hívja fel rá a figyelmünket *Reichberg*⁸² – az igazságos hadviselőre alkalmazott *impugnatio* terminus meglepően neutrális a megtámadás aktusának leírására. Amennyiben valóban azt akarta volna megfogalmazni *Szent Tamás*, hogy az igazságos háború szankció, akkor miért nem az ezt visszaadó *vindicta*, *punitio*, vagy a *poena* kifejezésekkel élt inkább?

Az is amellett szól – hozza az újabb érvet *Reichberg*⁸³ –, hogy az Angyali Doktor az igazságos háborút nem tekintette retorziónak, hogy amikor az igazságos háború tárgyalását követően a 108. kérdésben kifejezetten a bosszút mint büntetést tárgyalja („*De vindicatione*”), s bár annak rendje és módja szerint meghivatkozta a Rómaiaknak írt levél 13:4. szöveghelyét is, szót sem ejt az igazságos háborúról e *quaestio*-ban.⁸⁴

Reichberg konklúziója az, hogy mivel *Szent Tamás*nál a háború jogos indoka a bűnösséget és a büntetés megérdemelt jellegét is tartalmazza, ezért az a büntető háború koncepciójával összhangban látszik lenni.⁸⁵ Azonban a szöveg alaposabb olvasata nyomán felmerül a kétség – mint az a fenti megfontolások alapján látható volt –, hogy az valóban ezt tartalmazza-e, vagy pedig az *Szent Tamás* e passzusát értelmező későbbi teoretikusok, így főként *Cajetan* fogalmi rendszerének, illetve a kora újkori természetjogászok, úgy mint *Vitoria*, *Luis de Molina* (1535–1600) és *Hugo Grotius* (1583–1645) tovább értelmezéseinek az eredménye.⁸⁶ Ezt a kérdéskört behatóan elemzi *Reichberg* a monográfiájában. Az igazságos ok alapján indított háború gondolati fejlődésének lényege – *Reichberg* összefoglalásában – az, hogy *Aquinói* e tekintetben való hivatkozása a *Szent Agoston* egyik művében foglalt meghatározásra, s különösen az „*ulciscuntur iniurias*” kifejezés, arra indította a tamási mű későbbi olvasóit, hogy a háború indításának igazságos okát fogalmilag a bűnös sérelemre (*culpable offense*) adott válaszként ragadják meg. A háború igazságossága tehát sérelmek megbosszulásában (*avenging of wrongs*) állt, és témája annak megérdemeltsége köré szerveződött. Ekképpen került az igazságos háború *Cajetan* tollából rendszeres módon kifejtése. Nem sokkal később egy ezzel vetélkedő másik elmélet is megjelent, először óvatosabban *Vitoria*, később nyíltabban *Molina* és *Grotius* révén. Ez a bűnös tettért (*wrongding*) való felelősséget (*liability*) határozta meg a háború igazságos okaként, s nem annyira a bűnösséget (*culpability*). A megtorlás elvesztette azon centrális helyét, amit korábban betöltött. A háború ettől kezdve nem az ellenség ellen alkalmazott büntető szankció volt. A megérdemelt büntetéstől való eltávolodás megnyitotta az utat a fegyveres konfliktusok modern jogának formálódása számára, amelyben a büntetés, amennyiben az felmerül, jobbára a *post bellum* időszakába lett száműzve.⁸⁷

Láttuk tehát, hogy a *Szent Tamás*nál szereplő egy-két megfogalmazás a bűnös sérelemkokoza által megérdemelt büntető háború koncepcióját látta egyeseknél az Angyali Doktor okfejtéséből igazolhatónak, míg a nála szereplő más fordulatok a kötelezett/felelősségi (*liabilist*) olvasat felé vitte el *Vitoria*, *Molina* és *Grotius* igazságos háború értelmezését.⁸⁸

Mindent összevetve úgy tűnik tehát – megismételve korábbi állításunkat –, hogy az igazságos háború tana nem alkotja a dominikánus szerzetes morálfilozófiájának vagy politikaelméletének

82 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 152.

83 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 152.

84 AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 108 a. 1 ad 1.

85 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

86 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

87 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 171.

88 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

központi elemét, sőt, az meglehetősen periférikus téma *Aquinóinál*,⁸⁹ amiképpen annak gyakorlása sem minősül a keresztény uralkodó legfontosabb és legmagasztosabb tevékenységének, erényének.

Talán a szent ügyért vívott keresztes hadjárat vezetése lett volna a lelki üdvöt biztosító voltában a hívő fejedelem erénygyakorlásának kiváltképpen terepe? Mint majd kitűnik, sem a kormányzás, sem az uralkodás lényege nem a hadviselés, még akkor sem, ha a Szentföld visszaszerzéséről van szó. *Szent Tamás* távol tartotta magát e szemlélettől: nézzük csak meg a történelmi kontextust, hogy mely korban, kiknek életében és kinek címezve vetette papírra a keresztény fejedelem kormányzásáról és az igazságos háborúról szóló legfontosabb gondolatait!

3. Az igazi keresztény király ideája nem a keresztes hadjáratokat folytató hős lovagkirály, hanem a jogrendet és közerkölcsöt biztosító igazságos uralkodó

Szent IX. Lajos halálát (1270. augusztus 25.) pár hónappal követően, 1270-ben írhatta *Szent Tamás* a „*Summa Theologiae*” igazságosságos háború kérdésért tárgyaló II-II. 40. *questióját*, azaz már e téren is kiérlelt gondolkodóként.⁹⁰ A király udvarában *Szent Tamás* többször is megfordult. E szent király testesítette meg a keresztény lovagkirály eszményét, de nem hadvezéri kiváltsága miatt – amelyről nemigen beszélhetünk –, hanem nemeslelkűsége miatt. Őt már sokan életében szentként tisztelték, s nem utolsó sorban e király volt az, aki a VIII., s egyben az utolsónak tekinthető keresztes háborút folytatta.⁹¹ A jó keresztény király – vélelmezhetjük *Szent Tamás* ezirányú gondolkodását – nem a jó keresztes hadvezér király, amely szerepre egyébként *II. Hugó* (1252/1253–1267) eleve predesztinálva volt, illetve lett volna. Tudvalevő, hogy a „*De Regno*” – általunk elfogadott álláspont szerint – vélelmezhető címzettje, *II. Hugó*, nemcsak Ciprus királya volt, hanem a titulusa szerint egyszersmind a Jeruzsálemi Királyság régensi címét is viselte, még ha csak gyermekkorú is volt. A „*De Regno*” ugyanis a legnagyobb valószínűséggel 1267-ben íródhatott, de abbamaradt a második könyv negyedik fejezete végén. Azért hagyja abba annak írását *Szent Tamás*, mert akinek ezt a művet nagy valószínűséggel írta, *II. Hugó*, Ciprus királya meghalt 1267-ben. Mások kicsit korábban teszik a „*De Regno*” megírásának dátumát, szintén mások pedig későbbre (1271–1273 körülre),⁹² hiszen szerintük az *III. Hugó* (uralkodása: 1267–1284) ciprusi király számára íródott. *III. Hugó* pedig, bár tehetséges kormányzó és hadvezér volt, de keresztény királyi példaképként már talán nem volt elgondolható. Talán ezért nem is volt értelme *Szent Tamás* számára a jó keresztény király uralkodásáról és kormányzásáról a királytükört tovább írnia? *Szent IX. Lajos* pedig kiváló erényű és mélyen vallásos magánember és uralkodó volt, de keresztes hadvezérként nem tudott komolyabb eredményeket felmutatni. Tudvalevő, hogy e korban a keresztes háború indítása is a jó keresztény királlyal szembeni – kimondatlan, vagy inkább nagyon is kimondott, nem egy esetben vele meg is ígértetett – elvárás volt. *Szent Tamás* azonban másban látta a jó kormányzás lényegét, ezért nem idomult gondolkodásmódjában a háborús logikához, s még a szent ügyért vívott háború eszméjéhez sem csatlakozott. A keresztény jó király képe nem azonosult *Szent Tamás*nál a keresztes hadjáratot folytató keresztény lovagkirály „ideáltípusával”. Ezen okból még *Szent Tamás* igazságos háborúról vallott gondolatait tárgyaló, kortárs kiváló monográfia megírható akár úgy is, hogy a keresztes háború témáját meg sem em-

89 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 154.

90 MINOIS, La Chiesa e la guerra: dalla Bibbia all'era atomica 224.

91 <http://www.katolikus.hu/szentek/0825.html>.

92 Lásd többek között: CANNING, A középkori politikai gondolkodás története 186.

lítik a dominikánus szerzetesnél.⁹³ Úgy tűnik, hogy az ő eszmeiségében *Szent IX. Lajos* király példája ellenére sem tűnik fel úgy a keresztény király ideája, mint aki szent vallási célból folytat háborút a muzulmánok ellen, s ebben a külvilág felé is megnyilvánulóan, hős lovagkirályként a keresztény lelkiség erényeit magas (heroikus) szinten gyakorolva válik szentté, s nyeri így el a túlvilági üdvösségben a hervadhatatlan babérkoszorút. Inkább *Szent IX. Lajos* király belföldi kormányzása – ami nagymértékben mozdította elő az igazságosságot, amivel párhuzamosan a jogtalanságot, a visszaéléseket és az erkölcstelenséget is visszaszorította – mutathatta *Szent Tamás* számára a valóban jó király ideáját, amely uralkodó jellemében és életvitelében erényes, kormányzásában pedig igazságos.

Érdemes továbbá arra is emlékeztetni, hogy ekkoriban *X. Gergely* pápa (megválasztása 1271. szeptember 1-jén, beiktatása 1272. március 27-én történt) a második lyoni zsinatot készítette elő (1272. március 31-én hívta össze, s 1274-ben gyűlt össze), amelynek egyik fő témája a Szentföld keresztes hadjárat által való felszabadítása volt. Erre a zsinatra – mint már említettük – *Szent Tamás* a pápa meghívására el is indult (1274 februárjában Nápolyból), de már nem érkezett meg oda, mert 1274. március 7-én Fossanovában meghalt. Feltételezhető, hogy tisztában volt már korábban azzal, hogy mi lesz az egyik fő témája e zsinatnak, következésképpen a pár évvel korábban a háborúról írt sorait e történeti kontextusban szabad csak értelmezni. Az sem kizárt, hogy a pápa tudta, hogy e nagyon fontos kérdésben mi volt *Szent Tamás*, illetve körének⁹⁴ álláspontja.

Végezetül megemlítjük, hogy a pápaság és a császárság fegyveres összecsapásokkal is terhelt évszázados küzdelmei – végjátékként gondoljunk *IV. Ince* pápa és *II. Frigyes* császár, valamint szövetségeseik, illetve az uralkodó halála (1250) után is tartó háborúskodásokra – távolról sem voltak *Szent Tamás* gondolkodási módja szerint valók. Miközben rokonai révén érzelmiileg akár nagyon is érintett lehetett volna a küzdelmükben. Megkockáztathatjuk, hogy közeli hozzátartozói vallási-hatalmi megfontolásokból folytatott (fegyveres) küzdelmeiből fakadó viszontagságaik, illetve a többeszközű hadakozásaik mindenképpen praktikus és erkölcsi tanulságul szolgálhattak a dominikánus szent számára, hiszen megmutatták számára az akkori politikai és hadi viszonyok igazi természetét.⁹⁵

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a császárral vallási és hatalompolitikai megfontolásokból háborúkat folytató pápa szemléleti alapállása nem szolgálhatott *Szent Tamás* számára

93 Lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace. A szerző az előszóban kizárja vizsgálati tárgyköréből a Szentföldön folytatott keresztes hadjáratok témakörének tárgyalását *Szent Tamás*nál. REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace xi–xii.

94 Russell *Szent Tamás* és tanítványi körének, szellemi követőinek gondolkodását mindvégig együtt tárgyalja.

95 Aquinói I. Tamás, Acerra hercege II. Frigyes császár híve volt, fontos politikai szerepet töltött be több tekintetben is uralkodása alatt a Jeruzsálemi Királyság vonatkozásában. Aquinói I. Tamás unokája volt Aquinói II. Tamás (1225 után–1273), aki (távolibb) unokatestvére volt *Szent Tamás*nak (Aquinói II. Tamás *Szent Tamás* dédapja testvérének volt a leszármazója). Az ő életútja azért lehetett fontos tanulság *Szent Tamás* számára, mert kortárs rokonának példája (aki *Szent Tamással* majdnem egykorú volt és öelötte egy évvel halt meg) mutathatta meg az Angyalí Doktornak azt, hogy az evilági hatalmi politika logikájának követése milyen természetű és milyen evilági következményekkel bír. Aquinói II. Tamás királyi *giustiziere*, azaz igazságügyi vezető tisztséget töltött be, s többek között a császár magyarországi nagyköveteként szolgált. 1247-ben feleségül vette *Margitot*, II. Frigyes törvénytelen módon született, azaz „természetes”, nem házasságából született (de a császár által elismert) lányát. Folyamatosan egyensúlyozott a pápák (IV. Vince, majd IV. Sándor) és a királyok között (akik között rokona, sógora is volt), ami a helyzetét, és így birtokainak sorsát is meghatározta. Amikor a pápával szemben a király mellé állt, 1259-ben őt is kiátkozta a pápa. Feltehetően 1265-től újból Aquino hercege lett. Megemlítendő, hogy 1266-ban IV. Kelemen pápa fogadta őt.

az igazságos háború tana elvi kiindulópontjául, amiképpen a vele szembeszegülő, egyes evilági nemes vallási célokat is magáénak tudó császár cselekvési mozgatórugói sem.

4. Az igazságosság és a „civil kurázi” erénye felülmúlja a háborús merész önfeláldozás bátorságát

Érdemes röviden érinteni a bátorság, vagy „lelki erősség” (*fortitudo*) sarkalatos erényének helyét a tamási gondolatiségben. Ezt a kérdést a dominikánus mester közvetlenül az igazságosság után tárgyalja, kiváltképpen érvényesülési terepén, az igazságos, s különösen a honvédő (*patria*)⁹⁶ háborúban. Máshol pedig – mint majd látni fogjuk – a magánfelek viszonyaiban érvényesítendő igazságos ítéletért való küzdelemben túl olykor a másik emberért vállalt karitatív szolgálat kíváncsalmaként is tematizálja.

Mivel azonban a halált megvető bátorság tipikusan a háborúban mutatkozik meg, így a mindenhol regnáló igazságosság erénye mégis magasabb rendű annál, vagyis a béke viszonyaiban szükséges ezen erény a legmagasabb rendű.

A bátorság, a lelki erősség *Szent Tamás*nál a jóra, illetve a közjóra irányul, s ezért erény: az igazságos háborúban a közjó védelméért vállalt haláltmegvető bátorságot kíván. Az embert tehát a háborúban a halálnak való közvetlenül kitettség egy jó miatt fenyegeti, minthogy egy igazságos háborúban, mint említettük, a közjót védi meg.⁹⁷ Látható tehát, hogy *Szent Tamás* a harci erényeket nem önmagukban értékeli, hanem a közjó védelmében tanúsított bátor lelki (ki)tartás erényének gyakorlása miatt.

Szent Tamás ugyanakkor rámutat arra, hogy a jó eléréséhez a polgári életben olykor szintén szükséges lehet akár az életveszélyt is vállalni kész lelki erőre. Például egy igazságos ítélet magánviszonyokban történő végrehajtásáért való küzdelem esetén, aminek az érett középkorban megvolt a realitása. E háborúságot is a háború tágabb fogalmi körébe sorolta a dominikánus szerzetes. Ám az így átfogó értelemben vett háború körén kívül is – amely utóbbiban az életveszély vállalása miatt tulajdonképpen értelmében mutatkozik meg a bátorság erénye –, szükség lehet az élet kockáztatására másvalaki szolgálata során. Ilyen eset az – hozza a példákat a dominikánus szerzetes –, amikor az ember nem tagadja meg a segítségnyújtást egy beteg barátjától a halálos fertőzéstől való félelmében, vagy amikor nem habozik jótékony célú útra kelni, habár a hajótörés vagy a rablók támadása reális veszélyként fenyeget.⁹⁸ Látható tehát, hogy *Szent Tamás* a békés polgári viszonyokban is megkívánt erős lelkiületre, egyfajta civil bátorságra is hangsúlyt helyez, vagyis nem szűkíti le a bátorságot a háborúval együtt járó halál vállalására, vagyis az abban szükségszerűen jelentkező halálfélelem legyőzésére.

A bátorságról azt írja, hogy az a legmerészebb dolgokra vonatkozik, de nem a legjobbakra, minthogy az (tipikus megnyilvánulási formájában) csak a háborúban szükséges, míg az igazsá-

96 „Dicit ergo primo, quod neque etiam fortitudo est circa mortem quam quis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in aegritudine; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriae defensionem.” AQUINÓI, *Sententia Ethic.* lib. 3 l. 14 n. 10.

97 „Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminet homini propter aliquod bonum, inquantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 123. a. 5.

98 „Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 123. a. 5.

gosság a békében és a háborúban egyaránt hasznos.⁹⁹ Ez a passzus azért fontos – írja *Truini* –, mert rávilágít a béke és az igazságosság szoros kapcsolatára, valamint jelzi, hogy mennyire jobb morális és politikai szempontból a béke a háborúhoz képest. Az ember az igazságosság java (azaz a közjó és a béke védelme) miatt kockáztatja adott esetben az életét, ebből kifolyólag *Szent Tamás* erényrendszerében az igazságosság – irányultságának tárgya miatt – kiválóbb a (halált megvető lelkierő táplálta) bátorságnál.¹⁰⁰

5. Az önvédelemből történő emberölés morális kérdéséhez

Szent Tamás igazságos háború koncepciójának megértéséhez segítség lehet, ha a magánszemély önvédelmének erkölcsi kérdését is tárgyaljuk. Mint majd látni fogjuk, a magánszemély megvédheti magát a védelméhez szükséges és arányos mértékben, azonban akarata nem irányulhat közvetlenül a támadója megölésére, hanem csak saját életének megvédésére. Az igazságos háborúban viszont a közösség közjavanak megvédésére jogosított király vagy fejedelem vezénylete alatt serege megölheti az ellenséget, s az akarata – természetesen, merthogy háborúról van szó – ezt át is foghatja. *Szent Tamás* itt feltételezi, hogy igazságos háborúról van szó, s hogy a hadviselés intenciója is helyes, azaz azt nem a bosszú vezérli, még akkor sem, ha az védekező háború.¹⁰¹

Az erőszak alkalmazása révén való küzdelem alanyai, annak célja, tárgya és eszközei tekintetében jelentős különbségek érzékeltetése igen fontos, mindkét erőszakalkalmazás megértése miatt.

Az elvi erkölcsi kiindulópont az, hogy az ártatlan ember megölése önmagában gonosz cselekedet, bűn, ezért semmiképpen sem szabad ártatlan embert megölni.¹⁰² Aki viszont önvédelemből öl, az nem ártatlan embert öl meg. A moderált erőszak révén való indokolt önvédelem jogosságát római jogi elvvel támasztja alá *Szent Tamás*: „*vim vi repellere licet*”.¹⁰³

Az Angyali Doktor e kérdés kifejtésénél az ún. két hatás (*duos effectus*) elméletet alkalmazza.¹⁰⁴ Úgy érvel, hogy az önvédelem tettéből két hatás következhet, amelyek közül az első a saját élet

99 *Truini* hivatkozta *Tamást*. Lásd: TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 414. „*Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 58, a. 12. ad 3. Lásd: „*Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant, haec quidem enim in bello, scilicet fortitudo; haec autem, scilicet iustitia, et in bello et in pace utilis est.*” AQUINÓI, Summa Theologiae I-II, q. 66 a. 4 co.

100 „*Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 123. a. 12. ad 3.

101 Vö.: „*Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. arg. 1. „*Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. ad 5.

102 „*Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 6.

103 A teljes passzus így hangzik: „*Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. A római jogi elv így hangzik: „*Vim vi repellere licere cassius scribit idque ius natura comparatur: apparet autem, inquit, ex eo arma armis repellere licere.*” Dig. 43.16.1.27. Ulpianus 69 ad ed. Az elv *Szent Tamás* korában általános principiumként (*brocarda*) is szerepelhetett.

104 „*Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. co.

megvédése, a második pedig a támadó megölése.¹⁰⁵ A cél tehát nem az ember élete ellen támadó életének kioltása, hanem a saját élet megvédése, ami természetes törekvés és cél, hiszen minden élőlény természete szerint törekszik, amennyire képes, életének fenntartására. Ami pedig ilyen, az nem lehet jogtalan. Azzá válhat viszont a saját életet védő, erőszakot alkalmazó cselekvés, ha nem arányos e céllal.¹⁰⁶ Az arányosság tehát a jogosság fontos kritériuma. Olyan módon és mértékben jogos csak a saját élet erőszak alkalmazásával történő védelme, amilyenben ahhoz az feltétlenül szükséges.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az erőszakos védekezés módját és mértékét érintő racionális mérlegelés a tett jogosságának feltétele, ami azt is garantálja, hogy ne a nyers elvakult indulat és még kevésbé a vérmes bosszú vezérelje az önvédelmet, mert ilyenkor a szándék már nem tiszta, minthogy az nem csak az önvédelemre irányul, s ezért nem jogos. Ám az önvédelmi helyzet általában nem tesz lehetővé ilyen racionális mérlegelést, minthogy a támadás meglepetésszerűen történik, amire a halálos veszély elhárítása végett azonnal szükséges reagálni, így ekkor az önvédelmi tett következményeit sem lehetséges előre látni, mérlegelni. Ezért lehet jogos az életet támadó elleni védekezés következtében a támadó halálának szándékolatlan, azaz előre nem látott (*praeter intentionem*) okozása.¹⁰⁷

A fenti sorok azonban nem egyeznek a két hatás koncepcióról (vagy a hazai szakirodalomban bevett szófordulattal: ún. kettős hatás) *Szent Tamás* által – az önvédelmi emberölést kifejtő paszszusnál – leírt megfontolásokkal, hiszen ott az önmagában vett jó cél, azaz a saját élet támadóval szembeni megvédése eredményezi a nem kívánt hatást, az élet elleni merénylő halálát. Létezik tehát a két hatás, vagy a két eredmény doktrínája szerint egy szándékolt – a saját élet erőszak révén való megvédése – és egy szándékolatlan eredmény, azaz a támadó életének kioltása. Ez a szándékolatlanság nézetünk szerint fedhet előre látható, de akár előre nem látott halált eredményező következményt is. Az előre láthatóság vagy nem láthatóság és a szándékolatlanság nem teljesen ugyanazt fedi. Lehet ugyanis előre látható (azaz a tudat által átfogott lehetséges következmény), ám mégsem szándékolt hatás is az erőszak alkalmazása eredményeképpen beálló elhalálozás. Ezen esetben is a cél az önmaga élet megvédése a támadóval szemben és nem az agresszor megölése. A probléma nem csak abban áll, hogy a gyakorlatban igen nehéz a határeseteket megállapítani. Azt is igen nehéz ugyanis értelmezni, hogy mint jelent azt, ha valaki valamilyen biztosan előre látható következményét tettének nem kívánja, mint amikor például valaki önvédelemből átdöfi kardjával a támadója szívét.¹⁰⁸ Az ember, akivel szemben az önvédelmet gyakorolja, és a személy, akire e tett járulékos kára hármlik, azaz maga a halál elszenvedése, egyugyanazon személy. Nehéz következőképpen a gyakorlatban e két személyi minőséghez való viszonyulást elkülöníteni: védekezni tehát úgy hatásosan az életet támadóval szemben, hogy mindeközben e tett által bizonyossággal okozott, előre látott halált az illető nem kívánja. Különösen, hogy a védekező nagymértékben profitál a támadó halálából, minthogy lényegileg az állítja meg a bűnös támadását. Nagyban kétséges tehát, hogy a támadó megölése valóban csak külső járulékos kár lenne.¹⁰⁹ A helyzet az, hogy a támadó halála, illetve megölése egy eszköz, amelyet a védekező, ha érényesen választ,

105 „*Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64. a. 7. co.

106 „*Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64. a. 7. co.

107 Az érvelés ismertetését lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

108 Az argumentációt lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

109 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

akkor azt megfontoltan és tudatosan teszi, de nem azért, mert abban örömet lelné.¹¹⁰ Sem bosszú, sem elégtételvétel, sem önbíráskodás szándéka nem játszhat tehát közre – tehetjük mi hozzá.

Ahhoz, hogy a második hatás helyzete felmerülhessen, világosan el kell különülnie egymástól a két alanynak. Annak, akivel szemben az erőszakos eszközzel az életvédelmi védekezés irányul, attól, aki a halálos következményt járulékos, de nem kívánt módon szükségszerűen elszenvedi. Ilyen eset a katonai (deszantos) misszió körében azon rendkívül súlyos veszélyt elhárítani szándékozó szabotázs művelet, amelyben szükségképpen az ott tartózkodó civilek is meg fognak halni. Ezt a honvédő szabotőrök egyáltalán nem kívánják, de belenyugszanak abba, mint a cél elkerülhetetlen velejárójának következményébe. Az ő haláluk egyáltalán nem jótékony hatású a katonai szabotázsakció kivitelezése szempontjából. Éppen ezért a szabotőrök más módot választanának, ha az lehetséges lenne. Mivel erre nincsen mód, ezért minimalizálni igyekeznek az ártatlan áldozatok számát. A második, nem kívánt hatás csak akkor merülhet fel, ha a védekezés pillanatában úgy tűnt reálisan, hogy a defenzív tett nem eredményezi az agresszor halálát. Ez esetben, a valós helyzetek szintjén eléggé életszerűtlenül, a védekező, a tett intenciója szerint, nem annak halálos volta miatt választotta az életellenes támadás elleni alkalmas eszközt, hanem egyszerűen mert csak az állt az adott pillanatban a rendelkezésére. Helyes intenció esetén nem a halálos végkimenetel miatt, vagyis nem annak céljából, hanem inkább annak bekövetkezte ellenére hajtják végre az önvédelmi tettet.¹¹¹ A védekező tehát nem önmagában kívánja a támadója halálát, hanem az az önvédelmi szándékán túli, esetleges, járulékos következmény, vagyis *Szent Tamás* ilyen tárgykörökben használt kifejezéseivel az ilyen károk *praeter intentionem*, *per accidens*, illetve *ex consequentiae* jellegűek. *Szent Tamás*nak e tárgykörök tárgyalásakor nem az volt a célja, hogy a kárt okozó következmények tekintetében mindenféle intencionalitást kizárjon, hanem az, hogy azt állítsa, hogy ezek nem önmagukban vett célokként kívántak (*per se intentam*), hanem az azokhoz vezető eszközöknek minősülnek.¹¹² Nem zárja ki azt – írja *Reichberg* –, hogy ezek bizonyos célokhoz vezető eszközökként akartak lehetnek. Egy másik eset az, amikor azért öli meg valaki a támadóját, mert egyéb módon való védekezése nem tudja biztosítani azt, hogy az agresszor a jövőben ne indítson feléje újabb életellenes támadást. Amennyiben *Szent Tamás* ezt a típusú szándékolt ölést kívánta kizárni a jogos önvédelem köréből,¹¹³ akkor ezzel állította szembe azt az önvédelmet, ahol a támadó megölése nem pusztán és egyszerűen a védekezés mellékhatása, hanem annak egy sajnálatos eszköze, amelyet a megtámadott a pillanat hevében a defenzív aktusában alkalmaz. A szándékolt önvédelmi ölést most nem tekintve a védekező négy különféle módon okozhatja szándékán kívül (*praeter intentionem*) támadója halálát: 1. pusztán blokkoló mozgólata eredményeképpen, amikor direkt módon nem kívánja a támadó ennek nyomán bekövetkező halálát, 2. olyan cselekvése révén, amelynek következtében bizonyos testi sérüléseket kíván, azonban a halálos kimenetel előre nem látható és bizonytalan, 3. olyan, a sürgető cselekvési helyzetben való védekezés esetén, amely körülmények között nincs vagy alig van idő a lehetséges halálos kimenetel végiggondolására, 4. olyan védekező cselekvésekkor, amelyek eredményeképpen a támadó halála bizonyossággal előre látható, ám nem e meghatározott célból választotta a védekező ezt a módot, hiszen, ha akkor rendelkezésére állt volna a támadás elhárításának nem halálos kimenetelű módja, azt választotta volna. Ez esetben a védekező cse-

110 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 179–180.

111 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 180.

112 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 182.

113 Vö.: „Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. ad 1.

lekvőképtelenné kívánja tenni, s nem pedig megölni akarja támadóját, bár belátja, hogy defenzív cselekménye az agresszor halálát fogja előidézni.

Ezért *Reichberg* – általunk is osztott – álláspontja az, hogy a saját élet megvédeése (*conservatio propriae vitae*) az önmagában vett helyes cél, illetve szándék (*intention*), s a védekező bámfíle külső tette (legyen az blokkolás, ütés, fegyverrel való lesújtás stb.) ezt a célt van hivatva biztosítani.¹¹⁴ Mivel *Szent Tamás* nem specifikálja az eszközöket, ezért az élet megvédeésének célja, illetve szándéka az elméletileg kimunkálendő elem. A dominikánus mester mintha az élet megvédeésének elsődlegességére, mint egyfajta természetes jogra¹¹⁵ utalna – bár ő még nem használta az emberi jogok nyelvezetét – mégpedig moráleteológiai érvet is használva, hiszen minden természetes törekvés alapja a *Teremtő* terve és természeti törvénye. Azt írja ugyanis a dominikánus mester, hogy nem szükséges az adott személy lelki üdve szempontjából, hogy a lemondjon a másik megölésének elkerülése érdekében a saját jogos mérsékelt önvédelmi aktusáról, minthogy az embernek jobban kell saját életéről gondoskodnia, mint mások életéről.¹¹⁶ A megkötés csak annyi, hogy a védekezésnek a saját életének védelme céljához mérten szigorúan arányosnak kell lennie. A mérsékelttség azonban nem zárja ki azt, hogy legitim módon akár halált is eredményezhet az ilyen önvédelem.

Annyit tehát *Reichberg* elemzése nyomán megállapíthatunk, hogy a támadó megölése mint a saját élet megvédeéséhez adott esetben szükséges és arányos eszköz, ami tehát nem önmagában vett cél, képezi azon elvi alapot, ami *Szent Tamás* emberölésre vonatkozó érvelése megértésének a kulcsát adja. A magánfelek önvédelmekor a cél az életellenes támadással szembeni védekezés, amely szükséges és elégséges védekezésésként – még ha a támadó halálát is eredményezi – jogos lehet. Itt azonban a támadó megölése – hangsúlyozzuk – nem önmagában vett cél, hanem szükséges és arányos eszköz egy jogos alapvető cél eléréséhez. Ez kell, hogy legyen az önvédelem intenciója ahhoz, hogy az helyesnek minősüljön. Az a lehetőség, hogy végső szükség esetében a magánszemély védekező fel van jogosítva arra, hogy szándékosan okozza támadója halálát, ellentmondásban látszik lenni *Szent Tamás* azon tézisével, hogy a jogos önvédelem szándéka nem irányulhat a támadó megölésére, hiszen a támadó halála csak nem szándékolt, azaz a védekező alany intencióján kívüli következmény lehet. Az inkonzisztencia azonban csak akkor áll fenn – mutat rá *Reichberg* –, ha az *intentio* (szándék) kifejezést, mint szándékolást az akarás, az akarat (*voluntas*) tartalma meghatározásának egyszerű szinonímájának tekintjük, amely mind a cél kívánására, mind az arra irányuló eszközök akarására vonatkozhat. Csakhogy, mivel *Szent Tamás* világosan különböztet az önvédelem célja és annak cselekedete között, s csak az előbbire szűkíti le a szándék tartalmát, ekképpen az csak e szűk értelmében értendő, azaz a saját élet megvédeése céljára irányultságában, annak szándékolásaként.

A magánviszonyokban a megtorló „igazságtétel vétel”, azaz a *vindicatio* – amelyet, nézetünk szerint helytelenül, sokszor „bosszú”-nak (lásd: *vendetta*, *vengeance*) fordítanak – helyes intenciója szerinti büntetése nem a bűnös számára való rossz okozásának szándékával történik, hanem a jogsértés meggátolása céljából.¹¹⁷ Itt az önvédelemmel ellentétben – ahol a sérülés, vagy akár a

114 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 193.

115 „Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuiuslibet naturale quod se conservet in esse quantum potest.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64 a. 7. co. Vö.: FRIVALDSZKY, Természetjog és emberi jogok.

116 „Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64 a. 7.

117 „Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas

halál okozása csak eszköz a saját élet védelme céljából – maga a kár okozása a cél, ám csakis az igazságtalanság meggátlása és a retribúció szándékával, azaz nem a bosszúvágy kieléése végett. Ez utóbbi abszolút jogtalan. A szándék tehát *Szent Tamás* szerint a kulcstényező. A bűnös megbosszulása (azaz a számára való rossz okozásából fakadó örömszerzésből alkalmazni az igazságtételt) teljesen jogtalan, hiszen a gyűlölet vezérelte bosszúálló tettére nem lehet morálisan elfogadható indok az, hogy azt a bűnelkövetővel szemben éli ki. A gyűlölet a szeretet elleni súlyos bűn, ami sohasem lehet igazolható.

A háborús honvédelem főként azért tér el a magánfelek önvédelmi helyzetétől, mert az előbbi fegyveres erőszak alkalmazásakor főszabályként nem csak a támadó harcképtelenné tételével, hanem annak megölésével is számol, hiszen nehezen képzelhető el olyan elsőkénti fegyveres támadás, amely pusztán lefegyverzéssel, vértelen ártalmatlanná tétellel megghiúsítható lenne.

Amiképpen az igazságos háborúban a gyűlölet nélküli, azaz a morálisan helyes szándékú ölés is eléggé létszerűtlen,¹¹⁸ bár a hadviselés igazságosságához *Szent Tamás*nál a szándék helyessége is hozzátartozott, úgy – mint láttuk – az önvédelmi situációban az emberölést átfogó tudat is vet fel morális problémákat. A háborúk azonban egyre kevésbé mutatnak rokonságot bármiféle tiszta önvédelmi helyzettel. Ez már *Szent Tamás* idejére is elmondható volt, de különösen a későbbi évszázadokban vált különösen érezhetővé, amely háborúkban szinte már az egyes elemei sincsenek meg nemhogy a (lovagias) párbajjellegnek, hanem a személyközi önvédelmi helyzettel rokonítható alaplásnak sem.

iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 108. a. 2.

- 118 Talán nem tévedünk, ha a kemény önmegtagadó erényességre és a hazaszeretetre szinte már-már militáns módon nevelt olasz katolikus ifjúságra igaz állításokat általánosítva érvényesnek tekintjük azokat az I. világháborúban érintett katolikus ifjakra, és így valamiképpen hazánk fiaira is. Az ő esetükben a férfiaság értékrendje átsúszott – talán akaratlanul, de e pedagógia logikájába foglalva – az arra való nevelésükbe, hogy miként kellháború esetén ölni és meghalni a hazáért, mégpedig gyűlölet nélkül. PIVA, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana* (1868–1943) különösen: 11–12., 82. Azokhoz, akik tudnak katolikus hitükből fakadóan hősként „mosolyogva meghalni”: PIVA, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana* (1868–1943) 130–131. Az I. világháború tekintetében – *Piva* elemzései alapján elmondható –, hogy a morális tekintetben militánsan és patriótává nevelt katolikus ifjú alakja tűnt a fegyveres küzdelemre erkölcsileg leginkább felkészített katona modelljének. Az ilyen ifjaktól álló ütőképes seregek adták a háborús győzelem zálogát. Kérdés azonban, hogy a lövészárkok körüli közelharcot, s így a kézitusát is feltételező fegyveres küzdelemben lehet-e *eredményesen* gyűlölet nélkül felülkerekedni, azaz nemcsak „higgadt fejjel”, hanem erényesen is ölni és így győzni? Úgy véljük, hogy az igazságos háború ily módon való megvívandóságának (a ‘helyes intenció’ követelménye) ezen egész kérdésfeltevése és az alapul fekvő logika már önmagában hibás erkölcsi szempontból. Nem tekintí ugyanis azt, hogy maga a háborús tömeges emberölés a legnagyobb rossz, ami történhet, ami következőképpen nem válhat az erényes, s főleg nem a hiteles vallásos lelki élet közegévé, még kevésbé – a heroikus áldozatvállaló erénygyakorlás révén – az üdvözülés kiváltképpen útjává. A frontra küldött katona ugyanis nem mártírként meghalni megy a háborúba, hanem az ellenséges ország katonáit megölni. Ez pedig az első világháború körülményei között önmagában nem erényes s még kevésbé üdvözülést érdemlő cselekedet. Éppenhogya a kegyetlenkedések, s az azokat fűtő félelemmel vegyes gyűlölet vezérelte az első világháborúban a bakákat, még a keresztényeket is. FRIVALDSZKY, Miként csaphatott át az első világháborúért való átszellemült lelkesedés a brutális harctéri kegyetlenkedésekbe? 115–145.

6. Amikor az uralkodó zsarnokká lesz és az alattvaló életére tör – a zsarnokölés megítélése

A közösség gondját viselő közhatalom képviselője csakis a közösség közjava érdekében büntethet, vagyis nem élhet vissza publikus hatalmával. Meg kell azonban vizsgálnunk azt a helyzetet is, amikor a despota veszélyezteti az alattvalók életét.

Amennyiben az uralkodó zsarnokként viselkedve szeszélye és aktuális magánérdeke szerint tör az alattvalók életére, kirabolja és börtönbe veti őket, *Szent Tamás* szerint a legszigorúbb ítélet alá esik. A meglátásunk szerint ez mutatja azt, hogy az emberi élet védelme, a legfontosabb emberi érték lévén, a legszigorúbb büntetőjogi védelem alatt állt. A „*De Regno*” című műben *Szent Tamás* tollából ugyanis ezt olvashatjuk: „*Ha ugyanis az, aki egy embert kirabol, rabszolgaságba hurcol vagy meggyilkol, a legnagyobb büntetést érdemli, az emberek ítélete szerint a halált, Isten ítélete szerint az örök kárhozatot, nemde mennyivel nagyobb gyötrelmet érdemlőnek kell vélnünk azt, aki mindenünnen, mindenkitől rabol, mindenki szabadsága ellen dolgozik, kény-kedve szerint bárkit meggyilkol?*”¹¹⁹

A másik oldalról azonban a zsarnok élete is emberi élet, vagyis erkölcsi és politikai megfontolások sem teszik legitimé a zsarnokölést, hiszen az ilyen uralkodó esetén is érvényes *Isten* gondviselése, és kegyelemszerző az ilyen igazságtalan fensőbbiségnek való engedelmeskedés. Így érvel e tekintetben *Szent Tamás*.

Amennyiben a hatalmaskodó despota sanyargatásának gyötrelme elviselhetetlenné válik, némelyek számára úgy tűnt, írja *Szent Tamás*, hogy a bátor férfiak erényéhez illik az, hogy magukat a halál veszélyének kitéve szabadítsák meg a népet a zsarnok megölése révén.¹²⁰ Erre van példa az Ószövetségben is, amikor *Áod* tördőfessel leszúrta *Eglont*, Moáb királyát, aki *Isten* népét súlyos szolgasággal sújtotta, s ekképpen lett ő a nép bírāja.¹²¹ Ám ez nem egyezik az apostoli tanítással – írja az Angyali Doktor. *Szent Péter* ugyanis azt tanítja, hogy nem csupán a jó uraknak, hanem az elfajzottaknak is tisztelettel alá kell vetnünk magunkat,¹²² mert az a kegyelem műve, ha valaki *Isten* iránti szeretetből türelmesen viseli az igazságtalan sérelmeket. Majd azt a példát hozza *Szent Tamás*, hogy amikor a római császárok zsarnoki módon üldözték a *Jézus Krisztus*ba vetett hitet, s amikor mind a nép, mind a nemesek nagy része megtért, azokat dicsérték, akik nem álltak ellent – bár fegyverük volt –, hanem *Krisztus*ért türelmesen elviselték a halált. Ahogy az a thébaiak szent légijának esetéből is világosan kitűnik.¹²³ Úgy kell tehát értékelnünk a történeteket, írja *Szent Tamás*, hogy *Áod* inkább a nép ellenségét ölte meg, semmint egy zsarnok uralkodót.¹²⁴ Ezzel arra utalhatott a dominikánus szerzetes, hogy az Ószövetség sem támasztja alá a zsarnokölést, minthogy nem található benne arra példa. Majd azt az érvet is hozza, hogy a nép és vezetőik számára veszélyes lenne, ha egyesek magánkezdeményezésű önhittségből kísérelnék megölni a kormányzóikat, még ha azok zsarnokok is. Különösen azt tekintve, hogy ilyen veszélyt inkább az elvetemült gonoszak, semmint a jók vállalnak fel, minthogy az előbbiek

119 AQUINÓI, *De Regno* I., XII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 41.

120 AQUINÓI, *De Regno* I., XII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 41.

121 Bírák 3:15–28.

122 „*Szolgák, engedelmeskedjete uraitoknak teljes félelemmel, ne csak a jóknak és szelídeknek, hanem a gonoszoknak is.*” i. I. Péter 2:18.

123 <https://archiv.katolikus.hu/szentek/0922.html>.

124 A magyar fordítás – téves szövegtelmezésben – így hangzik: „*Inkább Áodot tartották elítélendőnek, mert megölte az ellenséget, mint a nép uralkodóját, noha az tirannus volt.*” AQUINÓI, *De Regno*. I., VII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 24–25.

számára ugyanolyan terhes a királyok, mint a zsarnokok uralma. A bölcs király ugyanis – ahogy az meg van írva *Salamonnál* a Példabeszédek könyvében – szétszórja a gonoszokat.¹²⁵ Ebből az önhittségből ezért a nép számára inkább azon veszély fakadhat, hogy elveszít egy királyt, semmint annak előnye származna, hogy kiiktat egy zsarnokot. Minthogy *Szent Tamás* szerint általában a gonoszak hajlamosak a zsarnok megölésére ragadtatni magukat, jó kormányzat létrehozatalának esélyével nem kecsegtet, ha egy ilyen személy a zsarnok életét elveszi. Mindezen veszélyek miatt van azon az állásponton, hogy a zsarnoki kegyetlenségnek nem egyesek vakmerő önhitt magánkezdeményezése révén, hanem közhatalmi módszerekkel kell elejét venni.¹²⁶

7. A halálbüntetés a politikai közösség önvédelmének szükséges eszköze, ám csak amíg az feltétlenül szükséges

Azt gondolhatnánk, hogy a bűncselekmény politikai közösség által, a jog eszközeivel való megtorlása, azaz amikor a büntettes megölése maga a büntetésvégrehajtási cél, azáltal tulajdonképpen az elkövetett igazságtalanság helyreállítása történne. Eszerint a halálbüntetés célja *Szent Tamás* szerint, ahogy arra *Reichberg* is utal, egyfajta a tettes bűncselekménye révén a közösség közjavát érintő igazságtalanságon esett csorbának a helyreállítása lenne, azaz a büntetésen túli jó, azaz az igazságtalanság helyreállításának elérése. A büntetés célja valóban többre töl, s *Szent Tamás* utal ezekre.¹²⁷ A halálbüntetés azonban mutat problémákat, hiszen ott a bűnös megöléséről van szó, ami végérvényesen pusztítja el az objektíve vett legfőbb értéket, az emberi életet.¹²⁸ Ezért ilyen esetben csak veszélyeztetett életek megmentése lehet az indok, vagyis amikor élet az élettel áll szemben, vagyis életek védelmének jogi kollíziója jön létre. *Szent Tamás* idején azonban, mivel az organikususan szerveződő közösség egészének léte annak tagjainak integráltságától függött,¹²⁹ ezért az előbbi fennállását nagymértékben veszélyeztették a közösséggellenes súlyos bűnök.

Az érett középkor organicista – *Szent Tamás* esetében arisztotelianus – társadalom- és politikai közösségfelfogásában a tökéletlen dolgok a tökéletes dolgokhoz vannak rendelve. Mármost, bármelyik rész úgy viszonyul az egészhez, mint a tökéletlen a tökéleteshez, s így a rész természeténél fogva az egésznek van alárendelve. Amikor tehát az egész közösség, azaz a teljesség vitális „egész”-sége, de talán jobb azt mondani, hogy életben maradása szempontjából szükséges, akkor helyes és üdvözlendő dolog – a dominikánus magiszter példájához fordulva – levágni egy rothadó és üszkös tagot, ami – mint e példák is szemléltetik – az egész közösség létét, azaz ilyen

125 Példabeszédek 20:26.

126 FRIVALDSZKY, Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról 172–190.

127 Lásd például: „*Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2 ad 2.

128 Az emberi élet erőszakos elvételének isteni jogon alapuló büntetése az Ószövetségben az emberi élet *Istenhez* tartozó voltára hívta fel a figyelmet, ami tehát nem vehető el ember által, minthogy az a legnagyobb és feltétlen értéket képviseli. Lásd: FRIVALDSZKY, Az emberi élet intézményes védelme az ószövetségi jogban 97–122.

129 Egy neves baloldali ateista francia történész a saját perspektívájából így látta az egyén és a közösség viszonyát a középkorban: „*Az individuum lényegében az, aki könnyen bajba kerülhet. A középkor sokszínű kollektívizmusa az elnyomása az individuum szónak ily módon kétértelmű jelentést adott: az individuum az, aki a csoportból csak valami gaztett által volt képes menekülni. Ha nem is akasztófavirág, de legalábbis lecsuknivaló. Az individuum az, akire gyanakodni kell.*” Lásd: LE GOFF, *La civiltà dell'occidente medievale* 312.

értelemben vett egészségét, túlélését veszélyeztetik.¹³⁰ Nos, amikor az egyes egyén, amely részként az egész közösséghez, mint egy rész az egészhez tartozik,¹³¹ súlyos bűneivel veszélyessé válik a közösségre, annak létére, akkor – írja *Szent Tamás* – dicséretes és üdvös dolog megölni őt a köz javának megőrzése végett.¹³²

Helyes értelmezésben éppen ezért a halálbüntetés esetében is a közösség közjavának – a büntetett bűnének és lehetséges további életellenes bűneinek – a közösségre nézvést végzetes („halálos”) támadása elleni közösségi önvédelemről, életvédelemről van szó. Azaz nem a bűnös halálát eredményező „büntetéséről”, de nem is elsődlegesen a bűnös bűnével megsértett igazságos rend jogépség-helyreállításáról és még kevésbé retorzióról kell szólnunk. Az első ugyanis szigorú börtönbüntetéssel is „reparálható”, ahhoz nem szükséges a halálbüntetés.

Azonban *Szent Tamás* olyan érvelést is használ a halálbüntetés elemzésekor – bibliai szöveg-helyeket, sőt, *Arisztotelészt* is hivatkozva –, hogy mivel a bűnös (súlyos) bűncselekménye által az ésszel nem bíró vádállatok szintjére süllyed – minthogy az, aki önmagáért létezik és természeténél fogva szabad az észrend ellen vétve elszakad az emberi méltóságtól – ezáltal tette a halálbüntetése alapjául szolgál(hat).¹³³ Az emberi tett, ahhoz, hogy emberi legyen, az ember racionális és szabad akaratából kell fakadjon. Márpedig, aki bestiaként cselekszik, az bár emberként hajtja végre tettét, de nem emberként cselekszik.¹³⁴ Csakhogy ekkor sincs szó arról, hogy cselekménye miatt elveszítette vagy „eljátszotta” volna az emberi méltóságát, emberi mivoltát, hiszen a nem emberi tettet is ember hajtja végre. Ez azt jelenti, hogy bár emberként elkövetett bűncselekménye nem

130 „*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 3.

131 Pontosítanunk kell azonban a neotomista és perszonalista gondolkodó, *Jacques Maritain* nyomán, hogy az ember totális módon csak Istennek van alárendelve, aki minden dolgok kezdete és célja. Az ember tehát „rész”-ként tagja a társadalomnak (*sicut pars ad totum*) mint egésznek, de nem az egész teljes lényével (*non totaliter*), mivel életének célja túlmutat az emberi politikai közösségen, bár földi kiteljesedéséhez szüksége van e társadalomra. Vö.: MARITAIN, *Az igazi humanizmus* 136.

132 „*Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2.

133 „*Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic. (kiemelés tőlem: F. J.)*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2. ad 3.

134 „*Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 1 co.

volt emberi tett a szó tulajdonképpen, azaz formális, vagyis lényegi értelmében, ettől azonban ő maga még ember maradt akármit is követett el, hiszen szabad akarattal és ésszel bír, s főként emberi méltósága van.¹³⁵ Az ember, bármilyen szörnyű gáztette is vetemedjen, igazi értelemben sohasem lehet olyan mint egy vadállat, vagy annál is rosszabb.¹³⁶ A bűnös emberben a bűnt kell gyűlölni, de magát a bűnöst, az emberi természetét szeretni kell, mert képes Isten boldog élvezetére, az Ő boldogító színelátására – szögezi le az Angyali Doktor.¹³⁷ Ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy képes halhatatlan szellemi lelke¹³⁸ révén Istennel szellemi kapcsolatba lépni és így kiteljesedni. Következésképpen – állapíthatjuk meg – nem annyira önmagában a racionalitása és a szabadsága, hanem az Istennel való boldogító kapcsolat megszüntethetetlen lehetősége, vagyis az azt lehetővé tevő halhatatlan szellemi lelke képezi minden ember leglényegibb természetét, ami egyben személyiségének is az alapja.¹³⁹ Ez nem tud megromolni, megbetegedni vagy véglegesen eltűnni a személyből. Ezért minden ember felelős tetteiért és képes nem determinisztikusan viselkedni. Ezért a halálbüntetés korunkban már elfogadhatatlan – tehetjük mi hozzá –, hiszen az éppen ezzel nem számol és ezt lehetetleníti el. Miközben a jobb lator az utolsó órában, halálbüntetesként nyert halála előtt még Istenséghez jutott, mégpedig magának Jézusnak az ígérete és állítása szerint.¹⁴⁰ Az ember szelleme (lelke) nem képes megbetegedni¹⁴¹ és a legsúlyosabb bűnök sem lehetetlenítik el annak működését, vallja a Viktor Frankl alapította logoterápia.¹⁴² A nünbergi perben éppen ezért lehetett és kellett elítélni a náci bűnösök emberiség ellen elkövetett szörnyű bűneit.¹⁴³

135 MORRIS, St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas 6.

136 MORRIS, St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas 7.

137 „*Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 25, a. 6 co.

138 A neotomista-perszonalista filozófiát művelő Jacques Maritain az ember saját lelkét az emberben olyan leglényegibb valóságnak tekinti, ami a személyiségének gyökere, s ami által ő létezik. Az emberi lélek minden materiális dolognál többet ér az univerzumban, s nincsen semmi, ami nagyobb értéket képviselne annál, csakis Isten. Az ember lelkének örök értéke és abszolút méltósága van. MARITAIN, I diritti dell'uomo e la legge naturale 5. 13. Az olasz fordítás az *anima* és a *spirito* kifejezésekkel adja vissza a lélek fogalmát.

139 FRIVALDSZKY, Az ember lélekkel bíró személy fogantatásától kezdve: Az ezzel ellentétes helytelen életpárti álláspontok cáfolatához 3–18., FRIVALDSZKY, Az ember jogalanyságának, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben, különösen: 63–75.

140 „Az egyik fölfeszített gonosztevő káromolta: Nem te vagy a Krisztus? Szabadítsd meg hát magad és minket is. A másik rászólt: Nem félsz az Istentől? Hisz te is ugyanazt a büntetést szenveded. Mi tetteink méltó jutalmát kapjuk. De ő nem csinált semmi rosszat. Aztán hozzá fordult: Jézus, emlékezzél meg rólam országodban. Ezt válaszolta neki: Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban.” Lukács 23:39–42.

141 „A valóságban ugyanis egyáltalán nincsenek »szellemileg« betegek. Mert a »szellem«, maga a szellemi személy, egyáltalán nem betegedhet meg.” FRANKL, Értelm és egzisztencia 61. Vö.: COSTELLO, The Spirit of Logotherapy 6. Meg kell jegyezni, hogy a lélek alatt a hazai pszichológia pszichét ért, lásd: „lélektan=pszichológia”. Ezért csak a szellemi dimenzió jelenti azt, amit részben a katolikus teológiában a lélek fed.

142 Viktor Frankl tételszerűen kijelenti, hogy az emberi személy szellemi lény. FRANKL, Értelm és egzisztencia 60. A szellemi a személyben a specifikusan emberi dimenzió. COSTELLO, Logotherapy as Philosophical Practice 137.

143 Viktor Frankl így ír a náci lágerörtség pszichológiájáról: „Mi hát az ember? Az a lény, aki mindig maga dönti el, hogy mi. Az a lény, ki feltalálta a gázkamrákat, ám egyúttal ő az a lény is, aki emelt fővel s

Amikor azonban – tehetjük hozzá – a büntetett már nem veszélyezteteti, veszélyeztetheti fizikailag a közösség létét, akkor a halálbüntetés jogossága már nem merülhet fel, vagyis az okafogyottá válik. A halálbüntetés *Szent Tamás*nál domináns módon közösségi önvédelemként került meghatározásra, de az már értelmét, pontosabban okát veszítette korunk fejlett, vagyis biztonságos büntetésvégrehajtási körülményei között.

8. Konklúzió

Miként az látható volt, az igazságos háború tana, a sok évszázados közvélekedés ellenére, nem játszik meghatározó szerepet az Angyali Doktor moráleteológiájában, s helyette a béke központi szerepét kell nála újraértékelnünk. A dominikánus mester a helyén kezelte a háborút, s szó nincsen az igazságos háború, s különösen nem a büntető háború magasztalásáról.¹⁴⁴ Fontos tehát az értékek és az erények hierarchiáját komolyan venni az elméletében, hogy helyes módon szemléljük az élet védelmének legfőbb emberi értékét, s az azzal szembefutó világi gyakorlatokat: háború, jogos önvédelem, zsarnoklás, halálbüntetés.

Ezért a 'két hatás' tanát nem szabad negligálnunk a jogos önvédelem értelmezésekor, még ha az elméleti és gyakorlati problémákat is vet fel. Egyébként nem lesz világos, hogy a cél az élet védelme, s nem a támadó megölése.

Meggyőződhattünk arról, hogy az emberi élet védelme nem csak a zsarnok önkényével szemben érvényesül, hanem érveket hoz fel *Szent Tamás* arra, hogy miért nem szabad a zsarnokot sem megölni, s miképpen érdemes elejét venni annak, hogy országa alattvalóinak életére törhessen. A zsarnok esetében nem az ő életének védelme az érv, mindazonáltal a despota megöléséből semmi igazán jó nem származik. Az Angyali Doktor nem hisz az emberölésből származó jó dolgokban, ezért a legkivételesebb esetekben hajlandó csak megfontolni annak szükségességét, illetve jogosságát.

A halálbüntetés tekintetében pedig már tudjuk, hogy az ember nem tudja méltóságát eljátszani, hiszen szellemi lelke romlatlan marad bármilyen bűnöket is kövessen el, ezért a kiszabandó büntetése nem lehet halálbüntetés. A vele szembeni közösségi önvédelem pedig normális, vagyis működő büntetésvégrehajtási körülmények között, nem merülhet fel.

Mindezek révén megállapítható, hogy manapság már a háborúval szemben mindenkor a békére kell törekedni, még ha az tökéletlen is, minthogy a jogsérelmeket a nemzetközi igazságszolgáltatási fórumok kell, hogy eldöntsék, s a nemzetközi büntetőbírárság kell, hogy felelősségre vonja a háborús és az embeiséggellenes bűnöket elkövetőket, tehát jogosulatlanok a kormányok által indított „büntető” háborúk, s különösen súlyos emberiséggellenes bűncselekmény a háborús agresszió.

imával az ajkán ment a gázkamrákba.” FRANKL, Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben 177. Minden ember, így minden náci táborfelügyelő szabadon dönthetett szellemi dimenziója révén, hogy mit tesz és mit nem. Ezért van elháríthatatlan individuális felelőssége tetteiért, de megvan mindig a gonosznakvaló ellentmondás lehetősége is, a szellemi dimenzió dacoló képessége, hatalma révén. Vö.: FRANKL, Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai 104. *Frankl* emberképe alapján tehát „az emberi lét felelős-lét, mert szabad-lét”. FRANKL, Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai 101. Amennyiben az ember – tehetjük mi hozzá – nem lenne szabad, akkor erkölcsi sem lenne és jogi felelősségre sem lehetne vonni. Ha viszont halálbüntetés révén megöljük, akkor tagadjuk a halhatatlan szellemi létének továbbra is meglevő voltát, ami pedig a méltóságának az alapja, s amelynek révén minden büntetett képes a bűnbánatra, s így a megváltozás és a jóvátétel mellett dönteni. Ezért van értelme büntetni, s nincsen értelme és létjogosultsága a halálbüntetésnek.

144 Russell úgy fogalmaz, hogy *Szent Tamás* „megáldotta” az igazságos háborút. RUSSELL, The Just War in the Middle Ages 281. Ez meglátásunk szerint nyilvánvaló félreértése a dominikánus magiszter intencióinak.

Az igazságosság, s különösen a béke, valamint az emberi élet értéke képviselik a legmagasabb szintű, legfőbb egyetemes emberi javakat, amelyekkel szemben nem lehet igaz módon érvelni.

Felhasznált irodalom

- AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Summa contra gentiles, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Sententia libri Ethicorum, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura. <https://www.corpusthomicum.org/cro12.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: De Regno. In: SCHÜTZ Antal (szerk.): Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- AQUINÓI Szent Tamás: A fejedelmek kormányzásáról. Máriabesnyő 2016
- ARISZTOTELÉSZ: Politika. Budapest 1984²
- CANNING, Joseph: A középkori politikai gondolkodás története 300–1450. Budapest 2002
- COSTELLO, Stephen J.: Logotherapy as Philosophical Practice. In: SÁRKÁNY Péter – VIK János (szerk.): Logoterápia és egzisztenciaanalízis, 2015/3. sz. 122–153.
- COSTELLO, Stephen J.: The Spirit of Logotherapy. Religions 2016/3. sz. (o. n.), <https://www.mdpi.com/2077-1444/7/1/3> (2025. 06. 28.)
- FRANKL, Viktor E.: Értelme és egzisztencia. Előadások és tanulmányok. Budapest 2006
- FRANKL, Viktor E.: Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai. Budapest 1997 (első kiadás: 1946)
- FRANKL, Viktor E.: Az ember az értelmre irányuló kérdéssel szemben. Budapest 1996
- FRIVALDSZKY János: Természetjog és jogfilozófia. Budapest 2007
- FRIVALDSZKY János: Természetjog és emberi jogok. Budapest 2010
- FRIVALDSZKY János: Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról. Diké 2023/2. sz. 172–190.
- FRIVALDSZKY János: Az emberi élet intézményes védelme az öszövetségi jogban. In: OROSZ András Lóránt – UJHÁZI Lóránd (szerk.): A Katolikus Egyház biztonsági helyzete a huszonegyedik században. Budapest 2013, 97–122.
- FRIVALDSZKY János: Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában. In: OROSZ András Lóránt – UJHÁZI Lóránd (szerk.): Egyházi intézmények jogi szabályozása. Budapest 2012, 157–202., https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/2646/1/Frivaldszky_Jog_esigazsagosság_a_Caritas_in_veritate_enciklikaban.pdf (2025. 06. 01.)
- FRIVALDSZKY János: Az ember lélekkel bíró személy fogantatásától kezdve: Az ezzel ellentétes helytelen életparti álláspontok cáfolatához. Magyar Bioetikai Szemle 2019/1–2. sz. 3–18.
- FRIVALDSZKY János: Az ember jogalanyiségének, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben. Acta Humana 2020/4. sz. 35–85. https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/2597/1/Frivaldszky_Az_ember_jogalanyisanak_eletehez_es_meltosagahoz_valo_joga.pdf (2025. 06. 01.)
- FRIVALDSZKY János: Miként csaphatott át az első világháborúért való átszellemült lelkesedés a brutális harctéri kegyetlenkedésekbe? In: BENE Adrián – TARI Gergely (szerk.): A kegyetlenség elméletei: Tanulmányok Barcsi Tamás Embertelenség az együttérzés korában című könyve nyomán. Máriabesnyő 2025, 115–145.

- FRIVALDSZKY János: Adalékok a „politikai barátság” klasszikus, természeti törvényhez és a természetes igazságossághoz kötött értelmének vizsgálatához: Barátság-fogalom kialakulása és társadalmi-politikai jelentése az antik görögöknél, valamint a politikai barátság fogalma Arisztotelésznél, Cicerónál és a „caritas” eredeti keresztényi társadalmi értelme. In.: KOMÁROMI László (szerk.): Doktori iskola, prelegálások 2. Bibliotheca Cathedrae Historiae Juris Universitatis Catholicae de Petro Pázmány Nominatae. Budapest 2003, 79–101.
- LE GOFF, Jacques: La civiltà dell'occidente medievale. Torino 1981
- LODOVICI, Giacomo Samek: L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas. Supplement to Acta Philosophica. FORUM 2022/8. köt. 201–229.
- MARITAIN, Jacques: I diritti dell'uomo e la legge naturale. Milano 1991
- MARITAIN, Jacques: Az igazi humanizmus. Budapest 1996
- MICHEL, Albert: Questions de guerre d'après saint Thomas d'Aquin: commentaires sur la Secunda secundae. Paris 1918, <https://archive.org/details/questionsdeguerr01mich/page/n9/mode/2up?ref=ol&view=theater> (2025. 06. 01.)
- MINOIS, Georges: La Chiesa e la guerra: dalla Bibbia all'era atomica. Bari Dedalo 2003
- MORRIS, John F.: St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas. European Studies Conference Selected Proceedings 2023, <https://www.unomaha.edu/college-of-arts-and-sciences/european-studies-conference/esc-proceedings/john-morris-pdf>. pdf (2025. 06. 01.)
- PIVA, Francesco: Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868–1943). Milano 2015
- REICHBERG, Gregory M.: Thomas Aquinas on War and Peace. Cambridge 2018
- RUSSELL, Frederick H.: The Just War in the Middle Ages. Cambridge 2003
- Szentírás. Szent István Társulati Biblia <https://szentiras.eu/Szit> (2025. 06. 01.)
- TRUINI, Fabrizio: La pace in Tommaso D'Aquino. Roma Città Nuova 2008
- VEGETIUS, Flavius Renatus: De Re Militari. <http://www.digitalattic.org/home/war/vegetius/> (2025. 06. 01.)

The Cult of Shahīds in Islamic Legal Theory as Opposed to Jewish and Christian Martyrdom¹

Islamic legal history presents us an astounding notion for shahīds (those who die for the cause for Islam), something that is in clear distinction between the Jewish or Christian concept of a martyr. Whereas Judeo-Christian tradition highlights individuals who bore witness to their faith and moral convictions even unto death, Islamic jurisprudence (fiqh) conceptualizes martyrdom primarily within the framework of the laws of warfare, military jihād to be precise. As a more politicized and more militarized concept, shahāda (“bearing witness”) in Islam became not only the focus of the international community, but also that of Muslim internal legal and theological debates. The reason for this is that by the second half of the 20th century, the notion of military self-sacrifice became interwoven with suicide attacks. Since suicide is a sin in Islam, adjustments in fiqh had to be made in the modern context to justify such actions (that are usually labelled as terrorism outside the Muslim world). This required Sunnī Islam to incorporate certain elements of Shī‘ī traditions, as the ethos of martyrdom (even with the involvement of suicide) was developed and glorified in several sects of the Shī‘a. The bridge between the two main branches of Islam became the Israeli-Palestinian conflict, which served fundamentalists and jihādists their legal and theological reasoning for those new forms of attacks that not only shook the Western world, but caused severe division among Muslims as well.

Keywords: *Islamic legal theory, martyrdom, shahīd, terrorism, suicide attacks, jihād, Sunnī jurisprudence, Shī‘a jurisprudence, Judeo-Christian tradition*

1. Introduction

1.1. The problem of martyrdom

The three major monotheistic faiths – a Judaism, Christianity and Islam – all teach about “bearing witness” for one’s faith, and each of these religions venerate figures who gave their lives for the holy cause. However, in terms of its content, form and mode of realization, the concept of martyrdom in Islam has developed in a fundamentally different way compared to the Judeo-Christian tradition. It is conspicuous that while those role models presented in the Bible as well as both Jewish and Christian history gave posterity characters of honour. These figures are mostly looked up on by the adherents of all of these religions. In contrast, the *shahīds* (witnesses) of Islamic

* ORCID ID: 0009-0008-7717-7388.

1 This study is an edited and expanded version of the lecture presented at the conference entitled “Parallels between the Judeo-Christian and Roman Legal Roots of Our Legal Culture IV,” held in Pécs, Hungary on June 13, 2025.

culture are rarely viewed with admiration in Jewish and Christian circles. What is more: they are rarely universally venerated in the entire Islamic *umma* either. This study seeks to examine the key reasons underlying this perception.

Our aim in this paper is to certify that being a *shahīd*² in the Islamic context (especially in the contemporary setting) is different from being a Jewish or Christian *martyr* in two significant elements. On the one hand, martyrdom in Islam is incomparably more militarized than in the other two religions, and on the other hand (linked closely to the first point), in the modern context especially this also means a more politicized nature besides the religious. The politicization of martyrdom inevitably entails a departure from the moral tenets of religion. As a result, in today's context we encounter so-called "martyrs" who kill themselves while attacking unarmed civilians. This end-product of Islamism – which is, in itself, at least as much a political concept as a religious one – is irreconcilable not only with Abrahamic faith traditions but even with the otherwise markedly militant doctrines of early Islam.

Hence, someone who is called a '*shahīd*' in certain Islamic circles today is often called a 'terrorist' by the rest of the world. Terrorism and political assassinations – although distinct concepts with some degree of overlap – have manifested in various forms and contexts throughout history, from the ancient Jewish Sicarii and the medieval *Shī'a* Assassins to the Japanese kamikaze pilots. While this phenomenon has appeared in both Jewish and Christian history, the figure of the assassin has rarely – if ever – been accorded religious veneration in mainstream Judaism or Christianity as it has in Islam.

Beginning in the latter half of the 20th century, the proliferation of attacks carried out explicitly within an Islamic context introduced two novel elements that profoundly shocked public opinion:³ On the one hand, suicide-style attacks became increasingly frequent; on the other, their targets were no longer limited to political figures or institutions but explicitly extended to civilian populations. These attacks have become an almost permanent feature of contemporary global politics, despite the fact that the practices of Islamist radicals are not necessarily justifiable even within the framework of their own religion. Indeed, this radical interpretation of *jihād* has been the subject of considerable debate among Islamic scholars ('*ulamā*').

To assess the problem of the martyr in the different cultures, we shall have a brief overview of origin of the ethos of the *shahīd* in both *Sunni* and *Shī'a* Islam, then an outline of Islamic terrorism from the Middle Ages until today. Afterwards, we will elaborate on the intra-Islamic theological debate vis-à-vis suicide terrorism, which is in the very heart of the problem of the *shahīd* in Islam. Finally, we shall succinctly summarize the traditions in Judaism and Christianity regarding martyrdom, to show the stark contrast between these perceptions with that of Islam.

2 The noun '*shahīd*' (pl. *shuhada'*) in Arabic comes from the root verb '*shahida*' (transl.: he personally witnessed, he was present). This can convey the most natural meaning of actually witnessing something (providing evidence at court is expressed by a different albeit similar verb), but can carry figurative meaning (bearing witness of something). Martyrdom in Arabic is *shahāda*, which correlates with the Muslim testimony of faith.

3 Naturally, suicide attacks have not occurred exclusively within an Islamic context – for instance, one might recall the Tamil Tigers in Sri Lanka. However, it is a fact that in terms of media coverage and the scale of destruction, Islamist radicals have been the most prominent actors in this regard over the past century. The complex issue of the widespread association between suicide terrorism and Islam is examined in detail by *Tüttő* (2008).

1.2. The challenge of definitions

Before we delve into the problem at hand, we have to mention a problem of definitions. One term is that of the *shahīd* – Muslim martyrs are “*believers who give their lives on the battlefield in a military jihad*.”⁴ Those who perish for the cause of military *jihād* (a specific form of Islamic struggle) are promised eternal rewards in the afterlife in Islamic theology. “*In classical Islamic law, legal and normative implications flow directly from such acts of martyrdom. The martyr [shahid] is given a special funeral and members of the martyr’s family are entitled to receive charity and other compensatory benefits from the community and the Islamic State*.”⁵

The political and military connotation of a Muslim *shahīd* is reflected in the two main categories Muslim jurists set up for martyrs. The first and foremost type of martyr is the “battlefield martyr” who dies on the battlefield for the cause of *jihād*. All other miscellaneous types of deaths “in the service of *Allah*” (including during childbirth or pilgrimage) are in a lesser category.⁶

Oftentimes the acts of *shahīds* are regarded as terrorism outside (and even inside) the Muslim world. Many have attempted to define terrorism in various ways, yet despite numerous efforts, a universally accepted definition has not emerged to this day.⁷ Nonetheless, it is generally acknowledged that elements such as violence, aggression, crimes against individuals and property, and the intentional generation of fear constitute broadly accepted criteria in defining terrorism.

It is particularly the aspect of striking fear that features prominently in the interpretations of those who derive the ideology of modern Islamic terrorism from *Qur’ānic* texts. For instance, they frequently cite the verse: “*And prepare against them whatever force and steeds of war you can muster, so that you may strike fear into the hearts of Allah’s enemies and your own ...*”⁸ Notably, this verse features the conjugated verb *turhibūna* (“*you... strike fear*”), which derives from the same root as *irhāb*, the term commonly used in Modern Standard Arabic to refer to ‘terrorism’ – highlighting a linguistic and interpretive connection frequently emphasized in radical ideological readings.⁹

For the purposes of the present analysis, a typological distinction may prove more useful than engaging with the definitional debates¹⁰ surrounding terrorism. In this regard, I would draw on the work of *Crenshaw*, who distinguishes between two categories of terrorism: one in which terrorism appears as a ‘*method of action*’, and another in which it constitutes the ‘*logic of action*’ guiding the organization’s behaviour.¹¹ While those historically notorious organizations that sought to advance their independence movements primarily through attacks on political targets were classified into the former category, those that engage in indiscriminate killing – primarily for the purposes of intimidation and in pursuit of vaguely defined political goals – were placed into the latter.

I find this distinction particularly useful because terrorism defined by method of action does not typically give rise to suicide attacks, unlike terrorism based on logic of action. The reason for

4 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 307.

5 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 307–308, 320.

6 KOHLBERG, *Martyrs and Martyrdom in Classical Islam* 204–205.

7 STEINER, *A terrorizmus problematikája* 60.

8 Qur’an 8:60.

9 Naturally, there are also critics of establishing such a continuity, see: ROSTOVÁNYI, *Az iszlám és a 21. század* 78.

10 Regarding the question of definition, see: STEINER, *A terrorizmus problematikája* 60–61.

11 CRENSHAW, *Terrorism in Context* 601.

this lies in the fact that, for those terrorists categorized under the former type, terrorism constitutes a goal-oriented tactical instrument within a broader toolkit (it is not our task here to judge its moral or legal standing), whereas for those in the latter category, it represents more of a *modus operandi*, or even a kind of *ars poetica* and overarching strategy. For the latter, terrorism is not a last resort – it is often the first¹². Consequently, they tend to be significantly less selective in their methods, including in the choice of perpetrators and targets. The reasons for this shall be analysed hereinafter.

Throughout my paper I rely on the most accepted English translations of primary Arabic sources, and when it is necessary, I indicate the original Arabic words. For the romanization of Arabic words, I relied on the transliteration of the Library of Congress ('APA-LC system'), except in case of direct quotes from other sources, and in terms or personal names well-known in English (e.g. 'Islam' itself).

2. The original *shahīds*

2.1. The *Sunnī* way

The ethos of a Muslim martyr began with the early battles of *Muhammad* and his followers. Dying in the paths of *Allah* encapsulates the essence of Muslim martyrdom: "*Think not of those who are slain in the way of Allah as dead. Nay, they are alive with their Lord, receiving provision.*"¹³ These and other Islamic teachings on martyrdom are closely intertwined with early historical events in Islam, such as the battles of Badr, Uhud, and others. This serves as a clear example of how political and military events have consistently played an integral role in the development of Islamic traditions.

Apologists for the unpeaceful ways of early Islam, like *Armstrong* put forward that *Muhammad* and his companions did not have the 'luxury' of the *pax Romana* times in which Christianity was conceived. Thus, there was supposedly no other way for the new religion to be born but by the sword.¹⁴ Nevertheless, it is clear that in the early centuries of Islam, explicit suicide was not a battle technique for Muslims as Islamic teachings prohibited the deliberate ending of one's life. How suicide attacks were reconciled with Islamic teachings later on in some circles will be elaborated on in Section 4.

The ethos of martyrdom, however, was developed together with Islamic legal traditions, with *shahāda* viewed as a noble outcome of dying in the path of *Allah* during legitimate warfare. Nonetheless, the concept of self-sacrifice in battle has been subject to reinterpretation. Notably, the 14th-century scholar *Ibn Taymiyya* – whose teachings on *jihād* and *takfir* (declaring someone *kafir*, i.e. unbeliever) is regularly invoked by fundamentalists since the 20th century – distinguished between suicide and a form of self-sacrificial combat known as *inghimas* (plunging into the enemy). He argued that *inghimas* – where a soldier knowingly enters into a situation where death is likely to occur to achieve a strategic advantage – can be considered martyrdom if it serves the greater good of the Muslim community.¹⁵

12 For the sake of correctness, it is to be noted that, in principal, Islamic jurisprudence requires a valid intent for action, e.g. that all other military options were exhausted, but this issue has regularly been solved by suicide bombers and their spiritual mentors by arguing that generally it is impossible to fight [the unjust and tyrannical order] by conventional means. FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 361–362.

13 Qur'an 3:169. See similar Surah in 2:154.

14 ARMSTRONG, *Muhammad – Biography of the Prophet* 301–303.

15 See *Ibn Taymiyya's* fatwas in detail in: QASIM, *Majmu' Fatawat Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah*.

Islam does have a long martyrological tradition. “*It is this tradition that is at the core of current normative and legal justifications offered by military jihādists in support of self-annihilatory violence.*”¹⁶ All that being said, it is clear that *Sunnī* legal tradition does not explicitly deal with that type of “self-sacrifice” that suicide bombers invented in the past century as this practice would be deeply in contrast with *Sharī‘ah*. In fact, many *Sunnī* jurists disfavoured self-sacrifice, fearing fanaticism (prevalent in branches of Islam they deemed heretical).¹⁷ To reach the peculiar turn of theology, religious law and practice – when suicide becomes an integral part of *jihād* – we have to take *Shi‘ism* into consideration as well, which is key to understand this new wave of the Islamic struggle.

2.2. The Shi‘ī cult of the martyrs

Shi‘a receptiveness to this type of sacrificial ethos can be traced back to the Battle of Karbala in 680 CE, where *Husayn*, the son of Caliph *Ali* and grandson of the Prophet *Muhammad*, fell in battle along with his small force while fighting against *Sunnī* Muslim armies.¹⁸ Sources recorded that he regarded martyrdom the only choice facing oppression and religious strife: “*I can only regard death as martyrdom (shahādah) and life with these oppressors as a tribulation.*”¹⁹ *Al-Tabari* leaves no doubt in his readers that *Husayn* made a conscious decision²⁰ to sacrifice himself for the injustice the Umayyads exacted on the *Shi‘ī* community. This decision determines the *Shi‘a* view of *jihād* up until today as the actions of *Husayn* are to be emulated in *Shi‘ī* theology.

Ever since *Husayn* was killed along with his family and supporters at the hands of the *Umayyad* army (the first dynastical *Sunnī* caliphate), the *Shi‘ī* community naturally developed a minority consciousness and martyrdom mentality in opposition to the *Sunnī* majority.²¹ *Husayn*’s death became a symbol of their divine truth, moral resistance, and redemptive suffering, propelling martyrdom to become central to in *Shi‘a* religious identity.

For the *Shi‘a*, *Husayn* is not merely a victim but a saviour figure, and his blood is seen as spiritually redemptive,²² and he is often referred to as *As-Sayyid al-Shuhada* (*The Lord of the Martyrs*).²³ The memory of Karbala is commemorated annually during *Ashura* through mourning rituals, re-enactments, passion plays (*tā‘ziya*), sermons, and processions (these ceremonies may involve self-harm like flagellation). Grief and suffering are regarded not only as means of identifying with the martyr of martyrs, but also as the principal path to attaining salvation.

Furthermore, *Shi‘a* thought sees martyrdom as an act of protest against tyranny and an essential part of the ongoing struggle between truth and falsehood. Martyrs are considered intercessors before *Allah* and exemplars of faith. Hence, the notion of *shahāda* is glorified in

16 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 303.

17 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 324, 326.

18 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 82.

19 AL-TABARI, Ta‘rikh al-rusul wa’l muluk 96.

20 One of the ideologues of the Iranian Revolution, *Ali Shariati* discussed that there is a vast difference between a *shahīd* who was chosen by death (a martyr of occasion who dies during *jihād* as a *mujahid*) and the preferred type of *shahīd* who chooses *shahāda* beforehand. FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 343.

21 NASR, The Shia Revival 42.

22 KOHLBERG, The Martyrs of Karbala 87–113.

23 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 327.

Shi'ī teachings, underscoring the redemptive power of suffering for a just cause.²⁴ “Martyrs are venerated as saints (*awliya*), whose suffering not only exemplifies piety but who also serve as intercessors between God and humanity, their sacrifice holding redemptive power.”²⁵

Since *Shi'a* tradition holds that several of their Imams (the spiritual and political leaders descended from *Alī*) were persecuted and even killed, this have further ensured the continuity of the ideal of self-sacrifice. *Shahāda* thus became central in *Shi'ī* political theology.²⁶ Imam *Ja'far al-Sadiq* (who himself lived under severe persecution) is said to have stated: “Martyrdom is a means of purification and nearness to God, and the martyr intercedes for seventy of his relatives.”²⁷ As we shall see, since the *Shi'a* were faced with more and more challenges, the notion of martyrdom through suicide also found its roots.²⁸ Thus, by the 1970's Ayatollah *Khomeini*, invoking the sacrifice of *Husayn*, promoted suicidal self-sacrifice – even in the case of children – as a form of martyrdom.²⁹

3. The development of suicide martyrdom in Islam, a.k.a. the history of Islamic terrorism

In order to better understand what led Islamic fundamentalists of the 20th century to incorporate suicide into their repertoire of tactics, it is worthwhile to examine the historical contexts, developmental trajectories, and ideological orientations of the organizations in which this phenomenon emerged. Naturally, the scope is limited to the study of the most prominent and influential groups.

3.1. The Assassins

The legendary medieval order of the Assassins was founded upon the teachings of *Hasan-i Sabbah*. This *Nizari Isma'ili* order was based in the fortress of Alamut, among other locations, and instilled fear in their enemies through meticulously planned and precisely executed assassinations.

According to *Róbert Simon*, suicide attacks among the Assassins served as “a means of political terror,” “anticipating modern-day suicide bombings.”³⁰ Others also regard the mysterious warriors of the *Fatimid* era as precursors to contemporary suicide attackers. *Bernard Lewis* held that while their actions were not strictly suicide attacks in the modern sense, the Assassins usually undertook missions that calculated with certain death, and in this regard only can they be regarded as the forerunners of suicide-bombers.³¹

These fighters sought to defend their version of *Shi'ism* by repelling the forces of the Seljuk Turks and Christians. Their primary targets were high-ranking individuals, whom they frequently assassinated in highly conspicuous ways.³² The high-profile killings of political figures fostered the tradition

24 MODARRESSI, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* 140–142.

25 COLE, *Sacred Space and Holy War* 52.

26 NASR, *The Shia Revival* 57.

27 MAJLISI, *Bihar al-Anwar* Vol. 4, 45.

28 SPEIDL, *A síita mártírtudat gyökerei* 70.

29 For more details see: SPEIDL, *A síita mártírtudat gyökerei* 53, 57.

30 SIMON, *Islám Kulturális Lexikon* 329.

31 LEWIS, *The Assassins* XI.

32 STEINER, *A terrorizmus problematikája* 58.

of valorising martyrdom and self-sacrifice for *Allah*'s cause.³³ Their name is derived from "*hashish*," as their opponents – *Marco Polo* among them – claimed that they carried out their assassinations under the influence of this drug; however, later scholarship has cast doubt on this assertion.³⁴

After a prolonged hiatus – which was largely due to the Twelver *Shi'a* withdrawal from politics and seeking of compromise with *Sunni* rulers and other colonialist powers – suicide-style attacks re-emerged in Islamic history only during the 1970s and 1980s, once again within the *Shi'a* context. This change started with the conversion of Persia from *Sunni* to *Shi'a* state religion under the *Safavid* dynasty in the 16th century, and escalated during the rule of the *Qajar* dynasty who fought several colonial incursions into Iran.³⁵ The gradual shift from the quietism of the medieval *Shi'a* to a more militant stance, however, subsided in the first half of 20th century, as Twelver clerics again chose to avoid politics. However, further colonial endeavours, secularism and the eschatological expectations regarding the *Mahdi* (the *Hidden Imam* who went into occultation)³⁶ prompted revolutionary thinkers to bring forward a change that altered the history of Islam altogether.

3.2. The ideologues of the Iranian Revolution

The author of this paper agrees with *Freamon* that the modern form of *jihād*ist violence involving suicide terrorism is a "*result of a major reinterpretation of the theology and religious law on martyrdom and the military jihad advanced by Shi'i theologians and jurists in Iraq and Iran between the mid-1960s and the late-1970s.*"³⁷ This process is closely related to the political developments that culminated in the Iranian Revolution of 1979.

The new theology has its roots in the Iraqi city of Najaf (burial site of 'Alī and one of the holiest sites of *Shi'ism*) in the 1960s. The socialist oppression of the Ba'ath Party bore harsh backlash from *Shi'a* clerics. Ayatollah *Muhammad Baqir al-Sadr* began to publicly reinterpret the role of the *Shi'a* and preached that they had a responsibility to save Islam itself.³⁸ These were the early seeds of an Islamic revolution.

It was here in Najaf where *Ruhollah Khomeini* settled in 1965 (having been exiled from Iran). These prominent member of the *Shi'a* '*ulamā*' began to resurrect the ethos of martyrdom and give a new light to the sacrifice of *Ḥusayn bin Ali*. A student of *Khomeini* published *Shahid-e Javid* ("*The Eternal Martyr*") in 1968, which based its politically volatile message of political uprising on the Karbala incident from 680.³⁹ 1974 marked the beginning of widespread *Shi'a* unrest in Iraq.

Khomeini was again exiled, and from France, he disseminated his new theology to a subversive effect. His political endgame (an Islamist theocracy led by the '*ulamā*') was blurred enough to convince even leftist and liberal intellectuals, and mobilized the *Shi'i* youth back home. After the revolution, he solidified the rule of Islamist jurists in Iran, and their teaching on martyrdom was consolidated in mainstream *Shi'ism*.

33 HODGSON, *The Order of the Assassins* 121–123.

34 SIMON, *Az iszlám fundamentalizmus* 34–35.

35 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 333.

36 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 333.

37 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 304.

38 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 333.

39 FREAMON, *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War* 338.

The philosopher *Ali Shariati*, a prominent ideologue of the Islamic Revolution in Iran (who actually died before the revolution under suspicious circumstances) held that a *shahīd* is not merely one who dies for a cause but is someone who transcends personal existence to embody a higher ideal. *Shariati* laid down in his teaching that the ultimate form of self-negation in the path of *Husayn*. He taught of a *shahīd* world community⁴⁰ where the *shahīds* are not inactive in politics but they carry out a universal mission “*in the midst of battles*,” “*in the middle of the East and the West*.”⁴¹

Naturally, such views came into direct confrontation with the socialism of the neighbouring state, Iraq, where *Saddam Hussein*’s dictatorship struggled with its *Shī’a* community that was on the brink of a revolution (as a spill-over from Iran). During the gruesome years of the Iraq-Iran War (1980–1988) notions of martyrdom and self-sacrifice were institutionalized and glorified. Under the leadership of Supreme Leader *Khomeini*, the Iranian regime explicitly promoted self-sacrifice in battle as a religious duty. Pursuant to such instigation, tens of thousands of child-soldiers participated in the war and scores of them perished.⁴² The Ayatollah declared: “*We do not fear giving martyrs Whatever we give for Islam is not enough and is too little. Our lives are not worthy. Let those who wish us ill not imagine that our youths are afraid of death or of martyrdom. Martyrdom is a legacy which we have received from our prophets*.”⁴³

3.3. The “Party of Allah”

One of the most important disciples of the previously mentioned *Muhammad Baqir al-Sadr* was the Najaf-born *Mohammad Hussein Fadlallah*. After studying in the same *Shī’a* institution that *al-Sadr* and *Khomeini* was associated with, he returned to Lebanon (ancestral home of his family), where he developed an entirely new *jihād* theology based on the Iranian Revolution. This ideology placed suicide martyrdom in the heart of action.

Fadlallah wished to transform not only the Islamic world, but the entire Western civilization under a revolutionary ecumenical spirit that none of his teachers represented on such scale before.⁴⁴ By incorporating anti-tyrannical, anti-imperialist, anti-capitalist views (in the spirit of *Che Guevara* and other revolutionaries) and, more importantly, anti-Zionist passion (borrowed from *Khomeini*), he was able to influence way more than a *Shī’a* minority group. He made the Palestinian struggle central to Islamic identity.⁴⁵

He arguably became the spiritual mentor for the nascent *Islamic Jihad* organization, soon to morph into *Hezbollah* (*Hizb Allāh*, lit. “*Party of Allah*”) which emerged during the protracted Lebanese Civil War in 1982, in direct response to the Israeli invasion. The organization was founded by the *Shī’i* clergy with Iranian support, in the fertile Beqaa Valley, situated between the Mount Lebanon and Anti-Lebanon mountain ranges. Through its extensive social programs

40 This internationalism reflects the peculiar mixture of Marxist-Socialist views (focused more on social justice instead of other aspects of this materialist ideology) and Islamism that is a prominent feature in the Iranian Revolution. *Shariati* described himself as a “God-worshipping socialist”. See: FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 341.

41 SHARIATI, A Discussion of Shahid 235–237.

42 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 347–348.

43 KHOMEINI, Speech at Feyziyeh Theological School 33.

44 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 353–355.

45 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 353–355.

and relentless activism against Israel, Hezbollah gained popularity not only within *Shi'i* communities, but also gradually expanded its influence across the country.

Hezbollah's principal ideological source and chief patron is the Iranian Ayatollah. The organization's founders were studying in Najaf at the very time when *Khomeini* was active there in exile. Thus, both the Iranian Republic and the Lebanese militant organization are products of revolutionary *Shi'i* ideology and the cult of martyrdom.

The organization, funded and trained by Iran, along with its local allies, was the first to introduce suicide bombings as a new "genre" of terrorism. They carried out their first suicide attack in 1982, targeting the Israeli military headquarters in Tyre, resulting in the deaths of approximately 150 Israeli and Lebanese personnel.⁴⁶ This was followed by a series of attacks, including the bombing of the U.S. Embassy – which claimed 63 lives – and the 1983 assaults on the American and French peacekeeping headquarters in Beirut, which resulted in a combined death toll of 305,⁴⁷ and in the eventual withdrawal of U.S. and French forces from Lebanon.

This period also saw the ideological fusion of martyrdom with modern guerrilla tactics and urban terrorism, with suicide attacks conceived as effective strategic tools and symbols of unwavering faith. In addition to its bombings, Hezbollah gained notoriety through a sustained fifteen-year guerrilla campaign against the Israeli occupation of southern Lebanon and its Christian allies. Initially, Hezbollah fought alongside Palestinian factions against Syrian influence; however, it later formed a close alliance with the *Assad*-regime, which became one of its principal backers. The group soon drew the ire of Western powers and also of Middle Eastern regimes as the *Shi'i* revolutionary and suicide ideology started to spread in the region with more and more attacks in its wake.

After 1992, under the leadership of *Hassan Nasrallah*,⁴⁸ Hezbollah adopted the formal structure of a political party. By that time, the organization had already carried out numerous suicide bombings resulting in the deaths of hundreds. Thus, Hezbollah evolved into a quasi-state entity operating within the Lebanese state.

3.4. The Palestinian terrorist organizations

In the *Sunni* world, it was Palestinian terrorist organizations – whether Islamist or secular – that first employed suicide attacks in their struggle against the State of Israel. The Palestinian groups initially encountered this particular form of martyrdom ideology during their exile in Lebanon,⁴⁹ where it was in the context of battle under the auspices of Hezbollah that the struggle of Lebanese *Shi'a* and Palestinian *Sunnīs* converged. Thus became Palestinian terrorism a bridge between *Shi'i* and *Sunni* conceptions of martyrdom,⁵⁰ simultaneously serving as a conduit for the transmission of suicide terrorism into Sunnism.

One of the most important validators of suicide attacks even against the Jewish civilian population was *Yusuf al-Qaradawi*, the Qatar-based (and *Al-Jazeera*-broadcasted) *Sunni* schol-

46 SPEIDL, A síita mártírtudat gyökerei 52.

47 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 50.

48 Eliminated by Israel on September 27, 2024.

49 SPEIDL, A síita mártírtudat gyökerei 65–66. Although concurrently with the *Shi'a* awakening, the teaching of aggressive *jihād* and *takfir* became more and more popular in *Sunni* fundamentalist circles (especially in the works of *Sayyid Qutb* and others), but these had not yet contained provisions on suicide attacks, and importantly they were not accepted by the majority of the *Sunni 'ulamā'*.

50 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 305.

ar. Referring to the Palestinian situation conveniently as a “special situation”, he deemed even civilians justified targets as everyone in Israel is involved with army service. Even women and minors were given permission for their “martyr operations” without the need for permission from parents or husbands.⁵¹ Though *al-Qaradawi* later withdrew some his teachings in this regard,⁵² by that time this “martyrdom” was largely accepted in the *Sunnī* world as well.

The *Palestinian Islamic Jihād* (PIJ) was established in 1981, followed by the formation of *Hamas* (or *Islamic Resistance Movement*) in 1987. The military wing of the former is known as *al-Quds Brigades* (highlighting the central role of Jerusalem in their Islamist vision), while the latter is represented by the *Izz ad-Din al-Qassam Brigades*. One of the PIJ founders publicly acknowledged that they had resort to *Shī‘ī* theology to support their form of *jihād* that was absent in *Sunnī* theology and jurisprudence.⁵³

Both organizations have been responsible for a significant number of suicide attacks,⁵⁴ with increasing intensity since 1994 (as an obvious opposition against the Oslo peace process that would bring forth even a limited Palestinian compromise with Israel). The *al-Aqsa Martyrs’ Brigades*, operating as the radical wing of the ostensibly secular *Fatah* party, also joined the campaign of terrorism against the Jewish state in the new millennium, particularly in the disputed territories (the West Bank / Judea and Samaria) and in Jerusalem.

The most common target of these organizations is, of course, Israel, whose military and civilian facilities continue to be attacked to this day. Hamas’s Charter leaves no ambiguity regarding its intentions: the organization’s goal is the complete eradication of the Jewish state and the liberation of all of “historic Palestine”⁵⁵ – disregarding the fact that strictly speaking this would also entail the territory belonging to the Hashemite Kingdom of Jordan. The 1988 founding document employs explicitly genocidal and deeply antisemitic language, which was only marginally softened in the 2013 revision. The latter merely “clarifies” that the organization’s conflict is not with Jews as a whole, but specifically with Zionist Israelis. The Charter relies heavily on the primary sources of Islamic law (the *Qur’ān* and the *hadiths*) to justify its aim to obliterate the Jewish State.

The latest and most severe culmination of this rhetoric and practice was the massacre carried out on October 7, 2023, during which several terrorist organizations based in the Gaza Strip – primarily *Hamas* and *Palestinian Islamic Jihād* (PIJ) – launched an unprecedented barrage of rockets into Israeli airspace and simultaneously initiated a ground invasion targeting kibbutzim near Gaza. Armed militants and paramilitary forces together with “civilians” from Gaza participated in this coordinated assault. About 1.200 people were killed, including not only Israeli citizens but also foreign workers and others, the majority of whom were civilians. In addition, several hundred individuals were taken hostage. The attack can be considered “suicidal” in nature, as the perpetrators did not anticipate surviving; indeed, thousands of the terrorists who infiltrated Israeli territory were killed.

In analysing the nature of the attack, *Steiner* concludes that, given the indiscriminate slaughter of the Israeli population in its entirety – including infants, children, women, elderly and foreigners – the Hamas assault constitutes an act of genocide under international criminal

51 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 366–367.

52 LIEBER, The cleric who legitimized suicide attacks.

53 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 358.

54 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 50.

55 THE COVENANT of the Islamic Resistance Movement 1988.

law. This would provide a legal basis for international criminal proceedings against the perpetrators.⁵⁶ The gravity of these crimes is further heightened, and a new precedent is set in the field of international criminal law, by the fact that the atrocities were broadcast live via internet platforms and social media channels.⁵⁷

3.5. Globalized Jihād

In contrast to the aforementioned groups, which still partly represented *jihād* against the “near enemy,” Islamist organizations with a globalized character had emerged by the 1990’s,⁵⁸ advocating a worldwide *jihād* and a universal form of Islam.⁵⁹ *Al-Qaeda (The Base)* was established around 1988 under the leadership of *Usāmah bin Lādin* in the Peshawar region of Pakistan. Their extremist interpretation of Islamic faith placed strong emphasis on the violent global dissemination of their fanatical ideology. This took on a political character, despite the fact that they failed to articulate any concrete or constructive political message.⁶⁰

The *Jihādi* Salafist (*Salafīyyūn al-Jihādiyyūn*) ideologues of this terrorist organization have turned *shahāda* into a powerful myth. During the anti-Soviet *jihād* (between 1979 and 1989), *‘Abdullāh ‘Azzām*, the Mandatory Palestine-born spiritual guide of *bin Lādin*, elevated *shahāda* as both a ‘personal choice’ and the ‘highest ambition’ for the *mujāhid* (Muslim fighter).⁶¹ In doing so, *Azzām* even frequently described battlefield miracles to convince his followers of the divine nature of suicidal *shahāda*.⁶²

Their campaign of terrorism culminated in the most devastating terrorist attack in history: the series of attacks carried out on September 11, 2001, which were executed by suicide hijackers. This history-shaping assault sparked significant debate within Muslim circles, and even the imams of Al-Azhar and the Grand Mosque of Mecca issued statements denouncing this form of *jihād*.⁶³

According to *Simon*, the distinctiveness of the worldview and activism of global *jihādists* such as *al-Qaeda* lies in the fact that their “fantasy ideology” did not require them to pair their brutal actions with any coherent political objectives.⁶⁴ It goes without saying that this practice – rooted in a distant, utopian vision and mentality – had a profound impact on other Islamist organizations as well.

Among these groups, the *Islamic State* employed suicide terrorism in one of the most drastic and systematic ways. Its organizational precursor was founded in 1999 by *Abū Muṣab al-Zarqāwī* under the name *Jamā‘at al-Tawhīd wa’l-Jihād (Congregation of Monotheism and Jihād)*, which became particularly active following the American invasion of Iraq in 2003. Even at that time, the

56 STEINER, A terrorizmus problematikája 65–66.

57 Even the Human Rights Council – which is far from objective and is often criticized for its pro-Palestinian bias – has confirmed this in its report; see: “*Detailed findings on attacks carried out on and after 7 October 2023 in Israel*,” 35, 38.

58 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 51.

59 SIMON, Az iszlám fundamentalizmus 85–96; and Moghadam, The Globalization of Martyrdom.

60 SIMON, Az iszlám fundamentalizmus 12–13, 81–83.

61 *Azzām*, however, did not agree with *bin Lādin* regarding a more globalized fight, and except in the case of Israel, did not propagate indiscriminate suicide attacks.

62 HAFEZ, Jihadi Salafism 267.

63 BUKAY, The Religious Foundations of Suicide Bombings.

64 SIMON, Az iszlám fundamentalizmus 83.

group had already gained notoriety for its use of suicide attacks. Although it never fully integrated into the *al-Qaeda* network, in 2013 the *Nusra Front* (*Jabhat al-Nusra*) merged with *al-Zarqāwī*'s organization, leading to the formation of the *Islamic State of Iraq and the Levant* (ISIL).⁶⁵ Suicide terrorism has since remained a frequent and prominent tactic within the group's operational arsenal.⁶⁶

Their first suicide attacks were carried out in Yemen and Saudi Arabia in 2015.⁶⁷ In the course of such operations, they frequently relied on the involvement of foreign—sometimes even Western—volunteers, as well as children and minors.⁶⁸ As one analysis lays out: “*In its operations, Isil and its affiliates show no regard for civilian populations; on the contrary, through the deployment of artillery units and suicide bombers, they actively seek to maximize the number of casualties and systematically destroy private property and infrastructure belonging to those they consider their enemies.*”⁶⁹

Though the Caliphate proclaimed by ISIL was dissolved by the operations of a foreign alliance against the entity, their cells remain on the ground, and together with many other Islamist organizations – *Shī‘ī* or *Sunnī* – they continue to apply suicide terrorism as a means to achieve their goals.

4. Theological problems in Islam regarding suicide attacks

After analysing the historical development of martyrdom in Islamic religious law as well as the practice of suicidal *shahāda* over the centuries, now we have to expound on the problem of suicide attacks in Islamic theology and *fiqh* (jurisprudence). The theological dilemma of suicide terrorism lies in the fact that theistic religions – including Islam – prohibit suicide (*qatl al-nafs*, i.e., self-murder) as a sin.⁷⁰

That being said, the *Qur’ānic* verse typically cited in this context (4:29) is grammatically ambiguous, as it is not entirely clear whether, according to *Allah*, it is the killing of one another or of oneself that is prohibited.⁷¹ The *hadīths* found in the *Sunnah*, however, reflect a more explicit position, thereby firmly establishing the prohibition (the *haram* nature) of suicide in Islam.⁷² As a consequence, such an act is understood to entail punishment in Hell.⁷³ In other words, suicide bombers pose a challenge to religious legal norms even within the framework of the Muslim faith. At the same time, *Rostoványi* aptly quotes *Ignaz Goldziher* in this context, noting that “*in properly assessing religious phenomena in Islam, what is decisive is not so much what the Qur’ān and the tradition say, but rather how their statements and meanings are interpreted by the community.*”⁷⁴

For the *Shī‘a*, the basic justification for suicide attacks was centred on the perceived parallel between *Husayn bin Ali* and modern day *jihādīst*. In justifying the contemporary *jihād* against tyranny and oppression with suicidal means, *Fadlallah* set up a detailed analogy between the

65 BESENYŐ, Az Iszlám állam 11–13.

66 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 83.

67 BESENYŐ, Az Iszlám állam 25.

68 BESENYŐ, Az Iszlám állam 20, 36, 72.

69 BESENYŐ, Az Iszlám állam 63.

70 SIMON, Iszlám Kulturális Lexikon 328.

71 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 81.

72 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 81.

73 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 308.

74 ROSTOVÁNYI, A terrorizmus civilizációs-kulturális háttere 27.

attacker's situation and that of *Husayn* in Karbala.⁷⁵ *Ali Shariati* did something very similar in the 70's when he also invoked the example of the first *Shi'i* martyr. Regarding suicide missions, the views of *Shariati* are particularly staggering as he asserted that by sacrificing his life, the *shahid* "transmits the sacredness of that cause to himself":⁷⁶ "*Shahadat has such a unique radiance; it creates light and heat in the world and in the cold and dark hearts. In the paralyzed wills and thought, immersed in stagnation and darkness... Such death brings about the death of the enemy at the hands of the ones who are educated by the blood of a shahid. By shedding his own blood, the shahid is not in the position to cause the fall of the enemy... He wants to humiliate the enemy, and he does so. By his death, he does not choose to flee the hard and uncomfortable environment. He does not choose shame. Instead of a negative flight, he commits a positive attack. By his death, he condemns the oppressor and provides commitment for the oppressed. He exposes aggression and revives what has hitherto been negated.*"⁷⁷

Simon emphasizes that suicide warfare infiltrated *Sunni* Islamism from the *Shi'i* branch, though it remained present in *Shi'i* communities like Lebanon and Iran as well, particularly through the so-called *fidā'iyyūn*.⁷⁸ The term "those who sacrifice themselves" was also used in the Arab world (e.g., for Arab guerrillas rising up against the Jewish state), but in this context it refers to the *Shi'i* organization founded in 1946 – more widely known as *Fadāyān-e Islam* – which advocated strict adherence to Islamic law and carried out assassinations against "heretics." After the group was dismantled, its ideology continued under a similarly named organization with Marxist affiliations.⁷⁹

Since this ideological transfer of suicidal *jihād* into *Sunnism* took place, this form of martyrdom has become Islam's unresolved dilemma, as "*Muhammad, on the one hand, condemned suicide, but on the other – particularly in the early years of the war against the Quraysh – praised those who bore witness to their faith in the path of Allah.*"⁸⁰ In the language employed by Islamism, the concepts of '*shahid*' and 'suicide terrorist' have effectively and definitively merged. *Rostoványi* identifies the root of this conflation in the fact that several passages in the *Qur'ān* praise those who give their lives for the cause of Islam (*fi sabil Allāh*, i.e., those who die in the path of *Allah*).⁸¹

The interpretation of *Ibn Taymiyya's* teachings of *inghimās* has been cited by some contemporary *jihād*ist groups to justify suicide attacks, viewing such missions as acts of *inghimās* (plunging into battle) rather than suicide. As it is the case with many of *Ibn Taymiyya's* teachings, again this specific one also seem to be taken out of its historical context⁸² which is again basis for dangerous contemporary conclusions by fundamentalists. Yet the distinction is clear: the glory of participating in *jihād* does not necessarily entail the sacrifice of one's life – even if the possibility is acknowledged by the combatant – whereas the suicide bomber deliberately and intentionally forfeits their life; without this very act, the operation itself would not occur.

Ultimately, among Islamists, the distinct conceptual categories of martyrdom and suicide have been conflated, which explains how both the attackers and their recruiters have been able

75 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 362.

76 SHARIATI, A Discussion of Shahid 236.

77 SHARIATI, A Discussion of Shahid 240–241.

78 SIMON, Az iszlám fundamentalizmus 92.

79 ABRAHAMIAN, A Modern History of Iran 116.

80 SIMON, Az iszlám fundamentalizmus 92.

81 ROSTOVÁNYI, Az iszlám és a 21. század 81.

82 For details see: MOLLOY, Deconstructing Ibn Taymiyya's Views on Suicidal Missions.

to find theological justification – or at least exoneration – for their actions.⁸³ Since, in the case of suicide attacks, the primary objective – according to the perpetrators – is not the destruction of the attacker's own life, but rather the killing of *Allah's* enemies, it is, strictly speaking, not considered suicide in the conventional sense. This is because the act is not carried out for an individual or personal purpose, but rather in pursuit of a perceived “collective interest”.⁸⁴

Nagy analysed not only the ideal of martyrdom, but also the more pragmatic – or one might say profane—reasons behind the use of suicide attacks. These include the relative simplicity and low cost of organizing such operations, their high destructive potential, the lack of risk of capture, and the likelihood of significant media attention.⁸⁵

Several primary and academic sources indicate and emphasize that suicide warfare has generated significant debate within classical Islam; its positive appraisal is by no means unanimous – in fact, quite the opposite. During the 9th and 10th centuries, religious scholars predominantly opposed it, considering it dangerous to the community. *Simon* goes so far as to describe this tactic as “anti-Islamic” and “irrational,” a view that, in his opinion, becomes particularly evident in light of the involvement of children and women, which “*alienates the majority of Muslims from those who employ it.*”⁸⁶

Not only it is peculiar within the realm of Islamic culture, it is also entirely inconsistent with the teachings and traditions on martyrdom in Judaism and Christianity.

5. Martyrdom in Judeo-Christian culture

In the Biblical teachings, the concept of martyrdom concentrates on adherence and total faithfulness to the revelations of *God*. Giving one's life for the truth in the face of persecution is what the Bible means by martyrdom. The Old Testament does not explicitly glorify death for faith as a path to sanctity in the way later traditions do, it does portray several individuals who remained faithful under extreme pressure, including the threat of death. Many regards *Abel* the first protomartyr who was murdered by his brother, *Cain* for his righteous worship. The case of *Shadrach*, *Meshach*, *Abednego* and *Daniel* in the Babylonian captivity could be cited as an example since they refused obedience to pagan idolatry and customs, remaining loyal to the Jewish revelation and the Mosaic law.⁸⁷

The New Testament presents the Greek term *martys* (μάρτυς, lit. witness) for those who proclaim *God's* truths even in the face of death. When *Jesus* proclaims: “*You will be my witnesses in Jerusalem, Judea, Samaria, and to the ends of the earth,*”⁸⁸ he uses this term, simultaneously predicting the disciples' testimony as well as their potential martyrdom (which are closely linked). The first New Testament protomartyrs were *John the Baptist* and later *Stephen* who were both killed for bearing witness for *God*.⁸⁹ *James* the Apostle (later joined by *Paul*, *Peter* and other apostles according to tradition) was also an early martyr of the Gospel message.

83 On this contradiction see: SIMON, *Islám Kulturális Lexikon* 287–289.

84 NAGY, *Az öngyilkos merénylet mint a terrorizmusban alkalmazott eszköz* 76.

85 NAGY, *Az öngyilkos merénylet mint a terrorizmusban alkalmazott eszköz* 76.

86 SIMON, *Az iszlám fundamentalizmus* 93.

87 Daniel chapters 3 and 6.

88 Acts 1:8.

89 Acts 6:8, 7:1–60.

The *Book of Revelation* provides the most important eschatological promise associated with martyrdom for the message of *Jesus Christ*. *John* presents the martyrs in Heaven: “When he opened the fifth seal, I saw under the altar the souls of those who had been slain because of the word of God and the testimony they had maintained.”⁹⁰ The Apocalypse narrative presents those who died for Christ as the ultimate victors of this present age, however they do not conquer by the sword or any other violent method, but “They triumphed over him [the accuser, a.k.a. Satan] by the blood of the Lamb and by the word of their testimony; they did not love their lives so much as to shrink from death.”⁹¹

It is not the aim of this paper to offer a detailed account on Jewish and Christian martyrdom, but to provide a holistic overview herein (especially in relation to suicide and harming others), in order to contrast the basic teachings, motivations and practices with that of Islam.

5.1. Kiddush HaShem – Jewish traditions on martyrdom

One of the conspicuous examples of Jewish martyrdom is the case of Masada, a Jewish fortress in south Judea that withheld the Roman siege for the longest time during the war for Judea, a province of Rome in the 1st century AD. The desperate fight of the *Zealots* – a Jewish sect that chose armed resistance to Roman influence – resulted in the mass-suicide of the residents of Masada who rather chose death than Roman subjugation and punishment.

In post-Biblical Judaism, rabbinical tradition one of the most prevalent principles became the so-called *pikkuach nefesh*, i.e. the protection of life even when it involves actions that violate the stipulations of the *Torah*.⁹² There are only “three inviolables”, basic tenets not to be broken under any other circumstances: the prohibition against murder, idolatry and adulterous/incestuous sexual relations. If a Jew is facing a situation where he would have to violate these rules to save his life, he should instead chose death (martyrdom).⁹³

Rabbis throughout the centuries vied to delineate martyrdom and suicide. *Ma’amar Kidush Hashem* (“*Treatise on Martyrdom*”) by *Maimonides* is one of those reference works in this regards. Rambam specifically refers to Muslim oppression as well: “However if one died a martyr’s death rather than affirm the divine mission of ‘that man’ [Mohammed], we can say he acted righteously.”⁹⁴ Jewish martyrdom, hence, is never an offensive action, never an act of war, rather the keeping of one’s moral and spiritual standing.

5.2. The ‘Fifth Seal’ – Christian traditions on martyrdom

In Christian tradition martyrdom is “suffering death for one’s religious beliefs.”⁹⁵ As we saw that *John* presents the martyrs of faith in the ‘fifth seal’ of the Revelations, this gave foundation to the later traditions for the glorification of martyrs. In medieval times, certain denominations even developed a cult for Christian martyrs; festivals and celebrations were attributed to these saints. Academic literature holds that the hagiography titled *Martyrdom of Polycarp* became

90 Revelations 6:9.

91 Revelations 12:11.

92 RUFF, *The New Testament and the Torah* 101–102.

93 SOLOVEITCHIK, *Martyrdom*, Jewish 160–161.

94 MAIMONIDES, *Discussion of Kiddush Hashem* 73.

95 CALLAM, *Martyrdom*, Christian 159.

the prototype for such reverence.⁹⁶ Later on, ascetic life and the practice of the monks became closely associated with martyrdom, finding its peak in the personal path of *Francis of Assisi* who wished to imitate *Christ* through extreme asceticism and even missionary work in the Muslim world⁹⁷ – as he was granted audience by the *Ayyubid* Sultan himself, he was able to witness his faith in the highest of Muslim courts.

The relationship between suicide and martyrdom is a centuries-old debate in Christian tradition. The dilemma is whether an unlawful act (i.e. suicide) can be deemed virtuous in certain circumstances. *Augustine* and *Thomas Aquinas* came to the stance that sacrificing one's life is indeed a laudable act if it for a moral cause,⁹⁸ as a death for a higher purpose.⁹⁹ (We note here that in Eastern Christianity, where the church and state is much closer to this day compared to Western Christianity, even political assassinations can lead to the murdered political leader to be labelled as martyr.¹⁰⁰)

One thing is conspicuous: Christian martyrdom never involves the killing of others. The Crusaders, who were popularly regarded as martyrs who died for the Christian cause were never venerated as martyrs officially by the Church.¹⁰¹ Christian martyrdom is not a military or political action but a choice solely affecting one's self, and always in a distressing situation in the context of keeping one's faith and morals. Furthermore, ever since the secularization of the Western world took place, the laws of war changed, and the concept of holy war became marginalized and anachronistic in the Christian context, leaving Islam the only monotheistic religion where the law of war is still an integral part of religious law,¹⁰² and where suicide missions are in fact legitimized by way of *Shari'ah*.

6. Conclusion

As we have seen above, in the modern context, Islamic suicide terrorism first emerges most clearly within *Shi'ism*. It is particularly in this milieu that it finds a significant number of willing participants – especially in environments with desperate populations. Such was the case during the Iranian Revolution and the Lebanese Civil War. Later on, this tactic was also adopted by radical Palestinian factions in their struggle against the State of Israel.

In order to reconcile the act of suicide – which is explicitly forbidden in Islamic tradition – with terrorist violence, Islamist extremists employed a form of arbitrary theology.¹⁰³ Typically, they bridged this gap in a *sui generis* manner by distorting traditional Islamic narratives of martyrdom. Drawing selectively on historical precedents, they ultimately conflated the noble sacrifice praised by *Muhammad* with suicide bombings, justifying the latter by invoking a self-styled notion of the public good – one defined entirely on their own terms.

This theological issue remains a subject of debate within the Islamic world to this day. However, fundamentalists seek to declare the debate closed by accusing the traditional religious scholars ('*ulamā*') of secularization and collaboration with the enemy, while presenting themselves

96 See notes in: FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 310.

97 CALLAM, Martyrdom, Christian 160.

98 For details see: THOMAS AQUINAS, 42 Summa Theologiae 41–59.

99 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 312.

100 CALLAM, Martyrdom, Christian 159.

101 CALLAM, Martyrdom, Christian 160.

102 FREAMON, Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War 312.

103 MARÓTH, Mit kell tudni az iszlámról? 8.

as the sole representatives of the true and pure form of Islam. This self-righteous stance has, in practice, led to unscrupulous actions – ultimately giving rise to the problem of terrorism, which has become a major challenge for international politics as well.

Given that neither Judaism nor Christianity ascribes such a powerful aura to martyrdom – let alone links it to political or military objectives – the profound discrepancy between the Judeo-Christian cultural sphere and the Islamic world in this regard significantly contributes to the civilizational clash famously articulated by *Huntington*.¹⁰⁴ Especially with the globalization of Islamism – namely, the export of *jihad* – the suicide tactics employed by these organizations have become a widespread and serious threat.

In this study, we have broadly outlined the historical trajectory of this phenomenon, as well as its theological pitfalls. For meaningful change to occur – of the kind welcomed by the international community – as a first step, the internal struggle within Islam must ultimately be resolved in favour of those who uphold the original, uncorrupted teachings on martyrdom. Of course, this alone would not address the broader and deeply intricate issue of *jihad* – understood in this context as warfare against the ‘non-believing’ world – something that is the topic for another paper.

Bibliography

- ABRAHAMIAN, Ervand: *A Modern History of Iran*. New York 2008
- AGHAIE, Kamran Scot: *The Martyrs of Karbala*. Seattle 2017
- AL-TABARI: *The History of al-Tabari Vol. 19. The Caliphate of Yazid B. Mu'awiyah*. (Howard, I. K. A. transl. & ann.). New York 1990
- ARMSTRONG, Karen: *Muhammad. A Biography of the Prophet*. London 2001
- AYOUB, Mahmoud: *Martyrdom in Christianity and Islam*. In: ANTOUN, R. – HEGLAND, M. (eds.): *Religious Resurgence. Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*. Syracuse NY 1987, 67–77.
- BESENYŐ János – PRANTNER Zoltán – SPEIDL Bianka – VOGEL Dávid: *Az Iszlám állam – Terrorizmus 2.0: Történet, ideológia, propaganda* [The Islamic State – Terrorism 2.0: History, Ideology, Propaganda]. Budapest 2016
- BUKAY, David: *The Religious Foundations of Suicide Bombings*. *Middle East Quarterly* 1 September 2006, <https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/the-religious-foundations-of-suicide-bombings> (02/05/2025)
- CALLAM, Daniel: *Martyrdom, Christian*. In: STRAYER, Joseph R. (ed.): *Dictionary of the Middle Ages Vol. 8*. New York 1987, 159–160.
- COLE, Juan.: *Sacred Space and Holy War*. London 2002
- CRENSHAW, Marta: *Terrorism in Context*. University Park, Pa 1995 “Detailed findings on attacks carried out on and after 7 October 2023 in Israel,” Human Rights Council 5th Session, A/HRC/56/CRP.3, 10 June 2024, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/sessions-regular/session56/a-hrc-56-crp-3.pdf> (11/12/2024)
- FREAMON, Bernard K.: *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: A Short Legal History*. *Fordham International Law Journal* 27(1) 2003, 299–369.
- HAFEZ, Mohammed M.: *Jihadi Salafism*. In: AKBARZADEH, Shahram (ed.): *Routledge Handbook of Political Islam*. New York 2021, 260–276.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996

104 HUNTINGTON, *Clash of Civilizations* 109–119.

- KHOMEINI, Ruhollah: Speech at Feyziyeh Theological School. In: RUBIN, Barry – RUBIN, Judith C. (eds.): *Anti-American Terrorism and the Middle East*. U.S. Dept. of Commerce 2002
- KOHLBERG, Etan: Martyrs and Martyrdom in Classical Islam. In: DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro (eds.): *Religions and Cultures: First International Conference of Mediterraneanum 2002*, 91–120.
- LEWIS, Bernard: *The Assassins. A Radical Sect in Islam*. London 2005
- LIEBER, Dov: The cleric who legitimized suicide attacks against Israel has reversed his ruling. Hamas isn't listening. *Times of Israel* 10 January 2017, <https://www.timesofisrael.com/the-cleric-who-legitimized-suicide-attacks-against-israel-has-reversed-his-ruling-hamas-isnt-listening> (16/05/2025)
- MAIMONIDES, Moses: Discussion of Kiddush Hashem. In: FINKEL, Avraham Y. (transl.): *The Essential Maimonides*. New Jersey 1996
- MAJLISI, Muhammad-Baqir: BIHAR AL-ANWAR, <https://hubeali.com/online-books/online-english-books/bihar-al-anwaar/> (29/04/2025)
- MARÓTH Miklós: Mit kell tudni az iszlámról? [What Do You Need to Know About Islam?]. *Terror & Elhárítás* 2015/II: 91–125.
- HODGSON, Marshall G. S.: *The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World*. Chicago 1955.
- MODARRESSI, Hossein.: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam – Abū Ja'far Ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imamite Shi'i Thought*. New Jersey 1993
- MOLLOY, Rebecca: Deconstructing Ibn Taymiyya's Views on Suicidal Missions. *CTC Sentinel Westpoint*, Vol 2, Issue 3, 2009 (March), <https://ctc.westpoint.edu/deconstructing-ibn-taymiyyas-views-on-suicidal-missions>. (25/05/2025)
- MOGHADAM, Assaf: *The Globalization of Martyrdom – Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*. Baltimore 2008
- NAGY Melánia: Az öngyilkos merénylet mint a terrorizmusban alkalmazott eszköz és jellemzői [Suicide Attack as an Instrument of Terrorism and its Characteristics]. *Büntetőjogi Szemle* No. 1/2020, 75–82.
- NASR, Vali. *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York 2006
- QASIM, Ahmad A.M. – QASIM, Muhammad A.A. (comps.): *Majmu' Fatawat Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah Vol. 9*. Riyadh 1996
- QUR'ĀN, <https://quran.com/en> (22/05/2025)
- ROSTOVÁNYI Zsolt: Az iszlám és a 21. század – Kihívások és válaszok [Islam and the 21st Century – Challenges and Responses]. Budapest 2020
- ROSTOVÁNYI Zsolt. A terrorizmus civilizációs-kulturális háttére – avagy levezethető-e az iszlám terrorizmus az iszlámból? [The Civilisational-Cultural Background of Terrorism – Can Islamic Terrorism Be Derived from Islam?]. *Belügyi Szemle* No. 6–7/2002, 26–44.
- RUFF Tibor: *The New Testament and the Torah* (transl. BENKE László). Budapest 2025
- SHARIATI, Ali: A Discussion of Shahid. In: ABEDI, Mehdi – LEGENHAUSEN, Gary: *Jihad and Shahadat – Struggle and Martyrdom in Islam*. New Jersey 1986, 230–243.
- SIMON Róbert. Az iszlám fundamentalizmus – Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig [Islamic fundamentalism – Roots and ramifications from Muhammad to al-Qa'ida]. Budapest 2014
- SIMON Róbert (transl.): *Korán [Qur'an]*. Budapest 1987
- SIMON Róbert: *Islám Kulturális Lexikon [Cultural Lexicon of Islam]*. Budapest 2009
- SOLOVEITCHIK, Haym: Martyrdom, Jewish. In: STRAYER, Joseph R. (ed.): *Dictionary of the Middle Ages Vol. 8*, New York 1987, 160–161.

- SPEIDL Bianka: A síita mártírtudat gyökerei és átalakulása a libanoni polgárháborúban: a Hezbollah példája [The Roots and Transformation of Shia Martyrdom in the Lebanese Civil War: The Example of Hezbollah]. *Kül-Világ* II No. 2–3/2005, 51–71.
- STEINER Gábor: A terrorizmus problematikája: eszmétörténet és fogalommeghatározási próbálkozások, kitekintéssel a közelmúlt eseményeire [The Problem of Terrorism: History of the Idea and Attempts at Definition, with an Outlook at Recent Events]. *Büntetőjogi Szemle* No. 2/2023, 58–66.
- The Covenant of the Islamic Resistance Movement, 18 August 1988 https://avalon.law.yale.edu/21st_century/hamas.asp (22/03/2025)
- THOMAS Aquinas: *Summa Theologiae*, Vol. 42. Cambridge 1966
- TÜTTŐ Szabolcs: Az öngyilkos terrorizmus stratégiai jelentősége, személyiség-lélektani háttere és szociológiai vonatkozásai [The Strategic Significance, Personality-Psychological Background and Sociological Aspects of Suicide Terrorism]. *Hadtudományi Szemle* No. 3/2008, 72–86.

„...az élet értékességének kérdésében a jog nem ítéltet” Az emberi élet védelme Angyal Pál vonatkozó műveiben¹

The Law May Not Judge The Value of Life' – The Protection of Human Life in the Works of Pál Angyal

The aim of this study is to present and interpret the criminal law thinking of Pál Angyal from both historical and theoretical perspectives, with particular emphasis on the issue of the protection of life. As a prominent figure in early 20th-century Hungarian legal scholarship, Angyal examined numerous aspects of the criminal law protection of human life, including homicide, infanticide, participation in suicide, and euthanasia. At the core of his approach lies the inalienability of the right to life and the state's duty to protect it – principles that remain relevant today. The right to life, as reflected in Angyal's works, is closely intertwined with the dilemma between law and morality, a tension that is also addressed in this study.

Keywords: Pál Angyal, right to life, criminal law, homicide, infanticide, suicide, euthanasia, legal theory, law and morality

1. Bevezető gondolatok

„...az élet értékességének kérdésében a jog nem ítéltet.” – írja Angyal Pál, a 20. századi magyar jogbölcselet és büntetőjog egyik meghatározó alakja. Ez a rövid, azonban mégis súlyos kijelentés világosan jelzi, hogy az emberi élet jogi védelme nem az élet „minőségének” vagy „érdemének” mérlegelésén alapul, hanem azon elvi meggyőződésen, hogy minden emberi élet önértékkel bír, és annak védelme a jog elsődleges feladata.

Angyal Pál olyan jogász volt, akinek életműve máig jelentős hatással van a jogi gondolkodásra és gyakorlatra. Szakmai karrierjét a büntetőjog, a jogelmélet, polgári jog és államelmélet területein fejtette ki, ahol munkái új perspektívákat nyitottak és mélyreható változásokat indítottak el. Angyal munkásságának összefoglalása során fontos megérteni nemcsak az általa képviselt jogi nézete-

* ORCID ID: 0000-0001-9918-8848.

* ORCID ID: 0009-0009-1401-9136.

1 A tanulmány rövidített változata korreferátumként hangzott el Pécsen, 2025. június 13-án a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián.

2 1888-ban született, jogi tanulmányait a Budapesti Tudományegyetemen végezte, ahol később oktatóként és tudósként is tevékenykedett. Karrierje során elkötelezte magát amellett, hogy a jogtudományt nem csupán mint szabályrendszert, hanem mint társadalmi jelenséget is vizsgálja, amely mélyen befolyásolja az egyének életét és a közösségek működését. <https://konyvtar.parlament.hu/hu/web/orszaggyulesi-konyvtar/magyar-jogi-portal/angyal-pal>.

ket, hanem azok társadalmi és történelmi kontextusát is. Akadémiai és szakmai hozzájárulásai a büntetőjog, a büntetőeljárásjog és a kriminológia szinte minden aspektusát átfogták. Több mint 100 monográfiát és körülbelül 500 cikket írt, jelentősen befolyásolva a magyar jogtudományos szakirodalmat.³ *Angyal* részt vett a törvényhozási munkában is, hozzájárulva számos büntetőjogi törvényjavaslat kidolgozásához és véleményezéséhez, mint például a fiatalkorúak bíróságairól és a rendszeres munkakerülők kezeléséről szóló törvények.⁴ Emellett megalapozta és támogatta a magyarországi patronázs rendszert, célul kitűzve a fogvatartottak rehabilitációját és családjaik támogatását.

Jelen tanulmány célja az életvédelem fogalmának és szerepének bemutatása a büntetőjogban *Angyal* munkássága és nézetei alapján. Írásaiban kiemelt figyelmet fordított az életvédelem kérdéseire, elsősorban az emberi élet és testi épség elleni bűncselekmények jogi elemzésére.

Az élethez való jog az a fundamentum, amelyre minden további jogi és erkölcsi norma épülhet. A jogi gondolkodás történetében mindig kiemelt szerepet kapott az élet védelmének kérdése, de különösen fontos szerephez jut ez a téma a büntetőjog elméletében, amelynek elsődleges célja éppen a legsúlyosabb jogsértések – így az életellenes cselekmények – szankcionálása. Különösen hangsúlyossá vált ez a kérdés a két világháború közötti időszakban. Az élethez való jog megítélése ennek az időszaknak a második felében a náci Németországban bevezetett (életellenes) intézkedések (eutanázia, abortusz, faji alapú diszkrimináció) következtében még inkább előtérbe került. *Angyal* volt azoknak a jogtudósoknak az egyike, aki határozottan állást foglalt ezekben a kérdésekben.

Angyal rendszerelvű, mégis mélyen erkölcsileg megalapozott jogelméleti és büntetőjogi munkáiban következetesen hangsúlyozta az emberi élet szentségét és a büntetőjog ezzel kapcsolatos védelmi funkcióját. Munkáiban hangsúlyosan jelenik meg az emberölés, a gyermekgyilkosság, az öngyilkosságban való közreműködés, továbbá az eutanázia, a kívánságra ölés kérdésének a megítélése is.⁵ *Angyal* munkáiban az élet védelmének kérdése a büntetőjogi felelősség, az emberi méltóság, valamint a büntetőjog és erkölcs kapcsolatának szempontjából kerül előtérbe. Bár *Angyal* nem külön tanulmányban tárgyalja az „életvédelem” fogalmát, műveiben mégis kiemelt figyelmet szentel az emberi élet, mint legfőbb jogi és erkölcsi érték védelmének. Munkássága meghatározó szerepet játszott, nemcsak kodifikációs szempontból, hanem a büntetőjog elméleti megalapozása terén is.

A tanulmány célja, hogy *Angyal* vonatkozó művein keresztül feltárja az emberi élet büntetőjogi védelmének elvi és gyakorlati alapjait, különös tekintettel arra, hogyan kapcsolódik össze nála a jogfilozófiai szemlélet a büntetőjogi dogmatikával. Fontos kérdés, hogy milyen válaszokat ad azokra az etikai és jogi dilemmákra, amelyek a huszadik század első felének társadalmi és politikai kihívásai közepette az emberi élet értékét érintették, fenyegették. Az elemzés fókuszában olyan művek állnak, mint „*A magyar büntetőjog kézikönyve 2. Az ember élete elleni bűncselekmények és a párviadal*” (1928), „*A negatív eugenikai irány büntetőjogi vonatkozásai*” (1936), vagy „*A német nemzeti-szocialista büntetőjog*” (1934) és „*A magyar büntetőjog tankönyve*” (1942–1943) című művek, amelyek jól tükrözik *Angyal* elméleti megalapozottságát és morális érzékenységét is.

3 PAULÓ, *Angyal Pál jogfilozófiai öröksége – alapelvek és hatások*.

4 ANGYAL, *Fiatalkorúak és büntetőnovella*.

5 ANGYAL, *A emberi élet elleni bűncselekmények és a párviadal*.

2. Az életvédelem fogalma a büntetőjogban a jog és az erkölcs kérdése mentén

Az élethez való jog az emberi jogok hierarchiájának csúcán helyezkedik el, hiszen minden más jog gyakorlására csak ennek a jognak a megléte esetén van lehetőség. A modern államok büntetőjogában különösen szigorú szabályokkal védik az emberi életet. Az élet védelme tehát nem kizárólag erkölcsi kérdés, hanem konkrét, jogi normákon keresztül is megvalósul.

Angyal a büntetőjog és az erkölcs kapcsolatát mind gyakorlati, mind pedig filozófiai síkon is vizsgálta. Munkásságát a természetjogi hagyomány és a keresztény erkölcsi felfogás ihlette, ugyanakkor reflektált a modern jogpozitivisták irányzatok kihívásaira is. *Angyal* szerint a büntetőjog nem lehet önmagáért való, csupán állami kényszerrel megalkotott normarendszer. Azon az állásponton volt, hogy a jog – különösen a büntetőjog – csak akkor jogosult a legszigorúbb szankciók alkalmazására, ha mögötte erkölcsi legitimáció áll. *Angyal* koncepciója szerint tehát a büntetőjog tárgyi igazságosságra kell, hogy törekedjen – nemcsak arra, hogy eljárásjogi szempontból szabályos legyen, hanem hogy morálisan igazságos döntést hozzon a bíró. Ezzel szembehelyezkedett a kizárólag pozitív jogra építő irányzatokkal, amelyek szerint a törvény önmagában jogosít a büntetésre, függetlenül attól, hogy az erkölcsileg igazolható-e. Ez különösen fontossá válik azokban az esetekben, amikor a pozitív jog társadalmi vagy politikai nyomásra torzul – például diktatórikus rendszerekben. *Angyal* ezért hangsúlyozta a jog és erkölcs egyensúlyának szükségességét: ha a jog elválik az erkőlctől, önkényessé válik, és elveszti legitimitását. *Angyal* korában a hatályban lévő *Csemegi-kódex* szigorúan szabályozta az emberölés és más életellenes bűncselekmények körét. Az élet büntetőjogi védelme kiterjedt az élet szándékos és gondatlan kioltására, továbbá az élet elleni cselekmények különböző minősített eseteire is.⁶ Az ember élete elleni bűntettek és vétségek nemcsak a kódex XVIII. fejezetében kaptak helyet, hanem az azt követő részekben is: „Az emberölésnek sokféle neme különböztethető meg; a Btk. sem éri be a tipikus fogalom meghatározásával, hanem részint a szándék fokai és a motívum, részint a gondatlanság alapján, majd ismét a megölt személy különös tulajdonságainak, a tetteshez való viszonyának figyelembevételével, végül az ember ölésnek más büntetendő cselekménnyel való szoros kapcsolatánál fogva annak különböző neveit határozza meg, de ezeket nem foglalja össze ugyanabba a fejezetbe, hanem azokat aszerint csoportosítja, amint azt egyfelől a törvényhozási technikai szabályok kívánják és illetőleg amint egy-egy ölési deliktumot a büntetendő cselekményeknek valamely más csoportja magához vonz.”⁷

A szándékos emberölések körében a gyilkosság büntetettét követte el a 278. szakasz szerint az, aki embert előre megfontolt szándékból megöl, ez tehát külön törvényi tényállásként, önálló büntettként szerepelt. Ez volt a sima gyilkosság, amit alapesetként határozott meg a jogalkotó. Külön szerepelt tehát a szűkebb értelemben vett szándékos emberöléstől, amelyet a következő szakaszban határozott meg a kódex. Eszerint szándékos emberölés büntetettét követi el, aki embert szándékosan megöl, ha szándékát nem előre fontolta meg. A minősítő körülmények körébe tartozott, „ha a szándékos emberölést a tettes felmenő ágbeli törvényes rokonán, házastársán, vagy több emberen, vagy törvénytelen gyermek saját anyján vagy törvényesítése esetében természetes atyján követte el.”⁸ A minősített emberölések körébe sorolta tehát az előre megfontolt szándékkal elkövetett gyilkosságot, a hozzátartozó sérelmére elkövetett, valamint az aljas indokból vagy célból elkövetett emberölést. Enyhébb volt a büntetés, „ha az erős felindulást az okozta, hogy a megölt

6 Előre kiterveltség, különös kegyetlenség.

7 ANGYAL, A emberi élet elleni bűncselekmények és a párviadal 8.

8 1878. évi V. törvénycikk 280. §

személy a tetteit vagy hozzátartozóit jogtalanul súlyosan bántalmazta vagy megsértette és az emberölés e felindulásban rögtön végre is hajtattott.”

Emellett idetartozott az „emberölés a megölt kívánságára” (282. szakasz); az öngyilkosságban való részesség, az amerikai párbaj, a gyermekölés, a magzatelhajtás, a kitétel és az elhagyás, a szövetkezés gyilkosságra, és a gondatlan emberölés.

Angyal a büntetőjogot elképzelhetetlennek tartotta erkölcsi alapok nélkül. Jogfilozófiai munkássága a jogi normák természetével, a jog és erkölcs viszonyával, valamint az igazságosság jogi megvalósításának lehetőségeivel foglalkozott. Meggyőződése volt, hogy a jog nem állhat távol az etikai alapelvektől, és a jogalkotásnak az emberi méltóság tiszteletben tartására kell épülnie. Ha a jog és az erkölcs kapcsolatát vizsgáljuk műveiben, akkor egészen messzi vissza tudunk nyúlni. Mivel nem tárgya a tanulmánynak, ezért csak utalok rá, hogy a római természetjogi gondolkodás tovább öröklődött a középkorban, különösen *Aquinói Szent Tamás* műveiben, aki a keresztény teológiát és az arisztotelészi filozófiát ötvözve alkotta meg a jog erkölcsi alapjairól szóló tanítását. Az ő felfogása szerint a *lex naturalis*, azaz a természetes törvény, *Isten* örök rendjének emberi ész által felfogható része.⁹ *Szent Tamás* szerint minden jog akkor igazságos, ha megfelel az örök törvénynek, és szolgálja az emberi jót. Ez a gondolat jól előkészítette azt a modern igényt, amely a 20. század traumái után újra felerősödik: a pozitív jog ne válhasson az erkölcs elnyomójává, hanem legyen annak eszköze. Ezt az örökséget hordozza magában *Angyal* erkölcsalapú büntetőjogi felfogása is.

A jog és erkölcs kapcsolatában *Angyal* részletes elemzést ad, és öt különbséget emel ki a két normatívarendszer között:¹⁰ az erkölcs szabálya abszolút, a jogé empirikus. Az erkölcsi norma autonóm, míg a jogi heteronóm (külső parancson alapul). Az erkölcs belső meggyőződést, a jog külső cselekvést követel meg. Az erkölcs csak kötelességeket ismer, a jog viszont alanyi jogokat is biztosít. Az erkölcsi kényszer belső, formátlan, a jogi külső és intézményesített. E különbségek ellenére *Angyal* hangsúlyozza: a jog és erkölcs határai nem merevek, hanem gyakran egymásba fonódnak. Ezt példázza az alanyi igazságosság fogalma, amely szerint a jog alkalmazása erkölcsi készítettség alapján történik: „Az alanyi igazság nem egyéb, mint erkölcsi normán alapuló készség a cselekvésnek a joghoz való alkalmazása tekintetében.”¹¹ *Angyal* ugyanakkor elismerte a jog és erkölcs közötti feszültséget is. A tétéles jog gyakran nem tud lépést tartani a társadalom erkölcsi elvárásaival. Ennek a feszültségnek az oldására szolgál a méltányosság fogalma, amely az írott szabály élővé tételét jelenti, alkalmazkodva az eset konkrét erkölcsi körülményeihez: „A méltányosság a tétéles szabálynak tétéles eszménnyé való átalakítása. (...) A valódi igazság ilyenkor abban áll, hogy az írott igazságtól eltérjünk.”¹² *Angyal* számára a jog nem lehet igazságos, ha nem képes rugalmasan követni a méltányosság elvét, különösen az olyan esetekben, ahol a szigorú norma aránytalan hátrányt okozna. *Angyal* hármas megközelítésben értelmezte az igazságosságot a büntetőjogban. Különbséget tett anyagi, formai és szubjektív igazságosság között. Az anyagi igazságosság alatt a cselekmény valós erkölcsi megítélését értette, míg a formai igazságosság az eljárási szabályok betartását jelenti *Angyal* értelmezése szerint. Végül a szubjektív igazságosság alatt *Angyal* a bíró erkölcsi meggyőződése szerinti döntést értette. E hármas felosztásban jól érzékelhető az a törekvés, hogy a büntetőjog ne csak mechanikus szankcionáló eszköz legyen, hanem a méltányosságot és a morális felelősségérzetet is integrálja a döntéshozatalba. Ugyanakkor egy másik felosztás szerint

9 AQUINÓI, *Summa Theologiae* q. 91–97. (különösen q. 94: „De lege naturali”).

10 ANGYAL, A jogbölcseztet alaptételei 55–56.

11 ANGYAL, A jogbölcseztet alaptételei 78.

12 ANGYAL, A jogbölcseztet alaptételei 78–79.

az osztó igazság a társadalmi javak arányos elosztásában, a kiegyenlítő igazság pedig jogsértések helyreállításában nyilvánul meg.¹³ Ebből a kettős funkcióból következik *Angyal* alapállása: a jog nem lehet öncélú eszköz, hanem mindig az emberi méltóság és a közösségi igazságosság szolgálatában kell állnia. Ez a felfogás világosan szembehelyezkedik mind a pozitivista, mind a formalista jogszemléletekkel, és közelít a klasszikus természetjogi állásponthez, amely szerint a jog csak akkor érvényes, ha igazságos is. A jog nem abszolút erkölcsi norma, de nem is értékmentes. *Angyal* a normák osztályozása során elhatárolja az abszolút, nem akaratból eredő szabályokat (mint a logika, etika, esztétika elvei) az empirikus, vagyis akaratból eredő szabályoktól (mint az illem vagy a divat), és a jogot ez utóbbihoz sorolja.¹⁴ Ennek ellenére a jog – bár heteronóm, azaz külső tekintélyből ered – nem választható el teljesen az etikai elvektől.

3. Az életvédelem Angyal Pál életművében

Angyal szerint a büntetőjog egyik legfontosabb funkciója az egyéni jogok védelme, különösen az élethez való jogé. Az élet, mint a jogrend alapértéke jelenik meg műveiben. Az élet kioltása – például az emberölés – a legnagyobb súlyú büntetőjogi tilalmak közé tartozik, mert sérti az emberi méltóságot és az állami közösség jogrendjének erkölcsi alapjait. *Angyal* a büntetőjog védelmi funkciójával összefüggésben gyakran említi az élet kiemelt helyét. A jog alapvető jellemzője, hogy normatív szabály, vagyis nem azt mondja meg, mi van, hanem azt, aminek lennie kell.¹⁵ „A jog fogalmi elemei közül evidencián alapuló, hogy az a cselekvések bizonyos körére vonatkozó normatív szabály, mert mindenkor azt írja elő, aminek lenni kell.”¹⁶

3.1. Az emberölés büntetőjogi megközelítése

Angyal kiemelt figyelmet szentelt az emberölés büntetőjogi vizsgálatának. Műveiben különösen hangsúlyosan jelenik meg az emberi élet szentsége és az állam büntetőhatalmának ezzel kapcsolatos kötelezettsége. Az emberi élet elleni bűncselekmények és a párviadal című munkájában *Angyal* kiemelte, hogy az emberölés tárgya az élethez való jog, mely élő emberben ölt testet.¹⁷ „Emberölésen a közbeszéd legtágabb értelemben az emberi életnek bármily ok következtében való megszűntét érti. Szokások az ily kifejezések: megölte a láz, a tüdőgyulladás, az éhség, a villám stb.”¹⁸

Az emberölésnek tehát több fogalmát is meghatározta, tágabb és szűkebb értelemben fogalmazta meg: „Szorosabban az emberölés fogalma alá csak azokat a halálelőidézéseket vonjuk, melyek emberi tevékenységgel függenek össze s így mint idegen emberi életnek ember által előidézett kioltásai jelentkeznek. Ily értelemben emberölés a hóhér, a harcban álló katona, a jogtalan támadást elhárító egyén emberi életet elpusztító cselekménye épúgy, mint azé, ki nem ily parancsolt, túrt vagy megengedett alapon áll, hanem tiltott cselekményt követ el, midőn idegen emberi életet megsemmisít.”¹⁹

13 ANGAL, A jogbölcselet alaptételei 77–79.

14 ANGAL, A jogbölcselet alaptételei 54–55.

15 ANGAL, A jogbölcselet alaptételei 54.

16 ANGAL, A jogbölcselet alaptételei 54.

17 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2.

18 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 8.

19 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 8.

Büntetőjogi szempontból emberölésről meghatározása szerint csak akkor beszélünk, „... ha valaki idegen emberi életet alanyi bűnösséggel és jogellenesen pusztít el.”²⁰ Angyal az emberölést a büntetőjogi dogmatika és a természetjogi emberkép összekapcsolásával értelmezte. Az ember alatt minden olyan élő, önálló emberi életet értett, aki megszületett és él, függetlenül egészségi állapotától vagy szociális helyzetétől. A magzatelhajtást külön kategóriaként értékelte, ahogy majd látni fogjuk lentebb. A tágabb meghatározásnál is szándékossághoz köti az emberölést, amely az előre megfontolt emberöléstől egészen az hirtelen felindulásból elkövetettig terjedhet, de a szándékosság mindig szükséges. Jogbölcseleti munkáiban azt is kiemeli és hangsúlyozza, hogy az emberölés nem kizárólag jogellenes cselekmény, hanem erkölcsi értelemben is a legsúlyosabb tett, mert a legfontosabb értéket, az emberi életet semmisíti meg. Ehhez kapcsolódóan beszél arról, hogy a jog nem dönthet az élet „érdemességéről”.

Jogi tárgya az emberölésnek tehát maga az élethez való jog, tevékenységi tárgya pedig az élő emberi test: az ember, „kinek életét az emberölést tiltó jogszabály a születés percétől a halál pillanatáig” védi.²¹ Itt érdemes megemlíteni a kortárs szakirodalomból Kovács Gábornak a témában megjelent tanulmányát, aki részletesen elemzi a magzat életének büntetőjogi védelmét, kiegészítve ezzel Angyal gondolatmenetét. „A születés percét” az életfontosságú testrészek egyikének világra jöttével azonosította.²² Majd úgy folytatja, hogy „a születés előtt magzatnak nevezzük azt a lényt, melynek a születés után ember a neve. A magzat életét kioltó cselekmény nem ölés, hanem magzatelhajtás, mely külön szabályok alá esik. Nem közömbös ennél fogva annak az időpontnak lehető kifogástalan megállapítása, melyen innen a kérdéses lény még magzat s amelyen túl már ember”.²³

Egyetértett azzal a korszakban uralkodó felfogással, mely szerint az életképesség nem szükséges az emberölés elkövetéséhez, tehát az életképtelen csecsemőt elpusztító elkövető is emberölést valósít meg, ugyanúgy, mint aki haldokló vagy halálra ítélt ember életét oltja ki. Itt csak utal az eutanázia kérdésére, ami az öngyilkosságra való rábírás és a kívánságra ölés tényállása kapcsán merül fel, viszont rögzítette, hogy „... az emberi élet elpusztítása, legyen az bár értéktelen vagy történetjék szánalomból, az ölés fogalmi körébe esik”.²⁴ Ellentétes álláspontot képviselt Binding és Hoche nézőpontjával, akik az ilyen cselekmény büntetlensége mellett érveltek.

A szándékosság értelmezése során mutatott rá arra, hogy az elkövető belső pszichikai állapota (tudati és akarati) meghatározó jelentőségűek a bűncselekmények minősítése szempontjából. Figyelemreméltóként ismertette a Kúriának a Léderer-ügy kapcsán kifejtett véleményét, amelyben a „társadalomellenes” vádlott erőszakos, féktelen egyéniségének a magyarázatát kereste: „... a vádlott élete ennek folytán nem volt rendes, normális élet, hanem az élet látszatai után kapkodva, azokat a külszín szerint lehetőleg betartva tette azt, amire őt féket nem ismerő, erkölcsi tilalmaktól nem fűlő lelke ösztönözte; ez a társadalomellenes egyéniség azt a benyomást kelti, hogy kirobbanásokra hajlamos veszélyessége az ő megtévelyedéseiben szinte érinti a korlátolt beszámítást, ez a lelki rendellenesség, az erkölcsi belátásnak ez a feltűnő hiányossága, amely nem a vádlott akaratának eredménye...”²⁵

A szándékosság mellett a gondatlan emberölés eseteit is részletesen vizsgálta, amelyek a társadalmi együttélést veszélyeztetik. Az üzemi helyzet, az ipari balesetek, közlekedési események,

20 ANGYAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 8.

21 ANGYAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 8.

22 KOVÁCS, A magzat és embrió életének védelme a büntetőjogban 15–25.

23 KOVÁCS, A magzat és embrió életének védelme a büntetőjogban 15–25.

24 ANGYAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 11.

25 ANGYAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 22.

az autóvezetés, vagy az orvosi műhibák kapcsán merül fel különösen, ahol az emberélet kioltása „nem szándékos, de mégis társadalmilag rendkívül veszélyes” formában történik. Fontosnak tartotta itt hangsúlyozni azt a bírói gyakorlatban kialakult elvet az élet védelme kapcsán, hogy az ember életének megóvása jogparancsnak tekintendő, és így a másokra életveszélyt hozó cselekvéstől tartózkodni kell, vagy „...az emberélet lehető megóvása mint jogparancs általában a másokra életveszélyt hozó cselekvéstől való tartózkodásra, illetve arra kötelez, hogyha valaki – többnyire hivatásánál fogva – kénytelen ily veszélyes helyzetet teremteni, ezt olyképp tegye, hogy abból másra kár ne háramolhassék.”²⁶

Az emberölés problematikáját *Angyal* nemcsak a jogi szabályozás felől közelítette meg, hanem kiemelte az élethez való jog erkölcsi és társadalmi aspektusait is.

3.2. A gyermekölés, a kívánságra ölés, az öngyilkosságban való közreműködés kérdése

Az emberölés különös nemei cím alatt találjuk a gyermekölést, a kívánságra ölést, a párviadalt, és az öngyilkosságban való részességet. Ezek a tényállások is az élethez való jogot sértik. A gyermekölést az emberölésen belül külön kategóriaként értelmezte *Angyal*, és utalt rá, hogy ennek a bűncselekménynek a megítélésében jelentős változás következett be, amikor a *Csemegi*-kódex privilegizálta a gyermekölést. A magyarázata ennek a változásnak, hogy a figyelem az áldozatról az anya, az anya testi és pszichés állapota („...a házasságon kívül teherbe esett nő sajátlagos lelkiállapota, mely a ballépés elkövetésétől a születésig folyton tart”) ²⁷ felé fordult. A bűncselekményt csak házasságon kívül született gyermek ellen, és csak szándékosan lehetett elkövetni. A gyermekölés azonban nem a *Csemegi*-kódexben jelenik meg először, hanem már az 1848 előtti büntetőjogi tervezetekben is megjelent a büntetőjogi joggyakorlat hatására is. Már a *Praxis Criminalis*ben²⁸ is megjelent a szülő nő sajátos pszichés állapotának a jelentősége. Erről részletesen Bató Szilvia írásaiban olvashatunk.²⁹

A kívánságra ölés esetében ismét előkerül az élethez való jogra hivatkozás abban az értelemben, hogy az erről a jogról való lemondás semmis: „... az emberölés jogellenességét nem szünteti meg a megöltnek sem beleegyezése, sem kívánsága.”³⁰ Az élethez való jogról tehát az érintett sem mondhat le büntetőjogi következmények nélkül. Itt említi meg *Angyal* az eutanázia kérdését, amely megfogalmazása szerint: „...általában a halálkínok enyhítése, közelebből oly cselekmény értendő, melynek célja a menthetetlen s gyötrelmekben szenvedő halálbravált embert kínjaitól megszabadítani, szóval a halált siettetni, illetőleg előidézni, az értéktelen életet elpusztítani.”³¹

26 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 45.

27 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 51.

28 A *Praxis Criminalis*, amely a 17–18. századi magyar bírói gyakorlatot tükrözte, a gyermekgyilkosság kapcsán már külön tényállásként tárgyalta a leányanya által elkövetett csecsemőgyilkosságot. Ez egy specifikusan nőkhez kötött, erkölcsi-érzelmi indítékú bűncselekmény volt, amelyet nem kezeltek azonos módon az előre megfontolt gyilkossággal. A szégyen, titkolózás, kiszolgáltatottság motívumai jelentek meg és domináltak ebben az esetben, és ezek alapján a büntetés differenciálására is lehetőség nyílt.

29 BATÓ, A csecsemőgyilkosság és a gyermekkitétel a magyar és az osztrák büntetőjog-tudományban a 19. század első felében. 2009. https://acta.bibl.u-szeged.hu/7404/1/juridpol_072_003-046.pdf.

30 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 51.

31 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 57.

Már ekkor (1928-ban!) utal *Angyal* azokra a német szerzőkre,³² akik a gyógyíthatatlan elmebetegek, a halálosan megsebesültek megölésének büntetlensége mellett foglaltak állást. Idetartozott az az eset is, amikor a halálos beteget saját kívánságára ölik meg.

Az „életelvonásnak” az elképzelés szerint abban az esetben lett volna helye (végül sajnos lett is a náci Németországban...), ha azt egy bíróból és két orvosból álló állami hatóság engedélyezte volna.

Ismertette továbbá azt az 1924-es dán tervezetet is, mely szerint „...ha a cselekményt (kívánsatra ölés) a tettes azért követte el, hogy a reménytelen beteget súlyos és el nem hárítható szenvedéseitől megmentse különös méltánylást érdemlő körülmények esetében a büntetés kiszabása mellőzhető.”³³ *Angyal* ezeket az elképzeléseket teljes mértékben elutasította, és érvelésében a jogi és az erkölcsi indokokat is megtaláljuk. Az élet értékességére helyezte a hangsúlyt, és alapvető erkölcsi normaként emelte ki az emberölés tilalmát, amelyet semmi nem írhat felül: „A leghatározottabban tiltakoznunk kell tehát mindennemű oly kísérlet ellen, mely az *ars bene moriendi* eseteinek büntetlenséget kíván biztosítani.”³⁴

Itt érdemes kitérni és utalni arra, hogy 1936-ban (amikor már a nácik hatalmon voltak) jelent meg „A negatív eugenikai irány büntetőjogi vonatkozásai” című tanulmánya, amelyben rámutatott arra, hogy „Vannak azonban a negatív eugenikának olyan eszközei is, amelyeknek alkalmazásbavétele a modern büntetőtörvénykönyvek mindegyikében kifejezetten a bűncselekmények közé sorakozik, minél fogva azoknak jogszerű igénybevétele csak úgy foglalhat helyet, ha azt a büntetőtörvénykönyvet módosító törvényszabály egyáltalában törli a bűncselekmények sorából, vagy annak a meghatározott feltételek középette s módon eugenikai célból történő alkalmazását jogellenességet kizáró ok címén mint megengedett vagy elűrt cselekményt nem büntetendőnek jelenti ki.”³⁵

Idekorolta az eutanáziát, az abortuszt és a sterilizációt. Mindhárom esetben *Angyal* az érvelésében határozottan kiáll az élet védelme mellett. A sterilizációt egyedül abban az esetben tartotta megengedhetőnek, ha annak élet-és egészségmentő célja van. A negatív eugenika eszközeként használt eutanázia kapcsán utalt a náci Németországban zajló eljárásokra, amelynek során az állam engedélyével végrehajtott „halálba segítés” nem volt büntethető. *Angyal* elutasított minden, ezt a „kegyetlen” eljárást alátámasztó érvet, és így fogalmazott: „Az ártatlan egyén élete szent és sérthetetlen; azzal nem rendelkezhetik sem az orvos, sem az állam, de még a kérdésben forgó személy sem.”³⁶

Az öngyilkosságban való részességgel³⁷ összefüggésben *Angyal* részletesen bemutatja a jogtörténeti hátteret, és mutat rá arra, hogy az öngyilkosság sok esetben nem (volt) büntetendő, de az abban való segítségnyújtás már a büntetőjog körébe eső cselekménynek minősült. Amennyiben a kívánságra ölés büntetendő, akkor az öngyilkosságban való közreműködést is szankcionálni szükséges *Angyal* érvelése szerint. Az állam az ember életét mint objektív jogi értéket kell, hogy védje,

32 BINDING – HOCHÉ, Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens; *ANGYAL*, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 57.

33 *ANGYAL*, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 57.

34 *ANGYAL*, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 59.

35 *ANGYAL*, A negatív eugenikai irány büntetőjogi vonatkozásai 7.

36 *ANGYAL*, A negatív eugenikai irány büntetőjogi vonatkozásai 7.

37 A Csemegi-kódex szerinti (283. szakasz) „öngyilkosságban való részesség” elnevezésének a megítélése a korabeli szerzők műveiben nem volt egységes. A kifejezést többen vitatták, mert a részesség csak bűncselekményhez kapcsolódhat, az öngyilkosság pedig nem minősült bűncselekménynek. A jogszabályban és a korszak büntetőjogi tankönyveiben is az „öngyilkosságra való rábírás” kifejezést használták, ahogyan *Angyal*nál is olvashatjuk ezt a kifejezést is, ami a felbújtói magatartásra utal, azonban ez egy önálló bűncselekménynek minősült a törvény szerint. Aki mást öngyilkosságra elkövetésére rábír, az tettese lesz az adott cselekménynek, nem a részese.

nemcsak a külső, hanem a belső fenyegetettséggel szemben is. Részletesen kifejtette ugyanakkor azt is, hogy magának az öngyilkosság elleni fellépésnek nem hatékony eszköze a büntetőjog, mert az öngyilkosság „társadalmi kórtünet”, amelyet büntetés helyett szociális eszközökkel gyógyítani kell, és nem büntetni. „Az öngyilkos legtöbb esetben ugyanis áldozata a körülményeknek, a felelősség — ha erről egyáltalában szó lehet — ezeknél fogva nem őt, hanem a társadalmat terheli.”³⁸

3.3. Angyal Pál álláspontja a halálbüntetésről

A halálbüntetés kérdése kapcsán, bár Angyal nem volt kifejezetten a halálbüntetés eltörlésének szószólója, írásaiban érzékelhető, hogy fenntartásokkal kezeli annak alkalmazását. „Ma is az a nézetem, hogy amíg a halálbüntetés büntetőjogunk büntetési rendszerében helyet foglal s az ölési deliktumnak legsúlyosabbikára alkalmazást nyer: a gyilkosság fogalma lehetőleg szűkítendő, ami leghelyesebben úgy történhetik, ha törvényes fogalmi elemként a motívum aljas voltát s az elkövetés durva módját is felvesszük.”³⁹ Egyrészt elismerte, hogy a halálbüntetés az állami életvédelmi funkció paradoxona, másrészt erkölcsileg problematikusnak tartotta az élet elvételének állami monopóliumát. Az államelmélet körében ugyanis az állam és az egyén viszonyának újraértelmezése foglalkoztatta. Az államot nem kizárólag hatalmi apparátusként, hanem az egyéni és közösségi érdekek összehangolásának eszközeként határozta meg. Ezek alapján a nézetek alapján fogalmazta meg az állami beavatkozás és az egyéni szabadságjogok közötti egyensúlyozó elveket.⁴⁰ Angyal államfelfogásában az állam nem csupán hatalmi eszköz, hanem a közös szolgálatában álló intézmény. E nézet szerint az államnak alapvető szerepe van az egyéni jogok védelmében, a társadalmi igazságosság előmozdításában és a közösségi értékek megőrzésében. Az államot, mint az egyének és közösségek közötti harmonikus együttélés elősegítőjét és szabályozóját értelmezte, amely képes összehangolni a különböző társadalmi csoportok és érdekek igényeit.⁴¹ Angyal felfogásában az állami életvédelem kiterjed például a büntetőjogi szabályozás, a prevenciós eszközök, illetve az igazságszolgáltatás tisztességes működtetésére is. A halálbüntetés részletes kifejtése nem tárgya a jelen tanulmánynak, hanem az egy önálló írás alapjául szolgálhat majd.

4. Záró gondolatok

Angyal különösen hangsúlyozza, hogy a büntetőjog erkölcsi normákon alapul, és ezeket az erkölcsi normákat az állam jogi erővel ruházta fel. Az élethez való jog sérthetetlenége ilyen erkölcsi norma, amelyet jogilag is védeni kell. Az élet kioltása tehát nemcsak jogellenes, hanem erkölcsileg is elfogadhatatlan. Angyal munkássága rámutat arra is többek között, hogy a jog nem csupán szabályok halmaza, hanem eszköz az igazságosság és az emberi jogok érvényesítésére, elsősorban az élet védelmére. Életvédelmi szemlélete nemcsak a saját korában számított előremutatónak, hanem gondolatai a mai büntetőjogi és erkölcsi/etikai (lásd pl. eutanázia) vitákban is relevanciával bírhatnak. Kiemelhető az is, hogy az emberi élet védelmének kérdését nem kizárólag a jog felől közelítette meg, hanem vizsgálta annak társadalmi, erkölcsi, jogtörténeti, és összehasonlító

38 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 64.

39 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 8.

40 ANGAL, Jogbölcselet; ANGAL, A jogbölcselet alaptételei; ANGAL, Bevezetés a jog- és államtudományokba.

41 ANGAL, A német nemzeti-szocialista büntetőjog 37.; ANGAL, A fiatalkorúakra vonatkozó büntető jogszabályok magyarázata 1. kötet 241., 2. kötet 216.

jogi elemeit is. *Angyal* erkölcsi és jogi elvként értelmezhető alapgondolata ma is sok kérdésben iránymutató: az emberi élet objektív, jogilag védett érték, amely önkényesen nem korlátozható. Az (aktív és passzív) eutanázia, az öngyilkosság, a magzat védelme és az abortusz ma is olyan témák, amelyekhez *Angyal* erkölcsi alapokon álló (büntető)jogi nézőpontja releváns lehet.

A tanulmányt *Angyal* gondolataival zárom: „Az élet értéktelenségének mindenképpen ingatag talajon nyugvó megállapítása sohasem lehet oly erős, hogy megfoszthassa érvényétől azt a lényegében erkölcsi jellegű normát, mely az embernek megölését tiltja. Az élet értékességének kérdésében a jog nem ítélhet. Sőt tiltakoznia kell minden olyan cselekmény ellen, amelynél végső elemzésben semmiféle kényszerítő szükség nem támogatja az ember legértékesebb javának elpusztítását.”⁴²

Felhasznált források és irodalom

1878. évi V. törvénycikk – A büntetőtörvénykönyv a büntettekéről és vétségekről (Csemegi-kódex).
 ANGAL Pál: A fiatalkorúakra vonatkozó büntető jogszabályok magyarázata 1-2. Budapest 1911–1912
 ANGAL Pál: Fiatalkorúak és büntetőnovella. Budapest 1911
 ANGAL Pál: A negatív eugenikai irány büntetőjogi vonatkozásai. Budapest 1936
 ANGAL Pál: A német nemzeti-szocialista büntetőjog. Kecskemét 1934
 ANGAL Pál: A magyar büntetőjog kézikönyve 2. Az ember élete elleni bűncselekmények és a párviadal. Budapest 1928
 ANGAL Pál: A jogbölcsezet alaptételei. Budapest 1926
 ANGAL Pál: Bevezetés a jog- és államtudományokba. Budapest 1940
 ANGAL Pál: Jogbölcsezet. Pécs 1918³
 ANGAL Pál: A magyar büntetőjog tankönyve. I-II. kötet. Budapest 1942⁸
 AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae, I–II. <https://szakcikkadatbazis.hu/doc/5254873> (2025. 05. 30.)
 BATÓ Szilvia: A csecsemőgyilkosság és a gyermekkitétel a magyar és az osztrák büntetőjog-tudományban a 19. század első felében. 2009, https://acta.bibl.u-szeged.hu/7404/1/jurid-pol_072_003-046.pdf (2025. 05. 30)
 KOVÁCS Gábor: A magzat és embrió életének védelme a büntetőjogban. Jog-Állam-Politika 2024/3. sz. 15–25.
 PAULÓ Tamás Mihály: Angyal Pál jogfilozófiai öröksége – alapelvek és hatások. Msc. Miskolc 2025
 PONGRÁCZ Alex: Egy ismeretlen ismerős: Angyal Pál államelméleti munkássága, <https://www.ludovika.hu/blogok/kormblog/2022/09/21/egy-ismeretlen-ismeros-angyal-pal-allamelméleti-munkassaga/> (2025. 05. 30.)

42 ANGAL, A magyar büntetőjog kézikönyve 2. 49.

A hatalommegosztás bibliai gyökerei¹

The Biblical Roots of the Separation of Powers

The study points out that although not explicitly named or fully formulated as a concept, the embryonic form of the separation of powers already appears in the Bible. It is reflected in the state-building provisions of the Mosaic Laws, in the way Deuteronomy divides the authority over the people in biblical Israel into four branches, namely: the judges, the king, the priesthood and the prophets. Although the provisions for each of these sectors are presented without a theoretical explanation, it is clear from the prophetic and historical books of the Old Testament that they had a role in keeping power in check. In contrast to the despotic political systems of the time, this served to prevent the concentration of power in a single hand. Furthermore, the biblical anthropology of the New Testament, which emphasizes the depravity of human nature due to original sin and the consequences of the resulting distortions of character, led Christian thinkers and political theorists such as James Madison, who played a leading role in the drafting of the Constitution of the United States of America and its first ten amendments (Bill of Rights 1791), to articulate the need to limit power by power. In conveying all this, the Bible itself has also played a significant role in shaping the separation of powers into a constitutional principle.

Keywords: separation of powers, Torah's checks and balances, three ketarim, deuteronomic constitution, limitation of power, branches of government, Mosaic Law

1. Bevezetés

A hatalommegosztás alkotmányos elve, mint a túlzott hatalomkoncentráció révén lehetővé váló önkényuralom kialakulását gátló államszervezési technika alapja, és ennek eszközeként az államhatalmi ágak elválasztása a felvilágosodás korában került elméletként megfogalmazásra.²

* ORCID ID: 0009-0004-9037-2568.

- 1 A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián Pécsen, 2025. június 13-án hangzott el.
- 2 John Locke az államhatalom törvényhozó, végrehajtó és „föderatív” funkcióinak megkülönböztetésére építette ezt, ami nála valójában két ágazatot takart, mivel az általa föderatívnak nevezett funkció (amibe ő a nép külső biztonságának és érdekének védelmét sorolja) ugyanúgy végrehajtó funkciót képez, mint a törvények társadalmon belüli végrehajtása. LOCKE, The Second Treatise of Government, XII–XIII. fejezetek. A hatalmi ágak elválasztásának klasszikus, törvényhozó, végrehajtó és bírói ágra alapozott elméletét Montesquieu fogalmazta meg. MONTESQUIEU: A törvények szelleméről, Tizenegyedik könyv VI. fejezet.

A politikatudományban közismert, hogy ennek eszmei előzménye, a közfeladatok ágazatokba sorolása azonban már az ókori politikai gondolkodásban megjelent.³

Alig, sőt szinte nem esik szó viszont arról, hogy a hatalommegosztás embrionális formában már a Bibliában⁴ is megjelenik a közhatalom-gyakorlás funkcionális, szervezeti és személyi elkülönítést is magában foglaló tagozódásaként, a mózesi törvényeken alapuló ókori, ószövetségi, független izraeli monarchia államszervezetében, amihez az ótestamentumi könyvek tanúsága szerint már bizonyos kezdetleges fék- és egyensúlyi szerep is kapcsolódott. Emellett az eredendő bűn miatt megromlott emberi természetet és az ebből eredő jellemtorzulás következményeit kihangsúlyozó újszövetségi bibliai antropológia – a kortárs gondolkodóktól és elméletektől függetlenül is – a hatalomnak hatalommal való korlátozása szükségességének megfogalmazására vezetett olyan keresztény gondolkodókat, mint például *James Madison*,⁵ aki vezető szerepet játszott az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának, majd annak első tíz kiegészítésének (*Bill of Rights* 1791) kidolgozásában. Mások mellett *Madison* munkássága is bizonyítja, mekkora befolyást gyakorolt a Biblia a hatalommegosztás alkotmányos alapelvvé formálásában. Ebben a tanulmányban először a hatalommegosztás fő teológiai és spirituális indokait vázoljuk föl a Biblia alapján. Ezután összefoglaljuk a mózesi törvény által felvázolt, hatalommegosztást tükröző államszervezeti struktúrát és az annak működésére előírt főszabályokat az ószövetségi, független izraeli királyság relációjában, annak horizontális dimenziójára fókuszálva. Végül felidézzük néhány olyan, a Biblia történeti és prófétai könyveiben az izraeli monarchia említett korszakából feljegyzett esetet, amelyek a hatalommegosztás jelentőségére figyelmeztetnek akként, hogy rámutatnak a hatáskörök áthágásának negatív isteni megítélésére és káros (sokszor drámai) következményeire, illetve ezek elhárulására a korrekció esetén.⁶

2. A hatalommegosztás fő teológiai indoka

Alaptétel a Bibliában, hogy egyetlen teljhatalmú személy van az univerzumban: maga a *Teremtő Isten*. Ezért nevesíti a Biblia *Istent* „*mindenhatónak*” (*saddáj, pantokrátor, omnipotens*).⁷ Az Ő vonatkozásában maga az isteni természete garantálja a hatalom igazságos gyakorlását. A Biblia hatalomelméleti maximáját az „*omnis potestas a Deo*” („*minden hatalom Istentől származik*”) alapelv

3 *Arisztotelesz* a közügyekről tanácskozó szervet, a magisztrátust és az igazságszolgáltatást tartotta az „alkotmány” három tényezőjének. ARISZTOTELESZ, *Politika*, IV. könyv 1298a–1301a.

4 A tanulmányban a bibliai idézetek, amennyiben külön nincs jelölve, *Károli Gáspár* fordítását követik. Datalások a *Gershon Galil*-féle kronológia alapján.

5 *James Madison* (1751–1836) az USA negyedik elnöke, elnöki hivatalát két cikluson át (1809–1817) töltötte be. Előtte (1801–1809) *Jefferson* elnök külügyminisztere volt. Az ún. Alapító Atyák körének tagja, akit emellett az Alkotmány Atyjának is neveznek. Bibliai világnézete meghatározó szerepet játszott állambölcseletében.

6 Mivel témánk kifejezetten a Biblia tárgyi leírásaira koncentrál, az ókori izraeli királyság életéből ez az egységes Izraeli Királyság megalakulásától (i. e. 1050) a Júdai Királyság újbabiloni hódítás következtében való felszámolásának időpontjáig (i. e. 586) terjedő szakaszt jelenti. Az úgynevezett intertestamentális kor (az ószövetségi iratgyűjtemény i. e. 400 körüli lezárása és *Jézus Krisztus* kora közé eső időszak) alatt a makkabeusi szabadságharc eredményeként újraalakult izraeli monarchia (a *Hasmóneus*-, majd *Heródes*-dinasztia országlása) nem képezi vizsgáldásunk tárgyát, mivel a Biblia nem szól róla, az új-testamentumi idősakra pedig a római hódítás miatt már el is vesztette függetlenségét.

7 Számos helyen visszatérő jelzőként lásd pl. I. Mózes 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25. Jelenések 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7.

képezi, aminek alapján mindenki más hatalma csak származékos és részleges, azaz korlátozott.⁸ A közhatalom vonatkozásában külön is leszögezi az Ótestamentum: „*az Úr a bíránk, az Úr a törvényhozónk. Ő a királyunk...*”⁹ Ezzel kifejezi, hogy a három ágazat az isteni rendtartás szerint csak az Örökkévaló kezében összpontosulhat. Mások a hatalmuk abszolutizálásával óhatatlanul *Isten* helyére, mindenhatóságra törnek, ami még a legjobb szándék ellenére is megágyaz, ajtót nyit a zsarnokoskodásnak, és végül *Isten* tekintélyét elhomályosítva és degradálva mintegy az élet és halál urává emeli a hatalomgyakorlókat, az őket követőket pedig a *Dekalogosz* első parancsolatának megsértésébe („*ne legyenek idegen isteneid én előttem*”) taszítja.

3. A hatalommegosztás spirituális indoka: a romlott emberi természet

A bibliai antropológiában központi helyet foglal el az eredendő bűn minden emberre kiható természetkárosító hatása. Eszerint az első emberpár bukásának (bűnbeesésének) következtében, az emberiség tőlük való leszármazása okán a bűn mindenkire kihatott és eleve megrontotta az emberi természetet: „*Csalárdabb a szív mindennél, és gonosz az; kicsoda ismerhetné azt?*”¹⁰ „... *az ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva.*”¹¹ „...*miképpen egy ember által jött be a világra a bűn, és a bűn által a halál, akképpen a halál minden emberre elhatott, mivelhogy mindenek vétkeztek.*”¹² „*Senki sem jó, csak egy, az Isten.*”¹³

Ezt a bibliai alapállítást az Újszövetség és a keresztény teológia¹⁴ fejti ki részletesen. Eszerint az emberi természet eredendő romlottsága tükröződik a bűnre való ösztönös hajlamban, ami a vágyak által felfűtve egy szinten túl megtöri az erkölcsi ellenállást a bűnös vágyakkal szemben, és tényleges bűnökben manifesztálódik. Erre a drámai folyamatra mutat rá *Pál* apostol még az egyébként értékorientált embereket illetően is a test és a lélek konfliktusának leírásával, melyben a test a megromlottan megörökölt, vágyvezérelt, öntörvényű testi természetre utal, ami hatalma alá gyűri az isteni támaszát a bűn miatt elvesztett lelkiismeret szavát: „*Mert tudjuk, hogy a törvény lelki; de én testi vagyok, a bűn alá rekesztve. Mert amit cselekeszem, nem ismerem: mert nem azt művelem, amit akarok, hanem amit gyűlölök, azt cselekeszem. Ha pedig azt cselekszem, amit nem akarok, megegyezem a törvénnyel, hogy jó. Most azért már nem én cselekszem azt, hanem a bennem lakozó bűn. Mert tudom, hogy nem lakik én bennem, azaz a testemben jó; mert az akarás megvan bennem, de a jó véghezvitelét nem találom. Mert nem a jót cselekszem, melyet akarok; hanem a gonoszt*

8 Róma 13:1b. „(...) mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek.” Lat.: „...non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt.” Gör.: „...u gar estin exusia ei mé hypo theu, hai de usai hypo theu tetagmenai eisin.” Lásd még: Kolossé 1:16, 62. Zsoltár 12.

9 Ézsaiás 33:22. Szent István Társulati Bibliafordítás. A Károli-fordítás nem adja vissza pontosan, mivel a „törvényhozó” helyett „vezérre” utal: „Mert az Úr a mi bíránk, az Úr a mi vezérünk, az Úr a mi királyunk.” Az eredeti héber kifejezés: „*mehokék*” azonban törvényhozót/törvényadót jelent, ekként szerepel az IMIT Bibliafordításban is: „Mert az Örökkévaló a bíránk, az Örökkévaló a törvényadónk, az Örökkévaló a királyunk.”

10 Jeremiás 17:9.

11 I. Mózes 8:21 – az IMIT Bibliafordításban „szívének indulata”. Lásd még: Prédikátor 9:5; Márk 7:21–23; 14. Zsoltár 3; 53. Zsoltár 4; Róma 3:10–12.

12 Róma 5:12.

13 Máté 19:17; Márk 10:18; Lukács 18:19.

14 Tömören: Magyar Katolikus Lexikon az áteredő bűnről: <https://lexikon.katolikus.hu/A/%C3%A1tered%C5%91%20b%C5%B1n.html>; KÁLVIN, Institutio II. 1–3 fejezetek.

*cselekeszem, melyet nem akarok. Ha pedig én azt cselekeszem, amit nem akarok, nem én művelem már azt, hanem a bennem lakozó bűn. Megtalálom azért magamban, ki a jót akarom cselekedni, ezt a törvényt, hogy a bűn megvan bennem. Mert gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint; De látok egy másik törvényt az én tagjaiban, mely ellenkezik az elmém törvényével, és engem rabul ad a bűn törvényének, mely van az én tagjaiban. Óh, én nyomorult ember! Kicsoda szabadít meg engem e halálnak testéből?*¹⁵

Az ideális államvezető bibliai ősképmintájaként bemutatott Dávid király (uralkodási ideje: i. e. 1010–970)¹⁶ bünesetének megörökítésével az Ótestamentum két lényeges dologra is felhívja a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a vezetői tiszttség, bármilyen magas és köztisztletben álló is, senkit nem tesz jobbá. Másrészt arra, hogy a bűnös vágyaktól még az isteni kiválasztottság és felkenetés sem szabadít föl automatikusan, maximum csak támaszt nyújt az ezeknek való ellenálláshoz, de ez az emberi gyengeség miatt végzetesen törekeny. Dávid a kiválasztottsága és pozitív vezetői erényei ellenére is a Tóra által halálbüntetéssel szankcionált bűnt követett el, majd azt újabb büntetssel igyekezett elleplezni, mindezt a hatalmával visszaélve.¹⁷ Ennek üzenete, hogy a bűnnel fertőzöttség miatt emberi szinten nincs garancia a hatalmi túlkapások ellen, nem elég pusztán a hatalomgyakorlók önmérsékletére számítani. Ezzel maga a Tóra is számol, amikor a bűnökért való áldozatok körében külön rendelkezik a papok, fejedelmek, sőt a hatalomgyakorló testületek(!) által elkövetett bűnökért bemutatandó áldozatokról.¹⁸ Még a mindenkori zsidó főpapról is azt írja Pál apostol, hogy „körül van véve emberi gyarlósággal, és ezért köteles, miképpen a népért ... önmagáért is áldozni a bűnökért.”¹⁹ Ráadásul ezt minimum évente egyszer nyilvánosan (!) kellett megtennie az engesztelési ünnepen, Jóm Kippurkor.²⁰

Tény, hogy minél kevésbé érzi számon kérhetőnek magát az ember, annál nagyobb a kísértés az önző vágyak kielégítésére. A kísértések potenciálisan csak növekednek a hatalmi ranglétrán felemelkedés mentén. Ez az a pont, ahol az áteredő bűnnel számoló bibliai antropológia hatalomelméleti vonatkozásban túlnőtt a teológiai kereteken és a mindenkori hatalom korlátozására ösztökélte a keresztény gondolkodókat, történelemformálónak téve ezirányú nézeteiket. Ezt tükrözik például az angol történész, politikus és író Lord Dalberg-Acton szállóigévé vált megjegyzései: „A hatalom megront, az abszolút hatalom abszolút megront;” továbbá „nincs nagyobb eretnokség annál, mint hogy a hivatal megszentelti birtokosát.”²¹

15 Róma 7:14–24. A bűnre való hajlam ráadásul még a keresztényi megigazultság állapotában is fennáll azzal a különbséggel, hogy azon az isteni kegyelemből nyert új természet okán az „új embernek” már hatalma van uralkodni, de ez sem automatikus, hanem a régi természet vonatkozásában folyamatos önmehtagadást és isteni támaszt/kegyelmet igényel.

16 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; Zsoltárok 89:29–38.) Az ő uralkodását ismerteti az Ótestamentum a legnagyobb terjedelemben.

17 A törvény által halálbüntetéssel szankcionált házasságtörést követett el, majd annak leplezése érdekében – éppen háború lévén – a királyi hatalmával visszaélve a biztos halálba vezényeltette partnere férjét. II. Sámuel 11.

18 III. Mózes 4. rész.

19 Zsidókhoz írt levél 5:2–3.

20 III. Mózes 16:5–6.

21 Az eredeti angol szöveggörnyezetben: „...I cannot accept your canon that we are to judge Pope and King unlike other men, with a favourable presumption that they did no wrong. If there is any presumption it is the other way against holders of power, increasing as the power increases. Historic responsibility has to

James Madison is a romlott, hiú dicsőségvágyra, önzésre, arroganciára, mások elnyomására hajlamos emberi természetre utalva írja: „*Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem kívülről, sem belülről nem kellene ellenőrizni.*”²² *Madison* arra figyelmeztet: „*Ha eltűrnék, hogy [az önző] indíték és alkalom egymásra találjon, tudnunk kell, hogy sem az erkölcsi, sem a vallási motívumok fékező erejére nem számíthatunk.*”²³ Ezért hangsúlyozza, hogy korlátokat kell emelni a hatalomkoncentráció útjába: „*a leghatékonyabb biztosíték az ellen, hogy minden hatalom fokozatosan egyazon ágazatban összpontosuljon az, ha megadjuk a hatalmi ágak irányítóinak a szükséges alkotmányos eszközöket és személyes indítékokat (personal motives) ahhoz, hogy ellenálljanak a többiek hatásköri túllépéseinek.*” Ilyen, a mások túlhatalmát gátló személyes indítékként nem fennkölt eszméket, hanem jobb híján éppen a hatalomgyakorlók zsigeri becsvágyát látja becsatornázhatónak: „*Becsvágnak becsvággal kell szembeszegülnie... Ellentétes, versengő érdekekkel pótolni a magasabb rendű (sic!) érdekek hiányát.*”²⁴

Az amerikai Alapító Atyák egy másik nagyhatású alakjaként számon tartott *John Adams*²⁵ is ilyen megfontolásból írja: „*Önmegtartóztatást várni az emberektől, amikor többséggel bírnak és így hatalmukban áll kielégíteni vágyaikat, a történelem és az egyetemes tapasztalat tagadását jelenti és azt, hogy nem hiszünk a kinyilatkoztatásban és Isten Igéjében, amely arról tájékoztat minket, hogy 'salárdabb a szív mindennél, és szörnyen gonosz az' [Jeremiás 17:9] ... Senki sincs annyira vak, hogy ne látná, hogy kormányzásról beszélni azon feltételezés alapján, hogy az önmagukra bízott népek és emberi testületek önmegtartóztatást fognak gyakorolni, csak egy újszülött csecsemő öntudatlan gügyögéséhez, vagy egy becestelen csaló általi megtévesztéshez hasonló.*”²⁶ *Adams* is arra utal ezzel, hogy a bűnnel fertőzött emberi természet miatt az emberi kézben összpontosuló politikai hatalom belső dinamikája a korlátjainak lebontása, fékeinek felszámolása, a visszaélés, eltorzulás irányába hat.

make up for the want of legal responsibility. Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it.” LORD ACTON, Acton-Creighton Correspondence, <https://oll.libertyfund.org/titles/acton-acton-creighton-correspondence>.

- 22 HAMILTON – MADISON – JAY, A föderalista – Értekezések az amerikai alkotmányról (51. sz. *Madison*) 381. A kötet az Usa alkotmányának ratifikálását szorgalmazó nyolcvanöt föderalista értekezést tartalmaz, melyek sorozatban 1787 és 1788 folyamán kerültek közzétételre New York állambeli újságokban, köztük *Madisonéi* is. Az értekezések sorszám szerinti szerkesztésben utólag gyűjtőteményes kötetben is kiadásra kerültek. A sorszámot és a szerzőt zárójelben megadva idézzük őket.
- 23 HAMILTON – MADISON – JAY, A föderalista – Értekezések az amerikai alkotmányról (10. sz. *Madison*) 96. *Madison* biblikus szemléletmódjáról bővebben lásd: SHELDON, The Political Philosophy of James Madison, *passim*; SPEIR, The Calvinist Roots of American Social Order: Calvin, Witherspoon, and Madison.
- 24 HAMILTON – MADISON – JAY, A föderalista – Értekezések az amerikai alkotmányról (51. sz. *Madison*) 380–381. A hatalommegosztás témájával foglalkozik *Madison* 48. sz. értekezése is.
- 25 *John Adams* (1735–1826) az Usa első alelnöke és második elnöke, az Alapító Atyák egyike.
- 26 ADAMS, A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America III. Letter VI. The Right Constitution of a Commonwealth, examined 289. (a szerző fordítása).

4. A mózesi törvényben²⁷ rögzített hatalmi ágazatok

A közhatalomnak a klasszikus három ágazatra – törvényalkotás, végrehajtás, bírászkodás – való felosztása a Bibliában is szerepel. Erről tanúskodik a már idézett bibliai szakasz is *Ézsaiás* próféta könyvéből: „Mert az Úr a bíránk, az Úr a törvényhozónk. Ő a királyunk, ő ment meg (jása) minket.”²⁸ A három ágazat tehát még *Istennél* is megkülönböztetésre kerül. Őnála viszont egy kézben összpontosulhat, hiszen Ő önmagában jó és igazságos: „Igazság és jogosság az ő királyi székének erőssége.”²⁹ Ezért nála nem áll fönn a visszaélés veszélye. Mint az idézetben is olvasható, isteni hatalomgyakorlásának alapirányultsága, célja, ami átível mindhárom ágazaton, az eredeti héber kifejezés („jása”) szerint: a megszabadítás, megmentés, megtartás, megsegítés.³⁰

A hatalommegosztás motívuma – bár elvként nem nevesítve, és nem a klasszikus hármas felosztást tükröztetve – már a *Tóra* államszervezési alapszabályai mögött meghúzódik, és ennek alapján a közhatalom ágazatokra osztása az ókori izraeli királyság életében is visszaköszön, függetlenül a fék- és egyensúlyi szerep érvényesülésétől, illetve annak mikéntjétől. Visszaköszön annak ellenére is, hogy a zsidó állam kifejezetten az izraeliták *Istennel* kötött Szinaj-hegyi szövetségén alapul, a *Teremtő* uralmának érvényesítésére, azaz teokráciára³¹ hivatott állam volt. Az, hogy a hatalommegosztás mégis szerepet játszik az államszervezésben, üzenetértékű. Ha ugyanis még egy teokráciában³² is, ahol közös nevezőt képez egy a törvényben objektíven rögzített, mindenkre érvényes isteni rend felépítése, ahol a törvény az isteninek tekintett eredete és tekintélye okán eleve védve van attól, hogy emberi felülírja; ahol a hatalom képviselőit az a tudat járhatja át, hogy *Isten* előtt is felelősséggel bírnak az igazságosság és törvényesség érvényre juttatásáért, ahol úgymond minden vezető vonatkozásában *Isten* kezében a gyeplő, hatalommegosztásra van alapozva a közhatalmi struktúra, akkor mennyivel indokoltabb ez az emberi elképzelésekre épített államformákat illetően!

A mózesi törvény már a honfoglalás előtt lefektette a létrehozandó államszerkezet vázát.³³ Ebben a közhatalmi szféra horizontálisan négy ágazatra oszlott: a világi funkciójú³⁴ végrehajtási (kormányzati, beleértve a királyi formát is) és igazságszolgáltatási, továbbá – mivel a teokratikus berendezkedés miatt a vallási szféra ágazatai közhatalmi jelleggel is bírtak – a szakrális karakterű papi és prófétai ágazatokra, melyek egyenlően és minden tekintetben a mózesi törvény alá voltak

27 *Mózes* törvénye: az izraeliták Egyiptomból való kivonulása után, a népvándorlás kezdeti szakaszában a Szinaj-hegyi szövetségkötés keretében, a bibliai leírás szerint *Isten* által *Mózes* közvetítésével az izraelitáknak adott törvény, amelyet a *Tóra* (*Pentateukhosz*, *Mózes* I–V. könyve) tartalmaz történelmi kontextusba ágyazva.

28 *Ézsaiás* 33:22. Szent István Társulati Bibliafordítás.

29 Zsoltár 97:2b.

30 89. Zsoltár 14–15; 113. Zsoltár 5–9; Lukács 4:18–21.

31 *Josephus Flavius* zsidó történetíró teokráciának nevezi az ókori zsidó államot. FLAVIUS, *Against Apion*, II.17:19–20.

32 A tanulmányban a teokrácia fogalmát politikai, nem pedig teológiai értelemben használjuk.

33 A *Tóra* közhatalom szerkezetéről szóló törvényteste: V. Mózes 16:18-tól 18:22-ig. Lásd hozzá: BURNSIDE, *Old Testament – Torah and Constitutionalism*; BERNAL, *Separation of Powers: The Biblical Foundations of the Separation of Powers and the Catalytic Judicial Role* 242–248.

34 A teokratikus államforma miatt a világi jelző ebben az esetben relatívan értendő, az ágazati tevékenység emberközi, az emberi társadalomban szokásos dimenziójára utal, ami ettől még nem volt elválasztva a vallási viszonylattól.

rendelve és közös felelősség, együttműködési kötelezettség terhelte őket a törvényes rendért. Izrael államának teokratikus jellege miatt a hatalomgyakorlás vallási és politikai dimenziója nem különült el élesen, átfedésben voltak egymással. A törvény teocentrikus koordinátái a világi feladatok ellátására is vonatkoztak, az állam-specifikus ágazatok tevékenysége pedig a vallási szférával is érintkezett.

Törvényhozó ágazat nem volt, mert a több száz évvel a királyság létrejötte előtt, az Egyiptomból való kivonulás után Mózes által közvetített Szinaj-hegyi szövetségi törvény – mint *Istentől* adottnak tekintett törvény – eleve adott és megváltoztathatatlan volt a később megalakítandó állam számára, megkötötte az államépítők kezét. Azt egyszer és mindenkorra az izraeliták népgyűlése fogadta el önként, kétszeri jóváhagyással, majd pedig erősítette meg később újra, immár a honfoglalás során.³⁵ A tény, hogy törvényalkotásra egyik említett ágazat sem volt jogosítva, kifejezte elvileg a törvényhozó (aki itt mózesi közvetítéssel maga a törvényadó *Isten*) tőlük való önállóságát is, ebben a viszonylatban tehát itt is lehet egyfajta ágazati „elosztásról” beszélni.

Kiemelkedő jelentőségű témánk szempontjából a mózesi törvényadás történelmi kontextusa, miszerint arra a zsidó nép egyiptomi rabszolgaságból való kivonulása után került sor a honfoglalásra vezető út kezdeti szakaszában. Egy despotikus rendszerből való szabadulás után a hatalmi szféra ágazatokra osztásának törvényi előírása fennn hirdeti a hatalommegosztás kulcsszerepét a hatalmi önkény megakadályozásában, a szabadság érvényesülésében.³⁶

A *Tóra* – Mózes V. könyvében – mind a négy hatalmi ágazatnak külön szakaszt szentel, elsőként az igazságszolgáltatással, majd a királyi hatalommal, a papsággal és a prófétaság intézményével foglalkozva.

4.1. Bíróságok

A mózesi törvény helyi bíróságokról szóló rendelkezései az alábbiak: „*Bírákat* (sófetim) és *felügyelőket* (sóterim)³⁷ állíts minden kapudba, amelyeket az Úr, a te *Istened* ad néked, a te törzseid szerint, hogy ítéljék a népet igaz ítélettel. El ne fordítsd az ítéletet; személyt se válogass; ajándékot se végy; mert az ajándék megvakítja a bölcsék szeméit, és elfordítja az igazak beszédét. Igazságot, igazságot kövess, hogy élhess, és örökségül bírhasd azt a földet, amelyet az Úr, a te *Istened* ad néked.”³⁸

Az igazságszolgáltatás megszervezése a mózesi törvények közjogi részének fundamentumát képezi. Amíg a királyi hatalom intézménye csak opcionális, addig a bírósági rendszer létrehozása elsőrendű kötelezettség a törvényben. Előírása szerkezetileg megelőzi a királyi hatalomgyakorlásra vonatkozó normaszakaszt, ami a törvényesség és az igazságosság követelményét a mindenkori kormányzással szemben is nyomatékosítja.³⁹

35 A Szinaj-hegyi népgyűlést a kétszeri elfogadással lásd: II. Mózes 24:3–8; az Ebál és a Garizim hegyek közötti népgyűlést lásd: Józsué 8:30–35.

36 MÉSZÁROS, Emberi jogok a Bibliában 238–239.

37 A „*sóter*” (e.sz.) a települések ügyeiben, rendjének fenntartásában, így pl. a bírósági ítéletek végrehajtásában illetékes rendfenntartó, tisztviselő, végrehajtó.

38 V. Mózes 16:18–20.

39 A mózesi törvényeket messze megelőzően, már a noahita szövetségi törvény (a *Noéra* és minden leszármazójára, tehát az egész emberiségre vonatkozó ősi normatest) elsőrendű, egyetemes kötelezettségként írta elő az igazságszolgáltatás felállítását: „*a ti véretek, amelyben van a ti éltetek, számon kérem; számon kérem minden állattól, azonképpen az embertől, kinek-kinek atyjafiától 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.

A bíraskodást helyi hatáskörben, városként kellett megszervezni, mind a tizenkét törzsnek a saját városaiban, a helyi közösségek által ismert, azok bizalmát élvező jelöltekből,⁴⁰ a település létszámának megfelelő méretben. Ebből eredően a bírósági rendszer idővel az egész társadalmat átszötte. A négy közül ez a legdemokratikusabb ágazat, mivel döntően a helyi közösségek általi kiválasztáson alapult, még akkor is, ha a mózesi mintát követve a jelölteket valamely többség általi kinevezés, vagy a hivatalban lévő bírák általi ordináció iktatta tisztségbe.⁴¹ Bárki lehetett bíró, aki megfelelt az előírt követelményeknek. Általános követelményként várta el a *Tóra* az istenfélelmet, az igazságszeretetet, a bölcsességet, a pártatlanságot (elfogulatlanságot), a megvesztegethetetlenséget, az elismertséget és a törvényismeretet.⁴²

A bírósági hierarchia csúcán a legfelső bíróság állt: „*Ha megfoghatatlan valami előtted, amikor ítélned kell vér és vér között* (ti. emberölési ügyben), *ügy és ügy között* (ti. vagyoni jogi kérdésekben), *sérelem és sérelem között* (ti. testi sérelmek ügyében), *vagy egyéb versengések között a te kapuidban* (utalás a települések kapuiban tevékenykedő bíróságokra): *akkor kelj fel, és menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt az Úr, a te Istened* (utalás a legfelső bíróságra).⁴³ *És menj be a Lévíta-papokhoz és a bíróhoz* (utalás a bíróság fejére), *aki lesz majd abban az időben; és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják néked az ítéletmondást. És annak a mondásnak értelme szerint cselekedjél, amelyet tudtul adnak néked 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 néked; el ne hajolj attól a mondástól, amelyet tudtul adnak néked, 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 Izráélből. És mind az egész nép hallja, és féljen, hogy elbizakodottan senki ne cselekedjék többé.*”⁴⁴

A legfelső bíróság nem a mai értelemben vett fellebbviteli fórum volt, mert oda nem az érintettek fellebbeztek, hanem maguk a helyi bíróságok vitték elé a számukra nehéznek minősülő ügyeket, amelyekben a bonyolultság, vagy esetleges joghézag okán, illetve egyértelmű törői eligazítás híján ők nem vállalták a döntés felelősségét. Cserében viszont ők kötelesek voltak elfogadni és érvényre juttatni a legfőbb fórum döntését, amitől „*se jobbra, se balra*” nem térhettek el sem az alsóbb fokú bíróságok, sem az államapparátus. A mózesi törvény ezzel deklarálta, hogy a legfelső bíróság jogköre kiterjed a *Tóra* értelmezésére és joghézagainak kitöltésére, melynek keretében hozott döntései mindenre érvényes normatív erővel bírnak (törői erejük).⁴⁵

40 V. Mózes 1:13. A törői bírósági rendszerről lásd: RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 28–31.; és RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában 123–135.

41 A bíraskodást még a népvándorlás során, a saját bíraskodási terheinek enyhítése végett Mózes szervezte meg akként, hogy a törzsek által maguk közül választott férfiakat ő nevezte ki a tisztségre. A legfelső bíraskodás is ekkor került megalapozásra, mivel az így beiktatott bírák részére nehéznek minősülő ügyeket Mózeshez utalhatták tovább elbírálásra. Lásd: II. Mózes 18:21–26; V. Mózes 1:12–17.

42 II. Mózes 18:21; 23:3; III. Mózes 19:15; V. Mózes 1:13 és 16–17; V. Mózes 16:18–20.

43 A legfelsőbb bíróság ítélezési helyévé ennek alapján a (mózesi) Szent Sátor, majd felépülte után a jeruzsálemi Templom helyszíne vált a második templom i. sz. 70-ben történt lerombolásáig.

44 V. Mózes 17:8–13.

45 Ez nem jelentett azonban tévedhetetlenséget. Ezt igazolja vissza, hogy a *Tóra* a bűnért való áldozatokról szóló törvényi corpusban külön rendelkezik a nép egészét reprezentáló „megtévedt” testület (így a legfőbb törvényszék) kollektív vétékáldozatáról. Lásd: III. Mózes 4:13–21.

A legfelső bíróságnak a Szent Sátor, majd az annak örökébe lépő jeruzsálemi Templom helyszínén kellett üléseznie, ami önmagában is emberfeletti tekintélyt adott döntéseinek, szimbolizálva az ítélet törái erejét, isteni tekintélyét.

A legfelső bíróság élén a főbíró és a papság illetékese, elvileg a mindenkori főpap álltak (együttesen). Maga az idézett mózesi törvényhely testületként utal bíróságra, amelynek munkájában a főbíró és a főpap mellett „*lévita papok*” is részt vesznek.⁴⁶ A *Misna Szanhedrin* traktátusa arról tudósít, hogy ez a testület a főbíróval és a főpappal együtt végül hetvenegy főből állt.⁴⁷ Összetételét papok, nagy tekintélyű vének és törvénytudók alkották.⁴⁸ Nem lehet tudni (a bibliai leírásokból), hogy mikorra épült ki ekkora méretben a testület,⁴⁹ azt azonban igen, hogy a mintát Mózes egykori aktusa szolgáltatta, amikor népvándorlás során hetven vént választott maga mellé, hogy együtt „*viseljék vele a népnek terhét.*”⁵⁰

Izrael királysággá való átalakuláskor a főbírói szerep a királyra szállt át, de ez nem emelte őt a papság bírósági feje fölé.⁵¹ Az ószövetségi könyvek beszámolóí szerint a független monarchia időszakában a király is rendelkezett bírói szerepkörrel, ez azonban a már tőle függetlenül kialakult struktúrába illeszkedett, így nem járhatott a teljes igazságszolgáltatás leuralásával. A leírások pozitívan emlékeznek meg *Dávid* (uralkodási ideje: i. e. 1010–970) és *Salamon* (uralkodási ideje: i. e. 970–931) királyok bíráskodásáról és *Josafát* királynak (uralkodási ideje: i. e. 870–845) az igazságszolgáltatást előmozdító szervezeti intézkedéseiről.⁵²

A király bíráskodási szerepének (mikéntjének, mértékének) leírását illetően a rabbinikus hagyomány erősen ellentmondásos. Az írásbeli *Tóra* értelmezését és gyakorlati alkalmazását tükröző, nemzedékről nemzedékre átadott szájhagyományt (az úgynevezett szóbeli *Tórát*) az i. sz. 2. évszázad vége felé írásba foglaló *Misna Szanhedrin* traktátusa egyenesen azt rögzíti, hogy „*a király nem*

46 Erre utal a II. Krónika 19:10–11 is.

47 Később, valamikor már a második Templom időszakában kerül Nagy Szanhedrinként (Főtanácsként) elnevezésre a testület (szanhedrin: a görög *szünedrion* szóból alakult héber-arámi kifejezés, melynek jelentése: tanács, gyűlés, összejövetel, tanácskozás).

48 Márk 14:53.

49 A Bibliában nincsen a létszámára vonatkozó adat, és ehhez sem *Josephus Flavius*, sem *Alexandriai Philón* művei nem visznek közelebb, a holt-tengeri tekercsek sorába tartozó úgynevezett Templomtekercs pedig ennél kisebb (3x12, azaz 36-fős) testületről ír az elnök és a főpap mellett: 11Q19 LVII:11-14. Lásd: MARTINEZ, Florentino Garcia: *The Dead Sea Scrolls Translated* 174.

50 IV. Mózes 11:16–17 és 24–25; Misna – Szanhedrin traktátus 1:6, https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.1.6?lang=bi&with=all&lang2=en. Magyar fordításban lásd: RUFF, A *Misna Szanhedrin* traktátusa 129.

51 Miután a legutolsó főbíró, *Sámuel* (aki próféta is volt egyben) önként leteszi a főbírói tisztséget. Lásd: I. Sámuel 7:15–16 és 12. rész. Izrael népe a honfoglalást követően a királysággá való átalakulásig a tizenkét izraelita törzs szövetségén alapuló szervezeti formában élt több, mint háromszáz évig, amit a törzsek széleskörű önkormányzási autonómiája jellemzett. A vezetést, mintegy szubszidiárius jelleggel, a személyes rátermettsége, karizmája által az adott korban kiemelkedő és erre tekintettel a legszélesebb körben elfogadott vezető látta el, mint például *Debóra*, *Gedeon*, *Sámson*, legutoljára pedig *Sámuel*. Az arra alkalmas vezetők a főbírói szerepig is eljutottak. A korszakról a Bírák könyve ad áttekintést. A korszak krónikáját a Bírák könyve és az I. Sámuel 1–8 részek tartalmazzák.

52 *Dávidról* lásd: II. Sámuel 8:15; 15:2–6; I. Krónika 18:14. *Salamonról* I. Királyok 3:9 és 16–28; I. Királyok 7:7. A királyi igazságszolgáltatás megerősítését célozza általánosan a *Salamon* által írt 72. Zsoltár is (1–4). *Josafát* intézkedéseiről lásd: II. Krónika 19:4–11. Ebből a részből az is kiviláglik, hogy nem feltétlenül maga a király látta el a monarchia idején a főbírói szerepet, hanem ezt az ő jogán megtehetette az általa erre kinevezett tisztségviselő is.

*ítélkezhet és fölötte sem hozható ítélet.*⁵³ Ez a király bíráskodásból – beleértve a legfelső bíráskodást is – való kizárására utal, ami akár a bíráskodás és a királyi hatalomgyakorlás teljes elválasztását is tükrözhetné, de ennek az előbbieken írtak szerint nincs bibliai alapja az általunk vizsgált történelmi időszak, a babiloni birodalmi hódítás által i. e. 586-ban felszámolt első (a klasszikus) izraeli monarchia vonatkozásában. A később összeállított *Talmud* szembe is megy ezzel az állítással: a *Jeruzsálemi* (más néven *Palesztinai*) *Talmud* (kb. i. sz. 400) éppen *Dávid* történelmi példájára utalva egészében megkérdőjelezi,⁵⁴ a *Babiloni Talmud* (kb. i. sz. 600) pedig azzal korrigálja, hogy a kizárás nem vonatkozik *Dávid* leszármazottjaira (azaz a déli királyság, Júda uralkodóira), hanem csak az elszakadt északi királyság, Izrael királyaira.⁵⁵ Az utóbbi is sok kérdést vet föl, de részben magyarázható lehet azzal, hogy a királyság kettéválása⁵⁶ után a Templom, ahol a legfelső bíróságnak működnie kellett, a déli királyság székhelyén, Jeruzsálemben volt. Két király pedig már csak a két királyság közötti, időnként ellenségeskedésekig fajuló feszültségek miatt sem lehetett ugyanannak a testületnek a főbírója, még felváltva sem.⁵⁷ Témánk szempontjából azonban elegendő rámutatni arra, hogy a királynak, akár tagja volt személyesen a legfelső bíróságnak, akár nem, és még akkor sem, ha utóbbi esetben attól önállóan bíráskodott is, nem állt törvényes hatalmában az igazságszolgáltatásra rátelepedni. Ha tagja volt az legfelső bíróságnak, azért nem, mert ott a főpappal együtt kellett működnie. Ha meg nem volt tagja, és önállóan bíráskodott, akkor sem ő, hanem a legfelső bíróság állt a hierarchia csúcán, és annak tórai erejű döntéseit elvileg a királynak is tiszteletben kellett tartania. Normatív hatállyal bíró (tórai erejű) ítélet meghozatalára pedig egyedül, önmagában nem volt hatásköre egyik esetben sem.⁵⁸

A bíráskodás függetlenségének korabeli elve azonban a szervezeti kérdésektől eltekintve is hangsúlyosan megjelenik abban, hogy a *Tóra* szerint a bírák az ítélezés során a törvényen, a legfelső bíróság törvényértelmező döntésein és *Istenen* kívül senki másnak, így a királynak sem voltak alárendelve. Nem a király akaratát, hanem a törvényt voltak hivatottak érvényesíteni. Ítéleteik isteni tekintéllyel bírtak, feltéve, ha a törvényen és valós bizonyítékokon alapultak. A törvény kifejezetten felszólítja a bírákat: „*Ne legyetek személyválogatók az ítéletben: kicsinyt úgy, mint nagyot hallgassatok ki; ne féljete*

53 Misna, Szanhedrin traktátus 2:2, https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.2.2?lang=bi&with=all&lang2=en. Magyarul: RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa 131.

54 Jeruzsálemi Talmud, Szanhedrin 2:3/2, https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.2.3.2?lang=bi&with=all&lang2=en.

55 Babiloni Talmud, Szanhedrin 19a:15, <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.19a.15?lang=bi&with=all&lang2=en>.

Maimonidész ezt azzal árnyalja, hogy a legfelső bíróságnak a király nem lehetett tagja, de azon kívül a *Dávid* házához tartozó királyok bíráskodhattak a nép fölött és maguk is törvényszék elé idézhetők voltak. MAIMONIDÉSZ: *Mishneh Torah, The Sanhedrin and the Penalties within Their Jurisdiction* 2:5, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_The_Sanhedrin_and_the_Penalties_within_Their_Jurisdiction.2.5?lang=bi&with=all&lang2=en.

56 *Salamon* király elhalálása után az egységes királyság kettévált az északi, Izraeli Királyságra és a jeruzsálemi központú déli, Júdai királyságra, miután tíz izraelita törzs nem fogadta el *Salamon* király fiát, *Roboámot* királyának, hanem helyette *I. Jeroboámot* emelte trónra. Lásd: I. Királyok 12:1–24.

57 Nincs is rá adat, hogy az északi királyság uralkodója bármikor is ítélekezett volna a jeruzsálemi Szentélynél.

58 Lásd: FLATTO, *The Crown and the Courts – Separation of Powers in the Early Jewish Imagination*; FLATTO, *The King and I: The Separation of Powers in Early Hebraic Political Theory*.

senkitől (értsd: még a királytól, illetve a többi hatalmi ágazat képviselőitől sem), mert az ítélet az Istene.⁵⁹ Jósafát királyként (!) is felhívja erre a bírák figyelmét: „monda a bírának: Jól megláttatok, amit cselekszetek; mert nem ember nevében ítélték, hanem az Úrnak nevében, aki az ítéletben veletek lesz.”⁶⁰

4.2. Királyi hatalom

A mózesi törvény királyi hatalomgyakorlásra vonatkozó része, az úgynevezett király-törvény rendelkezései az alábbiak: „Mikor bemegy arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad néked, és bírod azt, és lakozol abban, és ezt mondod: 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 néktek: Ne térjetek 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 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 ígését, 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.”⁶¹

Az izraeli monarchia anyajegyként hordja a királyi hatalom korlátozottságát. A király-törvény kettős (isteni és társadalmi) legitimációs követelményt támaszt vele szemben. Egyrészről az állam teokratikus jellege miatt a monarchikus államforma bevezetése után is deklaráltnan *Isten* maradt fölötté a szuverén („azt emeld magad fölé királyul, akit az Úr, a te Istened választ”). A már idézett próféta passzus („az Úr a királyunk”) üzenete hangsúlyosan ismétlődik az Ótestamentumban, tudatosítva, hogy Izrael fölött a királyi hatalom valójában magát *Istent* illeti, amiből folyik, hogy földi királyainak legitimitása is addig tart, míg neki alárendelik magukat.⁶²

Emellett a király-törvény a néprészvétel elvét is megalapozza a király kiválasztásában annak kimondásával, hogy a népnek címezve így rendelkezik: „mikor... ezt mondod: Királyt teszek magam fölé... azt emeld magad fölé királyul...” Ennek értelmében a király hatalmának társadalmi legitimitásához nem volt elégséges önmagában az isteni kiválasztás, illetve felkenetés, de még a tisztség örökletessége sem, hanem ehhez szükséges volt a nép, illetve a nép képviselőinek (a gyakorlattól függően: vének, törzsfők, főemberek) elfogadása.⁶³ Ebből eredően, mint politikai vezető, mind *Isten*, mind a nép felé elszámolással tartozott a hatalmával.

59 V. Mózes 1:17. Önmagáért beszél, hogy a *Tóra* egyes esetekben a bírakra is alkalmazza az *Isten* egyik legfőbb elnevezéseként használatos héber „*Elohim*” kifejezést, ami hatalmas személyt jelöl. Ezzel is jelzi, hogy a bírói minőségükben kiemelt védelemben részesülnek: II. Mózes 21:6; 22:8–9 és 28. A törvény határozottan tiltotta a szidalmazásukat, II. Mózes 22:28.

60 II. Krónika 19:6.

61 V. Mózes 17:14–20.

62 Ézsaiás 33:22; 43:15; 44:6; Jeremiás 8:19; 10:10; Sofonias 3:15. Lásd továbbá: Zsoltárok 89:19 („mert az Úr a mi pajzsunk, és Izráelnek Szentje a mi királyunk”); Zsoltárok 10:16; 22:29; 29:10; 47:3; 95:3; 98:6.

63 Bár a nép az adott történelmi korban e vonatkozásban még differenciálatlan fogalom volt, ez nem csökkenti az előírás jelentőségét. Ennek alapján jelenti ki *Dávid* király barátja, *Khúσαι*: „(...) akit az Úr és ez a nép választ, és az Izraelnek minden fiai, azé lesznek és azzal maradok.” (II. Sámuel 16:18). A nép, illetve képviselőinek részvételéről (minimálisan is a beleegyezést tükröző ún. akklamáció, közfelkiáltás formájában) lásd például: *Saul*-nál I. Sámuel 10:24; 11:15. *Dávid*-nál I. Krónika 11:3; 1.

Mindehhez társul, hogy a többi hatalmi ágazattal ellentétben, melyeket a törvény népakarattól független tényként rögzít, a királyi hatalom intézménye nem előírásként, hanem csak lehetőségként szerepel a *Tóra* közhatalom szerkezetéről szóló törvénytestében arra az esetre, ha a nép valamikor e mellett döntene: „*Mikor bemegy arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad néked, és bírod azt, és lakozol abban, és ezt mondod: Királyt teszek magam fölé, miképpen egyéb népek, amelyek körültem vannak...*” Ez már eleve viszonylagossá teszi a kormányzás monarchikus formáját. Nem véletlen, hogy a monarchikus államformára való áttérés több, mint háromszáz évvel a honfoglalás után történt. Mivel a *Tóra*, mint *Isten* adta törvény nem volt felülírható ember által, a királyság eleve egy megfellebbezhetetlen hatalmi szerkezetbe, a királyi akarattól függetlenül korábban már törvényileg rögzített és a monarchiává alakuláskor már létező másik három ágazat közé került beállításra, az ezzel járó együttműködési és alkalmazkodási kényszerrel. A korabeli keleti kultúra monarchiáival szemben, ahol az istenkirályok kezében despotikus hatalom összpontosult, mindez eleve relativizálta a királyi hatalmat.

Az elmondottak mindazáltal nem csökkentik a királyi hatalom jelentőségét az ókori izraeli állammodellben. A király volt az ország politikai és katonai vezetője, a kormányzati, illetve a végrehajtó hatalom megtestesítője. Munkáját egy „vénekből” álló tanácsadó testület segítette (már amennyiben hallgatott rá).⁶⁴ A kormányzás és a végrehajtó hatalom fejeként az ő feladatát képezte a törvényes rend fenntartása, amibe az *Istennel* való szövetségi elkötelezettség okán szervesen beletartozott az isteni (!) rendnek megfelelő társadalomszervezés, az ennek érvényesülését szolgáló és biztosító államépítés, kormányzás, közigazgatás. Ebbéli hatalma így nem csak világi ügyekre, hanem arra is kiterjedt, hogy támogassa és védelmezze a vallásgyakorlást, biztosítsa a törvény által előírt szakrális feladatok ellátásának zavartalanságát, intézményi feltételeit. Ez mutatkozott meg például abban, hogy *Dávid* király megszervezte és végrehajtotta a szövetség ládájának (frigyládának) Jeruzsálembe vitelét, és sátorzentélyt emeltetett annak elhelyezésére, továbbá megszervezte mind az ott, mind pedig az akkor még párhuzamosan (Gibeonban) lévő mózesi sátorzentélyben szolgáló papok és léviták szolgálatának rendjét. Ez köszön vissza a jeruzsálemi Templom *Salamon* király által való felépíttetésében is, illetve *Joás* (uralkodási ideje: i. e. 842–802) és *Jósiás* (uralkodási ideje: i. e. 640–609) királyok templomrenoválási munkáiban.

Krónika 12:23; II. Sámuel 2:4; 5:3. *Salamonnál* I. Királyok 1:39–40; I. Krónika 29:20–24. *Roboámnál* I. Királyok 12:1; II. Krónika 10:1. *Jeroboámnál* I. Királyok 12:20. *Akháziánál* II. Krónika 22:1. *Joásnál* II. Királyok 11:12–17. *Uzziásnál* II. Krónika 26:1. *Jósiásnál* II. Királyok 21:24; II. Krónika 33:25. *Joákháznál* II. Királyok 23:30; II. Krónika 36:1. Lásd erről: BEZA, On the Rights of Magistrates q.5.; RUTHERFORD, Lex Rex q. IV. „Whether the King be only and immediately from God, and not from the people”; MÉSZÁROS, Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 124–126. Mindezen az sem változtatott, hogy Izrael második királyának, *Dávidnak* a dinasztíáját *Isten* külön, a királyság betöltését illető szövetségbe emelte (ha már egyszer a nép korábban a monarchia bevezetése mellett döntött): „*állandó leszen a te házad, és a te országod mindörökké tiéd leszen, és a te trónod erős leszen mindörökké.*” II. Sámuel 7:16. Lásd még: I. Krónika 17:11–14; 89. Zsoltár 4–5 és 29–38. Ezzel ugyan Izraelben is bevezetésre került az királyi tisztség örökletessége, de nem kötődött az elsőszülöttséghez, ami ebben az esetben is teret adott a nép akaratnyilvánításának, ami már közvetlenül *Dávid* utódjának, *Salamonnak* trónutódlásánál is szerepet játszott, lásd az egyik bátyjával, *Adóniával* való trónöröklési viszályt (I. Királyok 1). De trónöröklési konfliktus nélkül is megmaradt a népi legitimáció szerepe.

64 I. Királyok 12:6–8; I. Krónika 11:25; 27:33; Ezékiel 8:11–12. A döntően *Salamon* király példázatait tartalmazó Példabeszédek könyve, ami egyfajta királytűkör is, kihangsúlyozza a tanácsadók szerepét: Példabeszédek 11:14; 15:22; 24:6. Törvény nem írta elő, azonban a mózesi vezetői hagyomány megalapozta: II. Mózes 24:1 és 9; IV. Mózes 11:16–17 és 24–25.

Hosszan ecsetelik továbbá a krónikák, miként állította helyre elődje törvénytípró uralkodása után *Ezékiás* király (uralkodási ideje: i. e. 726–697) a Templomot és az istentiszteleti rendet, valamint a húsvét (pészach) ünnepét, és miként rendelte el, hogy a nép újra megadja a papok és a lévíták járandóságait.⁶⁵ A szakrális területen végzett teendők azonban nem járhattak a papság hatáskörébe való beavatkozással, a király jogköre velük kapcsolatban addig terjedt, hogy őket a feladataik ellátására felhívja, utasítsa, mozgósítsa, ha fogyatékoságot lát.⁶⁶ Ügyelnie kellett, hogy ezt a korlátot ne lépje túl.

A király – mint korábban írtuk – bíráskodási szerepkörrel is bírt, azonban ez csak egy rész volt az igazságszolgáltatás egészében. Nem volt törvényes hatalma leuralni a tőle függetlenül is létező bírósági rendszert. A legfelső bíróság szintjén pedig együttműködésre volt szorítva a papság ottani főképviselőjével.

A kor gyakorlatától eltérően a király törvényalkotási joggal nem rendelkezett (mivel a törvényadónak maga *Isten* számított). Kormányzással járó rendelkezéseinek, határozatainak, intézkedéseinek, rendeletalkotási- és felségjogai gyakorlásának pedig a mózesi törvények keretei között kellett maradniuk.

A királyt nem csak a hatalommegosztás, hanem maga a mózesi törvények – minden izraelitával, így – a hatalomgyakorlókkal szembeni elsőbbsége és felsőbbbsége is korlátozta. Ezen felül a király-törvény, mint *lex specialis*, külön is hangsúlyos kötelezettséggé tette a király számára a törvény állandó szem előtt tartását és a törvényes keretek között való kormányzást: „*írja le magának könyvbe e törvénynek mását a Lévíta papokéból és legyen az ő nála, és olvassa azt életének minden idejében... tartsa meg e törvénynek minden igéjét, és e rendelkezéseket, hogy azokat cselekedje... el ne hajoljon a parancsolattól jobbra vagy balra...*” Annak az előírásnak, hogy minden király köteles egy *Tóra*-tekercs másolatot leírni a maga részére a lévita papok által a Szentélyben őrzött hiteles példányból, a törvény tudatosításán kívül eredetiségvédelmi célja is volt, nehogy a király beleír hasson a törvénybe és eltorzított tartalmat hagyományozzon utódjára. Ez egyben jelezte a papság törvényvédelmi funkcióját is. Mindezekre tekintettel az ókori izraeli államot a kor viszonyaihoz képest a (kinyilatkoztatott) törvény uralma alá rendelt államnak lehet nevezni messze megelőzve a korát, függetlenül attól, hogy ez a mindennapi gyakorlatban mennyire érvényesült.⁶⁷

A király-törvény egyedülállóságát jelzi, hogy privilégiumok rögzítése helyett tilalmakat állított a királyi hatalom elé: „*sok lovat ne tartson*” „*sok feleséget se tartson*” „*se ezüsthé, se aranyát felettébb meg ne sokasítsa*”. Ezek célja, hogy megakadályozza, hogy olyan mértékű fegyveres, pénzügyi és gazdasági hatalom, továbbá olyan kiterjedt rokon háttérhatalom koncentrálódjon a király kezében, ami a többi hatalmi ágazat és a társadalom teljes leuralásához vezethet.⁶⁸

Összefoglalva: a király-törvény elejét kívánta venni a királyi hatalom történelmi korszakra jellemző abszolutizálásához vezető folyamatoknak, melyek révén az egyiptomi rabszolgaságból kiszabadult nép idővel újra „egyiptomi” jellegű kiszolgáltatottságban találhatja magát. Ez az alapvetés gyökeres ellentétben állt az ókori keleti despotizmus politikai modelljével, hatalom- és uralkodóképevel.

65 II. Krónika 29, 30 és 31.

66 II. Krónika 15. és 29.

67 Lásd erről bővebben: LEVINSON, The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy; MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 182–200.

68 SALISBURY, Policraticus IV. könyv; KÁLVIN, A törvény harmóniája – Kommentár Mózes utolsó négy könyvéhez 342–345; HAZONY, The Biblical Case for Limited Government; MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 190–192.

4.3. Papság

A papság a nép többi részétől elválasztott rendként funkcionált Izraelben. A tizenkét izraelita törzs egyikének, *Lévi* törzsének⁶⁹ az ároni ágát⁷⁰ képező férfitagjai alkották, alanyi jogon, örökös papságként. Közülük kerültek ki a főpapok is. A törzs többi ága az ő segédszolgálatukat látta el, így ágazati szempontból a papságot erősítették, ezért a rend járulékos részeként veendő számba.⁷¹ A papság fő feladatait a templomi szolgálat, rituális teendők, a Szentély őrzése,⁷² a nép, az emberek (beleértve mindenkit, királyt, fő- és közembereket egyaránt) *Isten* előtti képviselete, *Istennel* való kommunikációjának bonyolítása képezte az áldozatok bemutatásában, engesztelésben, közbenjárásban, továbbá a nép megáldása.⁷³ Ez az ágazat volt hivatásszerűen és intézményesen az *Istennel* való közösség fenntartására és *Isten* uralmának képviseletére rendelve a mindennapokban. Ebből eredően a társadalmi tekintélye a politikai szféra fölé emelkedett.

A papság politikailag is kiemelkedő jelentőséggel bírt több vonatkozásban is. Mint *Isten* hatalmának képviselői, a papok – a próféták mellett – szereppel bírtak a királyok felkenetésében.⁷⁴ Mivel az áldozatbemutatás joga őket illette, ebben a tekintetben a királyok is alájuk voltak rendelve. A papok voltak továbbá a törvény őrei és tanítói. A papság őrizte a törvény eredeti példányát, abból kellett minden királynak másolatot készítenie uralkodásának kezdetén, ami már az első lépcsőben tudatosította velük a papság törvényvédelmi szerepét.

A papság és a léviták körében a *Tóra* alapos ismerete a hivatásból eredő mindennapi követelmény volt. Ebből eredően sokan közülük bírói tisztséggel is bírtak. Általános kötelességük volt az emberek irányában a törvény tanítása, magyarázata: „*Tanítják a te végzéseidre Jákóbot, és a te törvényedre Izráelt.*”⁷⁵ Az, hogy társadalmi szinten végezték a törvények tanítását, a törvények uralmát is építette, mivel az nem csak az istenes életmód előmozdítását szolgálta, hanem a törvényismeret terjesztésével automatikusan társadalmi védőgátat is épített a törvénytelen hatalomgyakorlással szemben, bármelyik hatalmi ágazattól is eredjen az.

Az érem másik oldalát jelentette viszont, hogy a léviták törzse, egyedülként, nem kapott földet a honfoglalás utáni földosztáskor. A papság és a léviták ezért nem rendelkeztek földbirtokkal, hanem abból kellett megélniük, ami a törvény által előírt áldozatokból és adományokból nekik volt rendelve: „*A Lévíta-papoknak, a Lévi egész nemzetségének ne legyen se része, se öröksége Izráellel, hanem éljenek az Úrnak tüzes áldozataiból és örökségéből. Annak okáért ne legyen néki*

69 IV. Mózes 1:48–54; IV. Mózes 4:1–49; I. Krónika 6:1–53.

70 II. Mózes 28:1–4; IV. Mózes 3:1–4.

71 IV. Mózes 3:5–39; 8:5–26; IV. Mózes 18:1–7; I. Krónika 23:27–32.

72 IV. Mózes 18:1–7, benne például az ároni papságnak címezve (7.): „*Te pedig és a te fiaid te veled, ügyeljetek a ti papságotokra mindenben, amik az oltárhoz tartoznak, és a függönyön belől vannak, hogy azokban szolgáljatok; a ti papságotoknak tisztét adtam néktek ajándéku, azért az idegen (értsd az illetéketlen), aki oda járul, haljon meg (sic!).*”

73 IV. Mózes 6:22–27; V. Mózes 10:8.

74 Például *Sádok* pap *Nátán* prófétával együtt kente fel királlyá *Salamont* (I. Királyok 1:39–44), *Jójada* pap pedig *Joást* (II. Királyok 11:12).

75 V. Mózes 33:10a. Lásd még: „...taníthassátok Izráel fiait mindazokra a rendelkezésekre, amelyeket az Úr szólott vala nékik Mózes által” (III. Mózes 10:11). „*És monda a Lévitáknak, akik az egész Izráelt oktatják, és magukat az Úrnak szentelték...*” (II. Krónika 35:3a). „*nem vész el a törvény a paptól*” (Jeremiás 18:18b). „*A papnak ajkai őrzik a tudományt, és az ő szájából törvényt várnak, mivel a Seregek Urának követe ő.*” (Malakiás 2:7).

öröksége az ő atyjafiai között: Az Úr az ő öröksége, amint megmondotta néki.⁷⁶ Amellett, hogy ez adott egyfajta létbiztonságot az ágazat tagjainak, korlátot is állított az elé, hogy spirituális tekintélyükre támaszkodva olyan vagyonfelhalmozást végezzenek, ami gazdasági, illetve politikai hegemoniához vezethet. Miközben a király adót vethetett ki, nem volt arra vonatkozó előírás, hogy a királynak abból hozzá kellene járulnia a papok jövedelméhez. Az pedig, hogy mennyi áldozat elvégzésében kérték az emberek a papok közreműködését, illetve mennyi adomány folyt be, ingadozott a különböző időszakokban, különösen, amikor az istentelen kormányzás alatt bálványimádás hódított teret. *Ezékiás* király például egy ilyen időszak után rendelte el, hogy a nép „adja meg a papok és a lévíták járandóságát.”⁷⁷ Ezért már csak a maguk érdekei végett is ösztönözve voltak rá az ágazat tagjai, hogy szolgálatuk lelkiismeretes ellátásával igyekezzenek fenntartani a népben az irántuk való tiszteletet.

4.4. Prófétaság

A teokratikus rendszerben a próféták képezték a *Tóra* érvényesülésének figyelemmel kísérésére, és *Isten* aktuális üzeneteinek (iránymutatásainak, intéseinek, ítéleteinek) közvetítésére hivatott ágazatot. Maga a próféta kifejezés olyan személyt jelöl, aki nem saját magától szól, hanem valaki előtt állva annak a szavait tolmácsolja, aki őhozzá szól.⁷⁸ Isteni viszonylatban tehát az *Örökkévaló* tolmácsát, szószólóját jelöli, akin keresztül *Isten* beszél. Szolgálatát mögött tehát közvetlenül *Isten* áll, nincs intézményi háttere, mint például a papságnak, és tevékenysége sem szabályozható, hiszen nem őrajta múlik, hogy közvetlen „főnöke” mikor, miről, kinek és mit kíván közölni. A prófétaság gyakorlásához személyes elhivatottság kellett, amit a karizmák, gyümölcsök hitelesítettek (például, hogy a valóság beigazolja-e a prófétai szót).

Emberi kinevezés, választás itt föl sem merülhetett, a tisztség sem öröklődött, amint az alábbiakban olvashatjuk: „*Prófétát támaszt néked az Úr, a te Istened te közül, a te atyádfiai közül, olyat mint én: azt hallgassátok! Mind aszerint, amint kérted az Úrtól, a te Istenedtől a Hőreben a gyülekezésnek napján mondván: Ne halljam többé az Úrnak, az én Istennemnek szavát, és ne lássam többé ezt a nagy tüzet, hogy meg ne haljak! Az Úr pedig monda nekem: Jól mondták, amit mondtak. Prófétát támasztok nékik az ő atyjuk fiai közül, olyat mint te, és az én ígéimet adom annak szájába, és megmond nékik mindent, amit parancsolok néki. És ha valaki nem hallgat az én ígéimre, amelyeket az én nevemben szól, én megkeresem azon! De az a próféta, aki olyat mer szólani az én nevemben, amit én nem parancsoltam néki szólani, és aki idegen istenek nevében szól: haljon meg az a próféta. Ha pedig azt mondogd a te szívedben: miképpen ismerhetjük meg az ígét, amelyet nem mondott az Úr? Ha a próféta az Úr nevében szól, és nem lesz meg, és nem teljesedik be a dolog: ez az a szó, amelyet nem az Úr szólott; elbizakodottságból mondotta azt a próféta; ne félj attól!*”⁷⁹

Az *Isten* nevében való szólás társadalmi szinten a legnagyobb karizmatikus tekintélyt sugárzó és legfüggეტlenebb szolgálat volt, amit nem csak illetett figyelembe venni, hanem maga a törvény

76 V. Mózes 18:1–2. Lásd tovább is 18:3–8, valamint IV. Mózes 18:8–14 és 18–24; Józsué 13:14.

77 II. Krónika 31:4.

78 Próféta: a görög *prophétész* (hírnök, tolmács) szóból. Igei alakja: *prophéteuo* (pro: előtt, phémi: szólani) = valaki előtt állva, valaki nevében beszélni, szólni; tolmácsolni. A *Szeptuaginta* ekként adja vissza a héber *nábi* = szóvivő kifejezést a *nábá* szóból, aminek jelentése inspiráltan beszélni, mintegy felbuzgó forrásból szólni; továbbá a *roé* (látó, látnok) kifejezést, ami olyan személyt jelöl, aki különleges látóképességgel belelát *Isten* tervébe.

79 V. Mózes 18:15–22.

írta elő a meghallgatását és tekintetbe vételét.⁸⁰ Emiatt a próféták elvileg egyfajta sérthetetlenséggel voltak övezve, ami szabadságot adott nekik a királyokról, bárminemű tekintélyekről és hatalmi aktusokról való ítéletalkotásra.⁸¹ Emiatt ez volt az *Isten* előtti legnagyobb felelősséggel bíró szolgálat is. A törvény egyenesen halálbüntetéssel fenyegette az *Isten* tekintélyével való visszaélést, mivel ez a tisztség társadalmi súlya miatt minősített esetét képezi a *Dekalogosz Isten* nevének hiábavaló felvételét tiltó rendelkezésének.⁸² A legsúlyosabb szankció törvénybe iktatásának célja az, hogy eleve elrettentse azokat, akik nincsenek teljesen meggyőződve mondandójuk isteni sugallatáról. A teljes meggyőződésre már csak az a tény is sarkalt, hogy a hatalomgyakorlás leplezetlen kritikája miatt leginkább a próféták hívhatták ki maguk ellen a királyok haragját, az életüket is kockára téve.⁸³

Ugyan a közgondolkodás ma szinte kizárólag a jövőbe látó képességgel, jövőbeli események kijelentésével hozza összefüggésbe a prófétákat, ez csak részben fedi a valóságot. Általános rendeltetésük ugyanis az volt, hogy a maguk korának isteni szószólói legyenek, az előttük zajló eseményekkel, kihívásokkal kapcsolatban közöljenek isteni kinyilatkoztatást, útmutatást, vagy ítéletet, amit normál esetben a címzettek (így a királyok) igyekeztek is figyelembe venni. Ennek során persze, *Isten* szuverén akaratától függően, a jövőről szóló kinyilatkoztatások is történtek, de ezek nem voltak mindennaposok.

A próféták maguk is a törvény uralma alatt álltak, törvényi alapon minősítették a körülöttük zajló eseményeket, így kiemelkedő szerepük volt a törvényuralom védelmében. Tevékenységük nagymértékben befolyásolta a politika irányát, a vezetők társadalmi tekintélyét. Végso soron rajtuk keresztül segítette tanácsokkal, illetve kérte számon *Isten* a vezetőket, minden ágazatban. Egyfajta politikai tanácsadó- és ítélőszéket alkottak. Ha a vezetők jogi számonkérése nem is működött, illetve nem épült ki megfelelően, egy teokratikus rendszerben az isteni ítéletalkotás súlya elvileg többet jelentett, mint az emberi számonkérés visszatartó ereje.

5. A három korona koncepciója

A hatalommegosztás elvként konkrétan nincs megnevezve és megfogalmazva a Bibliában. Az egyes ágazatokra vonatkozó rendelkezések elvi kifejtés nélkül kerülnek bemutatásra. A későbbi rabbinikus kommentár-irodalomban azonban már elvi alapon is megfogalmazást nyert a kérdés. A legplasztikusabban ez az úgynevezett három korona koncepcióban jelent meg, amiben a korona, mint jelkép a hatalomra, illetve hatalmi ágazatra utal. Eszerint Izraelnek három korona (*keter*) adatott: a *Tóra* koronája (*keter Tórá*), a papság koronája (*keter kehunná*) és a királyság koronája (*keter malkhut*).⁸⁴ A papságról írják: „*Aron nyerte el a papság koronáját, ahogyan [IV. Mózes*

80 V. Mózes 18:15.

81 Jeremiás 26:16–19.

82 II. Mózes 20:7 „*Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába feleszi.*” V. Mózes 18:20 „...*haljon meg az a próféta.*”

83 Azt, hogy a királyok bosszúja miatt a próféták szó szerint az életüket tették kockára mutatja be például *Illés* és *Jeremiás* próféták viszontagságos pályafutása, *Uriás* próféta meggyilkoltatása *Jojákim* király által (Jeremiás 26:20–23), továbbá *Zakariás* próféta *Joás* király általi halálra köveztetése, amit *Jézus* Krisztus is konkrétan említ, számon kérve a történelem során meggyilkolt próféták vérért (II. Krónika 24:20–22; Lukács 11:50–51). Itt említhető *Mikeás* és *Hanáni* próféták tömlöcbe vettetése is *Akháb* és *Asa* királyok által (I. Királyok 22:26–27; II. Krónika 16:7–10). Az itt nevesített *Zakariás* és *Mikeás* próféták nem keverendők össze az azonos nevű prófétai könyvek szerzőivel.

84 Misna, Seder Nezikin, Pirkei Avot 4:13, https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.4.13?lang=bi&with=all&lang2=en.

25:13] kinyilvánítja: 'És léssen ő nála és az ő magvánál ő utána az örökkévaló papságnak szövetsége.' A királyságról: „Dávid nyerte el a királyság koronáját, ahogyan [89. Zsoltár 37] kinyilvánítja: 'Az ő magva örökké megmarad, és az ő királyi széke olyan előtttem, mint a nap.'” A Tóráról pedig: „A Tóra koronája elkülönítve várakozik, és készen áll minden zsidó számára, ahogyan [az V. Mózes 33:4-ben áll]: 'A Tóra, amelyet parancsolt nekünk Mózes, öröksége Jákob gyülekezetének.' Aki akarja, jöhet és elveheti. Hogy ne mondhattatok, hogy a többi korona felülmúlja a Tóra koronáját, a [Példabeszédek 8:15–16] kimondja: 'Én általam uralkodnak a királyok, rendelnek igazságot a fejedelmek, és uralkodnak a nemesek.' Így megtanuljátok, hogy a Tóra koronája nagyobb, mint a másik kettő.”⁸⁵

A királyság koronája vonatkozásában az úgynevezett dávidi szövetségre történik hivatkozás, amelybe – ha már egyszer a monarchia a nép akaratából bevezetésre került – Izrael második királyának, Dávidnak a dinasztiáját *Isten* külön, a királyság betöltését illető szövetségbe emelte.⁸⁶ Ez kettős jelentőséggel bír: isteni szemszögből a dávidi dinasztia trónigényét legitimálta, egyúttal azonban kifejezte azt is, hogy maga a királyi hatalom *Isten* fősége alá van rendelve és addig legitim, ameddig alatta marad.

A Tóra koronája ebben a megközelítésben az isteni törvény mindenek fölött álló tekintélyére, elsőbbségére vonatkoztatható, ami egyben a törvénykövetőket a törvénysértő hatalomgyakorlók fölé is fölemeli. Ez elvileg demokratizálja is a Tóra koronáját (hiszen semmilyen megkötés nincs, honnét jön az *Isten* erre elhívottja), de magától értetődően kihangsúlyozza a Tóra érvényesítésében és számonkérésében fő szerepet játszó ágazatok, így a próféták és a bíróságok jelentőségét. Ez is magyarázza, hogy ebben a megközelítésben miért szűkül négyről háromra a deuteronomiumi⁸⁷ hatalmi ágazatok száma. Kifejezi egyben, hogy a többi korona tekintélye és hatalma is a Tórának való alárendeltségből, annak érvényesítéséből származik, azaz minden ágazat egyenlően alá van vetve a tőlük függetlenül létező mózesi törvényeknek.⁸⁸

6. Ágazati átfedések

A hatalmi ágazatok egymáshoz való viszonyát elvileg egyszerre jellemezte az elősorban a feladatmegosztásra alapozott önállóság és a teokrácia iránti egységes elvi elköteleződés adta közös nevezőből fakadó együttműködési kényszer.

Babiloni Talmud, Yoma 72b:6, <https://www.sefaria.org/Yoma.72b.6?lang=bi>. Avot DeRabbi Natan, https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.4.13?lang=bi&with=Avot%20DeRabbi%20Natan&lang2=en. Midrash, Sifrei Barmidbar 119:4, https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.119.4?lang=bi&with=all&lang2=en.

85 MAIMONIDÉSZ: Mishneh Torah, Sefer Madda, Torah Study 3:1. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Torah_Study.3.1?lang=bi (a szerző fordítása). Benne a bibliai idézetek közül az V. Mózes 33:4 az IMIT Bibliafordítást követi, a Példabeszédek 8:15–16 pedig glossza szerinti fordítás, mivel abban a két szakasz a lényegét tömörítve egybe van vonva. Lásd még *Maimonidész* egy másik kommentárját: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.4.13?lang=bi&with=Rambam&lang2=en.

86 Lásd a 63. sz. lábjegyzetben.

87 *Deuteronomium* – Mózes V. könyvének a *Szeptuaginta* és *Vulgata* szerinti elnevezése.

88 A fejezet témájáról lásd: COHEN, The Concept of the Three Ketarim; ELAZAR, Deuteronomy as Israel's Ancient Constitution: Some Preliminary Reflections.

Ami az ágazati önállóság-faktort illeti, a mózesi törvény világossá tette, hogy Izrael, mint politikai közösség sikeréhez mindegyik ágazat törvényes működése elengedhetetlen (a királyi hatalmat itt általánosan értve a kormányzásra, mint végrehajtó hatalomra, nem pedig annak egy konkrét formájára, hiszen a forma opcionális volt). A tórai rendszerben áldozni csak a papság áldozhatott, országos kormányzati intézkedéseket csak a király hozhatott, hadba csak ő vezethetett. Bírósként csak a bírói hatáskörrel felruházott testületek járhattak el, még ha a király bíráskodási szerepe ezt valamennyire árnyalta is. *Isten* üzeneteit pedig csak azok tolmácsolhatták, akikre a *Teremtő* bízta, ezek meg főszabály szerint a próféták voltak.

Az ágazatokat a mandátumuk forrása is megkülönböztette. A papi státusz örökletes, a lévita *Aron* főpap ágán leszármazókra korlátozódik. A királyi státuszhoz két elem együttállása szükséges: isteni kiválasztás és a nép (illetve képviselői) általi választás/elfogadás (még akkor is, ha öröklődik). A bírák főszabály szerint az arra alkalmasnak tartott jelöltek közül kerültek kiválasztásra, és őket maguk a bíróságok általi kooptálás, illetve ordináció iktatta tisztségbe.⁸⁹ A prófétáknál az isteni rendelés játszotta a főszerepet, amit a karizmák és gyümölcsök igazolnak.

Ugyanakkor esetünkben az ágazatok nem tekinthetők tisztán elválasztottaknak és (a világi funkciójú területeket illetően) funkcionálisan letisztultnak. Az önállóságuk viszonylagos volt, mivel bizonyos vonatkozásban részlegesen át is fedték egymást, beleértve az ezzel összefüggő személyi átfedéseket is, bár ezek nem változtattak az alapokon, a hatalomabszolutizálás elkerülésének a célján. Ilyen átfedés volt az igazságszolgáltatás területén a király, továbbá a főpap, a papok és a lévíták ítélkezési jogosítványa és pozíciója a bíráskodásban, illetve fordítva is ilyen volt a bírák szerepe a kormányzásban a monarchia előtt. Ilyen volt a papok hatáskörébe tartozó áldozatbemutatás területén a próféták alkalmasságuk szerepvállalása.⁹⁰ Ráadásul a prófétáknak, mint *Isten* mennyei királysága szóvivőinek a feladatát képezte a mindenkori vezetőket emlékeztetni rá, hogy Izrael igazi királya maga az *Örökkévaló*, akinek a kijelentéseit közvetítve adnak ők útmutatást és ítélik meg a hatalomgyakorlást. Ez egyfajta politikai-kormányzati szerepkört is adott a prófétaágnak, függetlenül attól, hogy ilyenre nem törekedett. Nem volt az ágazati hatáskörök betartására kényszerítő eljárásrend sem a prófétai számonkérésen kívül, így az összeütközések kimenetele gyakorlatilag az erőviszonyok, illetve az isteni beavatkozás függvénye volt. Nem beszélhetünk tehát még a hatalmi ágak későbbi, klasszikus értelemben vett elválasztásáról, de a hatalommegosztás útjára lépésről és az elválasztás előképéről mindenképpen.

7. Esetismertetés

Mint bemutattuk, a mózesi törvény – az adott történelmi korszakban egyedülállóan – egy hatalommegosztásra épülő államszerkezet alapjait rakta le, aminek megvalósítása a tárgyi korszakban lehetőséget adott az emberek biztonságát és szabadságát veszélyeztető hatalomkoncentráció megakadályozására. Ennek államelméleti jelentőségét nem homályosítja el, hogy a gyakorlatban ennek eredménye csak töredékesen és viszonylagosan érvényesült, hiszen ezért már nem a

89 Ebben is a Mózesig visszanyúló hagyomány játszott szerepet, miszerint a bírósági ágazatot megszervező *Mózes* a bíráskodási feladatkörében eljárva maga avatta fel az első bírakat és bízta rájuk az alapfokú ítélkezést: V. Mózes 1:12–13. Tárgyunk szempontjából a lényeg, hogy nem királyi kegytől függött a tisztség elnyerése. Lásd: MAIMONIDÉSZ: *Mishneh Torah, The Sanhedrin and the Penalties within Their Jurisdiction* 4:1, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_The_Sanhedrin_and_the_Penalties_within_Their_Jurisdiction.4.1?lang=bi&with=all&lang2=en.

90 Például *Sámuel* és *Illés* próféta esetében, I. Sámuel 10:8; I. Királyok 18:30–39.

hatalmi szerkezet okolható döntően. Az Ószövetség történeti és prófétai könyvei a független izraeli monarchia történetét illetően tárházát képezik a sokszor erőszakba is torkolló hatalmi korlát- és hatáskörsértések leírásának, döntően a királyi ágazat részéről. Ezek persze azért tűnnek ki, mert ellentétben a kor teljhatalmú rendszereivel, ahol a korlátok kérdése eleve föl sem merült, a hatalommegosztás miatt itt már volt mit megsérteni. A krónikák az ilyen konfliktusokat mindannyiszor negatívan örökítették meg, káros következményeik és a rájuk való elmarasztaló reakciók leírásával. A Bibliáról lévén szó, a konkrét esetek nem pusztá tényrögzítésként, hanem egyben általános tanulságként is megírtak.⁹¹ A leírások implicit módon a hatalmi ágak egyensúlyban tartásának és törvényes működésének fontosságára figyelmeztetnek annak bemutatása által, hogy ennek negligálása politikai és társadalmi megrázkódtatásokhoz, érvényesülése viszont stabilitáshoz vezetett. Ezek közül idézünk föl töredék gyanánt néhány esetet az alábbiakban. Döntően a prófétai ágazat korrekciós szerepe domborodik ki bennük, hiszen az izraeli teokratikus államberendezkedésben ez az ágazat volt elsősorban hivatott az isteni útmutatások, minősítések és ítéletek közvetítésére, a teokratikus fék-és egyensúlyi szerepre törekvés a leglátványosabban rajta keresztül nyilvánult meg.

7.1. Királyi reláció

Az egységes izraeli királyság első királya *Saul* (uralkodási ideje: i. e. 1050–1010) a hatáskörét prófétai meghagyás ellenére túllépve, illetéktelenül mutatott be égőáldozatot, ami miatt *Sámuel* próféta megfeddte és a király elvesztette isteni támogatottságát. Emiatt elesett a trón átörökítésének lehetőségétől: „*Akkor monda Sámuel Saulnak: Esztelenül cselekedtél; nem tartottad meg az Úrnak, a te Istenednek parancsolatját, melyet parancsolt néked, pedig most mindörökre megerősítette volna az Úr a te királyságodat Izráel felett. Most azonban a te királyságod nem lesz állandó. Keresett az Úr magának szíve szerint való embert, akit az ő népe fölé fejedelmül rendelt, mert te nem tartottad meg, amit az Úr parancsolt néked.*”⁹²

Dávid király már említett halálos bűnét⁹³ *Nátán* próféta leleplezte. A király töredelmes bűnbánatot tartott. A próféta közölte vele, hogy emiatt *Isten* mentesíti a halálos ítélet alól, bár családjában drámai következményei lesznek (és lettek is) a bűnnek, amelyek uralkodására is kihatottak. A prófétai fellépés és annak elfogadása által azonban királyi hatalma fennmaradt.⁹⁴

Az egységes izraeli királyság kettészakadása⁹⁵ után az északi királyság (Izraeli Királyság) első királya *I. Jeroboám* (uralkodási ideje: i. e. 931–909) hatalomféltésből meg kívánta akadályozni, hogy népe a déli királyság (Júdai Királyság) fővárosában, Jeruzsálemben álló Templomot tekintse vallásgyakorlata központjának. Ezért alternatív vallási központokat létesített királysága területén Bételben és Dánban, ahol – a *Dekalogosz* idegen isten- és bálványimádást tiltó parancsolatait semmibe véve – borjút ábrázoló aranyszobrot és bálványáldozati oltárt állíttatott fel. A lévita papságot elűzte, a többi törzsből rendelt papokat a szakrális feladatokra, és ő maga is áldozni kezdett a bálványáldozati oltárokon. Emiatt egy próféta kereste fel Bételben és ítéletet mondott

91 „Mert amelyek régen megírtak, a mi tanulságunkra írtak meg...” (Róma 15:4a) A történelem tényleg tanítómaster. Lásd erről: HAZONY, The Biblical Case for Limited Government.

92 I. Sámuel 13:13–14. Az esetet egészében lásd: I. Sámuel 10:8 és 13:8–14.

93 Lásd a 3. fejezetben.

94 II. Sámuel 11. és 12; 51. Zsoltár.

95 Lásd 56. sz. lábjegyzetben.

az oltár ellen. A király „*kinyújtotta a kezét*” a próféta ellen, el kívánva fogatni, de a leírás szerint a keze abban a pillanatban megbénult, az oltár pedig széthasadt (isten ítélet).⁹⁶

Roboámot (Rehoboám) a déli királyság, Júda első királyát (uralkodási ideje: i. e. 931–914) *Sémája* próféta beszélte le arról, hogy a királyság kettészakadása után hadat indítson az északi országrész visszafoglalására. Közölte, hogy az országrész elszakadását *Isten* tudomásul vette.⁹⁷ Egy másik esetben, amikor az egyiptomi fáraó felvonult Jeruzsálem ellen, ugyancsak *Sémája* közli a királlyal, hogy ez isteni ítélet a törvény elhagyása miatt. Válaszul a király és a fejedelmek „*megalázták magukat*”, a próféta pedig kihirdette, hogy erre tekintettel *Isten* enyhíti a büntetést.⁹⁸

Amásia (Amacjahu), Júda királya (uralkodási ideje: i. e. 805–776) visszautasította az idegen istenkultusz bevezetése miatti prófétai intést: „*Vajon te tanácsosa vagy-e a királynak? Hallgass, mert rosszul jársz!*” – válaszolta a prófétának. A király hajlíthatatlanságát látva a próféta ekként zárta le a vitát: „*látom, hogy az Isten el akar téged veszteni, mivel ezt műveléd, és tanácsomat nem fogadád meg*”.⁹⁹ A király uralkodásának valóban csúfos vége lett. Testvérháborút provokált az északi királyság ellen, amiben megalázó vereséget szenvedett, végül saját emberei összeesküvést szőttek ellene és megölték.¹⁰⁰

Uzziás (Azária), Júda királya (uralkodási ideje: i.e.788–736), elbizakodva a kormányzásban elért sikereitől, a szakrális feladatkörbe is be kívánt lépni: „*felfuvalkodék, hogy megfertőzteté magát és vétkezék az Úr ellen, az ő Istene ellen. Beméne az Úr templomába, hogy a füstölő oltáron füstölne*.”¹⁰¹ A jelenlévő papok azonban „*ellene állának Uzziás királynak és mondanak néki: Uzziás, nem a te dolgod az Úrnak füstölni, hanem az Áron pap fiaié, akik felszenteltetének, hogy füstöljenek. Menj ki e szent helyből; mert igen vétkeztél és dicsőségedre nem leend az Úr Istentől*.”¹⁰² A király nem engedett, emiatt ott helyben istenítélet sújtotta: „*bélpoklosság támadt a homlokán ott a papok előtt, az Úr házában, a füstölő oltár előtt*.”¹⁰³ Távozni kényszerült a Templomból, haláláig leprás maradt, élete hátralevő részét karanténban töltötte.

Ezékiás (Hizkijahu), Júda királya (uralkodási ideje: i. e. 726–697) regnálását pozitívan minősítik a leírások.¹⁰⁴ Sikerében döntő szereppel bírt a prófétai figyelmeztetések figyelembevétele. Így például *Mikeás* prófétáé, aki keményen elítélte az adott idősakra általánossá terebélyesedett – a politikai és vallási vezetőkre egyaránt kiterjedő - törvénytelenéseket, visszaéléseket, korrupciót: „*Halljátok ezt, kérlek, Jákób házának fejei és Izráel házának vezérei! akik utáljátok az ítéletet, és minden igazságot elcsavartok; Akik vérral építitek a Siont, és Jeruzsálemet hamissággal! Kiknek fejedelmei ajándékért ítélnék, és papjaik jutalomért tanítanak, és prófétáik pénzért jövendölnek, és mégis az Úrra támaszkodnak, mondván: Avagy nincsen-e közöttünk az Úr?! Nem következik mi reánk veszedelem! Azért ti miattatok mezővé szántatik a Sion, és köhalommá lesz Jeruzsálem, a templom hegye pedig*

96 I. Királyok 12:25–13:5; II. Krónika 11:13–15.

97 II. Krónika 11:1–4; I. Királyok 12:21–24.

98 II. Krónika 12:1–12.

99 II. Krónika 25:14–16.

100 II. Krónika 25:17–28.

101 II. Krónika 26:16.

102 II. Krónika 26:18.

103 II. Krónika 26:19.

104 II. Királyok 18:1–7.

erdős hegygé.¹⁰⁵ A király erre tekintettel átfogó helyreállítási programot hajtott végre, így az ő országlása alatt elhárult ez a veszedelem és egy kiemelkedően sikeres periódus következett be.¹⁰⁶ Elkövette azonban azt a politikai baklövést, hogy a babilóniai király küldöttjeinek hiúságból eldicsekedett királyi udvara gazdagságával, bemutatva nekik teljes kincses- és fegyvertárát, kockára téve ezzel a nemzetbiztonságot. Emiatt Ézsaiás próféta ítélte meg: „Halld a seregek Úrnak beszédét: Íme napok jönnek, és elvitetik, valami házadban van, és amit csak e mai napig gyűjtöttek eleid, Bábelbe; nem marad semmi meg, ezt mondja az Úr! És fiaid közül, akik tőled származnak, akiket te nemzesz, el fognak hurcolni, és lesznek komornyikok Bábel királyának palotájában.” A király tudomásul vette a próféta szavait: „Jóságos az Úrnak beszéde, amelyet te szoltál! és monda: Csak napjaimban legyen béke és állandóság!”¹⁰⁷

Jeremiás prófétától is számos kemény intés került megörökítésre. Például: „Halld meg az Úr szavát, Júda királya, aki a Dávid királyi székében ülsz, te és a te szolgálid, és a te néped, akik bejártok e kapukon! Ezt mondja az Úr: Tegyetek ítéletet és igazságot, és mentsétek meg a nyomorultat a nyomorgató kezéből! A jövevényt, árva és özvegyet pedig ne nyomorgassátok és rajta ne erőszakoskodjatok, és ártatlan vért e helyen ki ne ontsatok. Mert ha ezt cselekszitek, akkor királyok mennek be e háznak kapuin, akik a Dávid székébe ülnek, szekereken és lovakon menvén ő, az ő szolgálai és az ő népe. Ha pedig nem hallgattok e szókra, én magamra esküszöm, azt mondja az Úr, hogy elpusztul e ház.”¹⁰⁸

Hosszan folytatható lenne az esetszemle, például csak Illés próféta szerepéről külön fejezetet lehetne írni.¹⁰⁹

7.2. Bíróági, papsági és prófétaági reláció

Bár a legtöbb leírás a királyi, azaz a kormányzati, végrehajtási ágazatot veszi górcső alá, több megörökíti azt is, hogy a próféták figyelmét a többi hatalmi ágazat sem kerülte el. Így többször is visszaköszön a papság, sőt maga a prófétaági körében bekövetkezett eltorzulások elítélése is. Ez a már idézett mikeási intésből is kitűnik: „papjaik jutalomért tanítanak, és prófétáik pénzért jövedőlnek.” A próféták korrumpálódásának elítélését illetően további adalék Mikeástól: „Így szól az Örökkévaló ama prófétákról, kik megtevesztik népemet, kik, ha harapni valójuk van fogaik alá, békét hirdetnek – de aki nem ad szájukba valót, az ellen háborút indítanak. Azért éjszaka száll rátok, hogy ne lássatok, és sötétség jő rátok, hogy ne jövedölhessetek, és a nap lemegy a próféták felett, és elsötétül rajtok a nappal. És megszégyenülnek a látók, és elpirulnak a jövendőmondók, és elfedik szájukat mindnyájan, mert nem leszen felelet Istentől.”¹¹⁰

A papság irányában Sámuel könyve beszámol arról, hogy Éli főpap papi szolgálatot ellátó fiai, Hofni és Fineás a tekintélyükkel súlyosan visszaélve, erőszakkal is fenyegetődzve megdézsmáltak a nép által a Szenthelyhez vitt áldozatokat és szexuális visszaéléseket is elkövettek. Ezzel Isten szolgálatát is lejáratták az emberek előtt. A megfelelő szankcionálás elmaradása

105 Mikeás 3:9–12. Nevezett próféta nem keverendő az Akháb király idején élt azonos nevű prófétával.

106 Jeremiás 26:18–19; II. Krónika 29–31.

107 Ézsaiás 39:1–8. Lásd még: II. Királyok 20:12–19.

108 Jeremiás 22:2–5. Lásd még 21:12–14.

109 Lásd Illés fellépését például a Nábót szőlőbirtok ügy kapcsán, Akháb királlyal szemben: I. Királyok 21. MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 194–195.

110 Mikeás 3:5–7 (az 5. versszak IMIT bibliafordítás).

miatt egy meg nem nevezett próféta súlyos ítéletet mondott Éli fiaira és a főpap egész házára, ami a két fiú halálát és Éli házában a papi szolgálatból való távlati kizárását hirdette meg.¹¹¹ A főpap tudomásul vette a próféta kijelentését.

Jeremiás prófétától is idézünk a papság és a próféta eltorzulásainak megítélését illetően: *„Mert mind a próféta, mind a pap istentelenek, még házamban is megtaláltam az ő gonoszságukat, azt mondja az Úr. Azért az ő útjuk olyan lesz, mint a sikamlós utak a sötétben, megbotlanak és elesnek: mert veszedelmet hozok reájuk, az ő büntetésüknek esztendejét, azt mondja az Úr. A Samariabeli prófétákban is bolondságot láttam: a Baál nevében prófétáltak, és elcsalták az én népemet, az Izráelt. De a jeruzsálemi prófétákban is rútságot láttam: paráználkodnak és hazugságban járnak; sőt pártját fogják a gonoszoknak, annyira, hogy senki sem tér meg az ő gonoszságából; olyanok előttem mindnyájan, mint Sodoma, és a benne lakók, mint Gomora... Ezt mondja a Seregek Ura: Ne hallgassátok azoknak a prófétáknak szavait, akik néktek prófétálnak, elbolondítanak titeket: az ő szívüknek látását szölgák, nem az Úr szájából valót.”*¹¹²

Sofóniás próféta Jeruzsálem városának címezve, mind a négy ágazatot megbélyegezve, ekként ítélte el azokat a közállapotokat, amelyek felszámolása végett aztán Jósias király (uralkodási ideje: i. e. 640–609) jelentős reformokat hajtott végre: *„Jaj az ellenszegülőnek és undoknak, az erőszakos városnak! Nem hallgatott a szóra, nem fogadta a fenyítéket, nem bízott az Úrban, Istenehez nem közelített! Fejedelmei olyanok benne, mint az ordító oroszlánok, bírái, mint az estve járó farkasok, nem hagynak reggelre a csonton. Próféta hivalkodók, hitető férfiak; papjai megfertéztetik a szent helyet, erőszakot tesznek a törvényen...”*¹¹³

A bírák irányában Ézsaiás prófétától is idézünk egy példát: *„Jaj a hamis határozatok határozóinak, és a jegyzőknek, akik gonoszt jegyeznek, Hogy elriasszák a gyöngéket a törvénykezéstől, s elrabolják népem szegényeinek igazságát, hogy legyenek az özvegyek az ő prédájuk, és az árvákban zsákmányt vessenek. S vajon mit műveltek a meglátogatásnak és a messzünnen rátok jövő pusztulásnak napján? Kihez futtok segítségért, és hol hagyjátok dicsőségeket?”*¹¹⁴

8. Zárszó

Írásunkban rámutattunk, hogy bár a Biblia konkrétan nem fogalmazza meg államszervezési elvként a hatalommegosztást, de az visszatükröződik a mózesi törvény államépítési rendelkezéseiben. Ugyanez az elv a bibliai antropológia alapján államépítési követelményként is jelentkezik – mint arra számos keresztény történelmi személyiség és szerző rámutatott – az eredendő bűn miatt megromlott emberi természetből fakadó hatalmi visszaélésekkel szembeni ellensúly egyik módszereként. Bibliai esetleírások sokasága igazolja, hogy a Biblia történelem- és társadalomszemléletében az emberi hatalom abszolutizálásával szembeni védekezés szükségessége még egy teokráciára rendelt államépítésben is fennáll, ami különösen érvényes az emberi elképzelésekre épülő politikai rendszerépítés számára. Ennek mentén történelmi kihatása által maga a Biblia is jelentős szerepet játszott a hatalommegosztás alkotmányos alapulvvé formálódásában.

111 I. Sámuel 2:12–17 és 22–36.

112 Jeremiás 23:11–14 és 16.

113 Sofóniás 3:1–4.

114 Ézsaiás 10:1–3.

Felhasznált irodalom és források

- ADAMS, John: A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America. Vol. III. Letter VI. The Right Constitution of a Commonwealth, examined. London 1794, https://books.google.hu/books?id= SXQSA AAAIAAJ&pg=PA289&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (2025. 06. 03.)
- ARISZTOTELÉSZ: Politika (ford.: SZABÓ Miklós). Budapest 1984
- BERNAL, Carlos: Separation of Powers: The Biblical Foundations of the Separation of Powers and the Catalytic Judicial Role. In: ARONEY, Nicholas – LEIGH, Ian (szerk.): Christianity and Constitutionalism, Oxford 2022, 237–257.
- BEZA, Theodore: De iure magistratuum (On the Rights of Magistrates). Concerning the Rights of Rulers Over Their Subjects and the Duty Of Subjects Towards Their Rulers (fordította GONIN, Henry-Louis) 1574, <https://constitution.org/1-Constitution/cmt/beza/magistrates.htm> (2023. 08. 31.)
- Biblia. KÁROLI Gáspár fordítása, online verzió: <http://biblia.hit.hu/> (2023. 01. 05.)
- Biblia. Szent István Társulati Biblia: <https://szentiras.hu/biblia/szit> (2023. 05. 03.)
- Biblia. Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) Biblia kiadása. 1898–1907, <https://www.stepbible.org/version.jsp?version=HunIMIT> (2024. 08. 12.)
- BRIGHT, John: Izráel története (ford.: DOMJÁN János). Budapest 1983
- BURNSIDE, Jonathan: Old Testament – Torah and Constitutionalism. In: ARONEY, Nicholas – LEIGH, Ian (szerk.): Christianity and Constitutionalism. Oxford 2022, 34–57.
- COHEN, Stuart A.: The Concept of the Three Ketarim: Its Place in Jewish Political Thought and Its Implications for a Study of Jewish Constitutional History. AJS Review 1984/1. sz. 27–54. <http://www.jstor.org/stable/1486437> (2025. 04. 28.)
- ELAZAR, Daniel J.: Deuteronomy as Israel's Ancient Constitution: Some Preliminary Reflections. Jewish Political Studies Review 1992/1. sz. 3–39. <http://www.jstor.org/stable/25834226> (2025. 02. 21.)
- FLATTO, David C.: The Crown and the Courts – Separation of Powers in the Early Jewish Imagination. Cambridge – Massachusetts – London 2020
- FLATTO, David C.: The King and I: The Separation of Powers in Early Hebraic Political Theory. Yale Journal of Law and the Humanities 2013/1. sz. 61–110. <http://hdl.handle.net/20.500.13051/7428> (2025. 06. 03.)
- FLAVIUS, Josephus: Against Apion (ford.: WHISTON, William). Project Gutenberg 2008, https://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm#linkB2H_4_0001 (2025. 06. 03.)
- 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> (2022. 07. 15.)
- GRÜLL Tibor: Bibliai történelem – Ószövetség (Ideiglenes jegyzet) Budapest 2019
- HAMILTON, Alexander – MADISON, James – JAY, John: A föderalista – Értekezések az amerikai alkotmányról 10. (ford.: BALABÁN Péter). Budapest 1998
- HAZONY, Yoram: The Biblical Case for Limited Government. First Things 2012/226. köt. 41–46. <https://firstthings.com/the-biblical-case-for-limited-government/> (2025. 02. 21.)
- HERTZ J. H.: Mózes öt könyve és a haftárák (I–V. könyv). Héber szöveg, magyar fordítás és kommentár. Budapest 1984
- HOENIG, Sidney B.: The Great Sanhedrin: A Study of the Origin, Development, Composition and Functions of the Bet Din Ha-Gadol During the Second Jewish Commonwealth. New York

- 1953, <https://archive.org/details/TheGreatSanhedrinPorS.B.Hoenig/mode/2up> (2025. 02. 21.)
- KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis*. A keresztyén vallás rendszere I. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 7. Budapest 2014
- KÁLVIN János: A törvény harmóniája. Kommentár Mózes utolsó négy könyvéhez, harmonikus formába szerkesztve. (hely és évszám nélkül), http://www.refkossuthter.hu/sites/default/files/fajlok/kalvin_a-torveny-harmoniaja_1.pdf (letöltés: 2022. 07. 01.)
- 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* (1689/90). In: *Two Treatises of Government* (szerk. és bev. írta: MCPHERSON, C. B.). Indianapolis – Cambridge 1980 <https://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> (2022. 07. 01.)
- LORD ACTON, John Emerich Edward Dalberg: *Acton-Creighton Correspondence* (1887) <https://oll.libertyfund.org/titles/acton-acton-creighton-correspondence> (2025. 06. 03.)
- MAIMONIDES, Moses: *Mishneh Torah, Kings and Wars*. Héber és angol online verzió (ford.: TOUGER, Eliyahu) https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Kings_and_Wars?tab=contents (2025. 06. 01.)
- MAIMONIDES, Moses: *Mishneh Torah, The Sanhedrin and the Penalties within Their Jurisdiction*. Héber és angol online verzió (fordította: TOUGER, Eliyahu). https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_The_Sanhedrin_and_the_Penalties_within_Their_Jurisdiction?tab=contents (2023. 07. 03.)
- MARTINEZ, Florentino Garcia: *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. (Angolra ford.: WATSON, Wilfred G. E.) Leiden 1994, <https://ia601407.us.archive.org/10/items/B-001-001-920/B-001-001-920.pdf> (2025. 02. 21.)
- MÉSZÁROS István László: A joguralom elvét megalapozó elemek a *Vetus Testamentum*ban és a *Novum Testamentum*ban. *Díké* 2022/1. sz. 182–200.
- MÉSZÁROS István László: Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a *Vetus Testamentum*ban és a *Novum Testamentum*ban. *Díké* 2023/2. sz. 118–143.
- MÉSZÁROS István László: Emberi jogok a Bibliában. *Díké* 2025/1. sz. 227–254.
- MISNA, héber és angol online verzió. <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (2023. 07. 03.)
- MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről* (fordította: CSÉCSY Imre – SEBESTYÉN Pál). Budapest 2000
- PHILO of Alexandria: *The Special Laws, IV*. <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book30.html> (2022. 07. 01.)
- 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.
- RUTHERFORD, Rev. Samuel: *Lex Rex, Or The Law And The Prince: A Dispute For The Just Pre-rogative Of King And People* (1644). Portage Publications 2000, <https://www.portagepub.com/dl/caa/sr-lexrex17.pdf> (2023. 08. 01.)
- SALISBURY, John of: *Policraticus* (ford.: SOMFAI Anna – BANYÓ Péter). Budapest 1999
- SÁRY Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest 2012 Septuaginta fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/lxx> (2022. 07. 01.)
- SHELDON, Garrett Ward: *The Political Philosophy of James Madison*. Baltimore – London 2001
- SPEIR, Ian: *The Calvinist Roots of American Social Order: Calvin, Witherspoon, and Madison. Public Discourse*. *The Journal of the Witherspoon Institut*, April 13, 2017, <https://www.thepublicdiscourse.com/2017/04/19116/> (2025. 06. 03.)

- Tanakh, héber és angol online verzió, <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh> (2022. 07. 01.)
- Talmud, héber és angol online verzió, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (2022. 07. 01.)
- TITUS, Herbert W. – THOMPSON, Gerard: America's Heritage: Constitutional Liberty. LONANG Institute Online Library 1987, 2006, <https://lonang.com/commentaries/conlaw/americas-heritage-constitutional-liberty/> (2025. 02. 21.)
- Vulgata Editionis fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/vulgate> (2022. 07. 01.)
- ZIMMERMANN, Augusto: God, Locke and Montesquieu: Some Thoughts Concerning the Religious Foundations of Modern Constitutionalism. *The Western Australian Jurist* 2010/1. sz. 1–13., <https://classic.austlii.edu.au/au/journals/WAJurist/2010/1.html> (2025. 06. 03.)

Az uralkodói hatalom korlátai az ókeresztény szerzők műveiben¹

The Limits of the Ruler's Power in the Works of Early Christian Authors

Christians have never considered the power of the ruler to be unlimited. According to Christian views formulated in antiquity, the emperor was obliged to observe revealed divine laws, the rules of natural law, the positive laws of the state, and the rules of canon law. According to the Christian view, which coincides with the Jewish position, the ruler could not claim to be worshipped as a god by his subjects. Christians also adopted the doctrines of natural law from Greco-Roman philosophy, according to which the ruler was obliged to judge fairly and make just laws. Apologists (especially Tertullian) proclaimed that nature grants everyone the right to freely choose their religion, and therefore the emperor should not use religious coercion. According to the rules of natural law, the ruler was obliged to respect the property rights of his subjects. The emperor had to adhere to the rules of justice even in war. Although according to Roman law, the emperor was not bound by the rules of positive law, Christians also expected a good emperor to comply with state laws. In addition to all this, the Catholic bishops required the Christian emperors to adhere to the rules of canon law: if they committed a sin, they should follow the provisions of penitential discipline; they should not interfere in the internal affairs of the Church, not imagine themselves to be high priests, not define theological doctrines; in other words, they should respect the rules of competence defined by the Church.

Keywords: ancient Roman Empire, Christian political philosophy, relationship between the state and the Church, emperor cult, divine laws, natural law, rule of law, canon law, caesaropapism, religious freedom, just war, private property

Egyes római császárok a saját hatalmukat korlátlanak tekintették. Úgy vélték, hogy bármit megtehetnek, mert nincs olyan magatartási szabály (sem vallási, sem erkölcsi, sem jogi természetű), mely gátat szabhatna cselekvési szabadságuknak. Suetonius szerint a szörnyű tetteket végrehajtó Caligula császár (37–41) nagyanyja intő szavára ezt válaszolta: „*El ne feledd – mondta –, nekem mindent szabad mindenkivel szemben!*”² Nero (54–68) pedig – miután teljesen gátlástalanná vált – felfuvalkodottan jelentette ki: „*egyetlen uralkodó sem tudta eddig, mi mindent megtehet*”.³

A keresztények a római császárok hatalmát soha nem tekintették korlátlanak. Az ókor évszázadai alatt lassan kikristályosodott a katolikus egyház álláspontja arról, hogy milyen tényezők

* ORCID ID: 0000-0003-0524-8585.

1 A tanulmány rövidített változata a „*Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.*” című konferencián 2025. június 13-án hangzott el.

2 SUETONIUS, Caligula 29.

3 SUETONIUS, Nero 37.

korlátozzák a császár hatalmát. Ilyen tényezőnek tekintették (1) a kinyilatkoztatott isteni törvényeket, (2) a természetjog szabályait, (3) az állami törvényeket és (4) a kánonjog szabályait. Az alábbiakban áttekintjük, hogy miként vélekedtek az uralkodói hatalom e korlátairól az ókeresztény szerzők.

1. A kinyilatkoztatott isteni törvények

Szent Ágoston szerint a Szentírás az *Isten* városának mennyei részéből, „*ahol Isten akarata világos és változhatatlan törvényt jelent*”, s amely így olyan, mint egy „*törvényház*”, az angyalokon keresztül került le az *Isten* városának abba a részébe, mely még zárandókútját járja, mégpedig abból a célból, hogy ott is az egy igaz *Istent* tiszteljék.⁴ A kinyilatkoztatott isteni törvények közül tehát a legfontosabb a Tízparancsolat első parancsa és a bálványimádás (a bálványoknak való áldozatbemutatás) azzal összefüggő tilalma, melyet az egyházatya – gondolatmenetét folytatva – szó szerint idéz a Kivonulás könyvéből.⁵

Egyes császárok megkövetelték alattvalóiktól, hogy istenként tiszteljék őket. Suetonius szerint Caligula „*templomot alapított önmaga istenségének, hozzávaló papi testülettel és aprólékosan kiesztelt áldozati szabályzattal együtt*.”⁶ A földi uralkodók istenekként való tiszteletét a zsidók törvényeik alapján határozottan elutasították, s ezt az elutasító álláspontot képviselte Jézus is: az adófizetéssel kapcsolatos kérdésre adott válaszában egyúttal azt is kifejezésre juttatta, hogy ő a császárt nem tekinti istennek.⁷ A császár tehát Jézus tanítása szerint nem tarthatott igényt istenként való imádásra.

A keresztényüldözések idején a császári hatalom e fontos korlátjára az apologéták gyakran hivatkoztak. Antiochiai Szent Theophilosz (†183) a következőképpen fogalmazott: „*tisztelem én a császárt, jóllehet nem imádom, hanem imádkozom érte. Istent imádom, a valódi és igazi Istent, tudván, hogy a császár is tőle van. Így szólsz hozzám: »Miért nem imádsz az uralkodót?« – Mert nem azért lett császár, hogy imádják, hanem hogy törvényes tisztelettel illessék. Nem isten ő, hanem ember, akit Isten rendelt, de nem azért, hogy imádják, hanem hogy igazságosan ítéljen. (...) Kizárólag Istent illeti imádság...»*⁸

Decius császár (249–251) rendeleti úton arra kötelezte alattvalóit, hogy mutassanak be áldozatot a római istenek tiszteletére. A keresztények nagy számban tagadták meg az engedelmességet azon az alapon, hogy *Isten* rendelkezésével ellentétes a császár parancsa.⁹ A passzív ellenállást tanúsító keresztények ezzel kifejezésre juttatták azt a meggyőződésüket, hogy az isteni törvények korlátozzák a császárok törvényhozó hatalmát.

A keresztény császárokat vallásuk az isteni törvények betartására kötelezte. Erre a kötelességükre a püspökök szükség esetén figyelmeztették őket. Szent Ambrus (†397) azt írta egyik

4 Szent Ágoston, *Isten városáról* 10,7.

5 II. Mózes 22:20.

6 Suetonius, Caligula 22.

7 Máté 22:21; Márk 12:17; Lukács 20:25. Vö.: Mészáros, Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 127.

8 Antiochiai Szent Theophilosz: Autolükoszhoz 1,11.

9 Szent Pioniosz aktájában a következőket olvashatjuk: „...beállított hozzájuk Polemón, a templomfelügyelő, a mellé kirendelt személyekkel, hogy felkutassa és elhurcolja a keresztényeket áldozatbemutatásra és tiltott ételekből való étkezésre. A templomfelügyelő így szólt: »Mindannyian ismeritek a császár rendeletét, megparancsolta, mutassátok be az áldozatot az isteneknek.« Pioniosz így válaszolt: »Mi Isten rendelkezéseit ismerjük, amelyekben azt parancsolja nekünk, hogy egyedül őt imádjuk.«” Lásd: Szent Pioniosz presbiter és társai vértanúsága 3,1–4.

levelében II. Valentinianusnak (375–392), hogy nem tartaná kívánatosnak, hogy annak törvénye Isten törvénye felett álljon: „*legem enim tuam nollem esse supra Dei legem.*”¹⁰

Szent Ágoston (354–430) szerint az uralkodóknak olyan törvényeket kell hozniuk, melyek az isteni törvények betartására szorítják rá az embereket: „*Miként szolgálhatnák hát az Urat félelemmel a királyok, ha nem úgy, hogy ami az Úr parancsai ellenére történik, azt vallásos szigorral betiltják és megbüntetik? Mert másként szolgál, amennyiben ember, és másként, amennyiben király is. Amennyiben ember, hithű módon élve szolgál neki, amennyiben viszont király is, úgy szolgál, hogy az igazat pártol és az azzal ellenkezőt tiltó törvényeket hoz, megfelelő eréllyel.*”¹¹ Az egyházatya ezek után öt olyan uralkodót sorol fel, akik a Biblia szerint¹² az isteni törvényekkel összhangban álló rendelkezéseket bocsátottak ki: „*Így szolgált Hiszkija is, mikor lerombolta a bálványok szent berkeit és templomait, valamint az Isten parancsai ellenében emelt magaslatokat. Így szolgált Jozija, mikor maga is hasonló dolgokat cselekedett. Így szolgált a niniveiek királya, mikor az egész várost rákényszerítette az Úr engesztelésére. Így szolgált Dárius, mikor hatalmat adott Dánielnek a bálványok összetörésére, és az oroszlánok elé vetette az ellenségeit. És így szolgált Nabukodonozor, mikor (...) egy félelmetes törvénnyel tiltotta meg az országa minden lakosának Isten káromlását.*”¹³

Agapétosz, a konstantinápolyi Hagia Szophia-székesegyház diakónusa, tanítványa, Iustinianus számára összefoglalta az uralkodó kötelességeit. A későbbi királytűkrök mintájául szolgáló, 72 rövid fejezetből álló mű már az elején hangsúlyozza, hogy a király felett Isten törvényei uralkodnak.¹⁴ Agapétosz szerint a királynak, mivel hatalmát Istentől kapta, leginkább Isten tetszését kell keresnie.¹⁵ Ebből pedig az következik, hogy az uralkodó nem fordulhat szembe Isten akaratával; nem szabad megsértenie az isteni törvényeket. Egyrészt saját maga is köteles azokat betartani, másrészt nem kötelezhet másokat azok megszegésére.

2. A természetjog szabályai

Nazianzoszi Szent Gergely (†390) szerint Isten adta „*az íratlan természeti törvényt, cselekedeteink vizsgálóbíráját, dorgálóját, intőjét, nevelőjét.*”¹⁶ A természeti törvény – melyre Jézus¹⁷ és Szent Pál¹⁸ is utalt – előírja, hogy az ember legyen jó és igazságos. E követelményeknek az uralkodóknak is

10 SZENT ÁMBRUS: Levelek 21,10. Vö.: SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century 112.

11 SZENT ÁGOSTON: Levelek 185,19.

12 Vö.: II. Királyok 18:4; 23:4–20; Jónás 3:6–9; Dániel 3:96; 14:21.41.

13 SZENT ÁGOSTON: Levelek 185,19.

14 AGAPÉTOSZ: Legfőbb buzdítások előadása 1. Vö.: KAPITÁNYFFY, Iustinianus és Agapétosz 424.

15 AGAPÉTOSZ: Legfőbb buzdítások előadása 61. Vö.: BELL, Three Political Voices from the Age of Justinian 118.

16 NAZIANZOSZI SZENT GERGELY: A szegények szeretetéről 27.

17 Hegyi beszédében Jézus kiváló pedagógiai érzékkel mutatott rá arra, hogy a gonosz ember is tud helyesen gondolkodni, képes különbséget tenni jó és rossz között, s a jót tudja választani: „*Melyiketek ad fiának követ, amikor az kenyeret kér tőle? Vagy ha halat kér, ki ad neki kígyót?*” (Máté 7:9–10; ford. Kosztolányi István).

18 Szent Pál híres megállapítása szerint az erkölcsileg helyes és helytelen magatartások között a pogányok is képesek különbséget tenni, akik ugyan nem ismerik a mózesi törvényt, de az azokban megfogalmazott alapvető etikai szabályokkal tisztában vannak, hiszen e szabályokat minden ember felismeri, ha a szívére (lelkiismeretére) hallgat (Róma 2:14–16).

meg kellett felelniük: a királyoktól mindig is azt várták el elsősorban, hogy szolgáltatassanak igazságot népüknek. *Hammurapi* (Kr. e. 1792?–1750?) törvénykönyvének bevezető részében, a saját céljainak megfogalmazásakor – követve azokat az eszméket, melyek az ideális királyról akkorra már kialakultak – kinyilvánította, hogy őt az istenek azért tették királlyá, hogy az országban felragyogjon az igazság.¹⁹ A zsidók azért tekintették *Dávidot* (Kr. e. 1010 k.–970) és fiát, *Salamont* (Kr. e. 970–931 k.) jó királynak, mert igazságosan ítéleztek.²⁰ A klasszikus görög és római filozófusok is hasonló eszméket képviseltek. *Platón* (Kr. e. 427 k.–347) szerint az az ember rendelkezik leginkább királyi jellemmel, aki a legjobb és legigazságosabb.²¹ Az ifjabb *Seneca* (Kr. e. 5–Kr. u. 65) azt írja, hogy a jó uralkodó az igazságot juttatja érvényre: ennek érdekében nem hisz könnyen a vádnak, keresi az igazságot és pártját fogja az ártatlannak; hatalmának gyakorlásakor tehát a természet törvényéhez igazodik.²² Az ókeresztény szerzők ugyanezeneknek az alapvető erkölcsi követelményeknek a betartására szólították fel az uralkodókat. Fentebb már idéztük *Antiochiai Szent Theophilosz* szavait, melyeket a császárról mondott: „*Nem isten ő, hanem ember, akit Isten rendelt, de nem azért, hogy imádják, hanem hogy igazságosan ítéljen.*”²³

A keresztényüldözések idején az apologéták sűrűn hivatkoztak a büntető igazságszolgáltatás azon alapelveire, melyeket a római hatóságok figyelmen kívül hagytak a keresztények ügyeiben. A keresztények büntetőjogi felelősségre vonásával kapcsolatban *Szent Jusztinosz* (†165) rámutatott arra, hogy ártatlan embereket ítélnék el és büntetnek meg pusztá rágalmak alapján, bűncselekmény bizonyítása nélkül, ami nyilvánvaló igazságtalanság. Ez az eljárás ellentétes a természetes ésszel: „*maga a józan értelem sem tűrheti, hogy üres szóbeszéd alapján ítéljenek el bennünket, ártatlan embereket.*”²⁴ A hitvédő szerint az igazságtalan bírók *Isten* előtt felelni fognak tetteikért: „*ha nem az igazságnak megfelelően jártok el, Isten előtt sem lesz mentség számotokra.*”²⁵ Aki ugyanis igazságtalanul ítélkezik, magára vonja *Isten* ítéletét: „*nem tudtok ti sem elfutni Isten jövőendő ítélete elől, ha kitartotok az igazságtalanságban.*”²⁶ A bírónak tehát racionálisan és igazságosan kellett volna ítélkezniük a keresztények felett. Ezek az erkölcsi követelmények a császárokra is vonatkoztak bírói tevékenységük során.

Az uralkodói hatalom a bíraskodás mellett a törvényhozás hatalmát is magába foglalta. A keresztények ezt soha nem vonták kétségbe, de hangsúlyozták, hogy a hatalom birtokosának igazságos törvényeket kell alkotnia. *Szardeszi Meliton* (†180 k.) szerint a császárnak igazságosnak kell lennie, s „*egy igazságos császár soha semmit sem rendelne el igazságtalanul.*”²⁷ *Tertullianus* (†220 után) részletesen kifejtette, hogy a kereszténységet tiltó és a keresztényeket büntetni rendelő törvény igazságtalan, hiszen a keresztények nem gonoszak, hanem jók. Azt a törvényt pedig, amelyik igazságtalannak bizonyul, el kell törölni. Ahol erre nem kerül sor, ott zsarnokság van: „*nyilvánvaló, hogy csupán az a valami tilos szükségszerűen, ami gonosz. Ámde éppen ebből következik a biztos ítélet: ami jó, az megengedhető. (...) A törvényeket bizony nem az éveik száma, nem az alapítók méltósága ajánlja, hanem csupán az igazságosság. Mibelyt tehát igazságtalanoknak ismerik meg őket, méltán ítéletet mondanak*

19 Ókori keleti történeti chrestomathia 124.

20 II. Sámuel 8:15; I. Királyok 3:28; 10:9; I. Krónika 18:14; II. Krónika 9:8.

21 PLATÓN, Állam 580b-c.

22 SENECA, A nagylelkűségről 1,19,1; 1,19,8; 1,20,2.

23 ANTIOCHIAI SZENT THEOPHILOSZ, Autolükoszhoz 1,11.

24 SZENT JUSZTINOSZ, I. Apológia 3,1.

25 SZENT JUSZTINOSZ, I. Apológia 3,5.

26 SZENT JUSZTINOSZ, I. Apológia 68,2.

27 A szardeszi püspök szavait *Kaiszareiai Euszebiosz* (†339) idézi; lásd: EUSZEBIOSZ, Egyháztörténet 4,26,6.

rájuk... Egyébként gyanús a törvény, amely húzódozik attól, hogy megvizsgálják. Gonosz azonban, ha nem bizonyul igazságosnak és mégis zsarnokoskodik.”²⁸ Az igazságosság követelménye Tertullianus szerint az uralkodók törvényhozó hatalmának is olyan erkölcsi gátakat szabott, melyeket nem lett volna szabad áthágni; e gátak figyelmen kívül hagyása ugyanis zsarnoksághoz vezetett.

A keresztényüldözések idején, az apologéták műveiben jelent meg először a vallásszabadság gondolata, mely egy merőben új eszmét jelentett az ókori világban.²⁹ Tertullianus kiemelkedően fontos megállapításokat tett ebben a vonatkozásban. Jézus azt tanította, hogy Isten szívből kell imádni: „elérkezik az óra, s már itt is van, amikor igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát. Mert az Atya ilyen imádókat akar. Az Isten lélek, ezért akik imádják, azoknak lélekben és igazságban kell imádniuk.”³⁰ Jézus e szavai – melyeket Tertullianus szó szerint idéz az imádságról szóló művében³¹ – kulcsfontosságúak a vallásszabadság szempontjából. Ha ugyanis Isten szívből jövő imádatot kíván az embertől, akkor az állam által alkalmazott vallási kényszer ellentétes Isten akaratával. Tertullianus több írásában is visszatér ez a gondolat. Védőbeszédében a következőkre hívja fel az állam vezetőinek figyelmét: „vizsgáljátok meg, vajon nem a vallásgyalázás vádjába toroklik-e, ha elveszíték a vallás szabadságát és megtiltjátok, hogy valaki maga válassza meg istenségét, s így nem szabad imádnom, akit én akarok, de kényszerítenek annak imádsására, akitől borsózik a hátam? Senkinek sincs ingyére, ha valaki ímmel-ámmal, akarata ellenére tiszteli, még az embernek sem.”³² Majd később ehhez hozzászói: „elvetemültségnek tűnik, ha szabad embereket akaratauk ellenére áldozatra kényszerítenek (az istentiszteleti ténykedéshez egyébként is lám szükséges lelkületet ajánlanak) s minden bizonnyal esztelenségnek számít, ha valakit mások tuszkolnak az istenek imádsására, akiknek a maga érdekében teljesen önként kell az embernek hódolnia...”³³

211-től 213-ig Scapula volt Africa provincia proconsulja, aki kegyetlenül üldözte a keresztényeket. Tertullianus egy külön művet írt a helytartónak címezve, melyben a következőket hangsúlyozta: „Mindenkinek azonban emberi jogán és szabadságán múlik, mit tart, az egyik vallása nem árt, nem használ a másikénak. De nem is a vallás kikényszerítése a vallás feladata, melyet önkéntesen kell elfogadni, nem erőszakkal, amikor még az áldozatok is önkéntes lélekből kíváncsiak. Ezért, ha minket az áldozatbemutatásra kényszerítetek, semmit sem nyújtotok isteneiteknek, hisz nem kérnek a kikényszerített áldozatokból, hacsak nem nagyon sóvárak; Isten azonban nem mohó.”³⁴

E gondolatok kiemelkedő jelentőségűek a vallásszabadság (*libertas religionis*) eszméjének történetében: Tertullianus a vallás szabad megválasztását emberi jognak (*ius humanum*) nevezi, mely a természetnél fogva mindenkit megillet: a vallásszabadság joga tehát a természetjog intézménye.³⁵ Ebből pedig az következik, hogy az állam senkit sem foszthat meg a vallás szabad megválasztásának jogától. Ezt a császár sem teheti meg, hiszen a természetjog szabályaival ő sem fordulhat szembe.

28 TERTULLIANUS, Védőbeszéd 4,5–13. Vö.: GRÜLL, Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében 149; TERTULLIANUS, „Civis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.) Miért nem álltak ellen a keresztények a római hatalom üldözéseinek? 171.; MÉSZÁROS, Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 131.

29 Vö.: SÁRY, A vallásszabadság eszméjének megjelenése az ókori Rómában 52–59; SÁRY, The Emergence of the Idea of Religious Freedom in Ancient Rome 107–113; SÁRY, Az ókeresztény állambölcsélet vázlata 85–91.

30 János 4:23–24.

31 TERTULLIANUS, Az imádságról 28,2.

32 TERTULLIANUS, Védőbeszéd 24,6.

33 TERTULLIANUS, Védőbeszéd 28,1.

34 TERTULLIANUS, Scapulához 2,2.

35 Vö.: GRÜLL, Vallás- és lelkiismereti szabadság az ókori Rómában 261.

A Dekalógus hetedik parancsa („*Ne lopj*”) a természetjog egyik legalapvetőbb szabálya. E tilalomra Jézus is utal, amikor a parancsok betartására szólítja fel az örök életre vágyó gazdag ifjút.³⁶ Szent Pál szerint az embertárs iránti szeretet parancsa a „*Ne lopj*” parancsot is magában foglalja.³⁷ „*Aki lopott, ne lopjon többé, hanem dolgozzék, és keressen kenyeret keze munkájával*” – írja egy másik helyen az apostol,³⁸ aki arra is figyelmeztet, hogy a tolvaj nem jut be Isten országába.³⁹ A tolvajokkal kapcsolatban Szent Péter is elítélően nyilatkozik.⁴⁰ Alattvalóik magántulajdonát nyilvánvalóan a császároknak is tiszteletben kellett tartaniuk. Ha igazságtalanul megfosztottak másokat tulajdonuktól, az állam pozitív törvényein túl a természetjog szabályait is megszegték.

A tulajdoni viszonyok erőszakos megváltoztatásának gondolatát a keresztény szerzők elutasították. Azt az elképzelést, amely szerint egyeseket meg kellene fosztani tulajdonuktól, s az így megszerzett javakat oda kellene ajándékozni másoknak, Lactantius (250–317 k.) teljesen abszurdnak tartotta, hangsúlyozva, hogy ilyet „*még soha nem tett egy király, de még egy zsarnok sem*”.⁴¹ Aranyszájú Szent János (†407) egy költői kérdés megfogalmazásával fejtette ki véleményét a tulajdoni viszonyok jogsértő megváltoztatásáról: „*Jobb semmit sem adni, mint másét másoknak adni. Mert mondd csak nekem, ha látnál két embert, akik közül az egyik mezítelen lenne, a másik pedig felöltözött és azt, aki felöltözött, levetköztetnéd, hogy a mezítelent felruházd, vajon nem cselekednél-e igazságtalanul?*”⁴² Ilyen igazságtalanságot a császárnak sem volt szabad elkövetnie.

Háborúk idején az uralkodóknak rendszerint a hadvezéri szerepet is be kellett tölteniük. „*A harcászat része a hadvezérségnek, a hadvezérség pedig az uralkodásnak*” – állapítja meg Alexandriai Kelemen (†215 k.).⁴³ Az uralkodónak Szent Ágoston szerint is egyik alapvető feladata a hadsereg vezetése: „*a királyt (...) lehet vezérnek is mondani, mert vezeti a hadsereget*”.⁴⁴ A természetjogi szemlélet a háború indításáról és a hadviselésről szóló nézeteket is jelentősen befolyásolta.

Cicerónak (Kr. e. 106–43) az igazságos háború (*bellum iustum*) feltételeiről szóló természetjogi tanait Szent Ambrus és Szent Ágoston is átvette, ötvözve azokat az ószövetségi Szentírás vallási és erkölcsi tanításával. Cicero szerint „*az igazságtalan háborúk azok, amelyek indítására ok nélkül kerül sor. Igazságos háborút ugyanis csak akkor lehet viselni, ha sérelem megbosszulásáról vagy az ellenség elűzéséről van szó*”.⁴⁵ Szent Ambrus is különbséget tett igazságos és igazságtalan háborúk között, s az előbbi kategóriába sorolta a sérelem miatt indított háborút: „*a bátorság egyedül, igazságosság nélkül a gonoszság táptalaja lesz. Minél erősebb valaki, annál készségesebb arra, hogy elnyomja a gyengébbet, ezért magukban a háborús dolgokban is meg kell vizsgálnunk, hogy vajon igazságos vagy igazságtalan háborúról van-e szó. Dávid csak akkor háborúskodott, ha zaklatták*”.⁴⁶

36 Márk 10:19; Lukács 18:20.

37 Róma 13:9.

38 Efézus 4:28. (ford. Gál Ferenc).

39 I. Korintus 6:10.

40 I. Péter 4:15.

41 LACTANTIUS, Isteni tanítások 3,21,6.

42 ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, Homíliák Szent Máté evangéliumáról 85,3. Lásd: ARTNER, Az ősegyház kommunizmusa 193.

43 ALEXANDRIAI KELEMEN, Szöttesek 1,24,158.

44 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 18,45.

45 CICERO, Az állam 3,23,35.

46 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 1,35,176–177.

Cicero szerint az ígéret akkor is kötelez, ha azt az ellenségnek tesszük a háború kényszerítő körülményei közepette,⁴⁷ s elítélte azt a hadvezért, aki – miután az ellenséggel harminc napra fegyverszünetben állapodott meg – „éjjel pusztította a szántóföldeket, minthogy ő nappali s nem éjjeli fegyverszünetet kötött”.⁴⁸ Ambrus is úgy vélte, hogy az erkölcs parancsai a háborúban, az ellenséggel szemben is betartandók: „Világos tehát, hogy kívánatos a hűséget és az igazságosságot még a háborúban is megtartani, és az sem lehet illő dolog, ha csorbát szenved a hűség.”⁴⁹ Rámutatott arra, hogy Dávid király „szerette a vitézséget az ellenségben is, és úgy gondolta, hogy azokkal szemben is ugyanúgy igazságosan kell viseltetni, akik fegyvert fogtak ellene.”⁵⁰ A püspök azt is kiemelte, hogy „ha egyszer megállapodás történt az ellenséggel a csatára vonatkozólag akár hely, akár idő tekintetében, ellentétben állna az igazságossággal az akár térben, akár időben való megelőzés.”⁵¹

Cicero szerint az ellenséggel szembeni igazságosság legszebb példája Gaius Fabricius magatartása, aki az ellenség táborából érkező, Pürrhosz megmérgezésére ajánlkozó szökevényt kiszolgáltatta az épeiroszi királynak.⁵² E híres, dicső tette Ambrus is utal a győzelem tisztességes kivívásának erkölcsi követelményét hangsúlyozva: „A rómaiak vezére, miután az ellenséges király orvosa érkezett hozzá, s ez megígérte, hogy a királynak mérget fog beadni, megkötözve küldte vissza az ellenséghez. És valóban dicséretes dolog, hogy aki vitézséggel vette fel a küzdelmet, nem akar álnoksággal győzedelmeskedni. Ugyanis nem tulajdonított tisztességet a győzelemnek, hanem magát a győzelmet tisztességtelennek mondta volna, ha nem tisztességgel szerezte volna meg.”⁵³ Egy másik helyen azokat a görögöket dicséri Ambrus, akik azért nem semmisítették meg titokban a perzsák hajóit, mert azt tisztességtelen dolognak tartották volna.⁵⁴ Ambrus azt is hangsúlyozta, hogy a legyőzött ellenséggel szemben irgalmasságot kell gyakorolni. Példaként felhozta Elizeus történetét, aki „inkább meg akarta hagyni az ellenség életét, amit el tudott volna venni, ha nem irgalmas.”⁵⁵

Szent Ambrushoz hasonlóan Szent Ágoston is különbséget tett igazságos és igazságtalan háborúk között.⁵⁶ Egy helyen azt írja, hogy „az igazságos háborúban az ellenség bűne miatt folyik a harc”.⁵⁷ Egy másik helyen megjegyzi, hogy „az ellenség igazságtalansága rákényszeríti a bölcsét az igazságos háborúra.”⁵⁸ Amikor a manicheus Faustus Izrael Istenét azon az alapon utasította el, hogy a háborúra parancsot adó Isten összeegyeztethetetlen a jézusi istenképpel, Ágoston rámutatott arra, hogy nem minden háborút kell erkölcsileg elítélni. A háborút a célja alapján lehet erkölcsileg megítélni. Csak azt a háborút kell elutasítani, melyet gonosz vágyak mozgatnak.⁵⁹

Az imperialista háborúkat Ágoston egyértelműen elítélte: „Vagy talán a jóérzületű emberek helytelen dolognak tartják a legnyilvánosabb gonoszossággal való hadakozást és a békés, semmi jogtalanságot

47 CICERO, A kötelességekről 1,13,39.

48 CICERO, A kötelességekről 1,10,33.

49 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 1,29,140.

50 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 2,7,33.

51 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 1,29,139.

52 CICERO, A kötelességekről 1,13,40.

53 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 3,15,91.

54 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 3,14,87.

55 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 3,14,87.

56 Vö.: SCHMAL, Szent Ágoston az igazságos háborúról 11–32.

57 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 19,15.

58 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 19,7.

59 SZENT ÁGOSTON, Faustus ellen 22,74. Vö.: HELGELAND–DALY–BURNS, Christians and the Military 81.

*el nem követő szomszédok ellen irányuló önkényes háborúnak a birodalom terjesztése érdekében való előidézését? Ha kétségtelenül így vélekednek, akkor nézetüket helyeslem és dicsérem.*⁶⁰ Sokszor idézik Ágoston azon megállapítását, amely szerint az országok igazságosság nélkül csak nagy rablóbandák: „Az igazságosság megszüntetésével tehát mivé válnak az országok, ha nem hatalmas rablóbandákká?”⁶¹ Az egyházatya e kijelentésével nem az igazságtalanul kormányzott államot ítélte el, hanem azt az államot, mely igazságtalan, imperialista, zsákmányszerző háborúkat vív más államok ellen.

Ágoston dicsérte Nagy Theodosiust (379–395), aki irlgmat és nagylelkűséget tanúsított az általa legyőzöttekkel szemben.⁶² A legyőzöttek, a templomokba menekültek és általában a civil lakosság irányában megmutatkozó irlalom fontosságát a hippói püspök sok más helyen is hangsúlyozta.⁶³ Mindezek a természetjogi elvárások, melyek a háború indításával, a hadviseléssel és a győztesek magatartásával kapcsolatosak, s melyek az egyházatyák műveiben is megjelentek, a háborús konfliktusokban erkölcsi szempontból lényegesen behatárolták az uralkodók cselekvési szabadságát.

3. Az állami törvények

A római császárok államuk törvényei felett álltak: a törvények őket nem kötötték. *Ulpianus* ismert megfogalmazása szerint a császár fel van oldva a törvények alól: „*Princeps legibus solutus est*”.⁶⁴ Erre az elvre a keresztény szerzők is utalnak. Az *Ambrosiaster*nek nevezett ismeretlen 4. századi szerző például ezzel magyarázza azt, hogy a császár hatályon kívül helyezheti a törvényeknek megfelelően kiszabott bírói ítéletet, s még a halálraítéltnak is kegyelmet adhat.⁶⁵

Számos császár visszaélt helyzetével és durván áthágta a törvényeket. *Lactantius* hosszasan sorolja a keresztényüldöző uralkodók törvényszegéseit. *Diocletianus*ról (284–305) a következőket írja: „*Kapzsiséga és gyávasága az egész földkerekséget tönkretette. (...) Nem gyakorivá, hanem folytonossá vált mindenféle vagyontárgy erőszakos lefoglalása, s a lefoglalások közben türhetetlen jogtalanságokat követtek el. (...) Azt már nem is említem, mily sokan pusztultak el vagyonuk és gazdagságuk miatt. Ez ugyanis – ahogy hozzászoktunk a bűneihez – általánossá, majdhogynem megengedetté vált. De ebben az volt a legszörnyűbb, hogy ahol csak megpillantott egy jobban megművelt birtokot, egy szem-revalóbb kastélyt, máris kész volt a vád és a halálbüntetés a tulajdonos ellen, mintha vérontás nélkül nem is tudta volna a másét elrabolni.*”⁶⁶ *Galeriust* (305–311) is hasonló kapzsiság jellemezte: „*Az pedig nyilvános csapás és közös gyász volt mindenki számára, ha egyszer elrendelték az adóösszeírást a tartományokban és a városokban. Miközben az összeírók mindent elleptek és felhajtottak, az ellenséges dúlás és a lakosság kegyetlen rabszíjra fűzésének jelenetei játszódtak le. A földeket röögönként mérték ki, a szőlővesszőket és a fákat egyenként számolták meg, mindennemű állatot összeírtak, az emberfőket megjelölték, a városokban egybeterelték a városi és a falusi lakosságot, minden fórum családok tömegeivel volt tele, ki-ki ott állt gyermekeivel és szolgálival; kínzás és ütlegetés zaja mindenfelé; a fiúkat kikötötték, hogy apjuk ellen tanúskodjanak, hűséges szolgálát azért gyötörték, hogy gazdájuk*

60 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 4,14.

61 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 4,4.

62 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 5,26.

63 SZENT ÁGOSTON, Isten városáról 1,1; 1,6–7; 2,2; 5,23.

64 Digesta 1,3,31.

65 AMBROSIASZTER, Ó- és Újszövetséggel kapcsolatos kérdések 115,45. Vö.: LUNN-ROCKLIFFE, Ambrosiaster's Political Theology 54.

66 LACTANTIUS, A keresztényüldözők halála 7.

ellen valljanak, a feleségeket meg, hogy a férjük ellen. Ha mindez csődöt mondott, addig gyötörték őket, míg önmaguk ellen nem vallottak; amikor a fájdalom megtörte őket, még olyasmiket is jegyzékbe vettek, amivel nem rendelkeztek.”⁶⁷ Lactantius szerint Galerius másfajta törvénytelenéseket is elkövetett: a „koldusok nagy tömegét megölette, megsértve minden emberi jogot”, ugyanis „elrendelte, hogy fogdossák össze, rakják hajóra, és sülyesszék el őket”.⁶⁸

Olyan császárok is akadtak azonban szép számmal, akik betartották a törvényeket. Az ifjabb Plinius (61 k.–113 k.) többek között azért dicsőítette Traianust (98–117), mert az alávetette magát a törvényeknek.⁶⁹ Paulus, a neves római jogtudós szerint a császárnak illik betartania a törvényeket, annak ellenére, hogy azok alól fel van oldva, s így arcátlanság tőle, ha igényt tart olyan hagyományra vagy hitbizományra, melyet érvénytelen végrendeletben rendeltek a részére.⁷⁰ Ugyanez olvasható Severus Alexander (222–235) egyik – 235-ben kiadott – leiratában,⁷¹ melyet valószínűleg szintén Paulus fogalmazott meg, aki praefectus praetorióként tevékenykedett abban az időben. A korszakra jellemzőek lehettek az ilyen császári döntések; Iustinianus császár (527–565) *Institúciói* szerint az isteni Severus és Antoninus császárok leirataiban gyakran szerepelt e mondat: „Bár a törvények alól mentesek vagyunk, mégis szerintük élünk”.⁷²

A keresztény szerzők műveiben is sokszor találkozhatunk azzal a gondolattal, hogy az erkölcsös uralkodó betartja a törvényeket. Szent Ambrus kiemeli, hogy Dávid „készsegebb volt inkább elviselni, mint megtenni a jogtalanságot”.⁷³ 386-ban Ambrus a következőket írta II. Valentinianusnak: „Amit másoknak előírsz, azt magadnak is előírod; a császár által hozott törvényeket ugyanis elsőként magának a császárnak kell betartania”.⁷⁴ Kürenei Szünesziosz (370 k.–414) szerint az a különbség a király és a zsarnok között, hogy a király a törvényhez igazítja magatartását, míg a zsarnok a magatartásához igazítja a törvényt.⁷⁵

Agapétosz az alábbi tanácsot adta Iustinianusnak: „Kényszerítsd magadat a törvények betartására, mert senkinek sincs a földön hatalma erre kényszeríteni téged. Azáltal bizonyítod a törvény magasztosságát, hogy elsőként tiszteled azt, s így világossá válik az alattvalóid számára, hogy a törvény megszegése veszélyekkel jár.”⁷⁶ Iustinianus uralkodása idején született egy másik, államelméleti szempontól szintén jelentős mű, melyet egy ismeretlen szerző írt dialógus formájában. A töredékesen ránk maradt – Angelo Mai (1782–1854), a Vatikáni Könyvtár tudós prefektusa által felfedezett és általa 1827-ben publikált –, a konstantinápolyi Menasz patricius és Thomasz referendarius között folyó beszélgetés szerint a jó császár számára szörnyűbb dolog a törvénszegés, ha maga teszi, mint amikor alattvalói követik el azt.⁷⁷ Maga Iustinianus is elismerte, hogy a császároknak

67 LACTANTIUS, A keresztényüldözők halála 23.

68 LACTANTIUS, A keresztényüldözők halála 23.

69 PLINIUS, Traianus dicsőítése 65.

70 Digesta 32,23.

71 Codex Iustinianus 6,23,3.

72 Institutiones 2,17,8.

73 SZENT AMBRUS, A kötelességekről 2,7,32.

74 SZENT AMBRUS, Levelek 21,9 (ford. S. P.). Vö.: DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II, 680.

75 SZÜNESZIOSZ, A királyságról 3,11. Vö.: DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II, 700.

76 AGAPÉTOSZ, Legfőbb buzdítások előadása 27 (ford. S. P.). Vö.: BELL, Three Political Voices from the Age of Justinian 109.

77 Párbeszéd az államtudományról 5,21. Vö.: BELL, Three Political Voices from the Age of Justinian 150.

„igazságosan és törvényesen” (lat. „recte et competenter”) kell igazgatniuk az Isten által rájuk bízott államot.⁷⁸ Az igazságosság a természetjog szabályainak tiszteletben tartását, a törvényesség pedig az állami törvények betartását jelentette.

4. A kánonjog szabályai

A keresztény császárok az egyház tagjaiként kötelesek voltak az egyház belső magatartási normáit követni. Hatalmukat így az egyház belső joga is korlátozta. E joganyag nagyrészt szokásjogi szabályokból állt, melyek betartására a császárokat időnként figyelmeztetni kellett. Ha például a császárok súlyos bűnt követtek el, a püspökök felszólították őket a bűnbánati fegyelem szabályainak betartására.

A keresztény hagyomány szerint az első keresztény uralkodó *Philippus* császár (244–249) volt, aki egy püspök (feltehetőleg *Szent Babülasz* antiokiai főpap) felszólítására alávetette magát az egyházi előírásoknak. Az esetről *Euszebiosz* így számol be: „Azt mesélik, hogy *Philippus* keresztény volt, és a hásvét utolsó virrasztásának a napján a néppel együtt akart részt venni a templomban végzett imákon. Az ottani előjáró azonban nem engedte belépni, mielőtt meg nem vallotta bűneit és fel nem iratkozott azok közé, akik bűnösöknek számítottak és a bűnbánók helyét foglalták el. Másképp, ha ezt nem tette volna meg a császár, sosem fogadta volna be az előjáró, mert oly sok panaszt emeltek ellene. Azt mondják, hogy jó szívvel alávetette magát, és tetteivel bizonyította, hogy őszintén és jámborul viszonyul az istenfélelemhez.”⁷⁹

Mint köztudott, *Szent Ambrus* 390-ben *Nagy Theodosius*t kötelezte arra, hogy nyilvánosan tartson bűnbánatot. A császár ugyanis kegyetlen megtorlásként tömegmészárlást rendeztetett Thesszalonikében, miután a város lakosai megölték hadseregének egyik barbár parancsnokát. *Ambrust* rendkívül megrázta és felháborította a sok ártatlan ember megölésének híre. Életrajza szerint „a püspök, miután a történeteket megtudta, megtiltotta a császárnak, hogy belépjen a templomba addig, amíg nem tart nyilvános bűnbánatot, és amíg méltónak nem ítéli az Egyházzal való közösségre és a szentségekben való részesedésre. A császár erre ellene vetette, hogy *Dávid* is egyszerre követett el házasságtörést és gyilkosságot is. A püspök ezt válaszolta neki: »Ha követed a bűnöst, kövesd a bűnbánót is!« Amikor ezt ott a legkegyesebb császár meghallotta, úgy megszülelt, hogy nem rettent vissza a nyilvános bánattartástól.”⁸⁰

A 4. században a katolikusok és az ariánusok között feszülő ellentét osztotta meg leginkább a kereszténységet. E konfliktusok során az ariánusok oldalára álló császárok súlyos összeütközésbe kerültek a katolikus hitet védelmező püspökökkel. Érdemes kiemelni, hogy az Atya és a Fiú kapcsolatának teológiai értékelése elméleti szinten az állam és az egyház viszonyát is meghatározta.⁸¹ A császárt a *Mennyei Atya*, a püspököt pedig *Krisztus* képmásaként tisztelték.⁸² A katolikus teológia *Krisztust* az *Atya* mellé helyezte, az ariánus teológia viszont *Krisztust* az *Atya* alá rendelte. Ebből következőleg az ariánusok úgy vélték, hogy az egyházat az állam alá kell rendelni, a katolikusok viszont úgy gondolták, hogy az államnak és az egyháznak egymással mellérendelt viszonyban kell állnia. Az ariánusok így nem szálltak szembe a cezaropapista törekvésekkel. *Szent Lucifer* (†370), Caralis (a mai Cagliari) katolikus püspöke ezért azzal gúnyolta az ariánus püspököket,

78 Novellae 6 praef.

79 EUSZEBIOSZ, Egyháztörténet 6,34.

80 PAULINUS DIAKÓNUS, Szent Ambrus élete 24.

81 Vö.: WILLIAMS, Christology and Church-State Relations in the Fourth Century 10.

82 AMBROSIASZTER, Ó- és Újszövetséggel kapcsolatos kérdések 35. Vö.: LUNN-ROCKLIFFE, Ambrosiaster's Political Theology 133.

hogy a császárt a püspökök püspökének (*episcopus episcoporum*) tartják.⁸³ Az ariánus *II. Constantius* császár (337–361) valóban az egyház fejeként kívánta intézni az ügyeket, s ezzel az elhatározással 355-ben, az általa összehívott mediolanumi zsinaton – *Szent Athanasziosz* (†373) alexandriai püspöknek, a katolikus hit megingathatatlan védelmezőjének elítélésével kapcsolatban – úgy nyilatkozott, hogy az ő (egyházi ügyekben kinyilvánított) akarata kánon erejével bír.⁸⁴

Amikor *II. Constantius* megparancsolta *Hosius*nak, Corduba katolikus püspökének, hogy ő is ítélje el *Athanaszioszt*, az idős hispániai főpap – a parancsot megtagadva – levelében figyelmeztette a császárt, hogy ne avatkozzon bele az egyházi ügyekbe és ne osztogasson ilyen ügyekben a püspököknek parancsokat, hanem inkább tanuljon a püspököktől az egyházi kérdésekben; *Isten* ugyanis a birodalom kormányzását bízta rá, míg egyházának ügyeit a püspökökre bízta; s ahogyan *Isten* rendelkezésével szegülne szembe, aki elvenné a császártól a birodalmat, ugyanígy a császár is súlyos bünt követ el, ha beleártja magát az egyház kormányzásába. Hiszen írva van: „Add meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené”. Ebből fakadóan, ahogy a püspököknek nincs megengedve, hogy földi uralmat gyakoroljanak, a császár sincs felhatalmazva arra, hogy incenzáljon.⁸⁵

Amikor apja halála után a kiskorú *II. Valentinianus* – anyjának, az ariánus *Iustinának* a hatására – 385-ben arra utasította *Szent Ambrus* püspököt, hogy az egyik mediolanumi bazilikát adja át az ariánusoknak, *Ambrus* megtagadta az engedelmisséget. A történeteket *Ambrus* összefoglalta egyik levelében, melyben idézte, mit mondott a császárnak, kifejtve előtte, hogy annak hatalma nem korlátlan: „Írva van: ami az Istené, azt az Istennek, ami a császáré, azt a császárnak. A paloták a császárhoz tartoznak, a templomok a püspökhöz. Az állami, és nem a szent épületek felett rendelkezel hatalommal.”⁸⁶

Az özvegy császárné ennek ellenére továbbra is támogatta az ariánusok igényeit. Hatására 386 januárjában *II. Valentinianus* kiadott egy rendeletet, melyben elismerte az ariánusok gyülekezési jogát. A rendeletben foglaltakkal szembeni bármilyen izgatás lázadásnak és felségsértésnek minősült, amit halállal kellett büntetni.⁸⁷ Ezt követően a császár megparancsolta, hogy *Ambrus* jelenjen meg a császári tanács előtt, hogy ott *Auxentius* ariánus püspökkel együtt megvitassák a bazilika átadásának kérdését. A vitában a császár kívánt döntőbíróként eljárni. *Ambrus* megtagadta az engedelmisséget, nem ment el az ülésre. Ehelyett levelet írt *Valentinianus*nak, melyben rámutatott arra, hogy a császár a hit dolgában nem ítélkezhet püspökök felett.⁸⁸ Az *Auxentius* elleni beszédében pedig *Ambrus* kiemelte, hogy a császár helye az egyházon belül van, és nem az egyház felett: „*imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*”.⁸⁹

Az 5–6. század során a kereszténységen belül éles megosztottságot eredményezett a katolikusok és a monofiziták krisztológiai vitája és szembenállása. *Zeno* császár (474–491) – *Akakiosz* konstan-

83 SZENT LUCIFER, Arról, hogy Isten fiáért meg kell halni 13. Vö.: KASHCHUK, The Attitude of the Pro-Arian Bishops Towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325–381) 145.

84 Vö.: SZENT ATHANASZIOSZ, Az ariánusok története 33.

85 SZENT ATHANASZIOSZ, Az ariánusok története 44.

86 SZENT AMBRUS, Levelek 20,19 (ford. S. P.). Vö.: SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century 110.

87 Codex Theodosianus 16,1,4.

88 SZENT AMBRUS, Levelek 21,4.10. Vö.: SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century 112.

89 SZENT AMBRUS, Beszéd Auxentius ellen a bazilika átadásáról 35. Vö.: SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century 114.

tinápolyi pátriárkával egyetértésben – a katolikusok és a monofiziták közötti egység létrehozása érdekében 482-ben rendeleti úton kihirdetett egy teológiai kompromisszumokat tartalmazó – a vitatott kifejezéseket kerülő – hitvallást, melyet *Henótikon* (Egységhit) néven kötelezővé tett. Ez azonban végzetes hibának bizonyult: e hitvallás kötelezővé tétele vezetett a keleti és a nyugati egyházak közötti első nagy szakadáshoz, az *Akakiosz*-féle skizmához. A katolikusok szemében a *Henótikon* megfogalmazásai visszalépést jelentettek a 451-ben tartott Khalkédóni Egyetemes Zsinat határozataihoz képest, melyek *Nagy Szent Leo* pápa (440–461) tanításán alapultak, s ráadásul *Zeno* – a korábbi gyakorlattal szakítva – egyetemes zsinat összehívása nélkül tett kötelezővé új hitvallást. *Szent II./III. Felix* pápa (483–492) többször elítélte a császár magatartását.⁹⁰ Egy 484-ben írt levelének végén határozottan figyelmeztette *Zenót* arra, hogy ne avatkozzon bele az egyház belügyeibe: ilyen ügyekben inkább rendelje alá királyi akaratát *Isten* papjainak, s ne akarjon felettük állni („*subdere, non praeferre*”); a lelki dolgokban inkább tanuljon a papok előjáróitól és ne tanítsa őket („*discere potius quam docere*”).⁹¹ Egy másik levelében a pápa szintén hangsúlyozta, hogy a császár a fia, s nem az előjárója az egyháznak („*filius est, non praesul ecclesiae*”); a vallással kapcsolatban tanulnia kell, s nem tanítania („*quod ad religionem competit, discere convenit, non docere*”); nem szabad igényt tartania más jogára, sem olyan szolgálatra, ami másokra lett bízva („*non sibi vindicet alienum ius, et ministerium quod alteri deputatum est*”).⁹² E gondolatokat valószínűleg a pápa archidiakónusa, *Gelasius* fogalmazta meg, aki később *Felix* utódja lett a pápai székben.

Gelasius (492–496) a pápává választásáról nem küldött hivatalos értesítést *I. Anastasius* császárnak (491–518), aki ezt zokon vette tőle. A pápa ezért 494-ben egy hosszabb levelet írt a császárnak, melyben a szakadással járó körülményekre hivatkozva udvariasan exkuzálta magát, s egyúttal összefoglalta, hogy mit kellene tenni a skizma megszüntetése érdekében. Híres e levélnek az a részlete, melyben a pápa különbséget tett a püspöki és a királyi hatalom között, rámutatva arra, hogy az *Isten* dolgai az előbbi, a világi dolgok pedig az utóbbi körébe tartoznak: „*Bizonyosan kettő van, fenséges császár, ami elsősorban kormányozza ezt a világot: az egyik a püspökök megszentelt tekintélye (auctoritas sacrata pontificum), a másik pedig a királyi hatalom (regalis potestas). A püspökök viselte teher annyiban nehezebb, amennyiben az Isten ítélőszéke előtt az emberek uralkodó királyokért is nekik kell számot adniuk. Hiszen jól tudod magad is, te legjámorabb fiunk, hogy ha az emberi nembeliek előtt jársz is méltósággal, azok előtt, akik az Isten dolgaiban előjárók, magad is alázatosan meghajtod a fejedet, s te is tőlük várod saját üdvözülésed útját-módját, s az égi eredetű szentségek felvétele tekintetében, s azok illendőképpen való kiosztásában a vallás rendje szerint el kell ismerned azt, hogy neked kell magadat alájuk rendelned, s nem te állsz az ő élükön; egyszóval: ezekben a dolgokban te függsz az ő ítéletüktől, s nincs is szándékodban az, hogy te rendeld őket a saját akaratod alá. Ha pedig – már ami a közrendet illeti – az egyházi előjárók, tudván azt, hogy hatalmatat felső rendelésből kaptad, törvényeidnek maguk is engedelmeskednek, annak érdekében, hogy még a világi dolgokban se támadjanak külön vélemények, akkor tehát – azt kérдем tőled – milyen odaadással kell azoknak engedelmeskedni, akik a mindennekfelett tiszteletre méltó misztériumokkal vannak felruházva?*”⁹³

90 A pápát a szakirodalmi művekben hol *II.*, hol *III. Felix*ként említik. Ennek az az oka, hogy a *Szent Liberius* pápa (352–366) 355-től 358-ig tartó száműzetése alatt hivatalban lévő *II. Felix* pápaságának törvényessége kérdéses.

91 SZENT II./III. FELIX, Levelek 8,5. Lásd: *Epistolae Romanorum pontificum genuinae* I, 250.

92 Lásd: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* VII, col. 1077.

93 SZENT GELASIUS, Levelek 12. Magyarul lásd: Az európai művelődés története 123 (e fordításon elsősorban a *pontifices* szó vonatkozásában módosítottam, mert az itt szerintem nem papokat, hanem

Gelasius tehát világosan kifejezésre juttatta, hogy a császár hatalma *Isten* dolgaira, az egyház belső ügyeire, szentségi életére, az üdvösség kérdéseire, a hitelvek meghatározására nem terjed ki. A császár nem áll az egyház felett: *Isten* dolgait illetően neki is követnie kell a főpapok döntéseit és tanítását. A világi ügyekben – így például a közrenddel kapcsolatos kérdésekben – viszont a püspökök vannak alárendelve az uralkodó akaratának. Az uralkodó és a püspökök tevékenysége között úgy alakulhat ki harmónia, ha egymás döntési jogkörét tiszteletben tartják. Kerülni kell, hogy viszályok támadjanak abból, hogy – egymás döntési jogkörét bitorolva – ugyanazon a területen egymástól eltérő véleményt képviseljenek.

A pápa egy későbbi értekezésében bővebben is kifejtette a császári hatalommal kapcsolatos nézeteit. E traktátusában („*Tomus de anathematis vinculo*”) elsősorban azt kívánta világossá tenni, hogy a császárnak nincs joga ahhoz, hogy bárkit is feloldjon a kiközösítés egyházi büntetése alól (*Anastasius* császár ugyanis szerette volna feloldani azt a büntetést, amit *Szent II./III. Felix* pápa szabott ki *Petrosz Mongoszra*, Alexandria híres monofizita pátriárkájára). *Gelasius* hangsúlyozta, hogy akinek csak az van megengedve, hogy az emberi ügyekben ítélkezzen, nem igazgathatja egyszersmind az isteni ügyeket is („*cui tantum de humanis rebus judicare permissum est, non etiam praeesse divinis*”). A császárnak nincs papi hatalma. *Krisztus* eljövele előtt voltak olyan uralkodók, akik egyszerre voltak királyok és főpapok; ilyen volt például *Melkizedek*. *Krisztus* azonban, aki király is és főpap is volt egyszemélyben, ismerte az emberi gyarlóságot, a két hatalmat elválasztotta egymástól, hogy híveit ne keríthesse hatalmába újból az emberi gőg („*humana superbia*”), ami útját állhatja üdvösségüknek. Innentől (ti. *Krisztus* megjelenésétől) sem a császár nem nevezheti magát papnak, sem pap nem tarthat igényt királyi méltóságra („*ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit*”). A keresztény császároknak üdvösségük érdekében szükségük van papokra, a papoknak pedig a császári rendelkezések szerint kell eljárniuk a világi dolgokban. Mindkét méltóságot mérséklettel kell gyakorolni: egyik sem emelkedhet a másik fölé.⁹⁴

Az *Akakiosz*-féle skizmát 519-ben, *Iustinus* (518–527) uralkodása idején sikerült megszüntetni. A keleti és a nyugati egyházak egységének helyreállításában kiemelkedő szerepet játszott a császár unokaöccse, *Iustinianus*, aki trónra kerülése után hozzáfogott a régi, egységes Római Birodalom helyreállításához. A vallási egység megteremtése céljából a pogányság maradványainak felszámolására törekedett,⁹⁵ s számos próbálkozást tett a monofiziták megnyerése és a katolikus egyházba való visszavezetése érdekében.⁹⁶ 551-ben például rendeletet adott ki az ún. „*Három fejezet*” ellen, melyben elítélt olyan személyeket, illetve műveket, melyeket a monofiziták nesztorianizmussal vádoltak.⁹⁷ A császár a „*Három fejezet*”-et az általa 553-ban összehívott II. Konstantinápolyi Egyetemes Zsinattal is elítéltette, a monofizitákkal való egységet azonban nem sikerült létrehoznia.

püspököket jelent). A szakirodalmi művekben sok helyen találhatunk elemzést a pápa által használt *auctoritas* és *potestas* kifejezések eltérő jelentéséről. *Alan Cottrell* például úgy véli, hogy az *auctoritas* presztizsből fakadó befolyás („*prestigious influence*”), míg a *potestas* autoritatív végrehajtó hatalom („*authoritative executive power*”); lásd: COTTRELL, *Auctoritas and Potestas* 106. Olyan álláspont is létezik azonban, amely szerint a két kifejezés között nincs szemantikai különbség, *Gelasius* csupán stilisztikai okból, a szóismétlés elkerülése végett használta ugyanabban a mondatban a két különböző, de azonos jelentésű főnevet; lásd: ZIEGLER, *Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State* 432.

94 SZENT GELASIUS, Traktátus 4,11. Lásd *Epistolae Romanorum pontificum genuinae* I, 567–568.

95 Vö.: SÁRY, *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései* 160–166.

96 Vö.: SÁRY, *Iustinianus egységtörekvései egyházügyi téren* 210–214; SÁRY, *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései* 31–46.

97 A rendelet magyar fordítását lásd: BAÁN, *Justinianus császár teológiája* 169–197.

Iustinianus arra törekedett, hogy az állam és az egyház kapcsolata minél szorosabbá váljon. Egyházpolitikai céljait az ortodox papsággal együttműködve kívánta megvalósítani. Hitt abban, hogy ha mind az uralkodó, mind a klérus megfelelően tölti be *Istentől* kapott hivatását, s kölcsönösen támogatja egymást, az a világban olyan csodálatos harmóniát terem, mely méltóvá teszi az emberiséget *Isten* áldására. A 6. novellájában mindezt így fogalmazta meg: „*két nagy ajándék van az emberek között, amelyet Isten emberszeretetében a mennyből ajándékkba adott: a papság* (gör. ιερωσύνη, lat. sacerdotium) *és a császári méltóság* (gör. βασιλεία, lat. imperium). Az első az isteni dolgokat szolgálja, míg a második az emberi ügyeket irányítja és intézi, azonban mindkettő ugyanattól az elvtől származik, és az emberiség életét ékesíti. Ezért semmi sem igényelheti annyira a császárok gondoskodását, mint a papok méltósága, mert ők könyörögnek állandóan Istenhez a császárok jólétéért. Mert ha a papság minden szempontból feddhetetlen, és szabad útja nyílik Isten felé, a császárok pedig igazságosan és törvényesen igazgatják a gondjaikra bízott államot, ennek általános összhang (gör. συμφωνία, lat. consonantia) lesz az eredménye, és az emberi nemnek bármiféle áldásban lesz része. Ezért legfőbb gondunk az Istennel kapcsolatos igaz dogmák és a papok méltósága képezik; ha pedig ők megőrzik azt, bízunk benne, hogy ezáltal Isten nagy jótéteményekben részesít bennünket, és biztosan birtokoljuk majd azt, amit már élvezünk, amit pedig még nem birtokolunk, ezután el fogjuk nyerni.”⁹⁸

Peter Stein szerint „*Iustinianus* visszautasította a *Gelasius* által felállított alapelvet a pápa és a császár kettős hatalmáról. Azon a nézeten volt, hogy a császár személyében egyesül nemcsak a legmagasabb világi, az imperium (birodalom) fogalmában kifejezésre jutó hatalom, hanem a sacerdotium (papság) legmagasabb papi hatalma is.”⁹⁹ E megállapítás teljesen téves. A császár nyilvánvalóan laikus volt: nem volt pappá szentelve, s így semmiféle papi hatalommal nem rendelkezett.¹⁰⁰ *Iustinianus* világosan elválasztotta egymástól a „*két nagy mennyei ajándék*”-ot, az „*isteni dolgokat szolgáló papság*”-ot és az „*emberi ügyeket irányító császári méltóság*”-ot, s csak azt tartotta feladatának, hogy őrökjön a papság felett: felügyelje (ellenőrizze), hogy a papok elvégzik-e a feladataikat, betöltik-e az *Istentől* kapott hivatásukat az emberiség javára.¹⁰¹

Helyesen látja *Michael Azkoul*, hogy az egyház és az állam olyan harmonikus egységet képez *Iustinianus*nál, amilyen egységet alkot a katolikus (= ortodox) teológia szerint *Krisztus* személyén belül az isteni és az emberi természet. Így államelméleti síkon is jelentősége lett annak, hogy a katolikus felfogás elutasította mind a monofizita álláspontot (amely szerint *Krisztus*ban az isteni természet elnyelte az emberit), mind a nesztoriánus tanítást (amely *Krisztus* két természetét mereven elválasztotta egymástól).¹⁰²

98 Novellae 6 praef. Lásd: BAÁN, Justinianus császár teológiája 20.

99 STEIN, A római jog Európa történetében 58.

100 Ezt később a 7. század legnagyobb teológusa, *Hitvalló Szent Maximosz* (580–662) is hangsúlyozta, rámutatva arra, hogy a császár nem állhat az oltárnál, nem konzekrálhatja a kenyeret, nem keresztelhet, nem kenhet fel olajjal, senkit sem szentelhet püspökökké, pappá, diakónussá, templomokat sem szentelhet fel, s nem viselheti a papi jelvényeket (HITVALLÓ SZENT MAXIMOSZ, Tárgyalási jegyzőkönyv 4). Vö.: MAREK, Caesaropapism and the Reality of the 4th–5th Century Roman Empire 8.

101 Vö.: HERMAN, The Secular Church 105.

102 AZKOUL, Sacerdotium et imperium 459.

John Meyendorff megállapítását is érdemes kiemelnünk, amely szerint elsősorban azért nem alkalmazható a cezaropapizmus fogalma az ókeresztény császári rendszer realitására, mert senki nem hitt a császár hitelvi kérdésekben való személyes tévedhetetlenségében.¹⁰³ A császárok hitelvi rendelkezései ellen az egyház mindig is tiltakozott. A „*Három fejezet*”-et elítélő császári rendelet kibocsátása után *Facundus*, az észak-afrikai Hermiane püspöke figyelmeztette *Iustinianust*, vigyázzon, nehogy úgy járjon, mint a gögös *Uzija* király, akit *Isten* súlyosan megbüntetett azért, mert jogosulatlanul olyat akart tenni, ami a papokra tartozik,¹⁰⁴ s felszólította, hogy *Nagy Theodosius* példáját követve tartson bünbánatot.¹⁰⁵ *Iustinianus* belátta, hogy teológiai nézeteit mindig jóvá kell hagyatnia az illetékes egyházi szervekkel: a római pápával, illetve az egyetemes zsinattal. Ezzel elismerte, hogy a hittételek terén az utolsó, döntő szó mindig az egyházé, és nem a császáré.

5. Összegzés

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a keresztények soha nem tekintették az uralkodó hatalmát korlátlanoknak. Az ókorban megfogalmazott keresztény nézetek szerint a császár köteles volt betartani a kinyilatkoztatott isteni törvényeket, a természetjog szabályait, az állam pozitív törvényeit és a kánonjog szabályait. A zsidó állásponttal egyező keresztény felfogás szerint az uralkodó – a monoteizmus kinyilatkoztatott isteni parancsa és a bálványimádás ezzel összefüggő isteni tilalma miatt – nem tarthatott igényt arra, hogy őt az alattvalói istenként imádják. A görög-római filozófiából a keresztények is átvették a természetjogi tanokat, melyek szerint az uralkodó köteles volt igazságosan ítélni és igazságos törvényeket hozni. Az apologéták (főként *Tertullianus*) azt hirdették, hogy a természet mindenkinek biztosítja a jogot ahhoz, hogy szabadon válassza meg vallását, s ezért a császárnak nem szabad vallási kényszert alkalmaznia. Az uralkodó a természetjog szabályai szerint köteles volt tiszteletben tartani alattvalói tulajdonjogát, s így senkit sem volt szabad önkényesen megfosztania tulajdonától. Az igazságosság szabályait a császárnak a háborúban is be kellett tartania. Bár a római jog szerint a császárt a pozitív jog szabályai nem kötötték, a jó császártól a keresztények elvárták azt, hogy betartsa az állami törvényeket. A katolikus püspökök mindezen túl azt is megkövetelték a keresztény császároktól, hogy tartassák be a kánonjog szabályait: ha bűnt követnek el, kövessék a bünbánati fegyelem előírásait, ne avatkozzanak be az egyház belügyeibe, szentségi életébe, belső kormányzatába, ne képzeljék magukat főpapoknak, ne döntsenek egyházi vitákban, ne határozzanak meg hitelveket, s így tartsák tiszteletben az egyház által meghatározott hatásköri szabályokat.

Felhasznált irodalom és források

ARTNER Edgár: Az ősegyház kommunizmusa. Budapest 1923

ALEXANDRIAI KELEMEN: Sztrómateisz. Szóttesek. I. könyv (ford. TÓTH Vencel). Ókeresztény örökségünk 23/1. Budapest 2021

103 MEYENDORFF, Birodalmi egység és keresztény szakadások 56.

104 FACUNDUS, A Három fejezet védelmében 12,3. *Uzija* király illatáldozatot akart bemutatni az Úrnak, de amikor bement a szentélybe, *Azarja* főpap elé állt és figyelmeztette, hogy az áldozatbemutatás a papok dolga. *Uzija* nem akart engedelmeskedni, de végül elhagyta a szentélyt, mert hirtelen kiütt a homlokán a lepra. Haláláig leprás maradt (lásd: II. Krónika 26:16–21).

105 FACUNDUS, A Három fejezet védelmében 12,5. Vö.: DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II, 826.

- ANTIOCHIAI SZENT THEOPHILOSZ: Autolükoszhoz (ford. OROSZ László). In: A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8. Budapest 1984, 445–522.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Levelek a donatisták ellen (ford. HAMVAS Endre Ádám – SZABÓ Ádám Ágoston). Budapest 2022
- AZKOUL, Michael: Sacerdotium et imperium: the Constantinian renovatio according to the Greek Fathers. Theological Studies 1971/3. sz. 431–464.
- BAÁN István: Justinianus császár teológiája. Budapest 1997
- BELL, Peter N.: Three Political Voices from the Age of Justinian. Liverpool 2009
- Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás (ford. GÁL Ferenc – GÁL József – GYÜRKI László – KOSZTOLÁNYI István – ROSTA Ferenc – SZÉNÁSI Sándor – TARJÁNYI Béla). Budapest 1987⁵
- CICERO: A kötelességekről (ford. CSENGERI János). Budapest 1883
- CICERO: Az állam (ford. HAMZA Gábor). Budapest 1995
- Corpus iuris civilis. Vol. 1: Institutiones (szerk.: KRUEGER, Paulus); Digesta (szerk.: MOMMSEN, Theodorus). Berolini 1872
- Corpus iuris civilis. Vol. 2: Codex Iustinianus (szerk.: KRUEGER, Paulus). Berolini 1877
- Corpus iuris civilis. Vol. 3: Novellae (szerk.: SCHOELL, Rudolfus). Berolini 1895
- COTTRELL, Alan: Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations. Mediaeval Studies 1993, 95–109.
- DVORNIK, Francis: Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds I–II. Washington, D.C. 1966
- Epistolae Romanorum pontificum genuinae I. (szerk.: THIEL, Andreas). Brunsbergae 1868
- Euszebiosz Egyháztörténete (ford. BAÁN István). Ókeresztény írók 4. Budapest 1983
- GRÜLL Tibor (szerk.): Az európai művelődés története. Szöveggyűjtemény az I. kötethez. Budapest 1999
- GRÜLL Tibor: Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében. Budapest 2023
- GRÜLL Tibor: „Civis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.) Miért nem álltak ellen a keresztények a római hatalom üldözéseinek? Diké 2023/2. sz. 166–205.
- GRÜLL Tibor: Vallás- és lelkiismereti szabadság az ókori Rómában. Diké 2025/1. sz. 255–266.
- HELGELAND, John – DALY, Robert J. – BURNS, J. Patout: Christians and the Military. The Early Experience. Philadelphia 1985
- HERMAN, Emil: The Secular Church. In: HUSSEY, J. M. (szerk.): The Cambridge Medieval History IV/2, Cambridge, 1923, 104–133.
- Historical Tracts of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria (ford.: ATKINSON, Miles). Oxford 1843
- Justinianus császár Institúciói négy könyvben (ford. MÉSZÖLY Gedeon). Budapest 1991
- KAPITÁNYFfy István: Iustinianus és Agapétos. In: FARKAS Zoltán – MÉSZÁROS Tamás (szerk.): Philologia Nostra II. Kapitányfgy István válogatott tanulmányai. Budapest 2017, 420–429.
- KASHCHUK, Oleksandr: The Attitude of the Pro-Arian Bishops Towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325–381). Vox Patrum 2014/61. sz. 137–155.
- LACTANTIUS, L. Caecilius Firmianus: A keresztényüldözők halála (ford. ADAMIK Tamás). In: Az isteni gondviselésről. Budapest 1985, 5–55.
- LACTANTIUS, L. Caelius Firmianus: Isteni tanítások. Divinae institutiones (ford. DÉR Katalin). Budapest 2012
- LUNN-ROCKLIFFE, Sophie: Ambrosiaster’s Political Theology. Oxford 2007
- MAREK, Rafał: Caesaropapism and the Reality of the 4th–5th Century Roman Empire. Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa 2017/Special Issue, 1–27.
- MEYENDORFF, John: Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között. Budapest 2001

- MÉSZÁROS István László: Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban. DÍKÉ 2023/2. sz. 125–153.
- NAZIANZOSZI SZENT GERGELY: A szegények szeretetéről (ford. VANYÓ László). In: Nazianzoszi Szent Gergely beszédei. Ókeresztény írók 17. Budapest 2001, 83–120.
- Ókori keleti történeti chrestomathia (szerk. HARMATTA János). Budapest 1965
- PAULINUS DIAKÓNUS: Szent Ambrus élete (ford. CSIZMÁR Oszkár). In: A III–IV. század szentjei. Ókeresztény örökségünk 5. Budapest 1999, 211–252.
- PLATÓN: Az állam (ford. JÁNOSY István). Budapest 1968
- PLINIUS Caecilius Secundus, C.: Panegyricus. Traianus császár dicsőítése (ford. HOFFMANN Zsuzsanna). Szeged 2006
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (szerk.: MANSI, Joannes Dominicus) VII. Florentiae 1762
- SÁRY Pál: Iustinianus egységtörekvései egyházügyi téren. Iustum Aequum Salutare 2010/4. sz. 205–216.
- SÁRY Pál: Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései. Budapest 2012
- SÁRY Pál: A vallásszabadság eszméjének megjelenése az ókori Rómában. Jogelméleti Szemle 2020/3. sz. 52–59.
- SÁRY Pál: The Emergence of the Idea of Religious Freedom in Ancient Rome. Journal on European History of Law 2022/2. sz. 107–113.
- SÁRY Pál: Az ókeresztény állambölcselet vázlata. Budapest 2023
- SCHMAL Dániel: Szent Ágoston az igazságos háborúról. Magyar Filozófiai Szemle 1994/1–2. sz. 11–32.
- SENECA, Lucius Annaeus: A nagylelkűségről Nero császárnak (ford. SZŐKE Ágnes). Pécs 1997
- SETTON, Kenneth M.: Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. Especially as Shown in Addresses to the Emperor. New York 1967
- STEIN, Peter: A római jog Európa történetében. Budapest 2005
- SUETONIUS: Caesarok élete. Tizenkét életrajz (ford. KIS Ferencné). Budapest 1968
- SZENT AMBRUS: A kötelességekről. A bűnbánatról (ford. MEGGYES Ede – TÓTH Vencel). Budapest 2004
- SZENT ÁGOSTON: Isten városáról I–IV (ford. FÖLDVÁRY Antal – DÉR Katalin – HEIDL György). Budapest 2005–2009
- SZENT JUSZTINOSZ: I. Apológia (ford. VANYÓ László). In: A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8. Budapest 1984, 64–119.
- Szent Pioniosz presbiter és társai vértanúsága (ford. VANYÓ László). In: Vértanúakták és szenvedéstörténetek. Ókeresztény írók 7. Budapest 1984, 99–115.
- TERTULLIANUS: Az imádságról (ford. VÁROSI István). In: Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12. Budapest 1986, 187–205.
- TERTULLIANUS: Scapulához (ford. VANYÓ László). In: Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12. Budapest 1986, 357–362.
- TERTULLIANUS: Védőbeszéd (ford. VÁROSI István). In: Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12. Budapest 1986, 61–149.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianus et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes (szerk.: MOMMSEN, Th. – MEYER, Paulus M.). Berolini 1905
- WILLIAMS, George Huntston: Christology and Church-State Relations in the Fourth Century. Church History 1951/3. sz. 3–33.
- ZIEGLER, Aloysius K.: Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State. The Catholic Historical Review 1942/4. sz. 412–437.

Az Alkotmánybíróság a hatalmi ágak metszéspontjában¹

The Constitutional Court at the Crossroads of the Branches of Power

The principle of division of power in its modern form, as an institutional-functional principle of state organisation, was established during the Enlightenment in the 17th and 18th centuries and continues to evolve to this day. In addition to Montesquieu's trias, i.e. the legislative, executive and judicial powers, new public law power factors have emerged over the last two and a half centuries. One of these factors is the centralised constitutional adjudication that emerged in 20th-century Europe, which, if effectively enforced, restructures the relationship between the other branches of power. This study uses the example of the Hungarian Constitutional Court to show how a centralised constitutional court affects the classical system of branches of power. The study concludes that the existence of the Constitutional Court does not eliminate the classical branches of power, but it does limit the functioning of the state organisations that embody them. These limitations arise not only from the principles of state organisation, but also from the values and principles of the constitution and from the fundamental rights enshrined therein. In exercising its powers, a typical European constitutional court – such as the Hungarian Constitutional Court – is now able to check and balance not only the political branches of power, but also any excesses of judicial power, i.e. the unconstitutional functioning of ordinary courts and the interpretation of law contrary to constitutional rights.

Keywords. constitutional court, division of power, system of checks and balances, centralised constitutional adjudication, constitutionality, powers of constitutional courts

1. A hatalommegosztás elméleti alapjai

A hatalommegosztás a jogállami kritériumrendszer, azon belül is az ún. materiális (tartalmi) jogállamiság egyik legfontosabb összetevője,² melynek érvényesítése biztosítja, hogy a jogi és politikai hatalom ne összpontosuljon egy kézben, így azzal ne lehessen visszaélni.³ A hatalommegosztás

* ORCID ID: 0000-0002-8836-7231.

1 Ez a tanulmány a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián 2025. június 13-án Pécsen elhangzott előadás szerkesztett változata.

2 A formális és a materiális jogállamiság megkülönböztetéséről és a jogállamiság (*rule of law*) összetevőiről részletesebben lásd: TÓTH J., A jogállamiság tartalma 197–212.

3 A jogállam a magyar alkotmányosság egyik legfontosabb elve, az Alaptörvény B) cikk (1) bekezdése által is védett érték. A jogállamiság azonban nemcsak elvi tétel, de pragmatikus funkciója is van, így nem mond ellent a tisztán haszonelvű szempontoknak sem. Az Alkotmánybíróság egykori elnökének, Paczolay Péternek a szavaival: „[a] jogállamon kívül nem találhatunk mást, mint a diktatórikus, önkényes hatalomgyakorlás megnyilvánulásait. Ha emberi jogaink, szabadságunk és méltóságunk nevében ezeket elutasítjuk, akkor csakis a jogállamiság követelményeihez ragaszkodva érhető el a kiszámítható, megbízható és hatékony állam.” PACZOLAY, Jó állam – jó jog 20.

így összességében azt a tartalmi követelményt fejezi ki, hogy az egyes állami funkciókat biztosító hatalmi ágak egymást kölcsönösen korlátozzák és ellenőrizzék (fékek és ellensúlyok rendszere – *system of checks and balances*).

Az elvet eredeti formájában („hatalmi ágak elválasztása”) *John Locke* fogalmazta meg,⁴ aki még csak két fő hatalmi ág (törvényhozás és végrehajtás) között tett különbséget;⁵ emellett harmadikként beszélt a külpolitika szabad alakítását biztosító, de alapvetően a belső végrehajtó hatalom gyakorlójához rendelt föderatív hatalomról is. Az elv leghíresebb, ma is etalonnak tekintett megfogalmazása azonban *Montesquieu* nevéhez fűződik,⁶ aki már megkülönböztette egymástól a törvényhozó, valamint a végrehajtó hatalom mellett a bírói hatalmi ágot is. *Montesquieu* a politikai szabadság feltételeit vizsgálva jutott arra a megállapításra, hogy ilyen szabadság az önkényuralomban fogalmilag nem létezhet, csak mérsékelt kormányzatokban (vagyis köztársaságban vagy monarchiában), és – *Montesquieu* azóta örökbecsűvé vált szavaival – 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*”.⁷

Montesquieu felosztása alapján a törvényhozó hatalom az, amely törvényeket alkot, módosítja azokat, vagy hatályon kívül helyezi („eltörli”) őket; lényegében nem más, mint „*az állam általános akarata*”.⁸ A végrehajtó hatalom alakítja a külpolitikát, illetve elvégzi azokat a cselekményeket, amellyel a törvényhozó által lefektetett szabályokat hajtja végre. A bírói hatalom pedig a törvények alapján gyakorolja azt a hatalmat, hogy a törvények egyedi megsértőivel szemben eljárjon, és a törvények által meghatározott jogkövetkezményeket velük szemben érvényesítse.⁹ Fontos, hogy mindhárom hatalmat személyileg el kell választani egymástól, mert e hatalmak gyakorlóinak összefonódása önkényuralomhoz vezetne.

Az elv alapján a későbbiekben újabb hatalmi centrumok kritériumait fogalmazták meg; ezek közül a leghíresebb *Benjamin Constant* semleges (érdemi hatalmi jogosítványokkal nem, vagy csak különleges esetekben rendelkező) államfői hatalma volt.¹⁰ Az európai politikai rendszerek

4 *Locke* elméletéről, annak eszmétörténeti kialakulásáról és a korszakról lásd még: TÓTH J. – NAGY, A hatalmi ágak elválasztása modern elméletének kialakulása: a locke-i hatalommegosztási tan születése 134–142.

5 Bár létezhetnek államok, ahol ez a két hatalom egy kézben összpontosul, „*megfelelően rendezett államokban*” e két hatalmat elkülönítik egymástól, „*mivel a hatalom kihasználására amúgy is hajlamos emberi gyarlóság túl nagy kísértésnek van kitéve, ha ugyanazok az emberek tartják kezükben mind a törvényhozó hatalmat, mind a törvények végrehajtásának hatalmát*”. *LOCKE*, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 142.

6 Az elv kialakulásáról, a korszak – ezt inspiráló – miliójéről és *Montesquieu* elméletéről részletesebben lásd: TÓTH J. – NAGY, A montesquieu-i hatalommegosztási tan kialakulása 189–206.

7 *MONTESQUIEU*, A törvények szelleméről 247.

8 *MONTESQUIEU*, A törvények szelleméről 250.

9 *Montesquieu*-nél a törvény szövegéhez rendelt bírói elképzelése annyira meghatározó, hogy a bírók számára semmiféle mérlegelést nem engedne: „*Az ország bírói ... csupán a törvény szavait kimondó szájak; élettelen lények, akik a törvényeknek sem erejét, sem szigorúságát nem képesek mérsékelni*.” *MONTESQUIEU*, A törvények szelleméről 257.

10 Ez alkotmányos monarchiában a monarcha, de ez a hatalom bármilyen más államforma esetén is fennállhat. Néhány reprezentatív és szimbolikus jogkörön kívül a semleges államfői hatalom legfőbb feladata *Constant* szerint az, hogy a többi hatalmi ág közötti konfliktusokat megoldja, illetve megakadályozza bármelyik hatalmi ág túlerjedését, közvetlen hatalma azonban nincs. *CONSTANT*, A régiek és a modernek szabadsága 87. Ténylegesen az államfő ma vagy a végrehajtó hatalom része [prezidenciaális (pl. Egyesült Államok) vagy félpreszidenciaális (pl. Franciaország) kormányzati rendszerekben, továbbá

fokozatos demokratizálódásával, illetve a jogrendszerek jogállamivá válásával pedig a 20. században újabb és újabb intézmények jöttek létre, melyek korlátokat állítottak a három „fő” hatalmi ág hatalomgyakorlása elé. Bár ezek önálló hatalmi ágként való elfogadottsága nem egyértelmű, ilyen „hatalmi tényezőkként” jöttek létre pl. a költségvetési gazdálkodást és az államháztartás működését ellenőrző számvevőszékek, a monetáris politikát alakító jegybankok, az emberi jogi jogsértések jelzésére hivatott biztosok (ombudsmanok), és legfőképpen az adott állam alkotmányának érvényesítését akár a törvényhozó, akár a végrehajtó, akár a bírói hatalommal szemben biztosító alkotmánybíróságok vagy más, hasonló hatáskörrel rendelkező állami szervek.

Végül megemlítendő, hogy szociológiai (és nem közjogi) értelemben minden olyan entitás, amely képes a(z) állami hatalmat gyakorlókat ellenőrizni és akarataikat korlátok közé szorítani, hatalomként jelenik meg; ilyen értelemben beszélnek ma már a sajtó, a pártok, a gazdasági szervezetek (kamarák) vagy az érdekképviseletek (civil szervezetek, szakszervezetek stb.) hatalmáról.¹¹ Mivel ez utóbbiak nem közjogi értelemben vett államhatalmi tényezők, így a továbbiakban csak a közjogi hatalommegosztásról mint a hatalmi ágak elválasztása modern változatáról,¹² valamint az alkotmánybíráskodásról mint a három klasszikus hatalmi ágat korlátozó új intézményről beszélünk.

2. Az alkotmány, az alkotmányosság és az alkotmánybíráskodás jellemzői

2.1. Az alkotmány és az alkotmányosság fogalmáról

Alkotmánya minden központilag szervezett, szuverenitással rendelkező emberi együttélésnek (társadalomnak), azaz minden államnak van.¹³ Az alkotmány formális értelemben azon jog-

abszolút monarchiákban], vagy valóban olyan, rendkívül enyhe hatalmi jogosítványokkal rendelkezik [parlamentáris monarchiában (pl. Egyesült Királyság) vagy parlamentáris köztársaságban (mint amilyen Magyarország is)], ami *Constant* eredeti elgondolásának megfelel. (Az előbbi esetén valójában nincs negyedik „*hatalmi ág*”, mert az államfő a végrehajtó hatalom része, az utóbbi esetben pedig a szervezetiileg és személyileg önálló intézménynek nincsenek valódi hatalmi jogosítványai.)

11 *Bibó István* pl. három új – állami – hatalmi tényezőről írt: a „*gazdasági államhatalomról*”, a „*tudományos vagy kulturális államhatalomról*”, valamint a bürokrácia vagy technokrácia hatalmáról. *BIBÓ, Az államhatalmak elválasztása* egykor és most 556–558.

12 A hatalmi ágak elválasztása (vagyis az elv eredeti változata) azt jelenti, hogy minden állami funkció gyakorolhatóságának megvan a maga terrénuma, amelyen az adott hatalmi funkció gyakorlója nem léphet túl. Az eredeti elv, a hatalmi ágak elválasztása később a hatalommegosztás mai követelményére finomodott (és vált egyszersmind általánosan elismert, bevett államszervezési alkotmányos elvvé); utóbbi annyiban különbözik az előbbtől, hogy a gyakorlatban kiderült: a hatalmi ágak merev szétválasztása nem lehetséges, de nem is szükségszerű; a hatalmi funkciók áthatják egymást, és az állami célok megvalósítása érdekében e funkciók gyakorlói együtt kell, hogy működjenek. Ezenkívül a mai parlamentáris kormányzati rendszerekben az eredeti elv illuzórikus: a törvényhozó és a végrehajtó hatalom gyakran összefolyik, illetve az ilyen hatalmat gyakorlók személye adott esetben egybeeshet. Jellemzővé válik, hogy a törvényjavaslatok nagy része a kormánytól származik; a kormány széles jogkörökkel rendelkezik a parlament által elfogadott törvények végrehajtásának meghatározására; a parlamenti képviselők egyben kormánytagok is lehetnek stb.

13 A modern korban jellemző, hogy az alkotmány egy (vagy néhány) kiemelt normát (ún. alapszabályt) jelent, melyet különleges szabályok szerint, előzetesen erre meghatározott speciális eljárásban fogadtak el, és amelyet módosítani vagy hatályon kívül helyezni is csak így lehet (ún. kartális alkotmány). Léteznek azonban (még mindig) olyan államok is, amelyeknek ilyen, kifejezetten megnevezett (egy vagy néhány) alkotmánytörvényük nincs, helyette az alkotmányos normákat több (sok), tárgyánál (és nem megalkotásánál) fogva kiemelt jelentőségű törvény (esetenként törvénynél is alacsonyabb szintű jogszabály), továbbá írott formában nem létező alkotmányos szokás, konvenció tartalmazza. Ilyen típusú, ún. történeti alkotmánya van például az Egyesült Királyságnak.

szabály(oka)t¹⁴ jelenti, amelye(ke)t az alkotmányozó hatalom az alkotmány vagy alkotmányos norma (törvény stb.) elnevezéssel illetett, és amelyek a jogi normarendszer csúcsán helyezkednek el, így velük bármely más (értelemszerűen alacsonyabb szintű) jogszabály, illetve abban foglalt jogi norma nem lehet ellentétes. Magyarországon 2011-ig ilyen formális alkotmánynak (alkotmánytörvénynek) volt tekinthető a Magyar Köztársaság Alkotmányáról szóló 1949. évi XX. törvény; jelenleg pedig ilyen Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.). A materiális alkotmány a formálisnál jóval tágabb kategória; annak fogalmába az alkotmányon (alkotmánytörvény/ek/en) kívül beletartozik mindazon jogszabály és az ezek által tartalmazott jogi norma, amely a formális alkotmányban található jogintézmények legfontosabb aspektusainak az ottaninál részletesebb szabályozását tartalmazza.

Az alkotmányosság fogalma szorosan kapcsolódik az alkotmány fogalmához. Szűkebb értelemben akkor beszélhetünk egy jogrendszer alkotmányosságáról, ha az adott állam alkotmányában található szabályok érvényesülnek, azokat az állam szervei, beleértve magát a törvényhozót és a többi jogalkotót is, betartják és betartatják; tágabb értelemben viszont csak akkor, ha bizonyos tartalmi követelmények, alkotmányos értékek is érvényesülnek. Ez azt jelenti, hogy tartalmi értelemben csak ott van alkotmányos kultúra és így alkotmányosság, ahol bizonyos, a társadalom tagjainak hosszú távú érdekeit érdemben szolgáló elvek és intézmények működnek, vagyis ahol az alkotmány nem foglalhat magában bármilyen normát, amelyet az alkotmányozó hatalom az erre rendelt eljárás betartásával az alkotmány részévé kíván tenni, hanem csak olyanokat, amelyek ezen tartalmi követelményeket nem sértik meg. Az alkotmányosság tartalmi értelemben legalább a következő értékeket kell, hogy felölelje: 1) demokrácia, illetve népszuverenitás; 2) jogállamiság; 3) az emberi jogok érvényesülése; 4) jogegyenlőség; 5) hatalommegosztás.

A magyar Alaptörvény ezekről külön-külön tételesen is rendelkezik. Az 1) és a 2) követelmény tekintetében kimondja, hogy „*Magyarország független, demokratikus jogállam*”,¹⁵ illetve „*[a] közhatalom forrása a nép*”.¹⁶ A 3) kritérium megvalósítását szolgálja az egész alapjogi fejezet,¹⁷ valamint az államszervezeti rész¹⁸ alapvető jogokat érvényesítő szerveinek (Alkotmánybíróság, alapvető jogok biztosa stb.) jogállására vonatkozó rendelkezései. A 4) tartalmi szempontot juttatja kifejezésre az Alaptörvény általános jogegyenlőséget és diszkriminációtilalmat biztosító (ugyanakkor az ún. pozitív diszkriminációt, a hátrányos helyzetűek esélyegyenlőségét lehetővé tevő) XV. cikke. Végül a hatalommegosztás követelménye két rendelkezésben is megjelenik az Alaptörvényben: egyrészt a C) cikk (1) bekezdése *expressis verbis* kimondja, hogy „*[a] magyar állam működése a hatalom megosztásának elvén alapszik*”, másrészt ehhez a C) cikk (2) bekezdése hozzáteszi, hogy „*[s]enkinnek a tevékenysége nem irányulhat a hatalom erőszakos megszerzésére vagy gyakorlására, illetve kizárólagos birtoklására*.”¹⁹ A hatalommegosztás érvényesítésének záloga pedig nem más, mint az Alkotmánybíróság: az Alkotmánybíróságról szóló 2011. évi CLI. törvény (a továbbiakban: Abtv.) preambuluma

14 A többes szám használata azért indokolt, mert kivételképpen vannak olyan országok, melyeknek ugyan kartális alkotmánya van, de az nem egyetlen alkotmánytörvénybe van foglalva. Így pl. a Cseh Köztársaság alkotmánya két közjogi dokumentumból áll: az „Alkotmány” elnevezésű jogforrás mellett (amely az államszervezeti rendelkezéseket tartalmazza) alkotmányos jogforrásként létezik az Alapvető Jogok és Szabadságok Kartája is.

15 Alaptörvény B) cikk (1) bekezdés.

16 Alaptörvény B) cikk (3) bekezdés.

17 „Szabadság és felelősség”, I-XXXI. cikk.

18 „Az állam”.

19 C) cikk (2) bekezdés 1. mondat.

az Alkotmánybíróság megvalósítandó funkciójává és ellátandó feladatává teszi a demokratikus jogállam, az alkotmányos rend és az Alaptörvényben biztosított jogok védelmét, a jogrendszer belső összhangjának megőrzését, valamint a hatalommegosztás elvének érvényre juttatását.

2.2. Az alkotmánybírósági funkciók

Az adott állam közhatalmi funkciót betöltő szerveinek felépítéséről, működéséről, feladat- és hatásköreiről szóló rendelkezéseket (az ún. államszervezeti részt), valamint az alkotmányos jogok, elvek és értékek katalógusát (az ún. alapjogi részt) egy adott állam alkotmánya tartalmazza (így Magyarországon az Alaptörvény); kibontásuk, tartalmuk meghatározása azonban mindig egy (vagy több) speciális jogalkalmazó szerv feladata, mely(ek) alkotmánybíráskodást végez(nek). E szerv lehet egy elkülönült alkotmánybíróság (mint Magyarországon), a rendes bírósági hierarchia csúcsán elhelyezkedő legfelső bíróság, vagy akár a bírói szervek összessége (mint az Egyesült Államokban),²⁰ egy parlamenti testület (mint Finnországban); a fontos, hogy az az alkotmányos jogok érvényesülését ténylegesen biztosítsa, azaz hatásköre legyen arra, hogy az alkotmányellenes normatív és/vagy egyedi aktusokat megsemmisítse, vagy alkalmazásukat megtiltsa.

Az alkotmánybíráskodás – *Hans Kelsen* osztrák jogtudós által kidolgozott, az európai országok nagy részében, így 1990 óta Magyarországon is működő – ún. centralizált modelljében nem a rendes bíróságok, hanem kifejezetten egy arra létrehozott, minden más állami szervtől elkülönült és független szerv, az alkotmánybíróság látja el a jogszabályok alkotmányossági vizsgálatának feladatát; az alkotmánybíróság a normakontrollt konkrét ügytől függetlenül, absztrakt jelleggel (is) végzi; a döntések *erga omnes* hatályúak, azaz mindenkire kötelezőek; végül az alkotmánybíróság az alkotmányellenesnek talált jogszabályt vagy jogszabályi rendelkezést megsemmisíti, vagyis az a döntéssel formailag is hatálytalanná válik.

A centralizált alkotmánybíráskodás szükségszerű feltétele tehát, hogy az elkülönült szervként működő alkotmánybíróság bármely jogszabály alkotmányosságát, az alkotmány rendelkezéseivel való összhangját vizsgálhassa, és hogy alkotmányellenesség megállapítása esetén megsemmisíthesse ezeket, vagyis formailag is kigyomláshassa azokat a hatályos jog rendszeréből. Mindehhez értelemszerűen járul az a feladat, hogy az alkotmánybíróság értelmezhesse az alkotmányt (centralizált alkotmánybíráskodással rendelkező rendszerekben akár konkrét ügytől függetlenül, absztrakt jelleggel is). A centralizált alkotmánybíróságok tipikus tevékenységei körébe – ma már – összességében a következő hat fő tevékenység típus tartozik: 1, a normakontroll (akár absztrakt, akár konkrét jelleggel), 2, az egyéni (közvetlen) alapjogvédelem (alapjogi bíráskodás), 3, a hatásköri bíráskodás, 4, az állambíráskodás (pl. közjogi tisztségviselők felelőssége vonása) és 5, a választási bíráskodás; továbbá egyrészt mindezekkel összefüggésben, másrészt 6, önálló hatáskörként is az alkotmány értelmezése. Mindez azt is mutatja, hogy az alkotmánybíráskodás egy, a rendes bíráskodástól intézményileg és nagyobb részt funkcionálisan is elkülönülő tevékenység, mely alapvetően – a klasszikus *Montesquieu*-i hármas felosztásban – nem az igazságszolgáltatás részeként értékelhető.

20 Az Egyesült Államokban a *Marbury v. Madison*-ügyben született döntéssel 1803-ban létrejövő ún. de-centralizált alkotmánybíráskodási modellben az alkotmánybíráskodást nem egy kifejezetten e funkcióra létrehozott, elkülönült szerv végzi, hanem azt a rendes bíróságok látják el, mégpedig bármely rendes bíróság. A bíróságok az alapul fekvő, döntésre eléjük kerülő ügyekben (eseti jogvitákban) végzik az alkotmányértelmezést; a döntések formailag csak a konkrét ügyre hatnak ki, elvi jelentőségük csak a precedensrendszer működése révén van. A bíróságok – a hatalmi ágak elválasztásának elvét tiszteletben tartva – az alkotmány valamely rendelkezésével vagy elvével szembenálló normát nem semmisítik meg, csak mellőzik a konkrét ügyben annak alkalmazását (így a vizsgált norma nem válik hatálytalanná).

3. A magyar Alkotmánybíróság hatáskörei az Alaptörvény alapján

Az Alaptörvény 24. cikk (1) bekezdése értelmében az Alkotmánybíróság az Alaptörvény védelmének legfőbb szerve. Az Alkotmánybíróság hatásköreit 2012. január 1. óta az Alaptörvény 24. cikk (2) bekezdése határozza meg,²¹ valamint – ennek felhatalmazása alapján – az Abtv. 23–38. §-ai (kivételképpen pedig egyéb törvényi rendelkezések)²² részletezik.

Az Alkotmánybíróság kétféle funkció láthat el egy jogrendszerben: biztosíthatja az egyéni alapjogvédelmet (ún. szubjektív funkció), valamint garantálhatja az alkotmány elsődlegességét és ezáltal védheti a jogrendszer egységét (ún. objektív funkció). Az objektív funkció szükségképpen, minden alkotmánybíróági hatáskörben jelen van, hiszen az Alkotmánybíróság bármely hatáskörének gyakorlása során közvetlenül vagy közvetve az alkotmányosság érvényesülését kell, hogy biztosítsa; némely hatáskör (így különösen az ún. alkotmányjogi panasz) azonban emellett a szubjektív, egyéni jogvédelmet, az alkotmányos jogok érvényesülését is garantálja.

3.1. A normakontroll

A centralizált alkotmánybíróóságok hagyományos és elsődleges feladata az ún. normakontroll, vagyis a jogszabályok alkotmányosságának ellenőrzése (és az alkotmányellenesnek talált jogszabályok megsemmisítése): ha e jogkörben az Alkotmánybíróság bármely jogszabály vagy jogszabályi rendelkezés alkotmány- (alaptörvény-) ellenességét megállapítja, a jogszabályt megsemmisíti, így ahhoz – a megsemmisítés hatályának beállta után – joghatások nem fűződhetnek. E jogkör közvetlenül a politikai jellegű hatalmi ágakat, vagyis a jogszabályalkotási joggal rendelkező törvényhozó és végrehajtó hatalmat korlátozza, mivel az alkotmányellenesség megállapítása az érintett törvények és rendeletek (érintett normáinak) hatályvesztését eredményezi.

A normakontrollnak alapvetően két típusa létezik: az absztrakt és a konkrét normakontroll. I.) Az absztrakt normakontroll azt jelenti, hogy – az arra jogosult indítványára – az Alkotmánybíróság konkrét ügytől és eljárástól függetlenül, általános jelleggel vizsgálja egy norma Alaptörvénnyel való összhangját, míg II.) a konkrét normakontroll esetében létezik egy alapügy (alapeljárás), amelyben egy adott jogszabály vagy jogszabályi rendelkezés alkotmányellenessége felmerül. Az absztrakt normakontroll ismét csak kétféle lehet: előzetes és utólagos. I/1.) Az előzetes absztrakt normakontrollra még az adott jogszabály kihirdetése előtt kerül sor, amelyet jelenleg egyrészt az Országgyűlés, ha

21 Az Alkotmánybíróság a) az Alaptörvénnyel való összhang szempontjából megvizsgálja az elfogadott, de ki nem hirdetett törvényeket; b) bírói kezdeményezésre felülvizsgálja az egyedi ügyben alkalmazandó jogszabálynak az Alaptörvénnyel való összhangját; c) alkotmányjogi panasz alapján felülvizsgálja az egyedi ügyben alkalmazott jogszabálynak az Alaptörvénnyel való összhangját; d) alkotmányjogi panasz alapján felülvizsgálja a bírói döntésnek az Alaptörvénnyel való összhangját; e) a Kormány, az országgyűlési képviselők egynegyede vagy az alapvető jogok biztosa kezdeményezésére felülvizsgálja a jogszabályoknak az Alaptörvénnyel való összhangját; f) vizsgálja a jogszabályok nemzetközi szerződésbe ütközését; g) az Alaptörvényben, illetve sarkalatos törvényben meghatározott további feladat- és hatásköröket gyakorol.

22 Az Alaptörvény 24. cikk (2) bekezdés g) pontja alapján az Országgyűlés az Abtv.-n kívül is meghatározhat az Alkotmánybíróság által ellátandó feladat- és hatásköröket. Ilyenek például a választási eljárásról szóló 2013. évi XXXVI. törvény (a továbbiakban: Ve.) 233. §-a alapján benyújtott panaszok (vagyis az ún. választási panaszok) és a népszavazás kezdeményezéséről, az európai polgári kezdeményezésről, valamint a népszavazási eljárásról szóló 2013. évi CCXXXVIII. törvény (a továbbiakban: Nsztv.) 79. § (3) bekezdése szerinti panaszok (az ún. népszavazási panaszok) elbírálása.

pedig az nem élt e jogával, akkor a köztársasági elnök indítványozhat;²³ I/2.) az utólagos absztrakt normakontrollra²⁴ pedig a jogszabály kihirdetése után van lehetőség. Mivel 2012. január 1-jével a jogi érdek nélküli indítványozási lehetőség (az ún. *actio popularis*) megszűnt, ezért azok a személyek, akik valamely jogszabály vagy jogszabályi rendelkezés alkotmányellenességét saját jogi érdekeltségük igazolása nélkül állítják, most már nem fordulhatnak maguk az Alkotmánybírósághoz, csak jelezhetik az ombudsmannak az alaptörvény-ellenesség gyanúját, aki – ha egyetért azzal – saját nevében indítványozza az adott jogszabály(hely) megsemmisítését az Alkotmánybíróságnak.

Akinek viszont jogi érdeke fűződik az alkotmányellenesség megállapításához, annak továbbra is közvetlen indítványozási joga van, melynek eszköze a konkrét normakontroll.²⁵ A konkrét normakontrollnak három fajtája van. II/1.) Az első a „régí”, normakontrollal egybekötött alkotmányjogi panasz [Abtv. 26. § (1) bek.], melynek alapján bárki, akinek az ügyében folytatott bírósági eljárásban véleménye szerint a bíróság alaptörvény-ellenes jogszabályt alkalmazott, és ennek folytán valamely, Alaptörvényben biztosított joga sérült, indítványozhatja a bírói ítélet vagy eljárás alapjául szolgáló jogszabály vagy jogszabályi rendelkezés alaptörvény-ellenességének megállapítását és megsemmisítését, feltéve, hogy egyéb rendes jogorvoslati lehetőségeit már kimerítette, avagy jogorvoslati lehetőség nincs (nem volt) számára biztosítva.²⁶ II/2.) A második a közvetlen vagy kivételes alkotmányjogi panasz

23 Az előzetes absztrakt normakontrollra még az adott jogi norma (törvény, közjogi szervezetszabályozó eszköz, nemzetközi szerződés, új Alaptörvény vagy az Alaptörvény módosítása) kihirdetése előtt kerül sor, amelyet törvények esetében jelenleg az Országgyűlés, illetve a köztársasági elnök indítványozhat. Törvények előzetes normakontrollja esetében [lásd Alaptörvény 6. cikk; Abtv. 23. § (1) bek.] mindenekelőtt tehát maga az Országgyűlés – a törvény kezdeményezője, a Kormány, illetve az Országgyűlés elnöke zárószavazás előtt megtett indítványára – az elfogadott törvényt az Alaptörvénnyel való összhangjának vizsgálatára megküldheti az Alkotmánybíróságnak. A nemzetközi szerződés kötelező hatályának köztársasági elnök általi elismerését megelőzően a köztársasági elnök, illetve ha a nemzetközi szerződést kormányrendelet hirdeti ki, a nemzetközi szerződés kötelező hatályának elismerését megelőzően a Kormány kérheti az Alkotmánybíróságtól a nemzetközi szerződés vagy annak valamely rendelkezése Alaptörvénnyel való összhangjának előzetes vizsgálatát [Abtv. 23. § (4) bek.]. Az Országgyűlés Házsabálya elfogadására irányuló javaslat kezdeményezője, továbbá a Kormány, valamint az Országgyűlés elnöke indítványára az Országgyűlés a törvények előzetes normakontrolljára (Alaptörvénnyel való összhangjának előzetes vizsgálatára) irányuló eljárás szerint kérheti az Alkotmánybíróságtól az Országgyűlés Házsabálya mint normatív határozat Alaptörvénnyel való összhangjának előzetes vizsgálatát. [Abtv. 23. § (5) bek.] A köztársasági elnök indítványára az elfogadott, de még ki nem hirdetett Alaptörvényt és Alaptörvény-módosítást az Alkotmánybíróság csak a megalkotására és kihirdetésére vonatkozó, az Alaptörvényben foglalt eljárási követelmények tekintetében vizsgálhatja felül [Alaptörvény 24. cikk (5) bek. a) pont].

24 Jogszabály (beleértve az önkormányzati rendeletet is), közjogi szervezetszabályozó eszköz és jogegységi határozat Alaptörvénnyel való összhangjának vizsgálatát [Alaptörvény 24. cikk (2) bekezdés e) pont; Abtv. 24. és 37. §], jogszabály (beleértve szintén az önkormányzati rendeletet is), közjogi szervezetszabályozó eszköz és jogegységi határozat nemzetközi szerződésbe ütközésének vizsgálatát [Alaptörvény 24. cikk (2) bekezdés f) pont; Abtv. 32. § (1) bek. és 37. §], valamint az Alaptörvény és az Alaptörvény módosítása utólagos vizsgálatát [Alaptörvény 24. cikk (5) bek.; Abtv. 24/A. § (1) bek.] absztrakt, azaz konkrét ügytől független jelleggel kizárólag a Kormány, az országgyűlési képviselők egynegyede, a Kúria elnöke, a legfőbb ügyész és az alapvető jogok biztosa indítványozhatja.

25 Ez alól természetesen kivétel a bírói kezdeményezés egyedi normakontroll-eljárás iránt, ahol – ahogy az a jogintézmény elnevezéséből is kitűnik – az eljáró bíró(i) tanács kezdeményezheti az alkotmánybírósági felülvizsgálatot; az eljárásban érintett személy legfeljebb kérheti a bírótól, hogy függessze fel az eljárást, és forduljon az Alkotmánybírósághoz.

26 Idetartozik továbbá az Abtv. 26. § (3) bekezdése is, amely szerint „a legfőbb ügyész az Alkotmánybírósághoz fordulhat az ügyész részvételével lefolytatott egyedi ügyben alkalmazott jogszabály Alaptörvényben biztosított jogok sérelmét okozó alaptörvény-ellenességének vizsgálata érdekében, ha a jogosult maga nem képes jogainak védelmére, vagy a jogsérelem a személyek nagyobb csoportját érinti”.

[Abtv. 26. § (2) bek.], amelyet akkor lehet igénybe venni, ha az alaptörvény-ellenes jogszabály rendelkezésének alkalmazása vagy hatályosulása folytán közvetlenül, bírói döntés nélkül következett be a(z) alapjogi) jogsérelem (továbbá az alaptörvényben biztosított egyéb, alapvető jognak nem minősülő alanyi jogok sérelme). II/3. A harmadik pedig a bírói kezdeményezés egyedi normakontroll-eljárás iránt (bírói konkrét normakontroll – Abtv. 25. §), melyet az érintett személy nem, csak az ügyben eljáró bíróság kezdeményezhet, a bírói eljárás egyidejű felfüggesztése mellett.²⁷ E három (főleg a két panaszfajta) az alkotmányos rend épsége mellett már az egyéni jogvédelmet is biztosítja, hiszen e hatásköreiben eljárva az Alkotmánybíróság egyedi ügyekről (egyedi érdekelték által elszenvedett alkotmányos sérelmekről) is dönt; döntése azonban még elsősorban nem a bírói, hanem főként a két „politikai” jellegű hatalmi ágat, vagyis a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat érinti.

3.2. A „valódi” alkotmányjogi panasz

Az egyéni alapjogvédelem tipikus megvalósulási formája az alkotmányjogi panasz. A konkrét normakontroll imént bemutatott két panaszfajtája mellett a legközvetlenebb módon az ún. „valódi” alkotmányjogi panasz (Abtv. 27. §) biztosítja az individuális jogok védelmét, az egyéni alkotmányos jogok garantálását, egyszersmind szűkíti a bírói hatalom mozgásterét. A „valódi” alkotmányjogi panasz alapján a bírósági eljárásban érintett bármely személy vagy szervezet az Alkotmánybírósághoz fordulhat akkor is, ha nem a bíróság által alkalmazott jogszabályt tartja alaptörvény-ellenesnek, hanem (a jogszabály alkotmányosságának elismerése mellett) magát a bírósági döntést vagy a bírósági döntéshez vezető bírósági eljárást. Feltétel, hogy a döntésnek (a régi típusú alkotmányjogi panaszhoz hasonlóan) az ügy érdemében kell születnie (nem ilyen pl. az előzetes letartóztatás vagy az ideiglenes kényszergyógykezelés elrendelése, az eljárás felfüggesztése vagy a végrehajtási eljárásban hozott végzések), vagy az ügyet le kell zárnia, be kell fejeznie (pl. permegszüntető végzés). A panaszt az egyedi ügyben érintett személy (természetes személy, jogi személy, jogi személyiség nélküli szervezet) nyújthatja be, az egyedi ügy pedig lehet akár peres, akár nemperes eljárás.

A német minta alapján bevezetett intézmény 2012, azaz a bevezetése óta fokozatosan az Alkotmánybíróság jellegadó hatáskörévé vált. Mivel az egyéni jogok közvetlen sérelme leggyakrabban konkrét bírósági eljárások során merül fel, ezért a jogvédelem egyik legfontosabb eszköze a „valódi” alkotmányjogi panasz lett. Míg 2012 előtt az utólagos absztrakt normakontroll-indítványoknak az összes kiszignált ügghöz viszonyított aránya közel 50% volt, a bírói konkrét normakontroll közel 13%-ot, a (normakontrollós) alkotmányjogi panasz pedig további mintegy 7%-ot tett ki, addig 2012-t követően az alkotmányjogi panaszos ügyek (mindhárom panaszfajta ideértve) az ügyek több mint 90%-át alkották, a „valódi” alkotmányjogi panaszok aránya pedig majdnem 40%-ot ért el (miközben az absztrakt normakontrollós ügyek aránya 2% alá süllyedt).²⁸ 2025 áprilisának végéig az Alkotmánybíróság összesen 219 ügyben semmisítette meg a sérelmezett bírói döntést; a megsemmisítések száma évről évre emelkedő tendenciát mutat. Ez azt jelzi, hogy mind az Alkotmánybíróság, mind az indítványozók „hozzászoktak” ezen új hatáskörhöz, illetve

27 Bírói konkrét normakontroll esetében tehát nem kell megvárni a jogerős bírói döntést, amellyel az alkotmányos jogsérelem bekövetkezik, hanem már az előtt, preventív jelleggel kiküszöbölhető az alkotmányellenes jogszabály alkalmazása a bírósági eljárásban; továbbá a bíróság nemcsak alapjogi jogsérelem gyanúja esetén fordulhat az Alkotmánybírósághoz, hanem bármely alaptörvényi rendelkezés (pl. a jogállamiság részét képező jogbiztonság) sérelmére hivatkozva is.

28 A részletesebb elemzéshez lásd: TÓTH J., Az alkotmánybírósági alkotmány- és alapjogvédelem gyakorlata 2012–2020 között 94–109.

jogintézményhez, ezáltal az Alkotmánybíróság alapvetően pozicionálta át magát a jogalkotó szervek kontrollját ellátó alkotmányos testületből az igazságszolgáltatás alkotmányának megfelelő működését biztosító (ezáltal a független bírók, illetve bíróságok mérlegelési szabadságát is korlátozó, a bírói hatalom ítélkezése számára határokat kijelölő) szervvé.

A panaszfunkció elsődlegessé válásához és az egyéni jogvédelem megerősödéséhez alapvetően hozzájárult az absztrakt normakontroll indítványozási jogának korlátozása, és a – számos gyakorlati nehézséget is okozó, az Alkotmánybíróság túlterhelését és így alkotmányos funkciója ellátásának veszélyeztetését is eredményező²⁹ – ún. *actio popularis* megszüntetése. Mivel *actio popularis*, vagyis a jogszabályok alkotmányellenessé nyilvánítására irányuló, jogi érdekeltség nélküli indítványozási lehetőség csak néhány országban létezik,³⁰ és – éppen az alkotmánybíráskodást végző szerv működésképtelenné válásának veszélye miatt – egyetlen ország sincs a világon, ahol egyszerre lenne „valódi” alkotmányjogi panasz és *actio popularis*on alapuló utólagos absztrakt normakontroll, ezért a „valódi” alkotmányjogi panasz ára utóbbi megszüntetése volt (vagy fordítva: az *actio popularis* megszüntetésével nyílt lehetőség az új panaszfajta bevezetésére).³¹ Ezáltal azonban az

- 29 Ehhez bővebben lásd: TÓTH J., Az egyéni (alap)jogvédelem az Alkotmányban és az Alaptörvényben (I-II. rész) 11–19., illetve 29–37.
- 30 Európában mindössze a bajor tartományi alkotmánybíróság és a macedón alkotmánybíróság előtt kezdeményezhető jogi érdekeltség nélkül jogszabályok utólagos absztrakt normakontrollja (vö.: KELEMEN, Van még pálya 87., 94.) úgy, hogy azt az alkotmánybíróság mérlegelés vagy tartalmi szűrés nélkül érdemi döntéshozatalra be kell, hogy fogadja. Paczolay Péter, az Alkotmánybíróság elnöke pedig úgy fogalmazott, hogy „a minden jogi érdek nélküli indítványozás teljesen egyedülálló a világon. Bár az *actio popularis* hat országban létezik, ezekben az államokban sem ennyire tág a jogkör, mint nálunk.” Lásd: „Kudarcként élem meg” – az AB elnöke a nyugdíjügyről és a kétharmados törvényekről. http://hvg.hu/itthon/20120102_Paczolay_Alkotmanybirosag_interju. (2025. 06. 10.).
- 31 Az Európa Tanács alkotmányjogi tanácsadó testülete, a Velencei Bizottság 2011. március 28-án közzétett állásfoglalásában az európai gyakorlattal összhangban állónak találta az *actio popularis* kivezetését, helyette a „valódi” alkotmányjogi panasz bevezetését ajánlva. European Commission for Democracy through Law (Venice Commission): Opinion on three legal questions arising in the process of drafting the new Constitution of Hungary. [Opinion no. 614/2011, CDL-AD(2011)001] Magyarul lásd: Állásfoglalás a magyarországi alkotmányozási folyamat során felmerült három jogi kérdéstről 358–375. A továbbiakban az állásfoglalás egyes megállapításait magyarul idézzük, Böszörményi Jenő fordításában. Az állásfoglalás 58. pontjában a Velencei Bizottság a horvát tapasztalatok alapján kijelenti, hogy „ez a fajta széles körű indítványozási lehetőség a Bíróságot teljes mértékben leterheli”. Majd az 59. pontban, immáron kifejezetten a magyar alkotmányozás kapcsán azt is kimondja, hogy „az Alkotmánybírósághoz az *actio popularis* keretében 1600 beadvány érkezik évente, ami arról tanúskodik, hogy a magyar Alkotmánybíróság túlterhelésének veszélye nagyon is valós.” Az *actio popularis* helyett a Velencei Bizottság szerint „az egyén alapvető jogainak hatékony védelme” sokkal fontosabb (62. pont), ami viszont közvetlen, egyéni érintettséghez kötött indítványozási lehetőséget kell, hogy jelentsen (uo.). „A Velencei Bizottság a teljes körű alkotmányjogi panasz lehetőségét pártolja (...)” (63. pont). „Következésképp, a Velencei Bizottság véleménye szerint a jövőbeli magyar Alkotmánynak az *actio popularis* lehetőségét megszüntető rendelkezései nem tekinthetők az európai alkotmányos örökség megsértésének. [...] a Bizottság úgy véli, hogy a jogszabályok egyének által kezdeményezett alkotmányossági felülvizsgálatának szűkítése annak a jól bevált feltételnek a megkövetelésével, hogy >>az Alkotmányban garantált jogok valós és közvetlen érintettségére<< (konkrét jogi érdek) fennálljon, nem kifogásolható, amennyiben egyúttal bevezetik a teljes körű alkotmányjogi panasz intézményét is. Egy ilyen változtatás nem tekinthető az európai standardok megsértésének.” (64. pont). Végül a Velencei Bizottság kifejti azon véleményét is, miszerint az *actio popularis* helyett célszerű lenne fenntartani egy korlátozott, közvetett indítványozási lehetőséget, vagyis egy olyan mechanizmust, amely révén egy közvetítő intézményen (például az ombudsmanon) keresztül az arra érdemes jogi érdekeltség nélküli állampolgári kezdeményezések mégis csak eljuthatnának az Alkotmánybírósághoz (66. pont) – melyet a magyar alkotmányozó végül elfogadott.

érdekeltek normakontroll-indítványozási joga nem szűnt meg: a „régí”, normakontrollós panasz megmaradt, továbbá 2012-t követően a bírói eljárás „kívül” igénybe vehető közvetlen panaszra is lehetőség nyílt; így az alkotmányellenes jogszabályi rendelkezések által sérelmet szenvedettek továbbra is önállóan fordulhatnak az Alkotmánybírósághoz, és kérhetik az ügyükben alkalmazott vagy alkalmazandó adott jogszabály vagy jogszabályhely megsemmisítését. [A közérdekvédelmet pedig az Alaptörvény által meghatározott közjogi szereplők³² (így leggyakrabban az alapvető jogok biztosa és az országgyűlési képviselők egynegyede) által bármely jogszabállyal szemben benyújtható indítványok alapján folyó normakontroll-eljárások láthatják el.]

3.3. Egyéb alkotmánybírósági hatáskörök

A magyar Alkotmánybíróságnak a 2. fejezet végén említett tipikus alkotmánybírósági funkciók mindegyikének gyakorlására van hatásköre. 1) A törvényhozó és végrehajtó hatalom normatív aktusai feletti normakontrollról a 3.1. fejezetben, 2) a bírói hatalmat korlátok közé szorító alapjogi bíraskodásról pedig a 3.2. fejezetben volt szó. 3) A hatásköri bíraskodást az Abtv. – „a hatásköri összeütközés feloldása” című – 36. §-a teszi lehetővé, mely szerint „[h]a – a bíróságok és a közigazgatási hatóságok kivételével – az állami szervek, illetve állami és önkormányzati szervek között hatásköri összeütközés merül fel, az érintett szerv az Alkotmánybíróságnál indítványozhatja a hatásköri összeütközés Alaptörvény értelmezése alapján történő megszüntetését”. A bíróságok közötti hatásköri összeütközés³³ feloldása a bíróságok (az ellenérdekelte bíróságok szintjétől függően a törvényszék, az ítélőtábla vagy a Kúria), a hatóságok közötti összeütközés feloldása pedig a közös felettes szerv (ha ilyen van) feladata; minden más hatásköri összeütközést az Alkotmánybíróság old fel, mellyel felülről avatkozhat be a többi hatalmi ág szervei, illetve alkotmányos intézményei egymás közötti hatásköri vitáinak eldöntésébe. 4) Az állambíraskodás körébe Magyarországon az Abtv. 35. §-a szerinti, a köztársasági elnök tisztségétől való megfosztására irányuló eljárás tartozik (bár ilyen eljárás még soha nem indult); 5) a választási bíraskodás körébe pedig a Ve. 233. §-a és az Nsztv. 79. § (3) bekezdése szerinti, korábban említett két speciális panasz eljárás, vagyis az ún. választási és a népszavazási panaszok. Előbbi esetében a „semleges” (bár éppen ezért valódi politikai hatalmat nem vagy csak nagyon szűk körben, kivételesen gyakorló) államfői hatalom korlátozása és a fennálló hatalmi struktúra további megosztása egyértelmű; a választási bíraskodás pedig a választási bizottságok, valamint az azok által meghozott határozatokkal szembeni felülvizsgálati indítványok ügyében döntő bíróságok (végső soron a Kúria) önálló döntéshozatali lehetőségének korlátozását, azaz a bírói hatalom aktusaiba való tartalmi beavatkozást jelentik. 6) Az Alkotmány absztrakt értelmezését az Abtv. 38. §-a teszi lehetővé az Alkotmánybíróság számára; eszerint „[a]z Országgyűlés vagy annak állandó bizottsága, a köztársasági elnök, a Kormány, illetve az alapvető jogok biztosa indítványára az Alkotmánybíróság az Alaptörvény rendelkezését konkrét alkotmányjogi problémával összefüggésben értelmezi, ha az értelmezés közvetlenül levezethető az Alaptörvényből”.³⁴ Közvetlenül e hatáskörnek nincs köze a hatalommegosztáshoz, csak annyiban,

32 A Kormány, az országgyűlési képviselők egynegyede, a Kúria elnöke, a legfőbb ügyész és az alapvető jogok biztosa.

33 A hatásköri ütközés lehet „pozitív”, amikor két vagy több szerv szeretne eljárni egy adott ügyben, avagy meghozni egy bizonyos típusú döntést; és lehet „negatív”, amikor egy alkotmányból következő feladatot egyik szerv sem akar megoldani.

34 Abtv. 38. § (1) bekezdés. Ugyanennek a §-nak a (2) bekezdése továbbá kimondja: „[h]a a konkrét alkotmányjogi probléma állami szerv jogállásával, működésével, vagy feladat- és hatáskörével összefüggésben

amennyiben az Alkotmánybíróság kötelező alkotmányos értelmezése – értelemszerűen – kihat a többi alkotmányos szerv értelmezési lehetőségére is.

Végül léteznek egyéb hatáskörök is; ezek közül közvetlenül a törvényhozó hatalom korlátozását teszi lehetővé az Országgyűlés népszavazás elrendelésével összefüggő határozatának vizsgálata (Abtv. 33. §);³⁵ nincs ellenben jelentősége a hatalommegosztás szempontjából az alaptörvény-ellenesen működő helyi önkormányzati és nemzeti önkormányzati képviselő-testület feloszlásával összefüggő vélemény adásának (Abtv. 34. §), sem a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség alaptörvény-ellenes működésével összefüggő vélemény adásának (Abtv. 34/A. §).³⁶

4. Összegzés

A hatalommegosztás a modern jogállamiság egyik legfontosabb, garanciális jellegű előírása, mely a hatalomkoncentrációt és ezáltal a hatalommal való visszaélés lehetőségét korlátozza. A modern hatalommegosztás egyik legfontosabb intézménye az alkotmánybíráskodás, melynek centralizált formájában egy elkülönült, mind a rendes bíróságoktól, mind a politikai hatalmaktól független szerv, az alkotmánybíróság őrökdi a politikai közösség, vagyis az állampolgárok közös érdekét kifejezni hivatott alkotmány felett. Magyarországon az Alkotmánybíróság minden olyan hatáskörrel rendelkezik, mellyel az ilyen típusú szervek az európai kultúrkörben³⁷ tipikusan rendelkezni szoktak; joga van a törvények és rendeletek (továbbá a nemzetközi szerződések és a kúriai jogegységi határozatok) alkotmányosságának vizsgálatára és az alkotmányellenes jogszabályok (jogszabályi rendelkezések) megsemmisítésére; a rendes bírói döntések (beleértve a Kúria döntéseit is) felülvizsgálatára és megsemmisítésére; az állami szervek közötti hatásköri kérdések eldöntésére; valamint sok egyéb, ritkábban gyakorolt, de elvi szempontból fontos jogosítvánnyal is rendelkezik. Az alkotmány (jelenleg: az Alaptörvény) mindenkire kötelező, *erga omnes* hatályú értelmezése pedig az Alkotmánybíróság kizárólagos hatásköre.

Mindezek folytán, bár a klasszikus *Montesquieu*-i hármas hatalmi tagolást ma is érvényesnek fogadhatjuk el, melyben funkcionális értelemben három hatalmi ág (törvényhozó, végrehajtó, illetve bírói hatalom) létezik, e tagolást (az európai kultúrkörbe tartozó országokban, így Ma-

merül fel, az Alkotmánybíróság az Alaptörvény rendelkezésének értelmezését az (1) bekezdés alapján akkor végzi, ha az alkotmányjogi probléma az Alaptörvénnyel összhangban történő működést, illetve feladat- és hatáskörgyakorlást ellehetetleníti, illetve az értelmezési bizonytalanság a jogbiztonságot veszélyezteti”.

- 35 „Az Országgyűlés népszavazást elrendelő, valamint kötelezően elrendelendő népszavazás elrendelését elutasító határozatát az Alkotmánybíróság az elrendelés vagy elutasítás Alaptörvénnyel való összhangja és törvényessége tekintetében bárki indítványára harminc napon belül felülvizsgálja.” Abtv. 33. § (1) bekezdés első mondat.
- 36 Utóbbinak annyiban van mégis ilyen relevanciája, amennyiben bevett egyház esetében a Kormány indítványára, ilyen irányú alkotmánybírói vélemény alapján az alaptörvény-ellenesen működő bevett egyház ilyen jogállása az Országgyűlés erre vonatkozó döntése alapján megszűnik. Vö.: a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény (Ehtv.), 27. §. E jogállás megszűnése azzal jár, hogy az Ehtv. Melléklete, mely a bevett egyházakat sorolja fel, e döntés következtében (mely közjogilag törvénymódosítás formáját ölti) módosul. Az Ehtv.-ról részletesebben lásd: KÖBEL, Az állam és a vallási közösségek kapcsolatának szabályozása Magyarországon 166–173., 155–245.
- 37 Az „európai kultúrkör” fogalmán az európai alapokon álló, európai eredetű jogrendszereket, azaz a *Zweigert és Kötz* általi megnevezéssel a „római”, „germán”, „anglo-amerikai” és „északi” jogcsaládok (vö.: ZWIGERT – KÖTZ, An Introduction to Comparative Law. Third Edition 74–285.), illetve a *René David* általi felosztásban a „római-germán” és „common law” jogcsaládok (vö.: DAVID, Major Legal Systems in the World Today 22–25.) tagjait értjük.

gyarországon is) áthatják – ortogonálisan – különböző alkotmányos szervek, melyek – mint különösen nálunk az Alkotmánybíróság – egyszerre látnak el olyan, egymástól meglehetősen különböző hatásköröket, melyek némelyike a törvényhozó és/vagy a végrehajtó hatalmi ág működését, némelyike pedig a bírói hatalmi ágat, az egyébként független bíróságok ítélkezési tevékenységét korlátozza. Mindennek végső eredője maga az alkotmány (Alaptörvény), melynek értelmezése az Alkotmánybíróság kizárólagos joga, mellyel eleget tehet feladatának, azaz – az Abtv. már idézett preambulumban foglaltak szerint – a demokratikus jogállam, az alkotmányos rend és az Alaptörvényben biztosított jogok védelmének, továbbá a hatalommegosztás érvényre juttatásának, ezáltal a korlátlan hatalom kialakulása megakadályozásának.

Felhasznált források és szakirodalom

- „Kudarcként élem meg” – az AB elnöke a nyugdíjügyről és a kétharmados törvényekről. http://hvg.hu/itthon/20120102_Paczolay_Alkotmanybirosag_interju (2025. 06. 10.)
- BIBÓ István: Az államhatalmak elválasztása egykor és most. In: KEMÉNY István – SÁRKÖZI Máttyás: Bibó István összegyűjtött munkái II. Bern 1982, 556–558.
- CONSTANT, Benjamin: A régiék és a modernnek szabadsága. Budapest 1997
- DAVID, René: Major Legal Systems in the World Today. Third Edition. London 1985, 22–25.
- European Commission for Democracy through Law (Venice Commission): Opinion on three legal questions arising in the process of drafting the new Constitution of Hungary. [Opinion no. 614/2011, CDL-AD(2011)001]. Magyarul: Állásfoglalás a magyarországi alkotmányozási folyamat során felmerült három jogi kérdéstről. (ford. BÖSZÖRMÉNYI Jenő) In: JAKAB András: Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei. Budapest 2011, 358–375.
- KELEMEN Katalin: Van még pálya. A magyar Alkotmánybíróság hatásköreiben bekövetkező változásokról. Fundamentum 2011/4. sz. 87–94.
- KÖBEL Szilvia: Az állam és a vallási közösségek kapcsolatának szabályozása Magyarországon. In: KÖBEL Szilvia (szerk.): Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai. 3. átdolgozott kiadás. Budapest 2022, 155–245.
- LOCKE, John: Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról. Budapest 1986
- MONTESQUIEU: A törvények szelleméről. Budapest 2000
- PACZOLAY Péter: Jó állam – jó jog. In: FEJES Zsuzsanna et al.: Állam és jog. Kodifikációs kihívásaink napjainkban. Budapest 2013. 20.
- TÓTH J. Zoltán – NAGY Péter: A hatalmi ágak elválasztása modern elméletének kialakulása: a locke-i hatalommegosztási tan születése. Jogelméleti Szemle 2017/4. sz. 134–142.
- TÓTH J. Zoltán – NAGY Péter: A montesquieu-i hatalommegosztási tan kialakulása. Jogelméleti Szemle 2024/4. sz. 189–206.
- TÓTH J. Zoltán: A jogállamiság tartalma. Jogtudományi Közlöny 2019/5. sz. 197–212.
- TÓTH J. Zoltán: Az alkotmánybírósági alkotmány- és alapjogvédelem gyakorlata 2012–2020 között. Jogelméleti Szemle 2020/3. sz. 94–109.
- TÓTH J. Zoltán: Az egyéni (alap)jogvédelem az Alkotmányban és az Alaptörvényben (I-II. rész). Közjogi Szemle 2012/3. és 4. sz. 11–19., 29–37.
- ZWEIGERT, Konrad – KÖTZ, Hein: An Introduction to Comparative Law. Third Edition. Oxford 1998, 74–285.

A szabad akarat és az eleve elrendelés a korai muszlim racionális filozófiában¹

Free Will and Predestination in Early Muslim Rational Philosophy

Dawud al-Muqammas, the elder colleague of the much better known Sadia Gaon, the first prominent figure in medieval Jewish philosophy, wrote his major work Isrún-Maqlat (Twenty Chapters) at the end of the 9th century, which was preserved in a manuscript discovered in the National Library of St Petersburg at the end of the 19th century, although not in its entirety. The work was written in Arabic, as was the custom of the time, and forms an integral part of the intellectual-historical fluid known as the (mutazilite) kalam. The world over languages and religions, which was the golden age of Muslim and Jewish philosophy – approximately the 10th-12th centuries – could perhaps be called rational theology in scholastic terms. A particular feature of the genre is that its representatives, from the Pyrenees to modern-day Afghanistan, pondered the same problems: the uniqueness of God, his transcendence, his purely pneumatic character, in short, the borderline questions of revelation and Hellenic philosophy. The main work of Al-Muqammas, especially its 11th chapter, interprets a very complex issue, the relations between predestination and free will in a Jewish, Muslim and Syriac Christian context, attempting to overcome the contradictions that these three religions, and especially Islam, brought to the surface again and again at the turn of the 9th and 10th centuries.

Keywords: Arabic-language Jewish literature, medieval Jewish philosophy, kalam, Islamic-Jewish-Christian rational theology, pseudo-Aristotelian logic, free will, predestination, Dawud al-Muqammas, Gottschalk

„Az ember, aki az okoknál időzik, megfosztatik attól, hogy felemelkedjék ennél magasabb szintre. Kicsúszik alóla a talaj; tévelygő és halálra vált lesz a tévelygők és halálra váltak között.”
Ibn Khaldún: Muqaddima
VI, 17²

* ORCID ID: 0009-0007-8825-6439.

1 A tanulmány rövidített változata 2025. június 13-án Pécsen a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián hangzott el.

2 KHALDÚN, Bevezetés a történelembé 473.

1. A kalám

Négy és fél évszázaddal a *mutakallim* (zsidó filozófus), *Dawud-al Muqammasz* főművének, az „*Isrún-Maqalat*” című munkának a megszületése után írja le a mottóként idézett véleményét *Ibn Khaldún*, miközben zseniálisan foglalja össze a korai évszázadok muszlim-zsidó-keresztény racionális teológiájának (*kalám*) legfőbb ismérveit. Ezalatt olyan világról beszél, amely igazából már csak a reflexiókban és a történeti kritikákban él tovább. Ahogyan *Ibn Khaldún* számára (is) a sztoikus és a peripatetikus filozófiai iskolák örökségének – az orthodox hittudósok számára inkább kényszerű örökségének – számító okok világa semmi egyéb, mint akadály és lefelé húzó erő, amely meggátolja az igaz isten-ismeretre vágyót abban, hogy valamiféle misztikus élmény formájában felemelkedjék a tisztán szellemi, transzcendens mindenség felé. Az arisztotelészi alapelve, a „*dépu ananké szténai*”, a következtetések útján valahol meg kell állni – hiszen a hatar-áthágásoknak káros logikai következményei lehetnek – *Ibn Khaldún* számára is érvényes; a már idézett *kalám*-kritikájához hozzáfűzi, hogy a hajdani *mutakallimok* rosszul következtettek, amikor „*úgy döntöttek, hogy tagadják a predesztinációt, mivel ez azt jelentené, hogy az akarat megelőzte a létező dolgokat*”.³

Nem arról van szó pusztán, hogy az akarat, mint intencionalitás fosztatik meg létjogaitól, hanem arról, hogy semmi, még *Isten* akarata sem előzheti meg a létezést, sem mint attribútum, sem mint affekció, hiszen az akaratban megnyilatkozó akaró szubjektum mindig „előbb van”, mint az akarat tárgya, másrészt viszont lehetetlen, hogy az akarat semmit se akarjon; vagy a semmit, vagy önmagát mindenképpen akarnia kell.⁴ Az így felvázolt, enyhén turbulens situációban pedig könnyen sérülhet a tiszta isteni transzcendencia eszméje, továbbá – s *Ibn Khaldún* éppen erre utal – meginogna a szunnita hitvallás egyik fontos támpillére, a predesztináció elve is. Amint látható, az iménti műfaji megjelölés, racionális teológia itt is – miként a nyugati skolasztikában – igazából mindig egyfajta metafizikai törésvonalat, felszámolhatatlan logikai inkonzisztenciát jelöl, amely (a bibliai és a qoránbéli) kinyilatkoztatás, valamint a filozófia világa között húzódik.⁵

A 8-10. századi orthodox szunnita teológiai irányzatok és a korai *kalám* képviselői jószerével mindig az említett törésvonal mentén sorakoznak fel. Természetesen a szemben álló szélsőségek között folyamatosan különféle átmeneti álláspontok fogalmazódnak meg, mint például *al-Asari* roppant heterogén, vagy *al-Maturidi* jóval koherensebb életműve esetében. Amikor *Dawud al-Muqammasz* filozófiai főművének terjedelmes XII. fejezetében a szabad akarat és a predesztináció kérdését tárgyalja, akkor a 8-9. századi *kalám*, az orthodox szunnita „dogma”, álláspontját

3 KHALDÚN, Bevezetés a történelembé 482.

4 Az ágostoni maxima azóta is megosztja az akarat-filozófiák kompetencia-tartományát: az intencionalitás, illetve a döntés kérdéskörére.

5 A bibliai (esetleg qoránbéli) kinyilatkoztatás és a *philosophia christiana* (iudaica, islamica) közötti áthidalhatatlannak tűnő szakadékat csakis egyfajta gnosztikus színezetű „*Uroffenbarung*” felfogás képes eltüntetni, úgy amennyire. A legközelebb mindehhez a spengleri értelemben diadalmas gnóziként tekintett iszlám szemléletmódja áll. Ebben az értelemben ugyanis maga a *Qorán* sem egyéb, mint egyfajta „*Uroffenbarung*” alakváltozata, stílusosan szólva „*Gestaltwandelungja*”. Simon Róbert *Qorán*-fordításának egyik kommentárját idézve, az „*arab Qorán*” kifejezéssel kapcsolatban: „Ezek a félreérthetetlen megfogalmazások [emitt másfél tucat locus kerül felsorolásra] arra utalnak, hogy vannak más Qu’ránok is, más nyelven. Ez utóbbiak és az «arab Qu’rán» közötti összefüggést [...] e fogalom szemantikai modellje, a szír qeryānā segít megvilágítani; ez utóbbi jelentése: valamely (szent) szöveg felolvasása vagy fordítása. Az «arab Qu’rán» tehát – hite szerint – ugyanazokat a tanításokat akarja az arab hívőnek közvetíteni, mint amelyek a zsidók és keresztények Qu’ránjaiban (qeryānāikban) állnak, mégpedig hasonló liturgikus célból.” SIMON, A Korán világa 477.

veti egybe az arisztotelészi (avagy: a pszeudo-arisztotelészi) logika recepciótörténetével, a korabeli karaita-orthodox zsidó viták szellemiségével, valamint a szír egyházak trinitológiai vitáinak légkörével, és így tovább. Akárhogy is, egy roppant szerteágazó és bonyolult kérdéskör kellős közepén találhatta magát. Az így felmerülő problémák külön-külön is olyan komplikáltak, hogy a genealógia módszerével, a folyamatosan tovább ágazó fák példájával nagyon nehezen modellezhetők. Csak néhányat említve meg ezek közül:

- (1) A klasszikus elvhez, (az) „*al-qada wa l'qadar*” (az isteni elrendelés és predesztináció) kinyilvánításához való viszony alapján a korai *kalám* álláspontja az úgynevezett *qadarija* (a sors, adott esetben a személyes sors elfogadása), amellyel szemben a determinizmus elve áll, a *dzsabrija*; a *kalám* hívei – széles teoretikus értékskálán ugyan, de – elvetik a predesztináció tanát.
- (2) Elsősorban a sztoikus, másodsorban a peripatetikus *heimarmenē* felfogás örökségeképpen a szabad döntés, illetve a determinizmus értelmezése szorosan összefügg (akár valamiféle absztrakt lefedési probléma) egyrészt az okok hiánytalanul egybefonódó világával, ahol mindennek szükségképpen „oka van”, másrészt az antik atomelméletekkel is. A létezés mindenfajta megnyilatkozásának, a *fithora* és a *fűszisz* (a tenyészet és az enyészet) világában az okok láncolata nyilvánvalóan egyfajta „első okra” vezethető vissza, s ugyanez vonatkozik az időben megtörténő eseményekre is. Az ok nélkül létező kihull a kozmoszból, a jól elrendezett mindenségből, illetve aláeszkál a logika primordiális alvilágába. Mindaz, amiről *ibn Khaldún* az imént beszélt, az a *mutazilita kalám* legkorábbi időszakában, a *Waszil ibn-Attát* követő nemzedékeknek már meglévő, teoretikus vízvázalástóként kerül szóba: a bászrai *kalám* iskola meghatározó egyénisége, *Ibrahim an-Nazzam* (meghalt 846-ban) például nem fogadja el a démokritoszi atomelméletet, s tagadja, hogy a mindenség diszkrét entitásokból állna. Ehelyett végtelen oszthatóságról, s az atomok helyén egyfajta ugrásról (*al-tafráh*) beszél.⁶ Ugyanennek az iskolának egy másik prominens alakja, *Abu al-Hudhayl* viszont úgy gondolja, hogy a démokritoszi, illetőleg az epikuroszi atomelmélet a helytálló, s a világot alkotó „kvantált” eseményeket egyedül *Allah* akarata változtatja kontinuus mindenséggé. Mindamellet a *mutakallimok* többsége számára a kauzalitás elvének alkalmazása kizárja a mechanikus predesztináció felfogást.
- (3) Amennyiben ugyanis egy-egy eseménynek nincsen kimutatható oka, a teremtett univerzum és a történelem egyaránt diszkrét alkotóelemekből áll össze, s ha arra a szélsőséges teológiai álláspontra gondolunk, miszerint *Allah* nem azonos a saját attribútumaival, mi több, saját akarata – miközben valamit elgondolni, vagy tenni szándékozik – újra és újra megteremti, akkor belátható, hogy sem maguk az események nem következnek egymásból, sem pedig morális hozadékuk nem indokolható megnyugtató módon.
- (4) Ebből fakadóan a rabbinikus hagyomány, vagy a nyugati skolasztika olyan központi kifejezései, mint a felelősség (*maszwulia, responsabilitas*), avagy a szabad döntés (*ihtijar, liberum arbitrium*) sem alkalmazhatóak, illetve csak feltételesen érvényesek. Szélsőséges esetben mindebből az is következhet, hogy nem csupán az egyén, hanem maga *Allah* sem felelős egy-egy korábbi idő-pillanatban mondottakért.
- (5) A nyugati teológiai és filozófiai gondolkodást a kései antikvitástól fogva döntően befolyásolja a szent ágostoni akarat-filozófia, amely a szabad döntés elvére épül már a korai, cassiciacumi dialógusoktól kezdve, a kései, antipelagiánus traktátusokban pedig különösképpen.⁷ Mind

6 WATT, Free Will and Predestination in Early Islam 69–71.; VAN ESS, Das Kitab al-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz 41.

7 Az akarat lélekfilozófia útja a látvány felkeltette vágytól, avagy kívánástól (*concupiscentia*) a jó, vagy

a szabad döntést támogató, mind pedig a mechanikus determinizmust megfogalmazó elméletek – *Gottshalktól Janseniusig* – ebből a szöveg-világból táplálkoznak.⁸ Ám a *liberum arbitrium* elve, amely az első bibliai döntési szituációban, a bűnbeesést megelőző vágyakozásban (*concupiscentia*) találja meg az ősmintáját, sohasem tekinthető önmagában való szellemi megtapasztalásnak, hiszen szinte mindig az akarat, illetve az isteni mindenhatóság kérdésével egyetemben merül fel.

- (6) Ennek megfelelően a középkori skolasztika egyik legizgalmasabb területét jelentik azok, a gondolatkísérletek, amelyek az isteni *omnipotentia*, illetőleg *liberum arbitrium* konzisztencia-feltételeit kutatják. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ebben a formában az iménti probléma sem a szunnita orthodoxiában, sem a *mutazilita* *kalámban* nem jelenik meg, de azt sem állíthatjuk, hogy a kérdés kívül esne az érdeklődési horizontjukon. Különösképpen igaz ez a korai iszlám, s egyben a vizsgált korszak, a 8-10. század teoretikus műveire, ahol az akarat kerül a vizsgálódás homlokterébe.
- (7) Nagyon nehezen képzelhető el ugyanis Nyugaton olyan teológiai elgondolás, amely a Biblia *Istenének* személyét különválasztaná tulajdon akaratától, illetve bármelyik attribútumától, még akkor is, ha a *Mindenható* a lehető legelvonatottabb formában, például *verum esse*ként kerül megfogalmazásra. Csakhogy az isteni egyedülvalóság (*at-tawhid*) mind a zsidó, mind pedig a muszlim vallásfilozófia számára abszolút szempont, amely nem tűr mérlegelést, míg a *Trinitas* keresztény dogmája az egység (*ittihad, unitas*) mibenlétét csak rendkívül bonyolult teológiai manőverekkel képes megfogalmazni. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel, hogy *Dawud al-Muqammasz* életidején mind a zsidók, mind pedig a muszlimok a köztük élő jákubita, nesztoriánus, illetve melkhita szír egyházak dogmatikája alapján tájékozódtak, ami rendkívül kemény feladatot jelentett akkor is, ma is.⁹ Nyugaton viszont, a skolasztikus hagyomány számára mindvégig megkerülhetetlen paradigmának számított *Szent Ágoston De Trinitatéja*, amely az analógiák széles bázisát hozta létre a lélekfilozófia és a trinitológia világa között.
- (8) A fentiekből is következően az iszlám történetének első századaiban mindenképpen számolni kell a szír keresztény irányzatok döntő befolyásával, és nem csupán a *kalám* hagyománytörténetét illetően. Az akarat transzcendálásának eszméje és az isteni lényegről történő leválasztásának módszere, valamint az akaratnak a *liberum arbitrium* elvétől való függetlenülése esetében – megítélésem szerint – fontos szerep jut a kései antik, kora-keresztény szír teológiának, mint például a monothetizmusnak, amelyet a II. Konstantinápolyi Zsinat óta a bizánci teológia kivetett magából. Elsősorban is a kevésbé ismert, ám roppant tehetséges monofizita teológusra, *Antiokhiai Szeveroszre* gondolok. Az ő logosz-teológiával elegyedő felfogása alapján az isteni akarat számára közömbös a *liberum arbitrium* elve, hiszen az

rossz akarásán át egészen a szabad döntésig terjed; a „*De libero arbitrio*” megírásától a „*De praedestinatione sanctorum*” születése közt eltelt évtizedek során ez az út nem különbözik lényegesen. Az eleve elrendelés kívülről jön be a rendszerbe, ám azt meghatározni, hogy az ember pontosan miért és hogyan dönt úgy, ahogyan döntenie kell, nagyon nehéz..

- 8 *Gottschalk* két rövid, vázlatyszerű credója, *Jansenius* nagyszabású munkája, *Kálvin* Római-levél kommentárja, vagy éppen *Pascal* kegyelemtani írásai így vagy úgy mindannyian *Szent Ágoston* döntő hatásáról árulkodnak.
- 9 A három legfőbb szír felekezet, a *jákubita*, a *nesztoriánus* és a *melkhita* *Trinitas*-felfogását egyetemesen bíráló és hihetetlenül aprólékos tájékozottságot tükröző, terjedelmes 9. századi muszlim traktátus, *Abu Isa al-Warraq „Radd ala al-szalaszi firaq al-Naszara”* („Három keresztény irányzat elutasítása”) című munkája egyértelműen ezt bizonyítja. Szövegkiadás és fordítás: THOMAS, Anti-Christian polemic in early islam.

isteni természet és szándék mindenfajta döntési kényszer fölött áll, míg az eredendő bűnnek alávetett emberi természet alá van rendelve a döntés kényszerű hatalmának.¹⁰

Mindezek alapján persze, a teljes determinizmus felfogható úgy is, mint a döntés lehetőségétől való teljes megfosztottság, és úgy is, mint a választás kényszer-világának, a diszpozícióknak a kiiktatása. Nyilvánvaló azonban, hogy az, aki ilyesmire képes, az már vagy két lábbal az örökkévalóságban áll, vagy pedig a teljes engedelmességet fogadó akarat nélküli báb. Aligha véletlen, hogy az iménti vagy-vagy nem csupán a 7-10. századi *kalám*, illetve a muszlim orthodoxia számára kulcsfontosságú kérdés, hanem ma is az, hiszen a jelenkor szunnita vallástudói gyakorta érvelnek azzal, hogy *Allah* ugyan minden lehetséges természeti és történelmi konstellációt felírt a „jól őrzött táblára”, ám a szabad akarat mégis csak működő képesség a hívő muszlim életében.

- (9) Végezetül mindenképpen szót kell ejteni arról is, hogy azok a kritériumok, amelyeket a szunnita iszlám jellemzőképpen a nagy magyar orientalista, *Goldziher Ignác* csaknem másfél évszázada megfogalmazott, ma is érvényesek. Eszerint: „*az Isten: ar-Rabb = a mindennel rendelkező Úr; az emberek: ibád = rabszolgák; az erény: ta'a = engedelmesség; a véték: ma'siya = engedetlenség.*”¹¹ Ennek a sajátos erény-kódexnek nem lényegi ismerve a szabad akarat, pontosabban a szabad döntés. Az említett szempont figyelembevételével a muszlim világ, s különösképpen a fundamentalista iszlám politikai inváziójából szinte semmit sem lehet megérteni. Ebben a kontextusban a politika (*sziaszia*) nagy kérdései a felszín alatt rendre-sorra teológiai problémák, s mint ilyenek az európai arculatú nagypolitika és diplomácia eszközeivel *eo ipso* megoldhatatlanok.

Nagyjából hasonló helyzetkép tárulkozhatott fel a 10. század elején, az „*Isrún maqalat*” megírásának feltehető idején a muszlim, a szír keresztény és a zsidó világ közepeén élő *Dawud al-Muqammasz* előtt is. Jóllehet nem tudjuk pontosan, hányszor váltott vallást,¹² de a főmű megírásakor már bizonyosan hithű zsidóként az előbbieken felvázolt nyüzsgő-kavargó szellemi közeg befolyása alapján foglal állást a szabad akarat, illetve a predesztináció kérdésében, saját koncepcióját egyszerre szembesítve *halakha* és a *mutazilita kalám* hagyomány-köreivel. Sőt, a monofizita szír teológiával is, amelyet *al-Qirgizani* szerint Niszibiszben alaposan elsajátított.¹³

2. Hittételek és vélekedések

Amikor tehát *Dawud al-Muqammasz* a szabad akarat és a determináció kérdéseit vizsgálja, ugyanúgy függ a *kalám* módszertani elveitől, ugyanúgy mérlegelni kénytelen a muszlim világ számára kényesnek minősülő kérdéseket, s ugyanúgy megfelelni igyekszik a rabbinikus hagyomány – főleg halakhikus – előírásainak, mint nagynevű kortársa, *Szádja gáón*. Kétségtelen, hogy az imént felsejlő szellemtörténeti közeg aligha kedvez ama filozófus karakter létrejöttének, amelyet szabadgondolkodónak nevezhetnénk.¹⁴ Igaz, a szabadgondolkodó státusz önmagában kevés ahhoz,

10 Lásd: ALLEN – HAYWARD, Severus of Antioch.

11 GOLDZIHÉ, Előadások az iszlámról 775.

12 A *Nonnosz* szír orvossal együtt Niszibiszben eltöltött tanulóévekről *al-Qirgizani* emlékezik meg. STROUMSA, Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters. Nehezen képzelhető el, hogy a szír teológia egyik fellelőgárájában *al-Muqammasz* zsidóként tanult volna.

13 STROUMSA, Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters.

14 A kifejezést *Sarah Stroumsa*tól kölcsönözöm, lásd: STROUMSA, Freethinkers of Medieval Islam.

hogy valaki igazán fajsúlyos pozíciót vívjon ki magának a középkori (illetve a mindenkori) zsidó tradícióban. Több, mint valószínű, hogy amíg *Szádja* igazi halakhikus tekintélyként is élt az Egyiptom és Irak közti zsidó világban, addig *al-Muqammasz* megmaradt „szabadgondolkodónak”. Talán itt keresendő a magyarázat arra is, hogy kettejük teoretikus szinten nagyjából egyenrangú filozófiai főműve közül miért a „*Széfér Emunot veDeót*” tett szert jóval nagyobb ismertségre. Nem tisztán intellektuálisan megragadható kérdésről van tehát szó, hanem sokkalta inkább egyfajta szellemi kivetettségről: az a terület ugyanis, ahol a racionális teológia művelője, a zsidó *mutakallim* a leginkább otthon érzi magát, az a *jesivák* és a jobbára arisztoteliánus filozófiai iskolák közötti világ, a hazátlanság érzetét kelti. Mondhatnám azt is, hogy az egészben van valami sorsszerű, s ez a megállapítás világossá teszi, hogy a „*Húsz fejezet*” XII., illetve a „*Hittételek és vélemények könyve*” IV. *magalájában* olvasható okfejtések nem csupán jól kidolgozott filozófémák, hanem olyan megfontolások, amelyek szorosan érintik a gondolkodó egzisztenciáját is.

Szádja gáon érvei egy rendkívül fontos ponton visszavezetnek bennünket ahhoz az észrevételhez, amelyet *ibn Khaldún* mottóként idézett vélekedésében olvashatunk: az okok világához való makacs ragaszkodás előbb-utóbb a predesztináció tagadásához vezet el. Szádja természetesen megfordítja az argumentáció irányát, amikor azt írja, hogy a képességnek (*quvva*), illetőleg az oknak (*szabab*) mindenképpen meg kell előznie az okozatot (*taszír*), valamint a cselekvést (*fá’al*). Hiszen ha a képesség és a cselekvés például szimultán viszonyban állna, akkor egyik sem lehetne a másik oka, vagy éppen mindkettő oka lenne a másiknak. Ugyanígy, amennyiben a *potentia* az *actus* után következne, akkor az ember képes lenne érvényteleníteni saját múltját, s újraalkotni a maga élettörténetét, ez pedig lehetetlen. Így tehát, a hétköznapi tapasztalatnak megfelelően a képességnek, mint oknak meg kell előznie a cselekvést, mint következményt. Arra vonatkozóan, hogy ez miért van így, *Szádja* filozófián kívüli érvet tár elénk: az ember csak így képes szuverén döntés alapján megcselekedni az *Örökkévaló* által előírt *micvák*at.¹⁵

Egy másik, az isteni mindentudás, illetve az emberi szabad döntés (látszólagos) inkonzisztenciájára alapozott (pro forma a világ teremtett, avagy örökkévaló voltát is érintő) érv a következőképpen hangzik: „amennyiben egy dolog létrejöttének oka az lenne, hogy Isten már előzőleg tud róla, akkor valamennyi dolog teremtetlen és öröktől fogva létező lenne, hisz [Istennek] öröktől fogva tudomása van róla”.¹⁶ Magyarán, az ember teremtettségénél fogva csupán a fenti viszonyok között képes gondolkodni és létezni, ehhez mérten a predesztináció elve egyszerűen kívül esik a bibliai teremtés világán, idegenként tör be oda, és nem tudjuk pontosan, hogy honnan. A Biblia „egeiből” aligha, hiszen egy hívő zsidó számára valamennyi morális előírás onnan származik ugyan, de a determinizmus semmiképpen sem; ahogy a *Berakhót* 33b-ben olvassuk: „Minden az egek kezében van, kivéve az egek félelme”.¹⁷

A tiszta morális heteronómia, illetőleg autonómia kérdése, továbbá az okok világa, az *actus-potentia* viszony éppen úgy átszövi *al-Muqammasz* művének hosszú fejezetét, miként *Szádja* idézett szöveghelyeit, a leglényegesebb különbség mindamellett az, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzőjének eredendő kérdésfeltevése így hangzik: vajon az ember üdvösségre, avagy kárhozatra teremtett-e?

15 SZÁDJA, *Hittételek és vélemények könyve* 144.

16 SZÁDJA, *Hittételek és vélemények könyve* 146.

17 Az a beszédes tény, hogy a predesztináció világa logikai értelemben kívül esik a kinyilatkoztatás mindenségén, illetve esemény horizontján, az természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a „kívül lévő világok”, amelyek kényszerítő jövőként viselkednek, ne követelnének unos-untalanul helyet maguknak a *Tóra*, illetve az evangéliumok mindenségében. A logikai kozmosz *gérjei* ezek, akiknek a befogadására azonban nem buzdít semmiféle törvény, sőt, szigorúan ellenzi a betelepülésüket.

Dawud al-Muqammasz: Húsz fejezet. XII. fejezet

1. § *Három alapelv révén értük el azt a célt, amely elsődleges jelentőségű könyvünk, s annak elgondolásai szempontjából; ezek azok a fejezetek, amelyekben feltártuk egy olyan vizsgálódás különböző aspektusait, amelyek a dolgok valódi voltára irányulnak, s amelyekben a világot tettük vizsgálódás tárgyává, végül pedig ahol Istent írtuk le; mindenütt tömörségre és becsületes vitára törekedtünk. Mostantól fogva viszont a vizsgálódás másféle szempontjaira térünk át; ezek azok, amelyeket számba vesszük:*
2. § *Elmondjuk, hogy tudnunk kell: vajon üdvösségre (haszonra), avagy kárhozatra (kárra)¹⁸ teremtett bennünket a mi Urunk, avagy egyikre sem, netán mindkettőre? A következő példák alapján:*

*Arra vonatkozóan, hogy Isten teremtett bennünket, négy
(mérlegelendő) szempont lehetséges, ezek egyenként:*

Vagy sem üdvösségre, sem kárhozatra nem teremtett, ez az álláspont hamis; vagy inkább üdvösségre, mintsem kárhozatra teremtett, ez az álláspont az igaz; vagy inkább kárhozatra, mintsem üdvösségre teremtett, ez az álláspont is hamis, vagy mind üdvösségre, mind pedig kárhozatra, ez az álláspont szintén hamis.

3. § *Mostantól fogva készen állunk arra, hogy elvégezzük annak az álláspontnak az igazolását, amelyet helytállónak neveztünk, majd pedig megcáfoljuk azokat, amelyekről azt állítottuk, hogy hamisak, Isten segítségével.*

Nem tisztességes dolog azt állítanunk, hogy [Isten] sem üdvösségre, sem pedig kárhozatra nem teremtett bennünket, hiszen ésszerű az a feltételezés, miszerint a Bölcs nem cselekszik hiábavalóságot, cselekedetei inkább üdvösségre, mintsem kárhozatra valók. Nem mondhatjuk azt sem, hogy inkább kárhozatra mintsem üdvösségre teremtett minket, mert miután Bölcs, jótévőnek számít, s miután nem is tudatlan, rosszindulattal sem minősíthető. A Mindenható Isten tehát nem tudatlan, ennél fogva nem kárhozatra teremtett bennünket. Azt sem mondhatjuk, hogy üdvösségre és kárhozatra teremtett bennünket egyszerre, miután Bölcs, tulajdonságai között a jótékonyosság is szerepel, ezzel szemben a kártékonytságot nem találjuk az attribútumai között; nem is üdvösségre és kárhozatra teremtett minket egyszerre, hanem kizárólag az üdvösségre.

4. § *Azok, akik innentől fogva nem értenek velünk egyet, azok a kényszerűség elvét vallók (a predesztináció hívei),¹⁹ akik azt állítják, hogy Isten egyes teremtményeket a Paradisomra teremtett, míg másokat a pokol tüéire, s nem a kényszerű, vagy az előre megfontolt bűn miatt; szerintük ez a Bölcs (Isten) részéről megengedhető. Azt állítják – s ennyi éppen elég tudatlanságuk bizonyítékául –, s úgy határozzák meg az Örökkévaló Bölcsöt, mint aki kártékony (ártalmas), s ebből fakadóan megbünteti azt is, aki nem érdemli meg, mert nem törekszik a maga számára semmiféle kárt okozni sem. Nincs szükségünk rá, hogy szembeszálljunk ezzel a népséggel, legfeljebb az alábbi három kérdésben, amelyet felteszünk nekik.*

18 A szóbanforgó arab kifejezések hétköznapi értelemben is felfoghatóak, nem csupán szigorúan teológiai kontextusban.

19 *al-mudzsbara* = „kényszerítés”, a *dzsabrija* híveiről van szó.

5. § Mondhatnánk erre: «Miként vélekednétek egy olyan emberről, aki a rabszolgáját megkötözi, bilincsbe veri, fogságba veti, bezárja mögötte az ajtót, majd így szól hozzá: Kövess engem egy bizonyos helyre, mert ha nem, megbüntetlek téged., de ha követsz engem engedelmesen és megteszed amit parancsolok, akkor vajon jóindulatot tanúsítok irántad és jutalomban részesítelek? Ha erre ezt mondják: Ez egy ostoba úr, mi így válaszolunk: Isten fölötte áll az ostobaságnak. Ha pedig Isten egyeseket a Pokolra teremtett, másokra nézve viszont azt parancsolta, hogy a Paradicsomba kerüljenek, akkor köztük és az iméntiek között egyaránt a kényszerűség, a sérelem elszenvedése és a tiltás állapota érvényesül, amikor is még egyikük sem tudja, vajon képesek lesznek-e engedelmeskedni, vagy azt teszik, ami helytelen? Ám ezután mégis a Pokolra küldi őket (Isten). Vajon nem igazságtalan-e, hogy a Mindenhatót hiábavalóságra, szembeszegülésre és jogtalanságra kényszerítjük?» Semmiféle (értelmes) megkülönböztetés nem létezik számunkra ebben az esetben; mindez persze, nem tetszik nekik.
6. § Ezután pedig ezt is mondhatnánk: «Mit szóljátok ahhoz az emberhez, aki hasonlóképpen járna el? Ha így tenne, nem lenne igazságtalan?» És ha erre ezt válaszolnánk: «Senki más nem lehet igaz, kizárólag Isten, és ha ezt tette volna is, azért tette, mert Ő alkotta (az embert).» Mi erre ezt mondjuk: «Akkor a hasonlóképpen eljáró úr sem lehet más, csakis igazságos, hiszen a rabszolga az ő rabszolgája.» De mindez nem számít nekik.
7. § Ezek után azonban meg lehetne kérdezni tőlük: «Ha számotokra megengedhető, hogy Isten azt tegye, amit tesz, akkor mi miért nem követhetnénk el hasonló igazságtalanságot, vagy amennyiben Ő teszi meg ezeket, akkor az igazságosságnak minősül? Akkor miért nem fogadjátok el, ha mi hozunk tudomásotokra ilyesmit? Akkor az hazugságnak minősülne, ám ha Ő nyilvánítaná ki ugyanezt, akkor az meg igaznak számítana?»
- Ha pedig ezt vetnék ellene: «Mondjál példát rá!» Mi így válaszolnánk: «Például tegyük fel, hogy Isten kijelentette az embereknek, bekövetkezik az utolsó ítélet, amelyet jutalmazás és büntetés követ, ám az egészről semmi sem lesz, akkor az igaznak minősül?»
- Például tegyük fel, hogy valaki határozottan kijelenti, egy bizonyos országban holnap sötétség borul a földre, avagy egy bizonyos országot holnap elfoglal az ellenség, és tegyük fel azt is, hogy mindez nem alapul semmiféle tudáson, sem bizonyosságon, sem pedig valószínűségen, sőt mindez nem is történik meg holnap, ahogyan az a személy eredetileg állította, akkor vajon nem hazugság-e az egész?» Ha erre így felelnek: «Isten mentse attól, hogy ilyesmit mondjunk! Éppen ellenkezőleg, azt állítjuk, hogy mindaz, amit Isten mondott, bekövetkezik. Ha nem történne meg, hazugságnak bizonyulna, amit mondott.» Erre mi így válaszolunk nekik: «Ha ugyanaz foglaltatik mind a két állításban, ránk és Rá egyaránt vonatkoztatva, akkor miért nem alkalmazzátok a két szolgáéra és a két kijelítésre ugyanazt (a mércét), mint amit ránk és Rá? Vagyis megparancsolja ugyan a szolgának, hogy engedelmeskedjen, de kettejük közé akadályt helyez, majd pedig felelősségre vonja és megbünteti őt. Viszont ha valamelyik szolgánkkal kapcsolatban mi járnánk el hasonló módon, igazságtalannak bizonyulnánk velük szemben.» Ha erre ezt mondják: «Amennyiben tőlünk függ, igazságtalanságnak nevezik, amennyiben Tőle, igazságosságnak, tudniillik a két állítás viszonyát illetően.» De mindez nem számít nekik.
8. § Azután megkérdézhetnénk tőlük: «Melyik jobb nektek? Ha valaki, miután felhagyott a jó cselekedetekkel, újra elkezd jót cselekedni, vagy ha valaki, miután felhagyott a gonosszággal, újra elköveti azt?» Ha erre ezt válaszolják: «A kettő közül az az erényesebb, aki felhagyott a jó cselekedetekkel, majd újra gyakorolta azokat.» Ekkor azonban megkérdézhetnénk tőlük: «Akkor

mit szóltok a Fáraóhoz, aki parancsot kapott arra, hogy engedelmeskedjen, nem hajtotta végre a parancsot? És mit szóltok Mózeshez, aki miután engedetlennek bizonyult az isteni parancs iránt, végül mégis végrehajtotta azt?» Amennyiben ők elvetik az [utóbbi következtetést], visszatérnek az eredeti álláspontjukhoz. Ha viszont elfogadják azt, és ily módon hitetlenséget állítanak Istenre vonatkozóan, akkor erősebbnek bizonyulnak a hívőknél, és ily módon Isten ellenségei erősebbek a prófétáknál is? A Felséges és Igazságos Isten óvjon meg ettől!

9. § *Miután feltártuk azoknak az érveléseknek a tarthatatlan voltát, akik úgy írják le Istent, és úgy beszélnek róla, mint aki kényszerít bennünket arra, hogy engedetlenek legyünk vele szemben, továbbá eltérít bennünket az engedelmességtől, hadd hivatkozzunk más értelmezésekre is. Mi azt mondjuk, hogy tarthatatlan [logikailag töredezett]²⁰ azoknak az elgondolása, akik azt állítják, hogy Isten sem üdvösségre, sem kárhozatra nem teremtett minket, valamint azoké is, akik azt állítják, hogy kárhozatra teremtett inkább, mintsem üdvösségre, miként azoké is, akik azt állítják, hogy üdvösségre és kárhozatra teremtett bennünket egyszerre; az igazság ily módon a negyedik álláspont követőinél van, azoknál ugyanis, akik azt állítják, hogy Isten inkább üdvösségre teremtett minket, mintsem kárhozatra.*
10. § *Vizsgáljuk meg most a következőket: Amennyiben [Isten] üdvösségre teremtett bennünket, csinálhatunk bármit is, akkor is üdvösségre teremtettünk, de vajon megérdemljük-e az üdvösséget, vagy nem érdemljük meg? És ha valóban üdvösségre teremtett bennünket, akkor az teljes mértékben az érdemeink alapján történt, vagy netán részben érdem alapján, részben pedig érdemtelenül? És így tovább, az alábbi séma szerint:*

Csak e két szempont egyike alapján teremtett Isten üdvösségre bennünket:

11. § *Ami azt illeti, hogy érdem nélkül [teremtett volna] az egyáltalán nem lehetséges, az pedig, hogy mindig, minden körülmények között [így teremtett], az nem a mi álláspontunk;²¹ ugyanis meg vagyunk győződve arról, hogy Ő jutalmaz, s a jutalom jelentése éppen az, hogy [az ember] engedelmissége miatt kiérdemel valamit, avagy valami az érdemtől függ.*

Erre vonatkozóan két nézőpont lehetséges:

Mindaz, amiért Ő [kedvez nekünk], az érdemen alapul – ez az állítás hamis, mert Ő a részünkről való bármiféle érdem nélkül teremtett bennünket, létesített és tart életben minket, hogy meggyógyuljon a gondolkodás módunk, az általunk tanúsított bármiféle érdem nélkül; ami pedig azt illeti, hogy üdvösségre teremtett minket, részben az érdemeink folytán – éppen ez az igazság, azért, mert nagylelkűen viselkedik velünk, de csak részben, ugyanis ez a nagylelkűség egyrészt a mi engedelmisségünkből, másrészt viszont az Ő nagyvonalúságából fakad.

Ám minden az Ő jóságából következik.

12. § *Összegezzük, amit eddig mondtunk: vagyis az Ő nagyvonalúságának egyáltalában nem és sohasem a mi érdemeink jelentik az okát.*
13. § *[...] aminek utánanéztünk, (vagy: ami az engedelmisségünkért lett) ... (az) egyedül az, hogy minden az üdvösségünk miatt lett [...] és Ő az, aki a saját képére formál(?), Ő a kezdet és a vég és*

20 *inkiszar kawl* = szó szerint „törött/töredekes mondas”, valamiféle hiányos okfejtésre utalandó.

21 Szó szerint: „nem mi mondjuk azt, hogy...”.

általa vezettetünk, miközben teljesítjük a parancsait, és megígértük [...], amit találtunk [kivéve azt], amit megtiltott nekünk, [amíg] igazunk van ebben, és segítsen az áteredő bűn büntetése miatt [...], és megcselekedte [...], azután Ő [...] ami egyeztetve volt [...], az [...] iránta való engedelmesség, amit végre is hajtottunk, ami előnyös számunkra az Ő haragja miatt [...], a jutalomért, amit megígért nekünk; és ez a következőképpen érhető el.

14. *§ Talán igazunk van, ha azzal kezdjük, hogy kijelentjük: valamennyi hasznos dolog, amely előnyünkre szolgál, Tőle származik, vagyis mindenfajta jó dolog, amihez fordulunk a mostani, vagy az eljövendő világban,²² az Ővé, Tőle való engedelmességre bír rá bennünket, és Ő az, aki megparancsolja nekünk, hogy teljesítsük a parancsait és arra utasított, hogy ne tegyük az ellenkezőjét.*
15. *§ Ha pedig valaki erre ezt mondaná: «Ha valóban arra teremtett bennünket, hogy minden előnyökre váljunk, akkor miért törekszük a ti üdvösségekre (hasznotokra) akaratotok ellenére is?*
16. *§ [...] egyikünk sem [...] fog [...] [...] azt állítják, hogy nem szemérmetlen, [...] és semmit sem akart, és semmi sem hiányzik [...] és nem [...] [...] ez hasznos, nem fukar, hanem bőkezű, és nem tudatlan, hanem bölcs [...], minden cselekedete, amit végez, az [...] hogy azt mondja [...] szüksége van rá, [...] ami áldássá vált, miután keserves volt, [...] az ő áldásává, [...] és ha valaki azt mondaná [...] miért marad (meg)?²³*
17. *§ Mi azt mondjuk, hogy ha valaki szorongattatást szenved, ám utána kedvezőbb körülmények közé jut, élvezi a kedvezőbb körülményeket, még akkor is, ha nem ismeri a korábbi szorongattatás okát. Am ha valaki tisztában van a kedvezőbb helyzettel, szívesebben veszi azt, mint az, aki tudatlan annak okával kapcsolatban. Ugyanígy, ha valaki tisztában van azzal, hogy miért áldott, akkor az ő áldása jobb, mint azé, aki hálátlan a rajta lévő áldásért. Úgyisintén, aki döntésre jogosult a jutalom kérdésében [...]*
18. *§ Azt állítjuk, hogy Ő, az Áldott, képes arra, hogy mindig is előnyükre cselekedjék, hogy mindig is hasznukra váljunk, és nem irigykedik ránk soha, kivéve, ha elgondolkodik azon, hogy mi az, ami előnyünkre szolgál, miközben mi arra kötelezzük magunkat, hogy teljesítsük a parancsait, ily módon magunk leszünk az oka mindannak, ami a hasznunkra válik.*
19. *§ Minderre egy példát hozunk, amelyet a tudósok beszélnek el: Egy úrnak volt egy (rab)szolgája, kertet ültetett számára, azután lakóhelyül adta azt neki, letelepítette benne és felruházta, a szolgának mindene megvolt, amire csak szüksége lehetett ott; majd így szólt hozzá: «Műveld meg a kertet, hogy ne vaduljon el, ez a kert és minden, amit terem, örökre a tiéd, nem veszek el semmit belőle, hanem még ennél is többet juttatok neked, és örökre élvezni fogod e javakat. De ha nem fogadod el, amit felajánlok neked, sőt saját érdekedre sem vagy tekintettel, én fogok eljárni a te érdekedben, de akkor fájdalmas büntetésben lesz részed.»*

22 „wahu almabadi awalan wa'ahiran” = „Ő az első kezdet(i) és az utolsó”. Ebből a bevett szófordulatból nem következik egyértelműen a „mostani és az eljövendő világ” héber kifejezés. Az amúgy erősen töredékes arab szöveg magyarításában Sarah Stroumsa megoldását követtem, ha nem is túl nagy meggyőződéssel.

23 „lima jaqu bak” = „miért marad?” A töredékes szöveg nem ad eligazítást arra nézve, hogy továbbra is az áldás (na'ama) a mondat alanya, vagy sem.

20. § *[A tudósok] azt mondják, hogy az Úr a Teremtő Isten, a rabszolgák mi vagyunk, a kert pedig a világ; a kert megművelése az Isten elismerése és a Neki való hálaadás, [mindez azt jelenti], hogy a rosszból ne kívánjunk többet, az emberek számára, mint amennyit a magunk számára kívánunk; ez a foglalatja és alapja annak, amit Istenről feltételezünk. Majd pedig mindezt ki egészítjük a lelkünkben négyféle erénnyel, ezek: a bölcsesség, a kontempláció erénye, a bátorság, a buzgóság erénye, a tisztaság, a szenvedély erénye, az igazságosság, amely a méltányosság, az odaszánásra való hajlandóság, valamint a gondolkodás szenvedélye.*

Az a kárpótlás, amelyet ígért nekünk, az az eljövendő világbeli jutalom, s amelyre nézve meg akarunk emlékezni mindarról, amit ezzel kapcsolatban a tudósok mondanak. Az a kárpótlás, amelyet feltárt előttünk, illetve az a büntetés, amellyel megfenyegetett minket szintén az eljövendő világbeli büntetésre és jutalomra vonatkozik. Így tehát az Áldott és Felséges a javunkat szolgálta anélkül, hogy előzetes engedelmességet követelt volna tőlünk, amióta csak megteremtett minket, azután, hogy [...]

21. § *[...] jóságában olyan, mint a tűz, amikor ég, s ez a tevékenysége természetes módon, önön természetéből adódik, vagy olyan, mint a selyemhernyó, amely begubózik, amíg csak [lárvaként] el nem pusztul. A tűz semmi olyat nem tesz, amit kikényszerítettek volna tőle, csupán egyetlen cselekedetet jelenít meg, s ez az égés, semmi más nem képzelhető el róla. Ugyanez a helyzet a selyemhernyó esetében is; valamennyi cselekvő kényszerből, természete alapján vagy ösztönösen cselekszik. Csak mi vagyunk olyanok, mint akik szabadon és önként cselekszünk, nem pedig szükségyszerűségből, természetünk alapján.*

22. § *Most pedig szeretnénk megvizsgálni, vajon valamennyi cselekvő képes-e a tudatos gondolkodásra, a megfigyelésre és a különbségtételre? Mi ezt mondjuk: «Ami a tüzet illeti, kijelenthető, hogy az égésben nincsen megfigyelés, sem tudatos gondolkodás, sem pedig megkülönböztető képesség. Miközben a selyemhernyó selymet készít, és amikor a méhek mézet állítanak elő, csupán természetes megkülönböztető képességgel rendelkeznek, s nem ítélő képességgel, sem pedig megfigyelő képességgel vagy tudatos gondolkodással. A belátás és a tudatos gondolkodás mérlegeli a megértendő, bizonyosságot követel és tagadja a kétséget (gyanút), valamint a megtévesztést, és így tovább; ilyesmi azonban nem található az említett két rovarnál, sem a méhnél, sem pedig a hernyónál.*

23. § *A helyes viselkedés az, hogy a megfigyelés, a tudatos gondolkodás és a megkülönböztető képesség kizárólag az emberhez tartozik; egyedül ő képes arra, hogy megcselekedjen valamit és annak ellenkezőjét is, illetve lehetséges számára a választás, az, hogy ne tegyen meg valamit, netán mást tegyen helyette és így tovább; nem szükséges tehát egyetlen elgondolás alapján cselekednie. Nem találunk egyetlen más tudatos cselekvőt sem, kizárólag az embert. Még az angyalok – noha ők szellemi lények – sem képesek ily módon cselekedni, tetteiket és választásait kizárólag a szubsztanciájuk határozza meg. De nincs most lehetőség arra, hogy mindenről megemlékezzünk.*

24. § *Most pedig szeretnénk megvizsgálni a következő (kérdést): vajon mindaz, amit cselekszünk, jó, vagy az összes (cselekedetünk) rossz? Netán némelyeik jó, némelyik viszont rossz? Vagy talán nem cselekszünk sem jót, se rosszat? Illetve a cselekedeteink egyik része jó, a másik része rossz? Nincsen egyéb lehetőség, a kérdés ötféle nézőpontból fogalmazható meg. Vizuális megjelenítésre törekszünk, hogy a kérdés világosabb és könnyebben érthető legyen a következő példák segítségével:*

Csupán öt nézőpont lehetséges a cselekedeteinkre nézve:

25. § *(A cselekedetek) vagy jók, vagy rosszak, ez az állítás hamis, jók és nem rosszak, ez az állítás szintén hamis: némelyik közülük jó, némelyik pedig rossz, nem kizárólag rossz, ez az állítás igaz. Most pedig megmagyarázzuk mindazt, amiről eddig gondosan mérlegelve (analógia alapján)²⁴ beszéltünk, hogy világos legyen azoknak, akik olvassák.*
26. § *Ezt mondjuk: Ha valaki azt állítaná, hogy valamennyi cselekedetünk se nem jó, se nem rossz, mi erre így felelnénk: Hogyan lehetnének sem jók, sem pedig rosszak, amikor mi emberek mindannyian dicsérjük azokat, akik jót tesznek és utáljuk azokat, akik rosszra vetemednek; igen, belül (a lelkünkben) tényleg utáljuk azokat, akik rosszat tesznek, és belül szeretjük azokat, akik jót cselekszenek. Beszédünkben, szellemünkben, gondolkodásmódunkban egyaránt azt találjuk, hogy természetes módon, ösztönszerűen szeretjük azokat, akik jót cselekszenek és utáljuk azokat, akik rosszat tesznek.*
27. § *Talán még az is megeshet velünk, hogy ama személy iránt, akit megvetünk, szintén valamiféle pozitív érzelmeket mutatunk ki, hiszen már szó esett róla, hogy senki sem viseltet megvetéssel egy szeretett személy iránt, előfordulhat tehát, hogy barátságosnak bizonyulhat egy olyan személlyel szemben, akit (általában) utálnak. Ahogy már mondtunk, ez a fajta szemlélet minden emberbe bele van programozva (nyomtatva), ebben nincs különbség köztük, noha más dolgokban különböznek. Mert az, aki gyaláz, illetve dicsér bennünket, nem ugyanazt a pozíciót foglalja el a szívünkben, mint ahogyan nem ugyanannyit ér az, aki ad nekünk valamit és az, aki lop tőlünk. Különböző emberek szíve és lelke különböző módon reagál ugyanarra a cselekedetre, vagy szeretettel, vagy pedig gyűlölettel. Azt, ami szeretetreméltó az ilyen cselekedetekben, „szeretnivalónak”, „helyesnek”, „szépnek” és „jónak” nevezzük, azt viszont, ami elvetendő „utálatosnak”, „visszataszítónak” és „rossznak” hívjuk; ahogyan ezt kétséget kizáróan tudjuk és érezzük is.*
Ha valaki viszont azt találná mondani, hogy egyik cselekedetünk sem jó, de nem is rossz, az ilyen állítás eleve hibás; tudálékosan, megérzésre hagyatkozva mondja a magát, azt, amire a lelkében, a természetében és a szívében éppen rátalál, és így tovább.
28. § *Ha pedig valaki azt mondja, hogy az összes cselekedetünk inkább jó, mintsem rossz; ezt az álláspontot én már nevetségessé tettem; az iménti nézet Sabib al-Baszrié, aki a legkiemelkedőbb tudósunk bizonyult²⁵ korának emberei közt, valamint a legkiemelkedőbb aszkétának is a maga vallásos közegében. Ő mondogatta azt, hogy valamennyi cselekedetünk jó, s nem rossz, továbbá, hogy a világban egyáltalában nem létezik rossz, az csupán megnevezés, amely a szenvedésre utal, ám a szenvedés sem egyéb, mint jó.*
29. § *Ez egy olyan érv, amely ellen már Damaszkuszban tiltakoztam, miközben így szóltam hozzá: «Mi a különbség közted és aközött, aki azt állítja, hogy cselekedeteink közül egyik sem jó, hanem valamennyi rossz?» Erre így válaszolt nekem: «Úgy tűnik számomra, hogy amiről beszélsz, azt magad sem érted, a józan ész viszont felfogja azt, amivel nem értesz egyet.» Erre ezt mondtam neki: «Hogyan lehetséges ez?» Így válaszolt: «Azért, mert a józan ész (világ-ész) azt diktálja, hogy aki ad*

24 A *biqtjász* kifejezés bevett fordítása: „analógia alapján”, de a szó etimológiájának figyelembevételével fordítható így is: „mérlegelés alapján”.

25 *Sabib al-Baszri* kiváló vallástudósként és egyúttal aszkétaként kerül jellemzésre; a szöveg szó szerinti fordítása: „lovag volt a tudás lovagjai közül korának népe közt és aszkéta volt népe aszkétái közül”.

nekem és így gazdaggá tesz, miután szegény voltál, aki felöltöztet téged, miután mezítelen voltál, aki enni ad, amikor éhes vagy, aki tisztelettel bánt veled, amikor megvetett voltál, ez az ember jó hozzád és nem okoz neked semmi rosszat.» Én így feleltem neki: «Hasonlóképpen felfogja a józan ész azt is, hogy aki lop tőled és szegénnyé tesz, miután gazdag voltál, aki levetköztet, amikor fel voltál öltözve, aki éheztes, miután jóllakott voltál, aki megalázza téged, miután megbecsült voltál, ez az ember rosszul bánt veled; amennyiben tehát az első esetet „jóralvalónak”, „szépnek”, „jónak” nevezed, akkor a másodikat „csúnyának”, „visszataszítónak”, „rossznak” minősíted.»

30. § Majd így folytatta: «Minden olyan cselekedet, amelyet magaddal szemben elkövetsz, inkább jó, mint rossz.» Én így válaszoltam: «Akkor mi a különbség közted és aközött, aki ezt mondja: «Az én szememben minden cselekedet inkább rossz, mintsem jó?» Ő ezt felelte: «A kettő közötti különbség az, hogy neked már részed volt abból, hogy szegény sorsra juss, hogy levetköztessenek, ahogyan megérdemelted.» Ezt válaszoltam: «Ebben az esetben, ha az ember sérelmet okoz önmagának, bünt követ el önmaga ellen.» Ő erre ezt mondja: «A szenvedés jó, mert bűnbánatra vezet, a bűnbánat pedig jó.» Én erre ezt mondtam neki: «Az igazságtalanság rossz, mert bűnre vezet, a bűn pedig rossz.»
31. § Ezután így folytattam: «Ha mindaz, aki enni ad neked, vagy lop tőled, egyaránt jót cselekszik, akár veled, akár önmagával, akkor mi értelme van annak, ahogyan az emberek vélekednek: „rosszat tett” vagy „jót cselekedett”, illetve „hitvány tett”, vagy „kedves cselekedet”, továbbá „engedelmeskedik”, vagy „nem engedelmeskedik”? Jelentését veszti a gyűlölet és a szeretet már a(z emberi) lélekben, miként az ellenségeskedés és a barátság is. Ha pedig jelentésnélkülivé válik mindez, és nincs jelentése (a nyelvben) az igaz és a hamis kijelentésnek sem, akkor magasztalunk kellene a hamisságot és megvetnünk a hűséget. [Sabib] mindebben nem tesz különbséget, nem tárja fel az okokat és érvekkel sem szolgál.
32. § Ha pedig valaki azt találná mondani, hogy az összes cselekedetünk inkább rossz, mintsem jó, hasonló következtetésre jutna, mint Sabib, sőt még súlyosabbra. De nem szükséges, hogy ezzel az értelmezéssel foglalkozzunk, hiszen az világos és egyértelmű; Isten legyen áldott!
33. § Ha pedig valaki azt állítaná, hogy az összes cselekedetünk se nem jó, se nem rossz, mi erre így válaszolunk: «Állításod hibás, ugyanis vannak olyan dolgok, amelyek megengedettek (mubah)²⁶ számunkra, mégsem nevezhetők sem jónak, sem rossznak; hasonló ez abhoz, mint amikor kívánunk valamit, amelyben azonban nincsen sem igazság, sem pedig hamisság; ugyanígy, megtehetünk valamit, amelyben nincs semmi jó, sem pedig rossz senki számára. Sok példa van erre, olyanok, amelyek velünk is megesnek, ezek se nem jók, se nem rosszak, nem az engedelmes-ség és nem is az engedetlenség (megnyilvánulásai), nem szépek, de nem is hitványak (csúnyák).
34. § Négyféle hamis érv került bemutatásra, de az igaz állításra csak a fennmaradó örök érv jelent példát, erről azt mondtuk, hogy a cselekedeteink részben jók, részben rosszak, avagy egy részük jó, a más részük rossz. A jó a jóraláló és szép cselekedet, a rossz pedig a csúf. A jó tehát az, ha az ember mások számára is utálatosnak tartja azt, amit ő maga utál, illetve megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tartja azt, amit önmagának is megengedhetőnek és kívánatosnak tart. A rossz pedig

26 A mubah kifejezés kissé szofisztikus értelmezése Georges Vajdánál: olyasmi, ami „formálisan nincs előírva, de nincs megtiltva sem”. VAJDA, La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle 280.

az, ha nem tartjuk megengedhetőnek, sőt kívánatosnak a másik ember számára azt, amit önmagunk számára annak tartunk. A megengedhető cselekedet pedig olyan, mint a megengedhető dolgok, amelyekről említést tettünk, vagyis amelyeket sem korlátozott, sem korlátlan engedelmség nem ír elő.

35. § Néhány tudós úgy magyarázza mindezt, hogy valamennyi emberi mozgás vagy szándékos, vagy pedig szándék nélküli. Azt állítják továbbá, hogy valamennyi szándékos cselekedet vagy engedetlenség, vagy szándékos bűn, és nem létezik átmeneti állapot a kettő között. Ezen túl, valamennyi szándék nélküli cselekedet könnyen (véletlenül is) engedetlenséget eredményezhet, vagy könnyen véletlen bűnre vezethet. Ugyanígy, az engedelmséget figyelmen kívül hagyni bűnre vezet – de nem minden tudós ért ezzel egyet –; [az egyik tudós szerint] egyértelmű, hogy Isten emiatt rendelte el a qorbánt²⁷, az engedetlenségből elkövetett vétkek miatt, különösképpen ama vétkek miatt, amelyet „segágá”-nak²⁸ neveznek. [...]
36. § Véleményem szerint a (fenti) két álláspont közel esik egymáshoz, nincs közöttük sok különbség. Ezért aki bebizonyítja, hogy létezik egy harmadik, megengedő (neutrális) álláspont, amely amellet érvel, hogy a lélek, miután nyugtalan (bizonytalan), szabadulni akar ettől az állapottól anélkül, hogy a parancssal avagy a tilalommal foglalkozna, s hogy a fejben újfajta izgalom (nyugtalan-ság) jöjjön létre azért, hogy ismételten engedelmségre jusson. A másik tudós, aki nem tekinti bizonyítottnak e harmadik kategória létét, azért, mert úgy véli, hogy a Bölcs, dicsőség neki, azt akarja, hogy (a lélek) mentes maradjon a vágyaitól és legyőzze a kétségeit. A lélek dolga ugyanis az, hogy szeresse a semmittevést, s a parancs, amelyet végre kell hajtania, valamint a hozzá kapcsolódó tiltás számára nehéz. Ily módon tehát az, ami hozzájárulást enged, vagy felmentést ad, netán megengedhetőnek tűnik, az a lelket a vágyai felé hajlítja, hogy vonzódjon hozzájuk. Nehéz erről leszokni, olyan nehéz, mint a csecsemőt leszoktatni a tejről.
37. § Isten segítségével itt befejezzük ennek a könyvnek a tizenkettedik fejezetét. Ez volt az a fejezet, amelynek le kellett fektetnie az isteni egyedülvalóság alapjait (csonkját), s ez az alapszám, ahonnan folytatni lehet a következő fejezeteket is, amelyek az Ő parancsaival, az isteni parancsokkal és tiltásokkal foglalkoznak. [Azt kérdezzük]: «hányféle ilyen tiltás létezik? Vajon megengedhető-e, hogy módosítsuk ezeket, illetve hogy (ezek) ellentmondjanak egymásnak, vagy nem»? Vajon közvetlen megszólítással, vagy prófétai inspiráción keresztül küldte el ezeket [Isten], avagy logikus elgondolások formájában, a megkülönböztetés képességéből fakadóan? Különösen a Barahimákkal folytatott disputák során, minthogy ők tagadják a próféciát, gondos mérlegelés (analógia) alapján.²⁹ [Számba vesszük] továbbá azt is, amit a tudósok mondtak minderről. Isten vezet el az erények összességéhez; Övé a hálaadás számolatlanul, a mindigtartó köszönet, örökön örökre.

Befejeződött a tizenkettedik fejezet.

27 Az arab *alqurbán* kifejezés jelentése kontextusfüggő, zsidó szövegösszefüggésben nyilvánvalóan *qorbán*, ám a (szír) keresztény nyelvhasználatban az *eukharisztia* jelölésére szolgál.

28 Az arab szövegben nem szerepel a *segágá* kifejezés, a nem szándékos bűn körülírása alapján következtethető ki.

29 A „Barahimák”, valószínűleg „bráhmánok”, vagyis a buddhizmus előtti hinduizmus képviselői az iszlám hódítás kezdete óta jelen voltak a muszlim világ érdeklődési horizontján. Lásd: STROUMSA, Freethinkers of Medieval Islam 145–162.

3. A predesztináció elvetése

Al-Muqammasz filozófiai művében a determinizmus elutasítása nem csupán elvont logikai kérdés, hanem védekezés az olyan korabeli vádak és tévhitek ellenében, amelyek a zsidóságot is az eleve elrendelés híveiként állítják elének,³⁰ amint a fenti szövegből kiderül, lényegében véve függetlenül attól, hogy *Isten* jó, vagy rossz értelemben jelölte-e ki az ember eljövendő sorsát. Az ilyen típusú állítások között megkülönböztetett figyelmet érdemel a 9. századi jogtudós és egyben a bagdadi *mutazilita* teológiai iskola tagja *al-Khajjaj*, aki a „*Kitab al-intiszar wa al-radd ala'ibn al-Rawandi al-mulhid*” („*A diadal könyve és az eretnek ibn al-Rawandi elutasítása*”) című kulcsfontosságú forrásmunkájában a többszörös konvertita, egyébként perzsa zsidó eredetű szabadgondolkodónak, *al-Rawandinak* tulajdonít ilyen eszméket, aligha a korabeli gáoni tekintélyeknek. Egy másik kortárs, a polihisztor, de egyúttal az egyik legjelentősebb arab (nyelvű) prózai szerző, az *al-Dzsáhibiz* gúnynéven (körülbelül: „*a dülleltszemű*”) ismert *Abu Utman al-Kinani* (az) „*Al-Radd ala al-Naszara*” („*A kereszténység elutasítása*”) című pamfletjében ugyanezt állítja.³¹

Az *al-Muqammasz* szövegben felbukkanó kifejezés, a *mudzsбира* (kényszerűség, kényszerítés) valóban a latin *praedestinatio* fogalom értelmében használatos,³² a *mudzsбира* hívei ellenében érvel tehát a „*Húsz fejezet*” szerzője, ez nyilvánvaló, de az imént ismertetett vádak és tévhitek alapján mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: vajon az egész XII. fejezet érvrendszere általában véve tükrözi-e valamelyik korabeli *kalám*-iskola prominens hívének az álláspontját, avagy különös jelentősége van a szerző zsidóságának? Különös tekintettel arra, hogy *al-Muqammasz* – szemben *Szádzjával* – meglehetősen csekély bibliai és talmudi bizonyító anyagot használ. Másfelől pedig – amennyiben elfogadjuk *Sarah Stroumsa* álláspontját – *al-Muqammasz* érvei néhol *al-Qirqiszaninál*, azaz karaita kontextusban is feltűnnek.³³

A kérdés nem egykönnyen megválaszolható, hiszen az olyan renegát gondolkodók kivételével, mint amilyen az imént említett *al-Rawandi*, zsidók, keresztények, muszlimok valamennyien azt vallják, hogy a rossz (s vele a rosszat előirányzó predesztináció) nem származhat a Biblia, illetve a Qorán *Istenétől*. Így vélekedik a mindmáig nagytekintélyű orthodox hittudós, *al-Maturidi* és a korai *mutakallim*, *al-Hudhayl* egyaránt.³⁴ Módszertani elvként, ha csak sporadikusan is,

30 A „*kényszerűség elvét vallók*”, avagy a „*predesztináció hívei*” meghatározás természetesen túl általános ahhoz, hogy egy-egy konkrét irányzathoz lenne köthető.

31 *Al-Muqammasz* kortársa, *al-Dzsáhibiz* írja, hogy a zsidóság a *dzsabarija* híve (*Al-Radd 'alá al-Naszara* III. Levél, 35. idézi: STROUMSA, *Twenty Chapters* 256).

32 A *mudzsбира* kifejezés áttekintéséhez a korai *kalám*ban lásd: WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam* 93–104.

33 *Sarah Stroumsa* állítása szerint *al-Muqammasz* érvei a „*Kitab al-anwarban*” is felbukkannak, legfeljebb *al-Qirqiszanin* stílusa valamivel elegánsabbnak minősíthető. STROUMSA, *Twenty Chapters* 257.

34 *Abu Manszur al-Maturidi* (megh. 944 körül), misztikus hajlandóságú Qorán-tudós, teológiai főművében, a „*Kitab at-Tawhid*” („*Az isteni egyedülvalóság könyve*”) című írásban a *szunna* álláspontjával ellenkező valamennyi vallás (a régi perzsa vallás, a manicheizmus, a barahima), filozófiai irányzat, főként a *mutazilita kalám*, s csakúgy mindenféle renegát szabadgondolkodó, mint *al-Rawandi*, *al-Warraq*, *Muhammad ibn Shabib* ellenségének mutatkozik. *Abu al-Hudhayl* (megh. 841.) viszont a baszrai *mutazilita* iskola meghatározó alakja, a klasszikus *kalámita* princípiumok megfogalmazója, ugyanakkor széleskörű „apologetikai” tevékenység folytatója; a hagyomány szerint (*Al-Katib al-Bagdadi*, *Abu al-Murtada*) hitvitát folytatott a híres *meanicheus zandiq*-kal és költővel, *Szalihibn 'Abd al-Quddusz*-szal, illetve Baszrában egy meg nem nevezett zsidó tudóssal, de ismerjük egy olyan polémikus írást is, amely tanítványának, *an-Nazzamnak* az atomelméletét cáfolja („*Al-Radd ala al-Nazzam*”, „*An-Nazzam visszautasítása*”). A legtöbbet a 11. századi vallástudós és történész,

al-Muqammasz annak a megkülönböztetésnek a figyelembevételét javasolja, miszerint ha a kényszerítés, a determinizmus szintjén *Isten*, úgymond, igazságtalan és következtelen, az egészen más, mintha a *Mindenhatónak* igazságtalanul igazságtalanságot tulajdonítunk. Ez utóbbinak nyilvánvaló módon semmi köze sincs a predesztináció, illetve a szabad akarat kérdéséhez. Innentől fogva pedig a mindenfajta filozófiai előfeltevést felülhaladó hitelvek a döntőek: mind zsidó, mind muszlim, mind keresztény szempontból *Isten* eredendően jó, következésképpen az embert is üdvösségre és áldásra teremtette. Ebből fakadóan a *theodicea* alapkérdései is a hitelvek alapján döntendők el, s ezen a ponton (néhány renegát kivételével) a *mutakallimok*nak sem áll módjában „szabadgondolkodni”. Mintha csak *Kant*nak a *theodiceával* kapcsolatban majd ezer évvel később megfogalmazott álláspontjával szembesülnénk itt: a (keresztény) hívőnek mindig, minden körülmények között kötelessége az isteni igazságosság mellett érvelni a történelemben.³⁵

A protestáns morál kötelesség-fogalma történetileg persze nagyon távol esik annak a kifejezésnek a jelentéstartalmától, amelyet *Dawud al-Muqammasz* használ, ám egyfajta mélyebb logikai szinten ezek a különbségek lényegében véve már elenyésznek. A kinyilatkoztatott törvényhez, rendelkezésekhez való viszony a zsidó és muszlim hívő számára egyaránt a kötelezettség – tudniillik a *micvák*at, a parancsolatokat be kell tartani, különösebb filozofálás nélkül. Az *al-Muqammasz* által visszatérően használt kifejezés, az *ilzam* (a kötelezettség, esetleg felelősség), azonban messzemenően visszahat az isteni igazságosság megítélésére is, végső szinten annak az elismeréseképpen, hogy amennyiben *Isten* jó és igazságos, a világban való lét viszont rossz és igazságtalan, akkor a morális fogalmak szemantikai tartományát az ellentmondások köztes terében kell elhelyezni – minden áron. Nevezhetjük ezt – *Kant* nyomán – egyfajta „*theodiceai elkötelezettségnek*” is, de sokkal inkább valami bigott és fanatikus csúrés-csavarás szerepel a logikai finomhangoltság helyén. Az *al-Muqammasz* szövegben olvasható abszurd példa – a megkötözött és bezárt rabszolga felelősségre vonása – és az ehhez hasonló esetében a korai iszlám világában csak nagyon kevesen merészelik kimondani azt, amit a már többször is említett *al-Rawandi* mond ki nevezetes művében (pontosabban annak fennmaradt fragmentumaiban), miszerint az az *Isten*, aki olyasmit kíván meg teremtményétől, amelyről tudja, hogy úgysem képesek azt végrehajtani, az nem beszámítható.³⁶

A fenti véleménnyel szemben a korai *mutazilita*, *Abu Bisr al-Mutamir* is úgy vélekedik, hogy „*Isten igazságtalanul is megfenyíthet egy gyermeket, ebben az esetben viszont a gyermek úgy tekintendő, mint egy engedetlen, büntetésre szoruló felnőtt*”.³⁷ *Ibn Khajjaj* polémikus munkájában *ibn Rawandi* használja az alábbi példát: „*Isten eljárhat igazságtalanul, és ha megteszi, az már igazságosnak minősül*”.³⁸ Nehéz megítélni, hogy miről is van szó az iméntiek esetében. Pusztán a logikai tér kisimitásáról – hiszen a morális rend nem épülhet ellentmondásokra –, avagy valódi teológiai meggyőződésről, hiszen *ibn Mutamir* – mint említettem – a bagdadi *mutazilita* iskola meghatározó egyénisége, míg *al-Rawandi* éles hangú polémikus művet is írt a *mutazilita kalám* ellen.³⁹ Lehetséges ugyanakkor, hogy *ibn Mutamir* a kötelezettség és felelősség kérdését tágabb kontextusban, a mesterétől, *Mu'am-*

Al-Katib al-Bagdadi „*Medinat asz-Szalam*” („*A béke városa*”) című nagyszabású Bagdad-történetének függelékéből tudunk róla, ahol a szerző számba veszi a fővárosban működő jelentős tudósokat.

35 KANT, A filozófia minden theodiceai próbálkozásának kudarcáról 145.

36 STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam*.

37 AL-KHAJJAT, *Kitab al-intizar* 65., 4-6.

38 AL-KHAJJAT, *Kitab al-intizar* 29.

39 Noha a hagyomány szerint *al-Rawandi* 114 könyvet írt, ezekből csupán töredékek maradtak fenn, miként a misztikus főmű, a „*Kitab al-Zumurrud*” („*Tabula smaragdina*”). *Kalám-kritikájának* foglalata a „*Fadihat al-Mutazila*” („*A mutaziliták botránya*”).

martól kifinomítva átvett *al-f'il al-mutawallad* (szó szerint: „származtatott cselekedet”) elv⁴⁰ alapján értelmezi. Eszerint egy-egy cselekedet elsődleges és másodlagos következményei ellentmondhatnak egymásnak, végül is a következmények láncolatának utolsó tagja a döntő. Természetes, hogy ez a felfogás és bizonyítási módszer tág teret nyit visszamenőleges következtetések előtt: bármi történjék is, *Isten* minden körülmények között igazságosan jár el.

A korai muszlim és keresztény *mutakallimok* körében mindenesetre a képességeitől megfosztott ember számonkérése széles körben bevett példa a mechanikus determinizmusra; az egyik jelentős 8-9. századi keresztény szír *mutakallim*, *Theodor Abu Qurra* (megh. 825.) e helyütt a leláncolt sólyom példájával él.⁴¹ A huzamosabb ideig antiokchiai érsek az élete vége táján pedig valószínűleg mar szabbai szerzetes *Abu Qurra* otthonosan mozgott az arab és a görög, sőt az örmény nyelvű világban is, műveit Bizáncban és Alexandriában egyaránt ismerték. Ennek megfelelően több kultúrkör beható ismerőjének minősül,⁴² híven a *kalám* kultúrák és vallások fölötti nyelvéhez, e sajátos szellemi *koiné*hez, valamint a szírek hagyományosan magas szintű logikai képzettségéhez. Noha adott esetben semmiféle filológiai kötődéseket nem ismerünk (csupán analógiákat), mégsem tűnik erőszakoltnak az a feltevés, miszerint a szóban forgó példák *al-Muqammasz* korában is közismertek lehettek.⁴³

A XII. fejezet 7. §-ában olvasható megállapítás, miszerint jó adag ellentmondás fedezhető fel a rabszolgájával szemben igazságtalanul eljáró úr és az ugyanilyen módon cselekvő, ám mégis igazságosnak minősülő *Isten* alakja között, végül is feloldhatatlan dilemmához vezet: eszerint az igazság(osság) egyedüli kritériuma az isteni kinyilatkoztatás. A modern európai kultúrkörben a kierkegaardi maxima áll ehhez a legközelebb – az embernek *Istennel* szemben soha sincs igaza –, ám a dán filozófus példája a Biblia személyes *Istenére* vonatkozik, akihez mérten az ember személyes léte (avagy metafizikai nem-léte) éppen ebben a paradoxonban mutatkozik meg mindenek előtt. A 9-10. századi *mutakallimok* példája legfeljebb az emberi lény utolsó logikai mentsvárához, a rejtett okok lehetőségéhez enged közel; innentől fogva a paradoxonhoz, mint létmódhoz nem vezet semmiféle út. A racionális teológiai hívei másféle módon kísérlik meg megőrizni az embernek a szabad döntéshez fűződő jogát. Ezekhez a logikai manőverekhez meglehetősen szerteágazó példát jelent maga a *Qorán*, ráadásul úgy, hogy az áteredő bűnre (*peccatum originale*), illetve az ember eredendő bűnösségére okot adó példa, a sátáni csábítás is hiányzik, hiszen az 50. szúra 27. versében (valószínűleg a Sátán szájába adva) a következőket olvassuk: „*Urunk! Nem én láztottam őt, ő volt messze (bolyongó) tévelygésben*”.⁴⁴ Ha a fenti bevett módon értelmezzük az előbbi *Qorán*-szakaszt, akkor a sátáni csábítás és ezzel együtt az univerzumban az első emberpár színre léptekor már létező paradigmátikus bűn hatóerejének az elvetésével a történelemben végtelenül sokszor bekövetkező bűnbeesés lehetőségét feltételezzük. Eszerint pedig az áteredő bűn, a *peccatum originale* nem oka az ember újra és újra bebizonyosodó bűnösségének.

40 WATT, Free Will and Predestination in Early Islam 74.

41 ABU QURRA, Mayāmir Thāudūrus Abi Qurra usquf Harran 15–17.; LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah.

42 Életrajzírója, *Ibn an-Nadim* (megh. 995.) szerint *Abu Qurra* (750 körül – 825.) Edesszában született, Harránban püspöki méltóságra jutott, majd 795-812 között antiokchiai érsek lett; élete vége táján pedig talán szerzetes Mar Szabbában. Éveket tölt az örmény királyi udvarban, Alexandriában, Bizáncban, művei szíriul és görögül egyaránt közkezen forognak a császárvárosban is.

43 A korai *kalám* filozófiai nyelvazete, szemléletmódja, exemplariuma Niszibisztől Niszápurig, Baszrától Alexandriáig rendkívül jól átlátható és átjárható intellektuális világot jelent.

44 Korán 50:27 (*Simon Róbert* fordítása).

Több nevezetes *Qorán*-vers írja le, vagy még inkább, írja körül a predesztináció mibenlétét, ám ezekkel szemben, együttesen az ellentmondásmentesség követelménye eléggé nehezen alkalmazható. A 6. szúra megfogalmazása talán a legegységelműbb: „*Akit Allah igaz útra akar vezetni – olvasható a szövegben –, annak keblét kitárja az iszlám számára. Akit azonban tévelygésbe akar vinni, annak a keblét szűkké teszi, és elszorítja, mintha az égbe akarna felkapaszkodni.*”⁴⁵ Amit itt olvasunk, lényegesen világosabb, mint amit a hagyományosan legfontosabbnak ítélt szövegszakasz, a 97. szúra, az úgynevezett „*Szurat al-Qadr*” tartalmaz a titokzatos „*Az elrendelés éjszakájáról*”, ahol, és amikor a halandók nem sorsot választanak⁴⁶, hanem sorsot kapnak osztályrészülr. „*Az elrendelés éjszakáján küldtük le azt. /Honnan tudhatod, mi az elrendelés éjszakája? /Az elrendelés éjszakája jobb, mint ezer hónap; /Az angyalok és a lélek lejönnek akkor Uruk engedelmeivel / mindenféle paranccsal! / Békesség az, egészen hajnalhasadtáig.*”⁴⁷

A *mudzsбира*, az akár jóra, akár pedig rosszra való kényszerítés érvényével szemben *al-Muqammasz* többféle logikai lehetőséget is felvet, egyeseket nyilvánvalóan csak gondolat kísérlet formájában. A 9. §-ban például felmerül annak az esélye is, hogy *Isten* – egyfajta indifferens metafizikai térben – sem jóra, sem rosszra nem teremtette az embert, a világot így módon valamiféle „lesz, ami lesz” típusú kontingencia-elv uralja. De ez a feltehetőleg arisztotelai színezetű elgondolás elvetésre talál a szerzőnél. A determinizmus és a szabad akarat inkonzisztenciájának feloldására vonatkozóan *al-Muqammasz* legsajátabb elgondolása a XII. fejezet 18. §-ában olvasható: „*Azt állítjuk, hogy Ő, az Aldott, képes arra, hogy mindig is előnyünkre cselekedjék, hogy mindig is hasznunkra váljék, és nem irigykedik ránk soha, kivéve, ha elgondolkodik azon, hogy mi az, ami előnyünkre szolgál, miközben mi arra kötelezzük magunkat, hogy teljesítsük a parancsait, így módon magunk leszünk az oka mindannak, ami a hasznunkra válik.*”

Túl azon, hogy az ok (akár „felhígított” peripatetikus, akár sztoikus) fogalma a fenti kontextusban egy roppant elegáns formális megoldást eredményez, véleményem szerint nem csupán a kortárs zsidó *mutakallimok* – miként *al-Muqammasz* és *Száddja* –, hanem a muszlim gondolkodók esetében is világos, hogy a determinizmus és a szabad döntés moráleteológiai értelmezése legalábbis kétszólamú: nem elégséges csupán a morális autonómia, illetve heteronómia fogalmait alkalmazni, (hiszen a *liberum arbitrium* lehetősége, avagy kényszere a legsötétebb zsarnokság közepette is működik), sem pedig a parancs etikák kategorikus imperatívuszát, vagyis, hogy a *micvák*at mindenképpen be kell tartani, abszolút szélsőséges eseteket nem számítva. Aki kényszerítve van a jóra, az éppen úgy nem autonóm döntéshozó, mint az, akit a rosszra kényszerítenek. Ráadásul a rabbinikus hagyomány számára a Szinaj tövében megkötött szövetség íglenése akkor is, ma is, szuverén döntésen múlik.

Visszatérve az idézett szövegszakaszhoz: az „áldottra” vonatkozó grammatikai formula – *qad kan tabaruk a'la an...* – fordítható úgy is, hogy „*képes lett volna*” megtenni valamit, noha eredendően csak a múlt idő használata indokolt. Mindenesetre a *qadir* jelentésköre vonatkoztatható az *omnipotentia* és a *liberum arbitrium* kérdésére egyaránt. Az utóbbi lehetőségre nézve írja *Harry Wolfson*, hogy ez az egyedüli eset, amikor *al-Muqammasz* a „szabad akarat antinómiáira”⁴⁸ utal. Ez a prekantiánus hevülettel megfogalmazott hasonlat mindenesetre kifejezésre juttatja, hogy az ember számára legjobb megoldás mérlegelésekor *Isten* maga is dönt, sőt mondhatnánk azt is: mérlegel és dönt. Méghozzá, lévén eredendően jó, mindenkor az emberi teremtmény érdekeit szem előtt tartva. Hozzá kell tennem, hogy a determinizmus-indeterminizmus kérdése sem teo-

45 Korán 6:125 (Simon Róbert fordítása).

46 A „sorsválasztás” kifejezés paradigmája a pamphüliai *Ér* látomása Platón *Államának* X. könyvében.

47 Korán 97 (Simon Róbert fordítása).

48 WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* 655–657.

lógiailag, sem filozófiailag nem juthat nyugvópontra, s nem csupán a különböző vallású 9-10. századi *mutakallimok* körében. Az isteni jóság tovább bomló fogalom: a háttérben ott rejtőzik a szeretet (könyörület) és az igazságosság dilemmája, tudva, hogy iménti genealógia még tovább is finomítható. Nem beszélve arról, amit *al-Muqammasz* is példaként hoz fel: a törvény, illetőleg a morál alapkérdéseinek mérlegelésekor a kinyilatkoztatás világában nem létezik valamiféle általános emberi, hanem például a hívők és hitetlenek *civitas*a, akik nem ugyanazon elbírálás alá esnek.

Az említett kettősségre vonatkozó példa a „*Húsz fejezet*” szerzőjénél a 8. §-ban olvasható, a fáraó eredendő engedelmissége (végül is beleegyezik abba, hogy Izrael népe „kivonuljon” Egyiptomból) és Mózes eredendő engedetlensége (kezdetben kézzel-lábbal tiltakozik az isteni megbízás ellen) kapcsán. Ráadásul a példázatba befurakodik a predesztináció kérdése is; gondoljunk arra a *midrás*ra, amelyet Pál apostol sző bele a Római-levél 9. fejezetébe, a „*fáraó szívének megkeményítéséről*”.⁴⁹ Hogyan lehetséges az – teszi fel a kérdést *al-Muqammasz* –, hogy valaki következtelenséget tulajdonítson *Istennek* a fáraó állítólagos engedelmissége⁵⁰ miatt? Hiszen akkor az ilyenek „*erényesebbnek bizonyulnak a hívőknél, és ily módon Isten ellenségei erényesebbek a prófétáknál is?*” Különös tekintettel arra, hogy a prófétákra gyakorta alkalmazott kifejezés, az *awlia allah* (az Ábrahám, mint *Isten* barátja, *havér* megjelöléshez hasonlóan, nagyjából: „*Isten meghitt barátai, szentjei*”) mindenfajta törvény-etikát, vagy erény-kódexet fölülír.

Mindenesetre a hitetleneknek és *Isten* barátainak szembeállítása érthető okokból nem csupán a *mutakallim* folklór része; *al-Muqammasz* kései kortársai közül *Abd al-Dzsabbar* beszél erről híres művében, a *Mughniban*, miként a *Kitab al-Anwarban al-Qirqisani* is.⁵¹ Ezzel azonban csupán a hívő ideál típusa jelenik meg előttünk, az a típus ugyanis, akinek néha még a botlásait is nagyvonalúan elnézi *Isten*. A különféle lehetséges magatartásformák bonyolult hálózata viszont olyan kérdéseket is tartogat, mint például, hogy miképpen függ össze a jutalom és az érdem, hiszen – ahogyan *al-Muqammasz* is fogalmaz – „*a jutalom jelentése éppen az, hogy az ember engedelmissége (ta'a) miatt kiérdemel valamit, avagy valami az érdemtől függ*” (11. §). Valóban, a jutalom elveszíti szótári értelmét, ha érdemtelenül kap valamit az ember, s jelentése összekeveredik a kegyelemével. Tény és való, a predesztináció „napfényes túlvilága” a(z irracionális mértékben) túlradó isteni kegyelem lenne. (*Jákóbot* szerettem, *Ézsaut* pedig gyűlöltem).⁵² De hát miféle emberi racionalitás követelhet magyarázatot magának az isteni kegyelemre vonatkozóan? Az ilyen típusú kérdésben a *kalám* zsidó, muszlim és keresztény hívei nagyjából megegyezésre juthattak. Ezen a ponton *al-Muqammasz* gondolat kísérletei között is felmerül az a kérdés, amelyet valamelyik fikatív vitapartner tesz fel, de

49 Róma 9:17. Arra nézve, hogy a fáraónak volt-e, lehetett-e szabad választása, s ha nem, akkor miért minősül bűnösnek mégis, Pál apostol kétféle érvet hoz fel: egyrészt a *Törát* idézi, de nem szó szerint („*Éppen arra támasztottalak, hogy megmutassam benned az én hatalmat, és hogy hirdetessék az én nevem az egész földön*”), másrészt pedig két *Jesája*-szöveghelyre utal, miszerint a fazekasnak „*jogában áll*” az elromlott agyagedényt újraformálni (Ézsaiás 29:16 és 45:9), s ez ellen az agyagedény, egyfajta gölem, nem protestálhat. Aligha véletlen, hogy az eljövendő évszázadok predesztináció-teológiájának egyik alapszövegével állunk szemben.

50 A fáraó állítólagos engedelmissége természetesen csak névleges, hiszen ígéreteit – a tizedik csapás bekövetkeztéig – folyamatosan megszegi, ám az is nyilvánvaló, hogy Pál apostol idézett álláspontja szerint nem is tehetett mást. A fáraó és Mózes példája mindenesetre erősen hasonlít a názáreti *Jézus* egyik *másáljához*, amikor is a szőlősgazda egyik fia, engedetlensége dacára mégis kimegy a szőlőbe dolgozni, míg a másik, látszólagos engedelmsége ellenére otthon marad (Máté 21:28–32).

51 *Al-Qirqisani* írását („*Kitab al-anwar*” 360,3) és *Abd al-Dzsabbar* írását („*Mughni*” 6,119) idézi: STROUMSA, *Twenty Chapters* 263.

52 Malakiás 1:2–3; idézi Pál apostol: Róma 9:13.

amelyre mindenképpen válaszolni kell. A kérdés így hangzik: „*Ha valóban arra teremtett benneteket, hogy minden a hasznokra váljék, akkor miért törekszik az üdvösségetekre akaratosok ellenére is?*” (15. §). Magyarán, *Isten* miért akar üdvözíteni „minden áron”? A kérdés, ebben a formában persze gyanús anakronisztikus, egészen másként hangzik a modern szekularizált világban, mint abban, amelyet minden ízében-eresztékében a kinyilatkoztatás gondolata, szellemi-morális szervező elve hat át. Mondhatnám azt is, hogy nem csupán egy-egy orthodox muszlimnak, vagy éppen zsidónak, hanem a racionális teológia híveinek, a *mutakallim*oknak sem áll módjában kívül maradnia a törvény és az előírások mindenségén, ezt csupán „hitehagyottként” teheti meg. A már érintett kérdés, a (feltétlen) engedelmesség, a *ta’a*, illetve inkább a szó többes száma, a *ta’at* egy olyan hívő zsidó számára, mint *Dawud al-Muqammasz* aligha jelenthetett mást, mint a *micvót* (parancsok) feltétlen betartását. Mintha megannyi korai *Jesajáhu Leibowitz* tolongana előttünk a szellemi-intellektuális bazárban, olyanok, akik azt gondolják, hogy a vallásos zsidó legfőbb kritériuma a *micvót* betartása, s ehhez mérten az *emuná* (a hit) kérdése úgyszólván közömbös.⁵³ Mi a különbség akkor a mechanikus determinizmus és a hitből fakadó meggyőződés között, létezik-e ilyesmi egyáltalán? A 16. paragrafus meglehetősen romlott szövege aligha igazít el, ám a következő többé-kevésbé világosan fogalmaz: „*ha valaki tisztában van azzal, hogy miért áldott, akkor az ő áldása jobb, mint azé, aki hálátlan a rajta lévő áldásért*”. A racionális teológia válasza tehát az, hogy a tudatos belátás állapota (a teológia nyelvén a felvilágosult hívő, a filozófia nyelvén pedig a beavatott bölcs) státusza magasabb rendű, mint a pusztán parancsot teljesítő törvénytisztelőé, aki éppen ezért – miként *al-Muqammasz* írja – nem is képes igazán hálásnak lenni.

Úgy tűnik, a vallások fölötti *kalám* teológiai meggyőződése (ha nem is tudatosan) az alexandriai teológia legnagyobb alakjának, *Órigenész*nek máig ható álláspontját követi, miszerint a tudástól (*gnószisz*) megfosztott hit (*pisztisz*) rosszabb, mint a tudás. A filozófia álláspontját talán a korai *mutazilita* iskolák által meglehetősen felemásan ismert sztoikus etika fejezi ki a legpontosabban; vagyis az *amor fati* egyfajta életkalauz a bölcs számára, aki tudatában van annak, hogy mi is történik vele, míg kérlelhetetlen vaksors annak, aki nem akarja, nem szereti önnön végzetét. Az ilyen (anti) hősosz a tragikus kozmosz törmelékei között botorkál a (mitikus) idők végezetéig, és sohasem ismeri fel bukásának okát. Ha tetszik, egyik világ sem nyújt oltalmat számára.

Az iménti „két világ” megoldást persze a 9-10. századi viták a szabad akaratról, illetve a predesztinációról aligha kínálják fel, a sztoikus bölcs lehetséges álláspontja pusztán egyfajta magatartásmintát jelenthet, de a vallás iránti lojalitást nem írhatja felül. Arra vonatkozóan, hogy az isteni jóakarát, illetve gondviselés megnyilvánulhat-e kényszerű módon vagy sem, *al-Muqammasz* a következő példázattal él: *Isten* kertet ültet a rabszolgája számára, s minden lehetséges jóvalmegáldja, sőt, még többet is ígér, cserébe csupán azt kéri, hogy a szolga művelje meg a kertet és tartsa be azokat a rendelkezéseket, amelyeket *Ő* előír. De ha a szolga nem fogadja el az ajánlatot, kemény büntetésben lesz része. *Al-Muqammasz* magyarázata alapján a szerződést/szövetséget felkínáló úr az *Isten*, a szolga az ember, míg a kert a világ. Szemben a bibliai paranccsal, miszerint az ember művelje és őrizze az Édenben lévő kertet, a fenti parabola az ember sajátos világ-uralmáról szól. Ám a 19. paragrafusban egy jól értelmezhető záradék is olvasható. *Isten* ugyanis ezt mondja: „*De ha nem fogadod el, amit felajánlok neked, sőt saját érdekedre sem vagy tekintettel, én fogok eljárni a te érdekedben, de akkor fájdalmas büntetésben lesz részed*.”

Az idézett szövegszakasz többféleképpen is interpretálható, egyrészt a determinizmus példajaként („csak azt választhatod, amit én írok elő neked, mert én jobban tudom, hogy neked mi a jó, mint te.”), másrészt a *Tóra* szellemében: a Szinaj-hegy lábánál kihirdetett parancsolatok „használati utasítása”

53 Lásd: LEIBOWITZ, Judaism, human values and Jewish state.

gyanánt: „Válaszd az életet!”⁵⁴ Egyértelmű azonban, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzője melyikre gondol, a selyemhernyó, a méh és a tűz példájával illusztrálja, hogy az ember egyedi képessége, illetve privilégiuma a szabad döntés; a tűz kizárólagos megnyilatkozási formája az égés, a selyemhernyóé a begubózás, a méhé pedig a virágor gyűjtés. „*Csak mi vagyunk olyanok, mint akik szabadon és önként cselekszünk, (faalna aidan akhtiar waiszaran), nem pedig szükségszerűségből, természet[ün]k alapján. (le dzsabran wataban)*”. A döntési szituációnak tehát ez az egyik oldala, az ember habitusának, karakterének sajátos lényege, a másik oldal viszont – s a 20. paragrafusban *al-Muqammasz* ezt is megfogalmazza – abban összegezhető, hogy az esetek nagy többségében nem létezik olyasmi, mint a döntések morális indifferenciája, azaz a döntések nem kívülálló pozíciójából történnek. Erre nézve a 20. paragrafus nagyjából ugyanazt az elvet fogalmazza meg, amelyet az Újszövetségből ún. Aranyszabályként ismerünk: „*Mindazt tehát, amit akartok, hogy cselekedjenek veletek az emberek, azt cselekedjétek ti is velük; mert ez a törvény és a próféták.*”⁵⁵

Az a döntési szituáció tehát, amely az ember számára, s eredendően az első emberpár számára adatott, sehol másutt nem lelhető fel a teremtet univerzumban, legalábbis *al-Muqammasz* szerint. „Lefelé”, a létezők neoplatónikus ihletű hierarchiájában sem a méh, sem a selyemhernyó, de még a lélekkel (*nefés, nafsz*) bíró lények körében sem, „felfelé” pedig az angyalokról olvassuk, hogy ők a szubsztanciájuknak megfelelően cselekszenek; valamennyien mérlegelés, megkülönböztetés és döntés nélkül. (Nyilvánvalóan felmerül a kérdés: akkor vajon miféle szubsztanciális döntésképtelenség előzte meg paradigmatis bűn elkövetését, az angyalok lázadását?) Úgy tűnik, az említett esetekben a döntés alapja vagy a szubsztancia (*dzsawhar, uszia*), vagy a természet (*tabia, phüszisz*), s nem pedig a bonyolultabb lélekfilozófiai rendszerek. A példák mindenesetre aligha esetlegesek, a selyemhernyó hasonlat a már említett *al-Dzsáhib* nagyhatású művében, a „*Kitab al-hajawán*” című írásban is szerepel,⁵⁶ az angyalok szabad akaratának kérdése – főleg a korabeli szír teológiai irodalomban – viszont jóval bonyolultabb eset. Mindaz, amit *Jóánnész Damaszkénosztól*, *Abu Qurrán*, *Abu Ráitán* át a 11. század elején alkotó *al-Tajjib* az erre vonatkozó tradíció nyomvonaláról tudni lehet, az arra enged következtetni, hogy az angyaloknak nem tulajdonítottak olyan képességet, avagy jogot, amely a *liberum arbitrium* bevett értelmezéséhez lenne hasonló. Magyarán, a lázadó, gonosz angyalok csak tagadni, a hűséges angyalok pedig csupán igenelni képesek *Isten* művét. Olyan ez, mintha klasszikus kétréses kísérletet szemlélve a kvantumok (fotonok) világában időznénk, de így az angyaloknak is tudniuk kell valahonnan, hogy „hullámok”, vagy „korpuszkulák” ők? Az ugyanis nem fordulhat elő, hogy hol ezt, hol azt a szerepet játsszák el.

A probléma nyitja természetesen nem csupán a döntés formális logikai mozzanatában (*Kierkegaard*dal szólva a „*bűnbeesés előtti szorongásban*”) keresendő, hanem az üdvrend teljes kontextusában. Nagy teológiai összefoglaló művében, az „*Ekdoszisz akribész tész orthodoxu piszteósz*” („*Az orthodox hit aprólékos kifejtése*”) című írásban a szabad akarat meglétének hiányát – a patrisztikus hagyomány nagy részével összhangban – *Jóánnész Damaszkénosz* a megbánás képességének hiányában látja (*De fide* I,3).⁵⁷ Más aspektusból közelítve ugyanehhez a kérdéshez az ókeresztény hagyomány örök bűnösségről, avagy az örökkévaló lények megválthatatlanságáról beszél. Ebben az angyali sorsban osztozik majd az emberi nem is az utolsó ítéletet követően: az örök üdvösség, illetve az örök kárhozat formájában. *Sarah Stroumsa* szerint a *Nonnosz* állítólagos tanulótársaként a szír teológiai irányzatokat jól ismerő *al-Muqammasz* innen vehette az angyalok szubsztanciális

54 V. Mózes 30:19. „*ubáhártá báhájjim*” = „és válaszd az életet”, vagy még inkább: „válassz az élők között”.

55 Máté 7:22.

56 *Al-Dzsáhib* művét („*Kitab al-hajawán*” 1,124; 1,128; 2,144-147) idézi: STROUMSA, Twenty Chapters 270.

57 DAMASZKÉNZS, *De fide* I,3. Exposition of the orthodox faith.

döntésképtelenségének példáját.⁵⁸ Még pontosabban, álláspontja az, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzője valószínűleg Jóánnész Damaszkénosztól kölcsönözhetette a 23. paragrafusban olvasható hasonlatot.

Ugyan az iménti feltételezés egzakt módon nem igazolható, ám annyi bizonyos, hogy a bevett hagyomány értelmében pneumatikus testtel rendelkező angyalok hús-vér *sarx* híján más típusú akarattal, illetve vágyakkal vannak alárendelve, mint az ember. Ekként tehát az anthropológia és az angelológia kifejezések sohasem használhatóak szinonim módon, egyazon logikai szinten. A 11. század elejének nagytekintélyű, arabul író szír teológusa, *al-Tajjib* ennek megfelelően tagadta, hogy az angyaloknak lenne/lehetne szabad akarata. (*Comm. in Gen.* 33,4-10).⁵⁹

Az „*Isrún maqalat*” VIII. fejezetének 27. paragrafusában *al-Muqammasz* kifejti, hogy a szabad akarat az ember sajátos metafizikai hangoltságából, a neoplatónikus ihletettségu *mikrokozmosz* (*ala'lam alszaghir*) voltából is fakad, a kétirányú tájolttság maga is állandó döntési szituációt hordoz. Ez a felfogás muszlim, zsidó és keresztény szerzőknél egyaránt kimutatható; Jóánnész Damaszkénosz mellett *al-Kindi*, *Jahja ibn Adi*, *Niszibiszi Éliás*, vagy éppen *Jicháq Jiszraéli* neve említendő.⁶⁰ Feltétlenül figyelmet érdemel, hogy a karaita *Jefet ben Éli*, akinek misztikus angyal-tana a legizgalmasabbak közül való a középkori zsidó irodalomban, a 8. Zsoltár 6. verséhez írott kommentárjában *al-Muqammasz*nak tulajdonítja azt a nézetet, miszerint az ember nemesebb teremtmény az angyaloknál.⁶¹ (Meg kell jegyeznem persze, hogy az iménti állítás aligha tekinthető különösebb revelációnak, hiszen a „*Húsz fejezet*” szerzője nem csupán a rabbinikus hagyományt ismerte behatóan, hanem bizonyára az újszövetségi Zsidó-levelet is). Mindamellett *al-Muqammasz* világossá teszi, hogy az angyalok esszenciális léte nem befolyásolja teremtmény-voltukat; ahogyan a 9. fejezet 16. paragrafusában olvasható: „*Mindez nem jelenti azt, hogy az angyalok és a lelkek (wealnufusz) saját lényegüknek (önmaguknak, bizatiha), s nem valami másnak köszönhetően élnek, s hogy ne lenne Teremtőjük, Isten óvjon ettől!*” De, ahogyan már szó esett róla: csak az örökkévaló, meghalni nem tudó teremtmények osztályrésze lehet az örökkévaló bűnösség. Ezt az állapotot pedig földi életidejében még a leggonoszabb ember sem ismerheti. Ily módon tehát a kétféle kreatura-lét megtapasztalása semmiképpen sem konvertálható. Ha létezik valami olyan, ami az eddig érintett üdvtörténeti morálfilozófiai komplexumban tényleg végzettszerű, akkor az iménti felismerés feltétlenül az.

58 STROUMSA, *Twenty Chapters* 273. N^o45. Amennyiben *al-Muqammasz* tényleg jól tudott szírül, s valamennyire görögül is, szír teológus környezetben minden valószínűség szerint ismernie kellett Jóánnész Damaszkénosz munkásságát.

59 *Al-Tajjib* (megh. 1043.) az arab nyelvű szír exegetikai irodalom egyik legjelentősebb alakja, nagyhirű *Arisztotelész*-kommentátor, (állítólag az egész *Organon*hoz írt magyarázatot, de csak a Kategóriákhoz készült maradt fenn), jelentős fordító, szír és görög nyelvű művek tolmácsolója. Nagyhatású exegetikai műve a „*Firdausz al-naszranijja*” („*A kereszténység paradicsoma*”) – főleg a szír kommentár irodalom nagyjaira, mint *Theodor bar Khoni*, *Iszo bar Nun*, *Móse bar Kefa* alapozva – a kopt, illetve ge'ez egyházban is közkézen forgott. Valószínűleg közreműködhetett *Tatianosz Diatessaronjának* arab fordításában is. Itt lásd: *AL-TAJJIB*, *Comm. in. Gen.* 33, 4–10. *Commentaire sur la Genèse*.

60 STROUMSA, *Twenty Chapters* 156. N^o23.

61 *Jefet ben Éli (Ali)*, (megh. 1009.) a *karaita* hagyományban a „*maszkil ha-gólá*” (a „száműzetés tanítója”) címet kapta, az egyik legjelentősebb *karaita exegeta*, mind a rabbinikus hagyomány, mind a kereszténység, mind pedig az iszlám esküdt ellensége. *Szalmon ben Jeruhám*hoz hasonlóan *Szádja gáón* ellen írt polémikus műveket; érdekesség, hogy több részletet is idéz *Szádja* egyik hasonló indíttatású művéből, a „*Kitab al-Tamjiz*” című írásból. Szinte valamennyi bibliai könyvhöz írt kommentárt, angyal-tanát illetően ezek közül a legfontosabb a *Dániel – perús*. MARGOLIOUTH, *Jepeth ibn Ali, the Karaite. A Commentary of the Book of Daniel*.

4. Felelősség

A továbbiakban *al-Muqammasz* a tetteiért felelősséget (*tablif*) viselő ember cselekedeteinek ötféle lehetséges logikai típusát vizsgálja, előfeltételezve, hogy a tárgyalandókon kívül többféle megítélsmód nem létezik. Eszerint a cselekedetek vagy kizárólag jók, vagy kizárólag rosszak, egyszerre mind a kettő, illetve se nem jók, se nem rosszak. Négyféle eshetőséget a szerző egyértelműen elvet, s csak egyetlen igaz állítást fogad el a józan ész szellemében: cselekedeteink közül – permanens érvénnyel – némelyik jó, némelyik pedig rossz. Ezen túl pedig *al-Muqammasz* azt fejtegeti, hogy a hétköznapi életben az ember számára nem létezik abszolút értékrend, pontosan úgy, ahogyan az erkölcsi kérdések sem abszolút módon *sine ira et studio* kerülnek megítélésre. Az ember, gyarló lévén, egészen másként viszonyul ahhoz, aki őt megbecsüli, mint ahhoz, aki semmibe sem veszi. Miként a *Tóra* is, a vétkek igazi súlyát (legalábbis a Szentély fennálltaig) nem csupán az egyetemes jog „büntetési tétel” fogalmával minősíti, hanem a kompenzációként bemutatandó áldozatok jellegével. Kétségtelen persze, hogy a *ius talionis* jogérvényét az áldozat-katalógus nem írja felül, a vétkek megválthatóságának határai a „*haljon meg irgalom nélkül*” parancsaig terjednek.

Összességében véve a „*Hűsz fejezet*” szerzője két szélsőséges logikai pólus között helyezi el az emberi cselekedetek megítélhetőségét. Az egyiket egyfajta értéksemleges álláspontnak lehetne nevezni; eszerint a hétköznapi tettek jó része morálisan egyszerűen indifferens, de még azokkal a megnyilvánulásokkal is, amelyek a közvélekedés alapján erkölcsi következményekkel járnak, legföljebb nincs különösebb súlyuk, még azokkal kapcsolatban sincs értelme jó, avagy rossz minősítéssel élni. Végtelenített pillanat-felvételek zajlanak, s a közönség valamiféle „ténylátásra” kárhóztatva szemléli csupán az eseményeket. A másik logikai pólus viszont jóval kézzelfoghatóbb és jóval érdekesebb. A 28. paragrafusban bukkan fel a kiemelkedő tudósnak és aszktának minősített *Sabib al-Baszri* neve, akiről *al-Muqammasz* ezt írja: „*Ő mondogatta azt, hogy valamennyi cselekedetünk jó, s nem rossz, továbbá, hogy a világban egyáltalában nem létezik rossz, az csupán megnevezés, amely a szenvedésre utal, ám a szenvedés sem egyéb, mint jó*”.

Túl azon, hogy a (jó) szenvedésnek számottevő irodalma van a *mutazilita* teológiában, *Sabib al-Baszri* személyére és tanítására nézve aligha találunk megnyugtató eligazítást. Nagyon valószínű, hogy valamiféle gnosztikus, avagy neoplatónikus színezetű elgondolásról lehet szó, amelyet azonban a *malum est privatio boni* elve aligha magyaráz meg kielégítő módon, hiszen *al-Muqammasz* is aszktáról beszél, olyasvalakiről, aki az életvitelével tűnik ki; lehetséges, hogy korai *szufi* befolyással is számolni kell. *Al-Muqammasz* kortársát *Georges Vajda* azonosította azzal a hetedik generációs *mutazilita* tudóssal, *Muhammad ibn Sabib*bal,⁶² akiről egy kései forrás, a záidi imám leszármazottja, a jemeni *al-Murtada* is megemlékezik a 15. század elején (*Kitab tabaqat al-mutazila*)⁶³, s aki így semmiképpen sem lehet azonos hasonló nevű elődjével, *Sabib ibn Saiba al-Baszri*val (megh. 778.), akiről *al-Murtada* szintén említést tesz.⁶⁴

A 29. paragrafusban azt olvassuk, hogy *al-Muqammasz* Damaszkuszban feltehetőleg nyilvános vitát folytatott *Sabib al-Baszri*val, visszautasítva az utóbbi szélsőségesnek ítélt nézeteit, miszerint a világban ugyan létezik a bűn és a szenvedés, de ezeknek a megítélése merő nominalizmus, semmi más. *Al-Muqammasz* érvére, az ember bünt követ el, ha szánt szándékkal okoz rosszat önmagának, az aszktéta vitapartner így válaszol: „*A szenvedés jó, mert bűnbánatra vezet, a bűnbánat pedig jó*”. *Al-Muqammasz* válasza erre: „*Az igazságtalanság rossz, mert bűnre vezet,*

62 VAJDA, La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle 68.

63 AL-MURTĀDA: *Kitab tabaqat al-Mutazilah* 16.

64 AL-MURTĀDA: *Kitab tabaqat al-Mutazilah*.

a bűn pedig rossz”. Nagyon nehéz eldönteni, hogy a félig levezetett szillogizmusok háttérében miféle életszerű szituáció és miféle doktrínák húzódnak? Talán a „*Húsz fejezet*” szerzője részéről túl ezoterikusnak érzékelt szufi misztika kulcsszavai, miként az aszketikus jámborság kifejezője, a *zuhd*, s az ezt megalapozó *muhaszaba*, a szufi út követőjének (a héber *nissájon*hoz hasonló, ámde) folyamatos önvizsgálata, netán a korai szufi mester, *Szahib al-Balkhi* (megh. 810.) kifejezése, a *tawakkul*, vagyis *Allah* akaratában való megnyugvás, a determinizmus elfogadása? Akárhogy legyen is, nem zárható ki annak a lehetősége, hogy *Sabib al-Baszri* „normális mazochizmusa” mögött valamilyen átfogóbb szemléletmód húzódik meg, vagy annak az előfeltételezése, hogy *Isten* semmiképpen sem felelős a világban lévő rosszért, vagy pedig az ősfautiáda, az az *Órigenésztől*, illetve az alexandriai teológiától átörökölt szemléletmód, miszerint a Gonosz akaratlanul is *Isten* (jó) művét munkálja. Mindenesetre – mondja *al-Muqammasz* – amennyiben *Sabib al-Baszrinak* igaza van, nem csupán a morális fogalmak végletes relativizmusával kell számolnunk, hanem az egész lélekfilozófia kiüresedésével is, hiszen akkor az ember nem képes különbséget tenni a bennsejében jó és rossz között, végül pedig kiüresedik a nyelv is, miközben a szavakból kihull a jelentés. Olyan fajta nyelvi apokaliptikára történik itt távoli utalás, amely igazából az eljövendő, 12-13. századi kabbalában tör majd a felszínre elemi erővel.

Négyféle hamis álláspontot mutat be a „*Húsz fejezet*” XII. *maqalája*, miközben az egyedül megengedhető ötödiket írja körül, alig-alig hivatkozva bibliai példákra. Az említett ötödik eshetőség egyrészt a morál világban uralkodó statisztikai valószínűségekre utal – az ember képtelen csak jót, de ugyanúgy csak rosszat cselekedni –, másrészt pedig nyitva hagy egyfajta neutrális zónát is, amelyet a *mubah* fogalom alapján magyaráz. A *mubah* a „megengedhető” jelöli, de utal a nem szándékos vétkekre, illetve a nem szankcionált cselekedetekre is. A 35. paragrafusban *al-Muqammasz* azt írja, hogy a *mubah* olyasmi, amit sem korlátlan, sem korlátozott engedelmesség nem ír elő. Majd pedig, valamiféle vulgár-arisztotelianus megközelítést alkalmazva, meg nem nevezett tudósokra/bölcsekre hivatkozva a mozgás példáját hozza fel, mondván, hogy valamennyi emberi mozgás vagy szándékos, vagy pedig szándék nélküli: „*Azt állítják továbbá* – írja –, *hogy valamennyi szándékos cselekedet vagy engedetlenség, vagy szándékos bűn, és nem létezik átmeneti állapot a kettő között*”. Ám, ha mégis létezik ilyesfajta átmenet, akkor az végül is a szándék nélküli (tehát nem tudatos) cselekedetből ered, s innen már csak egyetlen lépés a „*véletlen engedetlenség*” és a „*véletlen bűn*” kategóriája, az arab szövegben a *szahwaan-altaati*. Erre vonatkozóan *al-Muqammasz* – újfent egyes tudósok álláspontjára hivatkozva – azt állítja, hogy *Isten* emiatt rendelte el a *qorbánt*.⁶⁵ Az „*emiatt*” az imént említett arab kifejezésre vonatkozik – amely legpontosabban talán a „*kötelesség elhanyagolását*”, avagy „*kötelességszegést*” jelent –, s a középkori arab nyelvű zsidó irodalomban általában a *segágát*, a szándéktalan bűnt jelöli, illetve, ahogyan a *Septuaginta* nyomán a Zsidó-levél szerzője fogalmaz: a főpap az, aki a vért beviszi a szentek szentjébe „*önmaga és a nép tudatlanságból fakadó dolgaiért*” („*hüper heautu kai tón tu lau agnoématón*”).⁶⁶ A *ta agnoémata* gyűjtőfogalom – a tudatlanságból fakadó, avagy öntudatlan dolgok – a grammatikai neutrumhoz hasonlóan, elvileg nem csak a vétkekre, hanem az erényes cselekedetekre is vonatkozhatnak, de ki hallott már arról, hogy jó cselekedetért mutasson be valaki engesztelést, avagy jóvátételt? Ilyesmire még *Jób* sem gondolt, aki napi rendszerességgel mutatott be áldozatot gyermekiért, ebből a megfon-

65 Miként már szó esett róla, a *qorbán*, mint gyűjtőfogalom kiengesztelő ereje a megváltható bűnökre terjed ki. A szándékos emberölés, vagy a tudatos istenkáromlás nem ilyen.

66 Zsidóhoz írt levél 9:7.

tolásból: „*bátha vétkeztek fiaim, és káromolták⁶⁷ Istent a szívükben*”.⁶⁸

Nyilvánvaló persze, hogy a Zsidó-levélben olvasható gyűjtőfogalommal szemben a héber *ságag* gyök az „*öntudatlanul vétkezni*” jelenti, és *al-Muqammasz* érvelése is erre utal, jelezve, hogy az engedetlenség és az előre megfontolt bűn között, avagy mellett mégis csak létezik egyfajta átmeneti állapot, pontosan az, amit a héber *bisgagó* formula, „*öntudatlan vétkezésben*” jelöl. Erre vonatkozik az ugyancsak gyűjtőfogalomként használt *gorbán* (*proszphora*, szó szerint: be-, vagy odaviteli áldozatok) elrendelésére vonatkozó utalás is. A *segágá* mindenképpen megváltható vétkeket jelent, még a vétlen emberölés (mai szóhasználat: gondatlanságból elkövetett emberölés) esetében is, míg a szándékos gyilkosság nem megváltható.

Amikor *al-Muqammasz* az engedetlenség, illetve a szándékos bűn köztes világát, azt a bizonyos harmadik eshetőséget próbálja megragadni, nagyon hasonló módon jár el, mint a Római-levél 2. fejezetében tarsoszi *Saul*, miközben a lelkiismeret (*szüneidészisz*) működését tárja elénk. Az igenlő és az elutasító döntések, a felmentő, illetve az elmarasztaló ítéletek köztes világa tele van kétséggel, bizonytalansággal, úgy is mondhatnánk, hogy a (szabad) döntések igenjei és nemjei (egy-egy pillanat erejéig mindkettő kristálytisztá *nomen actin*ak tűnhet) kissé közelebből szemlélve jól érzékelhetően apóriákból vannak összeférlve. A 36. paragrafus, bármilyen dodonai stílusban fogalmazódott is, roppant érzékletesen ragadja meg, hogy a lélek gyarló módon, amennyire csak lehet, szabadulni igyekszik a döntés kényszerétől, avagy felelősségétől, ám ha ez nem megy, akkor inkább – megnyugvasképpen – az engedelmességet választja. Netán a vágyainak és az indulatainak enged szabad teret; úgy dönt tehát, hogy nem dönt. A vágyaktól kiüresített lélek, a sztoikus *apatheia* állapota pedig egyetlen parancs-etikának, illetve tételes jogi kódexnek sem lehet megkövetelt előfeltétele. Ahogy az *Isrún maqalat* szerzője írja: „*Nehéz erről leszokni, olyan nehéz, mint a csecsemőt leszoktatni a tejről*”.

A terjedelmes XII. fejezet végén *al-Muqammasz* arról ír, hogy a predesztináció, illetve a szabad akarat beható tárgyalása lett volna hivatott megalapozni az *at-tawhid*, az isteni egyedülvalóság kérdését, mindazt, amit a szerző a következő fejezetekben tárgyal majd. Ezen túl – vagy még inkább, ehelyett – az isteni parancsok és tiltások vizsgálatát is ígéri, egészen pontosan annak az eldöntését, hogy a *micvák* között fennáll-e az ellentmondásmentesség elve, vagy sem? Végül pedig arra keresi a választ, hogy ezek a parancsok csupán a kinyilatkoztatás útján váltak ismertté az ember számára, avagy a józan ész és a próféciaikon keresztül is? Valóban, a XIII. fejezet így kezdődik: „*Azt mondjuk, kétféle típusa van azoknak, akik egyetértenek az egységben (monotheisták): azok, akik azt állítják, hogy a próféciaik szükségképpen Isten által kerültek elküldésre, illetve azok, aki pedig tagadják ezt, a Barahimák*”. De miért lehet fontos a próféciaik isteni eredetének bizonyítása olyasfajta kifejezetten morálfilozófiai, avagy morálteológiai kérdésben, mint a szabad akarat, illetve a szabad döntés? Azért, mert – miként a XV. fejezetből megtudjuk – *Istennek* egyfajta „morális kötelessége” megerősíteni mindazt, amit a lélekfilozófia teljes topológiája tár elénk, beleértve a döntés képességét is, hiszen az ember eredendően, teremtetésől fogva ilyen, a kinyilatkoztatás csupán erre a tényre derít fényt. Az embernek nincs más választása, mint hogy akarjon és döntsön. *Ad absurdum* mondhatjuk tehát: a gépies engedelmesség, a teljes determinizmus elfogadása is szuverén döntés eredménye, még ha ez a döntés a lélek ősi múltjában, avagy lélekfilozófia hajnalán fogant is meg.

Isten vállalt felelőssége, amelyet általában az önmagára tett esküvel pecsétel meg, valamint a zsidó-keresztény hagyományban róla megalkotott *deszpótész*-kép, vagyis hogy *Isten* szuverén *Úr*,

67 „*ülaj hátú bánaj ubérkú elohim bilevávám*”: a „*bérkú*” privatív igealak a *sacrilegium* kifejezésére szolgál.

68 Jób 1:5.

azt csinál, amit akar, olyan vélt-valós inkonzisztenciát jelent, amely mindig ott húzódik a Bibliára alapozott morálfilozófiai hagyomány hátterében. De a középkori muszlim világ gondolkodásmódjától az iménti inkonzisztencia fel- és elismerése merőben idegen, még akkor is, ha a *mutazilita kalám* lényegesen liberálisabb szemléletmódot követ; ahogyan már idéztem a renegát *al-Rawandi* álláspontját: ha *Isten* (látszólag) igazságtalanul viselkedik, akkor az az eljárás mód az igazságos. (Más kérdés, persze, hogy az iménti állítás szöges ellentétben áll mindazzal, amit a kortárs haeresiológiai irodalom neki tulajdonít). A *theodicea* főáramait néha kis, eldugott rejtekekutakon kell követnünk, ehhez járul még eléggé gyakran az alig ismert, roppant ezoterikus szerzők néha egészen kalandos hagyományozásának kérdése is. Nagyjából hasonló a helyzet *al-Muqammasz* esetében, akit jónéhány középkori zsidó auktorhoz hasonlóan a filológiai héroikus korszaka, a 19. század ázott elő a feledésből, s aki ötvenévesét sem képes kilépni a nagynevű kortárs, *Szádja gáon* árnyékából.

Arra nézve, hogy miért történt-történhetett ez így, csak részben jelenthet választ, hogy *Szádját* folyamatosan ismerték az arab nyelvű zsidó világban, míg *al-Muqammaszt* jóval kevésbé. Inkább talán arról lehet szó, hogy a „*Húsz fejezet*” szemléletmódja és érvelési technikája jobban feloldódik a nyelvek feletti és internacionális *kalám* világában, mint amennyire *Szádja*, avagy *Móse Maimuni* főműve. Ha tetszik, az „*Isrún maqalat*” jóval kevésbé „zsidó könyv”, mint az említett kettő. A fennmaradt (amúgy az elején is töredékes) kézirat tanúsága szerint *al-Muqammasz* egy roppant érzékletes hasonlattal kezdi a művét: a sivatagi vándor megpillant a távolban egy fát, amelyről azonban nem képes eldönteni, miféle fa is az? Majd közelebb jutva felismeri azt, ám még mit sem tud az esetleges gyümölcséről, és csak egészen közel jutva élvezheti a sivatag hőségben a fa árnyékát. A négy mozzanat, nyilvánvalóan vulgár-arisztotelianus szempontokat jelöl a szerző niszibiszi és talán bagdadi iskolázottságának megfelelően. Mindenesetre a mineműség, a *quiditas*, *mahijja* (*Szobeil Musznin Afnan* terminológiai szótára alapján alkalmazva a skolasztikus kifejezést)⁶⁹ kérdésének a mérlegetése egészen másfajta kiinduló szempontot jelent, mint például a *cél*, vagy a *celem* szavak vizsgálata *Maimuninál*.

Amennyiben azokat az érveket vesszük szemügyre, amelyek az elmúlt másfél száz év során a középkori zsidó filozófia nevezetű diszciplína tagadásával fonódtak egybe,⁷⁰ úgy *al-Muqammasz* az egyik legbeszédesebb ellenérv lehet arra vonatkozóan, hogy az említett katalógus címszó mégis csak létezik. Ebből a szempontból természetesen a racionális teológia elnevezés ténylegesen is kompromisszumos megoldásnak tűnik, hiszen egyértelmű, hogy az érvek és a felhasznált fogalomkészlet jelentős többsége a hellén filozófia (eltorzult) örökségének tekintendő. Hol húzható meg egzakt módon az a határ, amely a középkori filozófiai *koiné* és a vallási dogmák közötti semleges, avagy háborús övezetet jelöli? Nyilvánvaló, hogy a szigorú értelemben felfogott limesek helyett inkább valamiféle gyepekéről, avagy tranzit zónákról beszélhetünk: alapvető kérdések, mint például *Isten* egyedülvalósága, pneumatikus jellege, illetve tiszta transzcendenciája szükségképpen egyszerre kerül megfogalmazásra filozófiai és teológiai nyelven, a neoplatonizmus, a gnózis, vagy éppen az apofatikus teológia közös analógia bázisán, bizonyos kérdések, mint az idő kontinuitása, vagy diszkontinuitása elsősorban az antik atomelméletek, netán a „*Fizika*” IV. könyvének alapján kerülnek interpretálásra, végül az egyik legfontosabb kérdés a korai iszlámban – a *Qorán* teremtett, avagy örökkévaló könyv-e? – nem igényel tipikus filozófiai érveket. Az apóriák és az eklektikus

69 AFNAN, Philosophical Terminology in Arabic and Persian.

70 Orthodox zsidó (főleg harédi és haszid) közegeben a középkori zsidó filozófia nevezetű diszciplína nem létezik, például a *Maimuni*-életművön belül a „*Móré nevúchim*”, vagy a *Misné Tóra* 1. könyvének státusza ugyanaz. Ám az akadémiai tudományosság szempontjából sem egyértelmű a helyzet, különösen akkor, ha a *mutazilita kalám*, mint racionális teológia befolyása kerül szóba.

elgondolások özönében egy dolog tűnik bizonyosnak: a legfontosabb problémák rendre-sorra a határvidékeken tűnnek fel, sokkalta inkább, mint a nyugati skolasztikában.

A hagyomány szerint az egyik korai *mutazilita*, a Bászrában működő *Abu al-Hudhayl* (megh. 841.) fogalmazta meg „*Al-Hujja*” című értekezésében az öt klasszikus *mutazilita* elvet;⁷¹ az érvek száma idővel változik (nagy művében *Móse Maimuni* is hetet említ), ám a leglényegesebb az, hogy a 8. század vége táján kialakult alapvető érvek végigvonulnak az egész arab nyelvű filozófiai-teológiai irodalmon. Ezeket a kérdéseket, akár igenlőleg, akár tagadólag, sem a zsidó, sem a muszlim, sem pedig a keresztény szerző nem kerülhetik ki. A klasszikus bizonyítási séma – a világ teremtett, a világnak van *Teremtője*, a *Teremtő Egy (Egyedülvaló)* – viszont jól láthatóan szétesik, amikor azok a kérdések kerülnek szóba, miszerint *Isten* különbözik-e az attribútumaitól, teremti, vagy nem teremti azokat. A szabad döntés, illetve a predesztináció kérdése (a kártya ki van osztva ugyan, de azért játszani tudni kell!) nem függ szorosan az imént tárgyaltaktól, mondhatni független világot alkot, ám semmiképpen sem csak úgy, mint morálfilozófia, vagy morálteológia. A *liberum arbitrium* problémakör önmagában is egyfajta *koiné* a *mutakallimok* szemléletében és nyelvében, felvonultatva mindazt, amit a *hadiszok*, a *Talmud*, a patrisztika öröksége, valamint az antik görög természet- és lélekfilozófiai hagyomány mondani tud.

5. Teológia és filozófia

Ahogy már szó esett róla a *dzsabrija*, a kijelölt sors elfogadása, illetve a *qadarija*, az egyéni sors szabad döntés alapján történő megélése között még számos logikai variáció lehetséges, mind a sztoikus filozófiai tradíció ismerete révén, mind pedig a szír keresztény irányzatokkal való folyamatos együttélés hatásaképpen. Ezen túl természetesen nem zárható ki a különféle gnosztikus áramlatok, avagy a 8-9. századi Bagdadban olyannyira divatos manicheizmus befolyása sem. Mindenesetre a *qadarija* egyik legkorábbi teoretikusáról, *Mabad al-Dzsuhániról* jegyezték fel, hogy felfogását döntő mértékben befolyásolta egy Damaszkuszban időző szír teológus, akinek a hatása alá került.⁷² A szellemi kapcsolatról közelebbit nem tudunk, de az közismert, hogy *al-Dzsuhánit Abd al-Malik ibn Marwan* kalifa parancsára 699-ben, Damaszkuszban keresztre feszítették. (A legenda szerint, amikor az ítéltvégrehajtás helyszínén megpillantotta a keresztet, olyan hangos hahotára fakadt, hogy még a könnyei is potyogtak. Mindez nehezen képzelhető el egyfajta gnosztikus-doketista meggyőződés nélkül; feltételezem azonban, hogy amint az első szöveg beléverték, *al-Dzsuháni* jókedve egyszerűen alábbhagyott).

A sorssal való együttműködés, illetve a szembeszegülés nyilvánvalóan nem meríti ki a *qadr*, vagy éppen a közös gyökből származó *taqdir* rendkívül szerteágazó jelentéstartományát. Az utóbbi kifejezés egyébként valami hasonlót is jelenthet, mint például a klasszikus görög *meszon*, vagy *szophroszüné*, azaz a mérték tisztelete, illetve a mértékletesség, vagy megfontoltság. Évszázadokkal később a nagynevű szunnita teológus és jogtudós, *Ibn Tamijja* a *taqdir* ötféle megnyilvánulását különböztette meg a hívő muszlim életében, ezek közül az európai fogalmak szerint *praedestinatio* az igazából a *taqdir al-umrival* egyezik meg, ami azt jelenti, hogy *Allah* egy angyal közvetítésével

71 *Abu al-Hudhayl* (752–840) valószínűleg *Uthman at-Tawil* tanítványa volt, aki pedig feltehetőleg *Waszil ibn Attá* köréhez tartozott. FRANK, *The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-Alláf. A Philosophical Study of earliest Kalám.*

72 *Abu al-Azwa* (707–774) szunnita teológus és jogtudós a *qadarija* ádáz ellenfeleként nem biztos, hogy megbízható forrás *Mabad al-Dzsuháni* elítélésére nézve; a megfeszítés jelenet fenti megörökítése tőle származik. JUDD, *Abd al-Rahman b. 'Amr al-Azwa'i.*

elküldi a szellemet az embrióba, s egyúttal megszabja annak sorsát is.⁷³ Az iméntihez képest az ötödik típus, az úgynevezett *taqdir jaumi* (napi sors) aligha jelent többet, mintha azt mondanánk, hogy peches, vagy éppen szerencsés napunk van.

Azok az érvek, amelyek alapján a korai, 8-9. századi mutaziliták a determinizmus ellenében fogalmaztak meg (s legfőbb támpillérük a *bonitas Dei*, az isteni jóság) rendkívül érdekes módon szembesíthetők az olyan sporadikus, Nyugaton eretnekségyszámba menő elmélettel, amelyet az orbais-i szerzetes, *Hrabanus Maurus* tanítványa, *Gottschalk* (*Godescalc*) képviselt, illetve a személye körüli vita jelenített meg. *Gottschalk*, miként a nyugati hagyományban szinte mindenki, teljes mértékben a kései *Agoston* hatása alatt állt, az úgynevezett kettős *praedestinatio* elmélete (nem csupán a jók, hanem a Sátán és hitsorsosai is *elect*inek minősülnek) *Janseniust*, illetve *Kálvint* előlegezi meg. Elméletet mondtam, de csupán két kurta szövegről kell megemlékeznünk; az úgynevezett *Confessio Gottschalki brevior*, rövidebb verziójában a következőket olvassuk: „*Hiszem és vallom, hogy a mindentudó és változatlan Isten előre tudta és előre elrendelte a szent angyalokat és a kiválasztott embereket az örök életre, méghozzá ingyen; magát az ördögöt pedig, minden gonoszság fejét, az összes hitehagyottaival együtt, továbbá magukkal az elvetett emberekkel (cum ipsis quoque hominibus reprobis) együtt, akik az ő tagjai, hasonlóképpen előre elrendelte a lehető legigazságosabb ítélete által a megérdemelt örök halálra, (in mortem merito sempiternam), mivel teljes biztonsággal ismerte jövőbeli gonosz tetteiket*”.⁷⁴ A gottschalki érvelés támpillére az isteni *omniscisio*: Isten bizonyosan (*certissime*) ismeri egyesek jövőbeli jó cselekedeteit, illetve mások gonosz tetteit egyaránt. Ebben a megállapításban természetesen nem foglaltatik benne, hogy a *Teremtő* közvetlenül is befolyásolná az ember sorsát; ama tény, hogy az események mégis úgy alakulnak, ahogy, legfőképpen az arisztotelészi *entelekheia* nagyon távoli érvényesülésével volna magyarázható, ám *Gottschalk* aligha folyamodhatott ilyesfajta megoldáshoz. Gondolkodásmódja a (neo)platónikus világ felé nyitott. A dolog igazi pikantériája az, hogy 851-ben a *Kopasz Károly* udvarában időző *Johannes Scotus Eriugenát* felettesei, *Hinkmar* reimsi, illetve *Pardulus* laoni püspök felkérlik arra, hogy cáfolja meg *Gottschalk* eretnek nézeteit. *Eriugena* azonban, miközben elvállalta a megbízatást, még inkább olajat öntött a tűzre; hosszú, 19 fejezetből álló „*De divina praedestinatione*” című refutációjában ugyanis a rosszal kapcsolatos neoplatónikus *privatio* elvet alkalmazva a következőket írja: „*milyen beszédmóddal mondjuk azt, hogy Isten előre ismeri a bűnöket, holott még nincsenek, vagy előre elrendeli azok büntetését, amelyek hasonlóképpen semmik*” („*aut praedestinare eorum supplicia, quoque similiter nihil sunt*”).⁷⁵

Aligha kétséges, hogy mindezek olvastán a két derék püspök a fejét fogta, s inkább akkor már *Gottschalk* renegát nézeteit találta megnyugtatóbbnak. Hiszen *Scotus Eriugena* érvelésében a semmi kér bebocsátást a gondviselés világába, s ehhez képest a létező gonosz magyarázó elve még mindig megnyugtatóbbnak tűnik. És éppen ez az a pont, ahol a *praedestinatio*, az isteni *omniscisio*, a *liberum arbitrium* kontextusa valóban egyre terjedelmesebb szövedékként szoros közelségbe kerül az okok főleg sztoikus megalapozású világával. A közép- és az újsztoa felfogása szerint – fehérén-feketén kimondva – a létező univerzumban mindennek oka van, a véletlen semmi egyéb, mint a fel nem fedett okok neve. *Gottschalk* fent idézett álláspontja arra utal, hogy *Isten* képes

73 HOOVER, Ibn Tamiya.

74 *Confessio Gottschalki brevior*. Latin szöveg és magyar fordítás: ADAMIK, Latin irodalom a Karoling-korban 318. *Adamik Tamásé* az érdem, hogy a nyugati korai középkor – a Nagy Szent Gergely utáni, illetve a *Petrus Damiani* előtti korszak – irodalomtörténetét felvázolja, s ennek a sajnálatosan alig ismert szellemi hagyatéknek legalább a morzsáit magyar nyelven elének tárja.

75 ERIUGENA, De divina praedestinatione 405.

kiszámítani valamennyi eljövendő eseményt, csaknem egy évezreddel korábban pedig az újsztoa egyik legjelentősebb képviselője, Cicero ezzel a gondolatkísérlettel él: „*Ha volna ember, aki észlelné valamennyi oknak minden kapcsolatát, akkor soha semmi nem tudná őt megtéveszteni. Aki ugyanis képes megragadni a jövőbeli események okait, az mindent meg kell hogy tudjon ragadni, ami csak bekövetkezik. [...] Az idő menete ugyanis egy kötél letékeréséhez hasonlatos, amely semmi újat nem hoz.*”⁷⁶ Mindezek kiszámítására, persze, csak az arisztotelészi *causa prima*, avagy a soknevű sztoikus elv képes, tehát az okok oka, aki/amely egy önfelfaló halmaz – mint világegész – tetején trónol, emberi lény aligha. Mindenesetre az okok oka mindenképpen kívül kell, hogy álljon a keletkezés világán, mind a létezés, mind pedig a gondolkodás tekintetében. Úgy is mondhatnám, hogy egyik legfőbb feladata az, hogy eltüntesse, vagy befoltozza a világ egész felületén támadt esetleges szakadásokat, vagyis hogy kisimítsa a (sztoikus) kozmosz szövetét. Arisztotelész-kommentátorként az arab nyelvű *kalám* világában is jól ismert *Aphrodisziaszi Alexandrosz* mind a két szintre vonatkozóan rendkívül pontosan fogalmaz; egyrészt: „*Am az értelem szerint keletkező dolgok éppen azáltal tűnnek az értelem szerint keletkezőeknek, hogy létrehozójuknak hatalmában áll az is, hogy ne hozza létre őket.*” (De fato 6.)⁷⁷ (Al-Muqammasz és 9-10. századi muszlim kortársai egyaránt ugyanezt a potencialitást az isteni moralitás alapkritériumának is tekintik: mindenfajta döntés paradigmájáról van szó ugyanis, *Isten* maga is döntött azzal kapcsolatban, hogy létrehozza-e a világot és az emberi kreatúrát, vagy sem? Éppen azért az igazságosság szempontját illetően semmiféle külső kritérium alapján nem vonható felelősségre). Másrészt pedig az okok hiánytalanul telített világa nem ad teret a metafizika legfélelmetesebb szörnyetegének, a semminek. Ebben a kontextusban az ok és a létezés homonim fogalmak az imént idézett *Aphrodisziaszi Alexandrosz* a keletkezésre vonatkozóan írja: „*Azt mondják, az ok nélkül való keletkezés hasonló a nem létezőből való keletkezéshez, és ahhoz hasonlóan lehetetlen.*” Valóban, a sztoikus álláspont szemszögéből a kozmosz elemeire hullana szét, ha bármiféle ok nélküli mozgás jelenne meg benne. Ám ha így áll a helyzet, akkor a muszlim, zsidó és keresztény *mutakallimok* hogyan képesek elszámolni a *creatio ex nihilo* előfeltevésével?

Nyilvánvalóan csak a világ és a logikai rendszer megkettőzésével: a *bóré ólám*, a világ *Teremtője* szükségképpen kívül van akár az éleaták, akár a sztoikusok kozmoszán, miként az arisztotelészi szublunáris világon is, meghagyva ezen mindenségek működési törvényeit a rendszeren belül. Kérdés csupán az, hogy valamilyen külső akarat, avagy maga a rendszer működteti a determinizmus törvényeit? Ezek az öszvér megoldások rendre-sorra előtűnnek a korai *kalám* azon képviselőinél is, akik egyfajta logikai hidat próbálnak meg felépíteni a szunnita dogma és a racionális teológia szabad akaratot hirdető felfogása között. A logikai variációk száma alig-alig követhető az antik atom-elméletek, az okság sztoikus, vagy peripatetikus elve, az akarat különféle felfogásai, *Isten* attribútumainak teremtett, vagy teremtetlen volta, a *heimarmenélfatum* merev, vagy megengedőbb felfogása, stb. a legkülönbélebb gondolati konstrukciók számára szolgálnak alapul. Al-Muqammasz elődei és kortársai, körülbelül al-Asari működéséig bezárólag, nagyjából kimerítik a kínálkozó logikai lehetőségeket. A *ta'a* a feltétlen engedelmesség igazolásának lehetséges filozófiai indoklása épülhetett arra a sztoikus-peripatetikus lélekfilozófiai megfontolásra is, miszerint az ember körülmények feletti uralmának nem az az elsődleges ismérve, hogy szabadságában áll valamit megtenni, illetve annak az ellenkezőjét is, hanem az, hogy szándékosan cselekszik.⁷⁸ Az akarat elsődleges legitimációs elve tehát az intencionalitás, nem pedig a döntés. Az akarat – külső és belső okok egybeesésével – működik akkor is, ha egyáltalában nem döntök.

76 CICERO, De divinatione, I, 56, 127.[SVF II,944]. LONG, Hellénisztikus filozófia 210.

77 STEIGER, Sztoikus etikai antológia 422.

78 LONG, Hellénisztikus filozófia 215.

Klasszikus művében *Harry Wolfson* röviden nyomon követi *al-Asari* nevezetes *kaszb*, *iktiszb* teóriájának elő- és utótörténetét.⁷⁹ A kezdetben mutazilita, majd konvertita hadisz tudós *al-Asari* egyfajta köztes megoldásként vezeti be a maga *kaszb* fogalmát (eredendően: valamire való szert tevés), amely voltaképpen az elrendelt isteni akarattal való szabad döntésen alapuló együttműködést jelenti. Amennyiben elvonatkoztatunk a szabad döntés általában morál-, illetve jogfilozófiai tartományától, akkor az egész középkori filozófiai *koiné* legalapvetőbb kérdéséhez jutunk: miként viszonyulnak egymáshoz a racionális belátások, illetőleg az isteni kinyilatkoztatáshoz való feltétlen hűség, ha tetszik a hit világa? Elenyésző számú kivételtől eltekintve a zsidó, muszlim és keresztény szerzők mindig ugyanúgy járnak el: vitás kérdésekben, úgymond a kinyilatkoztatásnak van igaza. Az anselmusi „*fides quaerens intellectum*” a mutazilita *kalám* intellektuális közegében is otthonos. Az a hit, amely a hihetetlenül szerteágazó és aprólékos tudást mindent felülhaladó kaucióval látja el, az az isteni mindenhatóságba vetett feltétlen bizalom, valamint annak az előfeltevése, hogy *Isten* mindenek teremtője. Semmiféle gondosan megalkotott fogalomszótár nem képes azonban pontosan meghúzni a határokat aközött, hogy hol ér véget a pusztá kreatúra-lét, s hol kezdődik el az emberben az a valami, amelyet úgy nevezünk, mint önmaga? A legfőbb kérdés mindenképpen ez: annak, aki hajlandóságot mutat arra, hogy együttműködjék az isteni akarattal, annak hol kezdődik a saját akarata? Avagy, ha az emberi akarat is teremtett (mint ahogyan az istenivel kapcsolatban gyakorta felmerül), akkor mi értelme lehet annak a köztes megoldásnak, amit *al-Asari kaszb* fogalma fejez ki? Évszázadokkal később, a középkori muszlim filozófia aranykorának vége táján *Averroes* így reflektál az iménti kérdésre: „*az ember rendelkezik a kaszbbal (szerzett hajlandósággal), de azt, amit megszerez (al-muktaszb) valamint azt, ami véghezviszi a megszerzést (al-mukszb), azt Isten teremtette*”.⁸⁰ Ennek megfelelően a *kaszb* hagyományos lélekfilozófiai státusza talán a habitus (*hexisz*), mindamellett nem derül ki világosan, hogy az a képesség, amely a *kaszb*ot működteti, vele született hajlandóság, avagy pusztán az isteni akarat felismerése. Ha az utóbbiról van szó, akkor az a *sztóa* világának megelevenedését jelenti, ám *al-Asari* megtagadta a filozófiát. Marad tehát a tisztán teológiai magyarázat: visszacsatlakoztatni az érvelést a *Qorán* és a hadiszok kontextusába. Ebben az esetben a filozófiai exemplumok távoli (és véletlen?) analógiának tűnhetnek csupán.

Minden jel arra vall azonban, hogy a determinizmus és a szabad akarat metafizikai, illetve lélekfilozófiai terrenumának összeegyeztetése tisztán logikailag a korai *kalám* kontextusán belül is megoldhatatlan feladat. Pontosabban a megoldás a minél kifinomultabb paradoxonok kiötlésében rejlik; nyilvánvaló, hogy a *kaszb* is ilyen, pompásan elgondolt paradoxon, amelynek nagy előnye, hogy nem kell töprengenünk rajta, vajon a megfogalmazója a sztoikus, avagy a peripatetikus logikai hagyományhoz áll-e közelebb? Nem meglepő az sem, hogy maga a kifejezés, illetve azonos szótári töről származó alakváltozatai is olyan genealógiai rendet alkotnak, amelynek szinte valamennyi eleme szintén paradoxon. *Al-Asari* egyik nagy művéből, a „*Maqalat al-Iszlamiyyin wa Ikhtilaf al-Muszallin*” című írásból („*Értekezés a muszlimokról és az imádások különbözőségéről*”) *Wolfson* két olyan szöveghelyet emel ki, amelyek kiváló példát jelentenek az iméntiekre: az egyik ezek közül, hogy *Istent* nem lehet megragadni úgy, mint aki mindig minden körülmények között felruházta az embert valamilyen képességgel (*aqdar*)⁸¹; a másik pedig: miután a döntés mindenfajta képessége *Isten* és ember interakciója, *Isten* valamennyi cselekedete, amit csak végrehajt, szükségszerű (*idtiraran*), míg ha az emberi teremtmény cselekszik, az szerzett hajlandóságon,

79 WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 663–698.

80 Idézi: WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 688.

81 WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 672.

vagy képességen alapul (*iktiszaban*).⁸² Talán az utóbbi példa a legbeszédesebb paradoxon: *Isten* valamennyi cselekedete szükségszerű, (hiszen a kontingencia vagy a khaosz nem kaphat szerepet bennük), viszont a véletlen vészterhes ábrázatát felöltő emberi szabadság mindenképpen rászorul legalább az isteni szükségszerűség foszlányaira.

A szabadságtól való félelem, úgy tűnik, hogy legalább akkora, mint a predesztinációtól való rettegés, a kettő *Aufhebung*-ja pedig a korai *kalám* morálfilozófiai, morálteológiai gondolkodásának legnagyobb feszítő ereje. Mindez a *kaszb* kifejezés karriertörténetének vizsgálatakor jól nyomon követhető *al-Asari* hívénel, *al-Baqillanin*ál, vagy még később *al-Ghazzál*inál. Csupa olyan figuránál tehát, akik nem született fundamentalisták, hanem valamiféle muszlim *Jehuda Halévik* módjára egyszer csak elvetik a filozófiát. Ilyen körülmények között teljesen érthető, hogy a muszlim, zsidó és keresztény *mutakallim*ok egyaránt valamiféle kauciót keresnek: mi lehet a determinizmus és az indeterminizmus közti optimális átmenet módja? Hogyan lehet egyszerre megszabadulni a döntés felelőssége, illetve a kényszerítés bénító ereje alól?

Al-Muqammas – jónéhány kortársához hasonlóan – ahhoz a megoldáshoz folyamodik, amelyet az elmúlt három és fél évszázad során Európában „*Pascal fogadásaként*” ismerünk. A fogadás *Isten* létére a francia filozófus szerint nem csupán nulla végösszegű játszma, hanem olyan tét, amely kizárólag nyéréssel kecsegtet. Ha ugyanis nincs *Isten*, a játékos nem veszíthet semmit, minden más esetben viszont bizonyosan nyer. Az „*Isrún maqalat*” utolsó fennmaradt, 20. fejezetének nyúl farknyi héber töredékében a következőket olvassuk: „1. *Értekezésünk ezen összefoglaló fejezetében a mi Töránk igaz voltáról szeretnénk beszélni. Mert még ha a vitapartnereink kritikai érvei igazak lennének is, a mi hitünk nem károsodik egyáltalán. Ha viszont a mi állításaink bizonyulnak igaznak, akkor ellenfeleink fognak károsodni és romlásba jutni...* 2. *Amennyiben azoknak a kritikai érvei bizonyulnak igaznak, akik tagadják a próféciák erejét, ez a fajta tagadás semmiféle előnyt nem biztosít számukra, minket pedig nem károsít; a mi célunk ugyanis az, hogy megcselekedjünk a jót (laaszót et hatóv) és őrizkedjünk a rossztól (uleharáhiq et hará). Ha viszont az érveink igazak, akkor a vitapartnereink hitetlennek bizonyulnak majd, akik büntetésben részesülnek, míg nekünk, feddhetetleneknek és hiúségeseknek jutalomban lesz részünk.*”⁸³

A *kalám* apologetáinak világán kívül reked *al-Muqammas* idézett érve: „*a mi hitünk nem károsodik egyáltalán*”. *Georges Vajda* nagyfontosságú tanulmánya *Pascal* fogadásáról, a korai *kalám* kontextusán belül⁸⁴ világosan bizonyítja ezt. Ám az első középkori zsidó filozófust, úgy tűnik, ez a körülmény nem nagyon érdekli. Az *emúná* a legfőbb kaució. A kártya ki van osztva, s a felfedetlen lapokhoz zsidó, keresztény és muszlim játékos egyaránt bizalommal nyúlhat: ha hisz, nyerni fog. A 10. vagy éppen a 11. század renegátjai csak halkán mormolva vethetik ellen: akkor minek játszani egyáltalán?

82 WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* 673.

83 STROUMSA, *Twenty Chapters* 345.

84 VAJDA, *Le Pari de Pascal dans un texte judéo-arabe du IXe siècle* 569–573.

Felhasznált irodalom

- A Korán (ford.: SIMON Róbert). Budapest 1987
- ABU QURRA, Theodore: Mayāmir Thāudūrus Abi Qurra usqf Harran. Beirut 1904
- ADAMIK Tamás: Latin irodalom a Karoling-korban. 8–9. század. Budapest 2017
- AFNAN, Szoheil Musznin: Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden 1964
- AL-KHAJJAT: Kitab al-intisar wa'l radd'ala Ibn al-Rawandi al mulhid. Le livre de triomphe et de la refutation d'Ibn ar-Rawandi l'hérétique. Cairo 1935
- ALLEN, Pauline – HAYWARD, Charles: Severus of Antioch. London – New York 2004
- AL-MURTĀDA: Ahmad ben Yahyā Ibn: Kitab řabaqat al-Mutazilah (szerk., ford.: DIWALD-WILZER, Susanna). Beirut 1961
- AL-TAJJIB, Ibn: Commentaire sur la Genèse (szerk., ford.: SANDERS, J. C. J.). Louvain 1967
- DAMASZKÉNO SZ, Jóannész: Exposition of the orthodox faith. „Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers”. Michigan 1963 [1899]
- ERIUGENA, Johannes Scottus: De divina praedestinatione. In: ADAMIK Tamás: Latin irodalom a Karoling-korban. 8–9. század. Budapest 2017
- FRANK, Richard M.: The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-Alláf. A Philosophical Study of earliest Kalām. Istanbul 1966
- GOLDZIER Ignác: Előadások az iszlámról. Budapest 1981
- HOOVER, Ion: Ibn Tamiyya. London 2020
- JUDD, Steven C.: Abd al-Rahman b.'Amr al-Azwa'i. London 2019
- KANT, Immanuel: A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról (ford.: MESTERHÁZI Miklós). Budapest 1995
- KHALDÚN, Ibn: Bevezetés a történelembe (ford.: SIMON Róbert). Budapest 1995
- LAMOREAUX, John C.: Theodore Abu Qurrah. Utah 2006
- LEIBOWITZ, Yeshayahu: Judaism, human values and Jewish state. Cambridge 1995
- LONG, A. A.: Hellénisztikus filozófia (ford.: STEIGER Kornél). Budapest 1988
- MARGOLIOUTH, D. S. (szerk.): Jepheth ibn Ali, the Karaite. A Commentary of the Book of Daniel. Oxford 1889
- SIMON Róbert: A Korán világa. Budapest 1987
- STEIGER Kornél (szerk.): Sztoikus etikai antológia. Budapest 1983
- STROUMSA, Sarah: Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters. Utah 2016
- STROUMSA, Sarah: Freethinkers of Medieval Islam. Leiden – Boston 2016²
- SZÁDJA gáon: Hittételek és vélemények könyve (ford.: HEGEDŰS Gyöngyi). Budapest 2005
- THOMAS, David: Anti-Christian polemic in early islam. Abū 'Isā al-Warrāq's „Against the Trinity”. Cambridge 1992
- VAJDA, Georges: Le Pari de Pascal dans un texte judéo-arabe du IXe siècle. In. Melanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Paris 1975
- VAN ESS, Josef: Das Kitab al-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz. Göttingen 1971
- WATT, W. Montgomery: Free Will and Predestination in Early Islam. London 1948
- WOLFSON, H. A.: The Philosophy of the Kalam. Cambridge – London 1976

Zsidó-keresztény jogfilozófiai elemek a szufizmusban¹

„Kutattam krisztianusok közt, a Golgotán álltam,
hol a keresztből vér buzog, de Őt ott nem találtam.
Jártam a hindu templomok mélyén, s a pagodákban,
míg sarum talpa elkopott, de Őt mégsem találtam.
Azt hittem, hogy a Kábakő majd megsegít, s csalódtam:
hány férfi jár ott, mennyi nő! De Őt mégsem találtam.
Így futottam utána, míg szívem mélyére szálltam,
és ráébredtem: ott lakik, bár máshol nem találtam.
Dzsálál ad-Dín Rúmí – Mevláná²

Jewish-Christian Legal Philosophical Elements in Sufism

Islam was the latest of the Abrahamic religions to develop its mystical branch, Sufism, and therefore did not precede that of the other two religions. Elements of mysticism had appeared much earlier in Judaism and Christianity. The Jewish Kabbalah flourished among Eastern Jewry under Muslim rule. The anti-heretical, orthodox teachings of Sufism, as exemplified in the works of al-Ghazali and al-Arabi, show noticeable parallels with the writings of the Jew Abraham Maimonides. Although the pursuit of complete union with God, as well as the teachings of self-surrender and asceticism, appeared in earlier centuries of Christianity, it was during the heyday of Sufism, in the 13th and 14th centuries, in the works of Meister Eckhart, that these related teachings appeared most strikingly. The aim of this study is to compare the mystical trends of the three Abrahamic religions and their natural law aspects using the method of source analysis, focusing primarily on the period when all three flourished, side by side, and in interaction with each other.

Keywords: natural law, Abrahamic religions, Abraham Maimonides, al-Ghazali, al-Arabi, Meister Eckhart, Sufism, hasidut, legal philosophy

* ORCID ID: 0000-0002-8217-3065.

- 1 A tanulmány rövidített változata Pécsen, 2025. június 13-án a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián hangzott el.
- 2 Faludy György fordítása. A Mevlevi („kerengő”) dervisrendet, amely a szúfi irányzaton belül létrejött egyik meghatározó szerzetesrend lett, Mevlána (= a mi Mesterünk, 1207–1273) elsőszülött fia, a későbbi Sultan Veled alapította Konyában, 1273-ban, apja, a perzsa szúfi filozófus, jogász, költő emlékére. Pécsen a Jakovali Hasszán pasa dzsámija volt a központjuk a Hódoltság idején. MOLNÁR, A Jakováli Hasszán dzsámi. Mevláná munkásságáról bővebben: OKATAN, Mevláná's Philosophical and Religious Approach to Dialogue and Tolerance 120–152.

1. Az ábrahámi vallások misztikus irányzatainak kölcsönhatása

A szúfizmus, az iszlám misztikus ága, amely az askézist és ennek segítségével az isteni szeretet tapasztalati megismerését helyezte a középpontba, a 8. században kezdett kikristályosodni, és a 13. században érte el szellemi csúcspontját. A szúfizmus (*tasawwuf*) intellektuális és spirituális körvonalait olyan kiemelkedő személyiségek alakították ki, mint *Rabīʿa al-ʿAdawīyya*,³ *al-Ghazālī*⁴ és *Ibn al-ʿArabi*, akit a legnagyobb mesternek tartottak a saját korában is.⁵ A szúfizmus, mint az iszlámon belül kialakult misztikus irányzat, az anyagi javak megtagadását követeli meg az *Allah*hal való mély, személyes egyesülés érdekében. Ez merőben ellentétes az iszlámnak a vagyoni javakkal kapcsolatos klasszikus értelmezésével.⁶ A szúfik a Korán 47. szúrájában mégis találtak iránymutatást a maguk számára: „*Íme, ti azok vagytok, akik fölszólítást kaptok, hogy adakozzatok Allah útján. Vannak közöttetek fősvények. Aki azonban fősvény, önmaga kárára fősvény. Allah gazdag, ti azonban szegények vagytok. Ha pedig elfordultok, akkor egy másik néppel fog fölcserélni benneteket. Ők nem olyanok lesznek, mint ti.*”⁷ Ez az az önmegtagadó szegénység, amelyre tekintettel a szúfikat „szegényeknek” (*faqīr, derwīs*) is nevezik.⁸

Az irányzat gyakorlói különféle spirituális gyakorlatokat végeznek, mint például a *dhikr* (*Allah*ra való emlékezés),⁹ a *muraqabah* (meditáció) és a *samaʿ* (zene vagy versek hallgatása), ame-

3 *Al-Qaysiyya, al-ʿAdawīyya Rabīʿa* (alkotói neve: *Rabīa Basri*), iraki misztikus filozófusnő és költő volt a 8. században. Úgy döntött, hogy kortársaitól eltérően cölibátusban él, és teljes egészében *Allah*nak szenteli magát. SMITH, *Rabīʿa al-ʿAdawīyya al-Qaysiyya* 354–356. Őt tartják a három legbefolyásosabb *qualandar* (a szúfik között is a legspirituálisabbnak járó cím) egyikének. BALDICK, *Mystical Islam: an introduction to Sufism* 66.

4 *Al-Ghazālī, Abu Hamīd* imám (1058 körül–1111), latinizálva *Algazelus* néven *Shafīʿi* szunnita muszlim tudós és polihistor volt. Munkásságának nagy része a bagdadi Nizamiyya Egyetem élére történő kinevezését követően bontakozott ki. Ez abban az időben a muszlim világ legrangosabb tudományos pozíciójának számított. Műveiben a korabeli vallásgyakorlatban megjelenő spirituális válságra keresett megoldást. Bővebben: RAHMAN – ROSMIZI – YÜCEL, *The Mujaddid of His Age: Al-Ghazālī And His Inner Spiritual Journey* 1–13.

5 *Ibn al-ʿArabi* (1165–1240) nagyhatású szúfi filozófus és költő volt, aki a muszlim gondolkodás ezoterikus, misztikus dimenziójának adta meg első teljes értékű filozófiai kifejezését. Főbb művei a monumentális „*Al-Futuḥat al-Makkiyyah*” („*Mekkai jelenések*”) és a „*Fusus al-ḥikam*” („*A bölcsesség keretei*”). MORRIS, *Ibn ʿArabi and His Interpreters* 733–756.

6 A klasszikus iszlámban a szerzetesi önmegtagadás és a szegénységi fogadalom azt jelentené, hogy az ember nem fogadja el *Allah* ajándékait és áldását. Erre figyelemmel nem is sokan gyakorolták ezt a vallás története során. Bővebben: FALUS, *A jótekonyság és a közösségi gondoskodás jogintézményei a Shariában* 21–22.

7 Korán 47:38.

8 A keresztény szerzetesekhez hasonlóan lemondanak az anyagi javakról *Allah* keresése útján. Bővebben: MARÓTH, *A szúfizmus* 498–505.

9 *Dhikr*: az istentisztelet speciális formája az iszlámban. Jellemzője, hogy ritmikus recitációval ismétlődő frázisokat vagy imákat mondanak el abból a célból, hogy *Allah*ra emlékezzenek. Ez a szertartás központi szerepet játszik a szúfizmusban. A szúfizmusban a *dhikr* mind az emlékezés aktusára, mind az emlékezés során használt imákra utal. Minden szúfi rend jellemzően sajátos *dhikr*-t vesz fel, amelyet meghatározott testtartás, légzés és mozgás kísér. A szúfi *dhikr* leggyakrabban *Allah* neveinek ismétlését foglalja magában. Ez a gyakorlat központi szerepet játszik a szúfi spirituális gyakorlatokban. *Allah* nevei, más néven *Asmaʿul Husna*, különféle tulajdonságait jelenítik meg, mint például az *Ar-Rahman* (A Legkegyesebb) és az *Al-Karīm* (A Nagylelkű). E nevek idézésével az imádkozók célja az általuk képviselt tulajdonságok belsővé tétele, a lelki tisztaság ápolása és a vele történő egybeolvadás. A *dhikr*

lyek mindegyike arra szolgál, hogy közelebb vigye az útkeresőt *Allah*hoz. A szeretet (*mahabba*) és az ego megsemmisülése (*fana'*) központi témák a szúfi gyakorlatban, tükrözve a lélek isteni egység felé vezető útját.¹⁰



1. ábra: Mevlevi („kerengő”) dervisek.¹¹

Az iszlám az ábrahामी vallások közül a legkésőbb alakult ki, ezért misztikus irányzatának létrejötte sem előzte meg a másik két vallását. A miszticizmus irányzataival a korábban megjelent judaizmusban és a kereszténységben is találkozhatunk. A zsidó *Kabbala*¹² virágzott a keleti zsidóság körében a muszlim uralom alatt.¹³ Az Ibériai-félsziget szefárdjai és a keleti (*Mizrahi*)

ismétlődő természete segít elcsendesíteni az elmét, a szívet és megteremteni a belső békét. A szúfik a *dhikr*-t úgy tekintik, mint a spirituális megvilágosodás megszerzésének és az ego megsemmisítésének (*fana*) eszközt, mivel ők *Allah*ban keresik az állandóságot. A szúfi *Mevlevi* dervisrendben a *dikhr* része a jellegzetes, eksztázisba juttató, kerengő tánc, az eget és a földet összekötő karokkal. Bővebben: ENGINEER, Sufism: In the Spirit of Eastern Spiritual Traditions 92–107. A *dikhr* jótékony hatását az agy egészsége szempontjából már a legújabb neurológiai vizsgálatok is alátámasztották. Lásd: HUWAIDAH – KHOLIDAH – SUMARTI, Alpha Wave Activity on Think Hard and Dhikr Condition Using Electroencephalographic (EEG) 53–58.

- 10 IRHAS – AZIZ – SATTRIAWAN, The Power of Dhikr: Elevating Intellectual, Emotional, and Spiritual Quotients 601.
- 11 A kép webhelye: Facts and details: Whirling Dervishes: History, Dances, Konya, Hats- <https://africame.factsanddetails.com/article/entry-867.html> (2025. 05. 01.).
- 12 *Kabbala*: héber szó jelentése elfogadott szóbeli hagyomány, a *kábál* (elfogad) igéből. A *Kabbala* a judaizmus ezoterikus vagy misztikus irányzata. Bővebben: WEISS, Beyond the Scope of Philosophy and Kabbalah 160.
- 13 A teljesség igényével itt szükséges megemlíteni, hogy – bár a jelen tanulmány célja a szúfizmus hatásának vizsgálata a másik két ábrahामी vallásra – a legkorábbi zsidó misztikus egy második századi filozófus, *Rabbi Simon bár Jocháj (Rásbi)* volt. Tanításait tekintik a „*Zóhár könyve*” („*Ragyogás könyve*”; „*Széfer Zóhár*”) című 13. századi misztikus mű fő forrásának, amely a *Kabbala* egyik alapműve. Ugyancsak

zsidók közül számos olyan nagyhatású kabbalista került ki, mint *Bahya ibn Paquda* (1050–1120), *Moshe ben Shem-Tov* (1240–1305) és *Abraham ben Samuel Abulafia* (1240–1291) Spanyolországban, valamint *Abraham ben Moses Maimonides* (1186–1237) Egyiptomban.¹⁴ Bár – mint az már említésre került – a kereszténység korábbi évszázadaiban is megjelentek az Istennel való teljes egyesülés felé törekvés, továbbá az önfeladás és az aszkézis tanai,¹⁵ a szúfizmus virágkorának számító időszakban *Eckhart* mester (*Eckhart von Hochheim*, kb. 1260 – 1327/1328) német és latin nyelvű munkái keltettek hangos felháborodást az Egyházban, és gyakorolták a legnagyobb hatást az utókorra – miután azokat a 19. század végén felfedezték.¹⁶

A jelen tanulmány célja, hogy a forráselemzés módszerével összehasonlítsa a három ábrahám vallás misztikus irányzatait, elsősorban arra a korszakra koncentrálva, amikor mindhárom virágzott, egymás mellett, egymással kölcsönhatásban.

2. Zsidó miszticizmus és iszlám szúfizmus:

Ábrahám Maimonidész munkássága

2.1. A gematria tudománya

A judaizmus és az iszlám – a közöttük feszülő ellentétek ellenére – évszázadok óta folytat egymással teológiai és kulturális párbeszédet, különösen azokban a régiókban, ahol közösségeik hagyományosan egymás mellett élnek. Ennek az interakciónak az egyik leglenyűgözőbb területe a zsidó miszticizmus és az iszlám szúfizmus közötti kölcsönhatás. Bár különálló vallási keretek között gyökerezik, mégis, mindkét hagyomány feltűnő párhuzamot mutat spirituális gyakorlataikban, a belső megtisztulás hangsúlyozásával és az isteniség közvetlen tapasztalati megismerésének igényével.

Az iszlám misztikusai Bagdadot tekintik lelki bölcsőjüknek, de onnét indultak fejlődésnek a zsidó szellemiség virágzó keleti kútforrásai is. A szúfizmus eretnesség-ellenes, ortodox tanai, amint azt *al-Ghazali* művei példázzák, párhuzamot mutatnak a zsidó *Ábrahám Maimonidész*¹⁷ írásaival. Ahogyan a szúfizmus a neoplatonizmus és az arisztotelészi rendszer filozófiai elemeit integrálta, úgy a 13. és 14. századi spanyol kabbalisták is megkísérelték a *Kabbala* és a klasszikus¹⁸ filozófia összeegyeztetését.¹⁹ A középkori iszlám világ, különösen az olyan régiókban, mint Andalúzia,

a judaizmuson belül, az ókorban alakult ki a szintén a misztikus *esszénus* zsidó vallási közösség, amely tagjaitól szigorú aszkézist kívánt. A szekta szegénységben és aszkézisben élt a Szentföldön a Második Templom időszakában (i. e. 200–i. e. 100).

14 SWARTZ, *Ancient Jewish Mysticism* 33–48.; ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor* 330–342.

15 Elsősorban az ókeresztény egyiptomi remeték, a *Sivatagi Atyák*, *Origenész*, *Milánói Szent Ambrus*, *Szent Ágoston*, *Nüsszai Gergely*, *Johannes Scotus Eriugena*, *Bingeni Hildegárd*. Bővebben: CARUS, *Mysticism* 75–110.

16 ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor* 330–342.

17 *Ábrahám Maimonidész* (*Abraham ben Moses ben Maimon*), a híres filozófus, *Mózes Maimonidész* fia. A 13. századi Egyiptomban élt *Ábrahám Maimonidész* saját vallási és filozófiai írásaiban nagymértékben merített a szúfi koncepciókból és gyakorlatokból. Magnum opusa, a „*Kifayat al-'Abidin*” („*Isten szolgáinak kalauza*”) egyértelmű példája a zsidó-szúfi szintézisnek. BUCHANAN, *The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect*. 397–406. Bővebben a következő 2.2. alfejezetben.

18 A „klasszikus” kifejezésen a platóni filozófia értendő, mivel ezek a pietista és misztikus mozgalmak végső soron valamennyien *Platón* tanait építették be a világnézetükbe. Nem sorolhatók azonban a szűk értelemben vett neoplatonista irányzatok közé. ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor* 330–342.

19 FENTON, *Judaism and Sufism* 201–217.

Észak-Afrika és Egyiptom, élénken működő zsidó közösségek otthona volt, akik muszlim uralom alatt éltek és széleskörű tudományos együttműködést folytattak muszlim kollégáikkal. Az iszlám aranykorának tartott 8-13. század mindezeket megalapozva olyan szellemi kontextust alakított ki, amelyben a zsidó gondolkodók találkozhattak az iszlám filozófiával (*falsafa*), teológiával (*kalam*) és a szúfi miszticizmussal.²⁰

A szufizmus korai virágzása Andalúziában főként a muszlim misztikus mester, *Masarrah* (886–931) tanításainak köszönhető. Ő és követője, *Sahl al-Tustari* (818–896)²¹ egyaránt jelentős hangsúlyt fektettek az arab ábécéből levonható következtetésekre.²² A talmudi időkben (i. e. 3-4. század), majd később a *Kabbalában* ezek a *gematria* néven ismert spekulációk a zsidó exegézis (Szentírás-magyarázat) és az ezotéria központi részét képezték. A *gematria*, a héber ábécé betűinek számokkal való helyettesítése, a középkori kabbalisták kedvenc exegézis-módszere volt, amellyel a misztikusok számára új értelmet nyertek a szent szövegek. Egyesek elítélték ennek a pusztán a számokkal való játéknak a használatát, mások viszont hasznos eszköznek tartották, különösen akkor, ha a nehéz vagy kétértelmű szövegek egyébként nem adtak lehetőséget a kielégítő elemzésre.

Letter	Value	Letter	Value
א	1	ל	30
ב	2	מ	40
ג	3	נ	50
ד	4	ס	60
ה	5	ע	70
ו	6	פ	80
ז	7	צ	90
ח	8	ק	100
ט	9	ר	200
י	10	ש	300
כ	20	ת	400

2. ábra: A héber mássalhangzók számai a zsidó gematria szerint²³

Az I. Mózes 28:12 például leírja, hogy álmában *Jákok* látott egy létrát (*sullam*), amely a földtől az égig nyúlik: „És álmodt látott: Egy létra volt a földre állítva, amelynek teteje az égig ért, és Isten angyalai jártak azon fel és le”.²⁴ Mivel a *sullam* szó számértéke a *gematria* szabályai szerint 130 (60 + 30 + 40), amely megfelel a Sínai-félsziget számértékének (60 + 10 + 50 + 10), az exegéták ebből arra a következtetésre jutottak, hogy a *Mózesnek* a Sínai-hegyen kinyilatkoztatott törvénye az emberiség eszköze a mennyország elérésére.²⁵

20 ZIANSHINA, Kalam and Falsafa: Unity in the Collision 1489–1492.

21 SCHWARB, Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī’s Kitāb al-Īmā’.

22 FENTON, Judaism and Sufism 204.

23 Hebrew for Christians.

24 I. Mózes 28:12.

25 Gematria, Encyclopaedia Britannica.

A mindkét vallásban felfedezhető hasonlóságok ezen misztikus felfogások kialakulása között nem hagynak kétséget afelől, hogy kezdetben a korábban kialakult zsidó misztikus hagyomány befolyásolta a muszlimot, és nem fordítva. Ennek egyértelmű példája a *gematria* befolyása a muszlim „betűtudományra”.²⁶ Sok szúfi ugyanis szintén a kalligráfia spirituális gyakorlatának szerves részét képező szúrákból (koráni fejezetek) merített ihletet a szentként tisztelt írás magyarázatához. Különösen figyelemre méltóak voltak azok a versek, amelyek kozmológiai jelentőséget tulajdonítottak az író tollnak (*al-Qalam*) és az ún. *Jól Őrzött Táblának* (*Lawh al-Mahfuz*).²⁷ A tollra való utalások találhatók a Korán 96. szúrájában is: „Olvass, Urad nevével, aki teremtett! Vérrögből teremtette az embert. Olvass! A te Urad a Legkegyelmesebb! Aki a toll által tanított. Megtanította az embert arra, amit nem tudott.”²⁸ A 68. szúra a címét is az író tollról kapta: *Al-Qalam*, és így kezdődik: „Nun. S a toll, mivel a sorokat írjátok”.²⁹



3. ábra: Nuria Garcia Masip – 68. szúra (*Al-Qalam*)³⁰

A zsidó misztikus hagyományok, bár szerkezetükben és terminológiájukban eltérnek a szúfizmustól, sok tekintetben mégis ugyanezeket a megfontolásokat tükrözik. Különösen a korábbi misztikus szövegekben és később a haszid mozgalomban is találkozunk a *devekut* (Istenhez való ragaszkodás), a *kavanah* (imaszándék) és az isteni szeretet átalakító természetének hangsúlyozásával. Ahogyan a szúfi költők, mint például *Mevláná* (*Jalal al-Din Rumi*), a lélek *Allah* iránti vágyát magasztalták, a zsidó misztikusok a lélekről (*neshama*) úgy írtak, mint amely a forrásához igyekszik visszatérni.³¹

26 NASR, *Islamic Art and Spirituality* 18.

27 Az ún. *Jól Őrzött Tábla* mint spirituális valóság vagy metafora gondolata egy későbbi Korán-fejezetben jelenik meg ekként: „Nem! Ez bizony dicsőséges Korán, *Jól Őrzött Táblán*” (Korán 85: 21–22).

28 Korán 96: 1–5.

29 Korán 68:1.

30 Fekete korom tinta és arany papíron. Eredeti mérete: 47 x 51,5 cm. A kép webhelye: HOLLAND, Sufi Path of Love.

31 OAKLEY, *The Structure of the Neshamah*.

2.2. Zsidó pietizmus szúfi hatásokkal Egyiptomban: Ábrahám Maimonidész

A muszlim országokban élő zsidó gondolkodók természetesen találkoztak a szúfi tanokkal, és – egyes esetekben – be is építették azokat saját teológiai kereteikbe, annak ellenére azonban, hogy ezzel párhuzamosan a zsidó miszticizmus is járta a saját útját. Bár a *Kabbala* virágzása csak később következett be, olyan korai zsidó szövegek, mint például a „*Széfer Jecirá*” („*Alkotás Könyve*”) és a *hekhalot* irodalom,³² már szintén tartalmaztak misztikus elemeket.³³



4. ábra: A „*Széfer Jecirá*” címlapja. Ya'akov ben Naphtali Gazolo kiadása (Mantova 1562)³⁴

Ebben az interkulturális környezetben olyan nagyhatású gondolkodók, mint Mózes Maimonidész (1138–1204) fia, *Abraham ben Moses ben Maimun* (Ábrahám Maimonidész), egyedülálló helyzetben voltak ahhoz, hogy mind a zsidó, mind a muszlim forrásokra támaszkodjanak, innovatív és gyakran ellentmondásos módon ötvözve azokat. A *Stroumsa*, *Silverstein* és *Özyürek* által szerkesztett „*Oxford Studies in the Abrahamic Religions*” második köteteként 2015-ben jelent meg *Elisha Russ-Fishbane* mindmáig mértékadó monográfiája, amelyben Ábrahám Maimonidész életművét elemezte. A szerző a zsidó-szúfizmus helyett a *hasidut* (jámbor) kifejezést részesíti előnyben. Ennek a sajátos irányzatnak a bemutatására vállalkozott a kezdetektől, a 12. század második felétől, a 13. század első feléig, amely az irányzat csúcspontként értelmezhető.³⁵ A könyv újdonsága az a

32 A *hekhalot* irodalom, a zsidó miszticizmus legkorábbi megnyilvánulása, Palesztinában és Babilóniában jelent meg a késő ókorban (kb. 500–900 között). Bővebben: PARPOLA, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy* 161–208.

33 HUSS, *Academic Study of Kabbalah and Occultist Kabbalah* 104–131.

34 A kép webhelye: http://michaeld.ca/zohar/0_sepher_yetzirah_mantua_1562.html (2025. 04. 30.).

35 RUSS-FISHBANE, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times*.

megközelítés, amely szerint a pietista jelenség nem kizárólag a társadalmi és gazdasági folyamatokra adott válasz: sokkal inkább a vallási közösségek megújulásának lehetőségét kínálta a maguk korában. Ez a – meglepő és egyben példaértékű – vallási szimbiózis alkotta a pietista mozgalom keretét Egyiptomban. A jelenségre egy kéziratból következtethetünk (II. koll., Firk. Heb.-Ar. I, Ms 3094),³⁶ amelyet a kairói Ben Ezra zsinagóga *genizájában*³⁷ fedeztek fel a 19. században. A szövegben idézett cím: „*Futuhāt az-zaman*” („*Az idő spirituális meghódításai*”)³⁸ misztikus tartalomra utal, egyben – meglepő módon – a szúfizmus mestere, a fentebb már hivatkozott *Ibn al-‘Arabi* előtti tisztelgésnek jelenik meg, akinek „*Futuhāt al-Makkiyya*” („*Mekkai jelenések*”)³⁹ című munkája világszerte ismert. Ez a judeo-arab (arab nyelvű szöveg héber betűkkel átírva)⁴⁰ minden bizonnyal egy, a szúfi típusú zsidó pietista mozgalmat követő gondolkodó munkája.⁴¹ A szerző és a hozzá hasonló pietista filozófusok önmagukra és az általuk képviselt irányzatra, mint *hasid* (jámbor követő, *haszid*) hivatkoztak. Ez a megkülönböztető megnevezés kiküszöböl minden összetéveszthetőséget a 18. századi európai *haszidizmussal*,⁴² vagy a spanyolországi és provençe-i *Kabbala* misztikus hagyományával.

Az ortodox iszlám védelmezőinek több évszázados gyanakvése és üldözése után – amely a 8-11. század között volt a legkegyetlenebb – az *Abu Hamid al-Ghazali* által rehabilitált szúfizmus elterjedt Egyiptom-szerte, és olyan vallási irányzatokat indukált, amelyek gyorsan erősödő, erős testvériségekké váltak. Ez a Bagdadban, a szúfizmus bölcsőjében megszületett spirituális légkör kedvezett azoknak az egyiptomi zsidóknak, akik a zsidóság misztikus irányzatának újraélesztésére törekedtek. Abban az időben a bagdadi diaszpórában élő zsidók egy része ragaszkodott a rab-

36 A dokumentum a szentpétervári Orosz Nemzeti Könyvtár *Firkovich*-gyűjteményéhez tartozik, ahol az eddig fellelt egyetlen példányt őrzik. Százhusz, rendezetlen levélből áll, amelyek a középső tizenötötől eltekintve rossz vagy nagyon rossz állapotban vannak. A címlap és a borító hiányzik. A kézírásból kitűnően egyetlen írnok átírta, azonban sem a szerző, sem az írnok neve nem szerepel rajta. LOUBET, Jewish pietism of the Sufi type. A particular trend of mysticism in Medieval Egypt 87–91.

37 *Geniza* (héber: tároló): egy zsinagógához, vagy temetőhöz kapcsolódó helyiség, amelyben sérült, kiselejtezett vagy eretnek szövegek és szent ereklyék találhatók. A hagyomány szerint nem semmisíthetők meg azok a dokumentumok, amelyek JVH nevét tartalmazzák. A leghíresebb *geniza* a kairói, amelyet 1864-ben *Jacob Saphir* fedezett fel újra és amelyet *Solomon Schechter* tanulmányozott. Vö.: *Encyclopaedia Judaica*, „genizah” 404–407.

38 KARS, Two modes of unsaying in the early thirteenth century Islamic lands: theorizing apophysis through Maimonides and Ibn ‘Arabi’ 261–278.

39 A „*Mekkai jelenések*” az iszlám misztikus irányzata legfontosabb könyvének számít. *Ibn al-Arabi* i. sz. 598-ban (Kr. u. 1202) kezdett dolgozni ezen a könyvön Mekkában. Innen ered a mű címe is. Azt a tudást rögzíti a szerző a könyvben, amelyet egy – általa „*elhaladó ifjúnak*” („*al-fata al-faat*”) nevezett – szellemtől kapott, amikor azzal a Kába-kónél találkozott. Mintegy harminc évbe telt, mire Damaszkuszban, i. sz. 629-ben (Kr. u. 1232) befejezte a művet, majd 632/1235 és 636/1239 között, mindössze két évvel a halála előtt ismét átírta. A „*Futuhāt*” késői kéziratai jellemzően ennek a két változatnak a hibridjeit tartalmazták, feltehetően azért, mert az írkokok és a gyűjtők többé-kevésbé nem tudtak arról a tényről, hogy a szerző két változatot írt. A műről részletes elemzés: MORRIS, Approaching Ibn ‘Arabi: Foundations, contexts, interpretations 733–756.

40 Vö.: *Encyclopaedia Judaica*, „Judeo-Arabic” and “Judeo-Arabic literature” 409–425.

41 FENTON, Judaism and Sufism 202.

42 A *haszidizmus* (*Hasidut*) a judaizmuson belüli vallási mozgalom, amely a 18. században jött létre, mint spirituális újjászületési mozgalom az akkori Lengyelországban (ma: Nyugat-Ukrajna), majd gyorsan elterjedt Kelet-Európában. Ma a mozgalomhoz kötődők többsége, akiket *haszidoknak* neveznek, Izraelben és az Egyesült Államokban él (főleg Brooklynban és a Hudson-völgyben). Bővebben: GREEN, Hasidism and Its Response to Change 319–336.

binikus jámborsághoz (*hasidut*), és közülük azok, akik magukat *haszid* néven azonosították, az aszkézist, az alázatot, a tisztaságot, valamint egyedül az *Istenbe* vetett bizalmat hirdető életmódot választották. Ezek a gyakorlatok teljes mértékben jellemzőek voltak a bagdadi társadalom első szűfijaira is. Az olyan, fennmaradt dokumentumok tanúsága szerint, mint a már említett „*Futuhāt az-zaman*” is, az egyiptomi zsidók jól ismerték a szufizmust, mivel írásaikban éppúgy használták a *szufi-tasawwuf* és a *hasid-hasidut* (szűfi-szűfizmus és jámbor-jámborság) kifejezéseket.⁴³

Ez a sajátos pietizmus a már említett *Ábrahám Maimonidész* személyében érte el szellemi csúcspontját, aki apja, *Mózes Maimonidész* halála után követte őt, mint *nagid*.⁴⁴ Ez a cím az összes zsidó képviselőjévé tette őt a kormányban. Pozíciója, valamint karizmatikus személyisége és előkelő származása folytán több tanítvány is követte őt az ún. misztikus ösvényen (*dar al-hasidin*).⁴⁵ Ennek az útnak az alapelveit, úgy is, mint spirituális útmutatóját, a „*Kifayāt al-‘Abidin* („*Isten szolgáinak kalauza*”)”⁴⁶ című főművében foglalta össze a következők szerint: a hitbuzgalom felszítása érdekében a judaizmus misztikus és racionális irányzatainak szintézise – ahogyan azt *al-Ghazali* tette az iszlámban; továbbá a vallásgyakorlás előírásainak tisztázása és megerősítése a pietista misztikus eszmék figyelembevételével.

Ábrahám Maimonidész ebben a művében értékes részleteket közölt a szűfikhoz fűződő kapcsolatairól: nyíltan kifejezte a csodálatát irántuk, egyben sajnálatát is, amiért a saját népe nem követi a példájukat. Az általa javasolt vallásgyakorlatok közül a legjelentősebb az aszkézis, valamint a tisztaságra törekvés az elszigeteltség (*halwa*), a böjt, az alvástól való tartózkodás, a meditáció és a magányos szemlélődés (*hitbodebut*) segítségével. Az elterjedt új rítusok között a következők szerepeltek: *Isten* nevének recitálása (*dhikr*), leborulás, karok kinyújtása, a Templom felé fordulás ima közben és mindezeket megelőzően a lábmossa. A közös szertartások ugyanúgy összekapcsolták a zsidókat misztikus küldetésükben, mint a muszlimokat a szűfizmusban.

A szűfi hívőknek három szintet kellett elérniük ezen a misztikus ösvényen az istenséghez történő közeledés vágyától (*qurb*), az erényen át a spirituális megvilágosodásig (*mushahada*), míg végül megérkeznek az ego (*fana*) az *Allah*ban való önmegsemmisüléséig (*baqa*).⁴⁷ *Maimonidész* a szűfi példa nyomán felvetette azt is, hogy a zsidóknak is saját misztikus (szerzetes)rendeket kellene létrehozniuk, a szűfi testvériségekhez hasonlóan.⁴⁸ Írásai részletes módszereket írnak le a *devekut* (*Istenhez való ragaszkodás*) eléréséhez, mind rabbinikus, mind szűfi forrásokat felhasználva ennek a vegyes spirituális megközelítésnek az igazolására. Míg egyes kortársai gyanakvással tekintettek erre a szintézisre, ő határozottan állította, hogy az igazi vallás lényege nem a külső formákban, hanem a lélek belső átalakulásában rejlik: „Az ő [*a szűfik*] útja valójában vallásunk lényege; ez az az ösvény, amelyet korai jámboraink, a próféták és követőik jártak...”⁴⁹

A zsidó miszticizmus és a szűfizmus közötti párhuzamok egyszerre elméletiek és gyakorlatiasak. Mindkét hagyomány hangsúlyozza a lélek megtisztításának, a belső tudatosság ápolásának és a természetfeletti való bensőséges kapcsolat ápolásának szükségességét. Mindkettőben az

43 LOUBET, Jewish pietism of the Sufi type 87–91.

44 *Nagid*: iszlám országok zsidó közösségeinek vezetője. Cf. Encyclopaedia Judaica, “nagid” 758–764.

45 RUSS-FISHBANE, Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times 9–23.

46 MAIMON, Kifayāt al-‘Abidin.

47 DAVID, Maimonides, Nature and Natural Law 67–82.

48 Ilyen a már említett *Mevlevi* dervisrend is, de ismerünk ezen kívül még más szűfi szerzetesrendeket (*tariqah*) is. A szűfi rendekről bővebben: ERNST – LAWRENCE, What is a Sufi Order?.

49 MAIMONIDES, The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides 86.

ima, a meditáció és az etikai finomodás révén törekszik a hívő az anyagi világtól való függetlenedésre. Az olyan rituális gyakorlatok, mint az ismétlődő (recitatív) ima és mozdulatsorok, szintén összhangban vannak: például a szúfi *dhikr* párhuzamba állítható az isteni nevek és szent kifejezések zsidó meditatív használatával (*hazkarah*).⁵⁰

Vannak azonban jelentős különbségek is a két irányzat között. A zsidó miszticizmus, különösen klasszikus formáiban, továbbra is a halaikus⁵¹ struktúrákhoz és a szövetségi teológiához kötődik, míg a szúfizmus – bár gyakran beépül az iszlám jogba – időnként eksztatikusabb és határokat átlépő formákat ölt. Ezen felül, míg a szúfizmus formalizált szerzetesrendeket hozott létre,⁵² a zsidó miszticizmus kevésbé intézményesült egészen a *haszid* bíróságok megjelenéséig.⁵³



5. ábra: Mózes Maimonidész műve, a „*Misneh Tóra*”, Ábrahám Maimonidész aláírásával (Egyiptom 1170–1180)⁵⁴

50 FENTON, Judaism and Sufism 210.

51 *Halacha*: a héber: *halak* (*menni*) szóból származó kifejezés. Szóbeli hagyományként fennmaradt vallási szabályzat a késői zsidóságban; szűkebb értelemben egy-egy esetre érvényes erkölcsi előírás. A zsidó vallásjogot Mózes Maimonidész foglalta rendszerbe a *Misné Torá* című művében. GUTTMANN, Maimonidész, zsidó filozófia 79–109.

52 Lásd: Mevlevi dervisek rendje.

53 GREEN – ASSAF – BROWN – GELLMAN – ROSMAN – SAGIV – WODZIŃSKI, From Circle To Court: The Maggid of Mezritsh and Hasidism's First Opponents 77–100.

54 Ez a kézirat, amely az Oxfordi Egyetem Bodleian Könyvtárában található, Maimonidész aláírását tartalmazza. Ez az, amely igazolja a szöveg helyességét, amelyet *tjaza* (felhatalmazás) néven ismertek – ez egy általános iszlám gyakorlat a hitelesség biztosítására. Aláírása jól látható a lap alján. A 12. században ezt a kötetet a helyi rabbinikus bíróságra hagyták, hogy a „*Misneh Tóra*” más kéziratainak kijavítása során mintaként szolgáljon. A kép webhelye: The Golden Path. Maimonides Across Eight Centuries Featuring Highlights from the Hartman Family Collection of Manuscripts and Rare Books. A Yeshiva Egyetem Múzeumának kiállítása, 2023. május 9 – 2024. március 3. <https://www.yu.edu/golden-path> (2025. 05. 01.).

Ábrahám Maimonidész szintézise azért különösen jelentős, mivel nemcsak passzív befolyást mutat az iszlám részéről, de az élénk érdeklődést, elmélyült ismereteket és az azok alapján történő szisztematikus újraértelmezést is szemlélteti a másik oldalon. Munkássága bemutatja, hogyan tudták a zsidó gondolkodók egy másik hagyomány elemeit átvenni és újrafogalmazni anélkül, hogy saját vallási integritásukat veszélyeztették volna. Maimonidész politikai és vallási tekintélye hatalmas mértékben járult hozzá a pietista mozgalom előmozdításához, azonban nem óvta meg őt ellenfeleitől, akik feljelentették őt a helyi muszlim hatóságoknál, groteszk módon éppen előtűk vádolva a pietistákat azzal, hogy „nem zsidó (szúfi) szokásokat” vezettek be a zsinagógában.⁵⁵

3. A keresztény miszticizmus és a szúfizmus

3.1. Isten keresése a keresztény misztikusoknál: teózis

Ahogy a *baszid* zsidók és a szúfik, a keresztény misztikusok is a természetfeletti keresésének szentelték életüket. Az Istennel való lelki egyesülést, Isten megtapasztalását, a *teózi*t, az előbbiekhöz hasonlóan aszkézissel, különböző koncentrációs technikákkal, kontemplációval, böjttel, meditációval⁵⁶ és erkölcsös életvitellel igyekeztek elérni. A misztikában a hívők Isten önmagáról tett kinyilatkoztatásait igyekeznek megérteni. A misztika élménye az ima csúcsa, az ekstázis, mint kísérő jelenség, de olvashatunk látomásokról (víziók), stigmák megjelenéséről, levitációról és bilokációról⁵⁷ is.



6. ábra: Anton Raphael Mengs (1728–1779): Páduai Szent Antal víziója⁵⁸

55 FENTON, Judaism and Sufism 212.

56 Ilyen imádságos elmélkedés a Szentírásról a *Lectio Divina* (isteni olvasás, szent olvasás) is. XVI. Benedek pápa „*Verbum Domini*” („Az Úr szava”) kezdetű apostoli buzdításában a Szentírás imádságos olvasására: *lectio divina*ra ösztönöz. Ez a Szentírásnak imádságos megközelítési formája, melyet az első századoktól alkalmaz az egyház. A *lectio divina* főbb állomásai: a szöveg figyelmes olvasása csendben (*lectio*) – szó szerinti üzenetének megértése, elmélkedés (*meditatio*) – a bibliai szöveg mit mond nekünk, szemlélődés (*contemplatio*) – a szöveg szemlélése, ünneplése mint Isten ajándéka, imádság (*oratio*) – imádság amire a szöveg indít, hogy Istent megszólítsam, megosztás (*condivisio*) – szövegben felfedezett örömhír továbbadása, és végül cselekvés (*actio, operatio*) – a szó tettekre váltsa életünkben, ami megtérésre ösztönöz. Máté 7:24. Bővebben: Pécsi Egyházmegye: *Lectio Divina* segédanyag.

57 *Bilokáció* (lat. *bilocatio*): ugyanazon személy jelenléte egyszerre két helyen. Páduai Szent Antaltól és Pió atyától jegyezték fel ezt a jelenséget. Magyar Katolikus Lexikon: „bilokáció”.

58 Miniátúra. 130 x 96 mm. A kép webhelye: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/437068>

Annak ellenére, hogy mind az askézis tanai,⁵⁹ mind pedig *Platón* hatása⁶⁰ megjelent már a kereszténység korai szakában is, a szúfizmus virágkorának számító időszakban a domonkos rendi *Eckhart mester* (kb. 1260–1327/1328) képviselte a keresztény miszticizmus azon ágát, ahol a leginkább tetten érhető a platóni hatás.⁶¹ Ez a görög filozófia három fő csatornán keresztül volt elérhető *Eckhart mester* számára. Először is, a rendelkezésére álltak latin fordítások és összefoglalások az 5. századi újplatonista *Proklosz* „*A teológia elemei*”⁶² című művéről, továbbá a 3. századi, szintén *Platont* követő *Plótinosz* tanításainak⁶³ *Macrobius Ambrosius Theodosius* által készített összefoglalói az 5. századból. Másodszor, ő már olvashatta latin fordításban a tévesen *Arisztotelész*nek tulajdonított, „*Liber de Causis*” című művet.⁶⁴ Végezetül, hozzáfért olyan – latin nyelvű, neoplatonikus elemeket is tartalmazó – szövegekhez, mint például a korábban már említett *Szent Ágoston*, *Aquinói Szent Tamás* és ez utóbbi, valamint *Eckhart* közös mestere, *Nagy Szent Albert* (*Albertus Magnus*, cc. 1193–1280), művei.⁶⁵

Eckhart teológiájának⁶⁶ neoplatonikus aspektusa, amelyet számos pogány, iszlám, zsidó és keresztény forrás befolyásolt, különösen megfigyelhető az „emanációra”⁶⁷ vonatkozó elméletében. Számos hasonlóság fedezhető fel a szúfi *Rúmi* (*Mevláná*) ontológiája és *Eckhart* emanációja között: az *Atya* mindkét filozófus értelmezésében egyezően valamennyi létező megnyilvánulásának egyetlen forrása. *Rúmi* szúfizmusában azonban *Allah* helytartója *Ádám*, aki hordozza annak képmását, és magában foglalja minden teremtettség belső valóságát. *Eckhart* keresztény miszticizmusában a földi helytartó a *Fiú*, mint az *Atya* szeplőtelen tükré. A teremtést, mint az „*egyből sokká válást*”, mindkét filozófus megszakítás nélküli folyamatként érzékeli, amely az idő minden pillanatában, most és az örökkévalóságban egyaránt zajlik.⁶⁸ Míg azonban a keresztény *Eckhart*nál a *Fiú* az

(2025. 05. 08.).

59 CARUS, *Mysticism* 75–110.

60 *Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás*, lásd bővebben: WILD, *Plato and Christianity: A Philosophical Comparison* 3–16.

61 Ez természetesen nem jelenti azt, hogy *Arisztotelész* hatása nem érhető tetten *Szent Ágoston*, *Aquinói Szent Tamás* és *Eckhart* mester műveiben. WALSHE, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*.

62 PROCLUS, *The Elements of Theology*.

63 MAGYARYNÉ TECHERT, *Plotinos és Szent Ágoston* 253–266.

64 E máig tisztázatlan szerzőségű mű *Proklosz*nak *A teológia elemei* című művéből vett részletek montázs-szerű újrafeldolgozása, amely arab filozófiai környezetben, arab nyelven keletkezett valamikor a 10. században. 12. századi latin fordítása után meghatározó jelentőségűvé vált mind a keresztény miszticizmus, mind pedig a 13. századi skolasztika számára. Bővebben: SIMON, *Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig. A kauzalitás Duns Scotus filozófiájában* 45–64.

65 ALBERTUS MAGNUS, *Dionysiusz Az isteni nevekről* című művéről 377–397.

66 BLAKNEY, *Meister Eckhart - A Modern Translation by Meister Eckhart*.

67 *Emanáció*: kiadás. Az emanáció elmélete a filozófiában az anyagi univerzum eredetét egy transzcendens első elvből írja le. E szerint az univerzum, amely sokrétű, az Egyből, amely egységes, keletkezik az anyagtalan szubsztanciák hierarchiájának közvetítésével. A végső forrás töretlen, míg az emanációból származó lények fokozatosan kevésbé tökéletesek, ahogy távolodnak az első elvtől. A neoplatonikus emanációban a végső terméket, az anyagi univerzumot nem tekintik gonosznak, úgy, mint a gnosztikus emanációs rendszerekben. Az emanáció leírására számos modellt használnak. Például egy világító testből kiáramló fényhez vagy egy forrásból folyó vízhez hasonlítják. Az emanációelmélet klasszikus megfogalmazását *Plótinosz* adta meg életművében („*Enneaszok*”). PLÓTINOSZ, *A szépről és a jóról; Istenről és a hozzá vezető utakról. A keresztény teológiában az emanáció a teremtés szinonimájaként használható, ahol az ő-ök maga a Teremtő*. ARMSTRONG, *Emanation* in Plotinus 61–66.

68 ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor* 13.

alsóbbrendű sokaság birodalmainak forrásaként szolgál, *Ádámot* a szúfi *Rúmi* sem a teremtett dolgok emanációs princípiumaként, sem a teremtés közegeként nem tekinti, nem is tekintheti, hiszen az iszlám egyetlen teremtőt ismer: *Allahot*.

Eretneknek tartott tanai miatt *Eckhartot* még életében feljelentette a Ferences rend. Eljárások sora közben halt meg 1327-ben. Halála után, 1329. március 27-én az „*In agro dominico*”⁶⁹ kezdetű pápai bulla tanításai egy részét – részben, mint eretneket, részben, mint félrevezetőt – elítélte.⁷⁰ A „*világról történő leválásról*” – az *Istenben való teljes önmegsemmisülésről* – szóló tanításai a mai napig nem találnak egyetértésre a Katolikus Egyházon belül.⁷¹

3.2. Egy legenda, mint kapocs: Szent György volt Al-Khidr?

A *Hidrellez* (*Hıdırellez*) nevű tavaszi fesztivált Törökországban és a Közel-Kelet egyes részein egyaránt az egyik legfontosabb szezonális ünnepnek (*bayram*) tartják. A Törökországban *Hızır* (*Ruz-ı Hızır*) napnak nevezett *Hidrellezt* azon a napon ünneplik, amelyen *Hızır* (*Khidr*, *Al-Khadir*) és *İlyas* (*Illés*, *Éliás*) próféták találkoztak a Földön. Az ünnep neve a *Hızır* és az *İlyas* szavak összeolvadásával jött létre. A *Hidrellez*-ünnep a Gergely-naptár szerint május 6-ra, a Julián-naptár szerint pedig április 23-ra esik. Más országokban a napot főként a pogánysághoz és *Szent György* kultuszához kötik.⁷²

Khidr olyan misztikus bölcs volt, akit a Korán igazlelkű szolgaként ír le, de név szerint nem említ. A hagyomány *Khidrt* hírvivőként, prófétaként, *waliként*,⁷³ vagy angyalként írja le, aki őrzi a tengert, titkos tudást ad át és segíti a bajba jutottakat. A szúfizmus *Khidrt* szentként tiszteli. Erre utal az is, hogy egyik legnagyobb misztikus filozófusuk, a korábban már hivatkozott andalúziai *Ibn al-Arabi* (1165–1240) maga is írt arról életrajzi művében („*Futuhāt al-Makkiyya*”, „*Mekkai jelenések*”), hogy életében három alkalommal is találkozott vele.⁷⁴

69 The Meister Eckhart Site: Éllopos, In agro dominico.

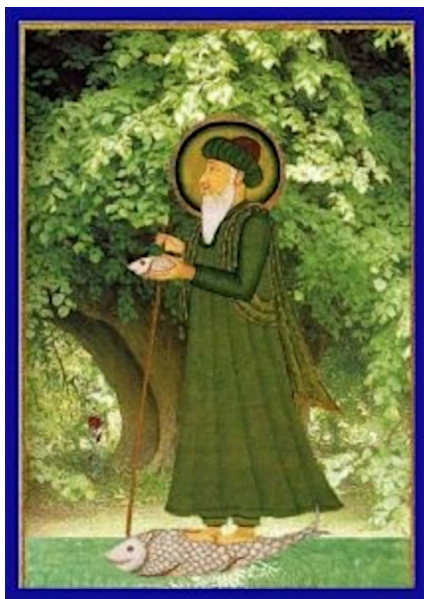
70 DEL NEVO, Meister Eckharts Teaching.

71 PÁVEL, Eckhart Mester Leválni a világról című művének kritikai elemzése 6–18.

72 MARUSHIAKOVA – POPOV, Kurban on the Balkans 33–50. *Hızır* neve az arab eredetű „zöld” jelentésű szóból származik. Szerencsétlőző prófétának tekintik. A legenda szerint *Hızır* (*Khidr*) és *İllés* prófeta mindketten állandóan vándorolnak, és minden év május 6-án valamely réten találkozáva beszélgetnek. Találkozásuk nyomán a rét kizöldül, a vizek megsokasodnak és újjászületik a természet. Forrás: ÖKRÖSNÉ BARTHA, *Hidrellez*, a törökök tavaszünnepé 6–7. A *Hidrellez* tavaszünnepet 2017-ben felvették Észak-Macedónia és Törökország UNESCO szellemi kulturális örökségi listájára.

73 *Wali* (tsz: *awliya*): *Allah* barátja, szent ember. ALGAR, „Awliā” 119–120.

74 *Futuhāt*, Ch 366. *Futuhāt*, 3:182.



7. ábra: Szent György és Khidr, a „zöld” szent⁷⁵

Létezik olyan nézet is, amely szerint *Khidr* és *Illés* nem különböző személyek, hanem a muszlim *Khidr* és a zsidó *Illés* próféta egy és ugyanaz. Ez az értelmezési kísérlet önmagában is tanúskodik a három vallás közötti közös nevező megtalálására irányuló kísérletekről.⁷⁶ Míg a szúfi *alevi-bektasi* hitrendszerben⁷⁷ *Ali* kalifát azonosítják *Khidr* személyével, a többi muszlim szerint a keresztény *Szent György* feleltethető meg *Khidr*nek. Ez lehet az egyik oka annak, hogy *Szent György* és *Khidr* hogyan befolyásolták a *Szent György*- és a *Hidrellez*-napi ünnepeket.⁷⁸

4. Összegzés: természetjog az abrahámi vallások misztikus irányzataiban

A kinyilatkoztatás, mint a természetjog forrása, azokban a helyzetekben mutatja meg valódi értékét, amikor az érzékek és az elme nem képesek felfogni az igazságot. Amennyiben *Isten* végső igazsága jelenik meg egyetlen kapaszkodóként a jogalkalmazó számára, átélhető az a megkönnyebbülés, hogy a szabályok érvényességében és alkalmazhatóságában nem kell kételkednünk.⁷⁹ A kinyi-

⁷⁵ HOLLAND, *Sufi Path of Love*.

⁷⁶ KREINATH, *Al-Khidr* 170–171.

⁷⁷ Az *alevi-bektasi* szintén egy szúfi, misztikus dervisrend, amely Törökországban alakult ki. A hitrendszerükben sámán-hagyományok, buddhista, zoroasztrianus, manicheus és keresztény elemek keverednek a muszlim hittel. Annak ellenére, hogy magukat szunnitának tekintik, erős kötelékekkel kapcsolódnak a síita irányzathoz. Erre utal az is, hogy *Ali* kalifa követőinek vallják magukat. A pécsi Tettye romjai az egykori bektasi derviskolostor (*tekke*) maradványai. Az eredetileg *Szatmári György* pécsi püspök számára a 16. század elején épített reneszánsz nyaralókastélyt ugyanis a török hódoltság ideje alatt a bektasi dervisek használták rendházként. Bővebben: ÁGOSTON – SUDÁR, *Gül baba és a magyarországi bektasi dervisek*.

⁷⁸ HOLLAND, *Sufi Path of Love*.

⁷⁹ MCCLAIN, *Can Religion Without God Lead To Religious Liberty Without Conflict* 1300–1319.

latkoztatáson alapuló jog tárgya összhangban van a természetjogi elmélet érvelési módszerével. Ezt az állítást Aquinói Szent Tamás vezette le, aki Istent az iránymutatás forrásaként értelmezte. Aquinói Szent Tamás⁸⁰ nyugaton és a szunnita Shafi'i madhab alapítója, Muhammad al-Shafi'⁸¹ keleten egyaránt úgy vélték, hogy a törvény kinyilatkoztatásból származik, amely az adott ábrahámiai vallás szent könyvében jelenik meg: „Íme! Mi kinyilatkoztattuk a Torát, amelyben az Útmutatás és világosság (van), (hogy) ítéljenek általa a próféták, kik muszlimként megbékéltek, s azok, kik zsidók. Rabbik és papok (azáltal ítéltek), mit megtartottak Allah Írásából, s ennek ők hitvallói voltak. S ne féljétek az embereket, hanem féljétek Engem! S ne váltsátok ígémet aprópénzre! S ki nem azáltal ítél, mit Allah kinyilatkoztatott, hát azok a hitetlenek. S megírtuk nékik benne: 'életet életért, szemet szemért, orrot orrért, fület fülért, fogat fogért, a sebert megtorlást', s ki tartózkodik ettől, hát legyen az néki kiengesztelés. Ki nem azáltal ítél, mit Allah kinyilatkoztatott, hát azok a bűnösök. S reá állítottuk nyomdokaikba Jézust, Mária fiát, megerősítve azt, mi előtte megnyilvánult a Töréből, s néki adánk az Újszövetségi Szentírást, benne a világossággal, megerősítvén azt, mi előtte megnyilvánult a Töréből, útmutatásként, s intelemként az őrizkedőknek. Hadd Ítéljen az Újszövetségi Szent írás népe azáltal, mit Allah kinyilatkoztatott benne. S ki nem azáltal ítél, mit Allah kinyilatkoztatott, hát ezek a züllöttek. Kinyilatkoztattuk Néked az Írást az Igazzal, megerősítve azt, mi előtte megnyilvánult az Írásból, őrizve azt. Hát ítélj közöttük azáltal, mit Allah kinyilatkoztatott, s ne kövesd vágyaikat, (mely) félreesik az Igaztól, mi eljött Néked. Mindahányatoknak közületek megalkotánk a törvényt, s az életutat. Ha Allah akarná, hát egy nemzetté tenne titeket, de hadd próbáljon ki titeket abban, mit néktek adott, hát versengjétek a jókban. Allahhoz (vezet) visszautatok mindnyájatoknak, s Ő kihirdeti néktek azt, miben különböztetek.”⁸²

Al-Shafi szerint az iszlám vallás alapján a természetes törvény – mint természetjog – Allah kinyilatkoztatása, amelyet Mohamed próféta közvetít népe számára. A Sharia, az iszlám jog, elsődleges forrásai a Korán és a Hadíszok, amelyek közül az utóbbiak Mohamed próféta életéből tükröződő életvezetési útmutatásokat tartalmaznak.⁸³ Szoros kapcsolatban áll Allahal, mint a kinyilatkoztatás abszolút tekintélyének birtokosával, így az igazság garantált és kétségtelen. Al-Shafi kijelenti azt is, hogy az alkotott törvényt, kvázi „pozitív jogot”, Allah akaratához kell igazítani a Koránban tett kinyilatkoztatásán keresztül. A hívó feladata önmaga teljes átadása Allahnak, és azonosulás az általa adott törvényekkel, amelyek célja, hogy jobbá tegyék az emberek életét.⁸⁴ Az isteni kinyilatkoztatás, mint az iránymutatás forrása, abszolút és végtelen igazsággal rendelkezik, mivel attól származik, aki mindent irányít. A problémát az okozhatja, hogy a hívók, mint korlátozott képességű emberi lények, számára egyes esetekben nehézséget okoz a kinyilatkoztatás tökéletes megértése.⁸⁵

Episztemológiai szempontból levonható az a tanulság, mely szerint a misztikus irányzatok célja minden esetben ennek a megértésnek az elérése, úgy, hogy a hívó megtisztítja a lelkét és

80 AQUINAS, Summa Theologiae.

81 A szunnita iszlám a Korán és a Szunnák alapján kinyilatkoztatható független jogi érvelés (Ijtihad) lehetőségét négy ókori muszlim teológusnak és jogtudósának (faqih, t.sz. fugaha) adja meg, akik az iszlám első három évszázadában éltek: Imam Abu Hanifa (a Hanafi Jogi Iskola/madhab alapítója), Imam Malik bin Anas (a Maliki madhab alapítója), Imam Muhammad al-Shafi (a Shafi madhab alapítója) és Imam Ahmad bin Hanbal (a Hanbali madhab alapítója) részére. Bővebben: FALUS, The Legal Institutions of Charity in the Traditional Islamic Law 14–16.

82 Korán 5:4–48.

83 EMON, Natural Law and Natural Rights in Islamic Law 351–395.

84 PRASETYO, Epistemology of Legal Studies Based on Revelation 11–24.

85 CHERMERINSKY – GOODWIN, Religion is not a Basis for Harming Others 1111–1135.

elszakad az anyagi világ dolgaitól.⁸⁶ Az Istennel, illetve Allahhal történő egyesülés érdekében különböző rítusokat és technikákat vezettek be ezek az irányzatok, amelyek hasonlósága szembetűnő.

Vallásjog-történeti aspektusból szemlélve ezeket a rítusokat, azt állapíthatjuk meg, hogy – bár mind a szúfizmus, mind a zsidó miszticizmus kialakította a saját istentiszteleti formáit – a szúfik új szabályokat és szervezetrendszert hoztak létre szerzetes (dervis) rendjeik megszervezésével, míg a zsidó misztikusok még az újításaikban is ragaszkodtak a hagyományokhoz és a mózesi törvényekhez, tehát a *halachikus* szabályokat követték ezen belül is.

A különbség oka valószínűleg az, hogy a 13. századra a júdaizmus már jóval kiforrottabb hagyományokkal rendelkezett, mint a 6. században alapított iszlám, továbbá az is, hogy az iszlám a kezdetektől fogva hódító hatalmak vallása volt, míg a zsidók történelme már ekkor is fogva tartásról, leigázásról, elnyomásról szólt, amelynek köszönhetően azonban a hívők összetartása és a hagyományok tisztelete erősebbnek bizonyult a többi ábrahám-i valláshoz képest. Hiába jelentették azonban fel *Ábrahám Maimonidész*t a kortársai, az egyiptomi muszlim hatóságokat nyilvánvalóan nem háborította fel az a tény, hogy az iszlám, mint államvallás, egyes elemeit építette bele tanításaiba a helyi zsidó kisebbség vezetője. A keresztény misztikus *Eckhart* mestert sem kímélték korstársai: eretnekség miatt már életében eljárások indultak vele szemben. A vádak között azonban nem szerepelt más vallás tisztelete, sem a zsidó, sem a szúfi miszticizmusra nem hivatkozik a pápai bulla. *Eckhart* bűne az volt, hogy az askétizmus és az anyagi javak megtagadása iránti törekvéssel mintegy görbe tükröt tartott az addigra már politikai hatalmi tényezővé vált egyháznak. *Eckhart* megelőzte korát, és ezzel bizonyos módon előhírnöke lett a protestantizmusnak, amely maga a klasszikus értelemben vett keresztény pietista mozgalom.

Felhasznált irodalom

- ÁGOSTON GÁBOR – SUDÁR BALÁZS: *Gül baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest 2002
- ALBERTUS MAGNUS: *Dionysiusz Az isteni nevekről című művéről* (ford. ADAMIK Tamás). In: REDL Károly (közreadja): *Az égi és a földi szépről – Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Budapest 1988, 377–397.
- ALGAR, H: AWLĪĀ'. In: *Encyclopædia Iranica*, III/2, 119–120. <http://www.iranicaonline.org/articles/awlia> (2025. 05. 09.)
- AQUINAS, Thomas: *Summa Theologiae* (ford. HENLE, R. J.). Paris 1985
- ARMSTRONG, A. H.: 'Emanation' in Plotinus. *Mind* 1937/46. sz. 61–66. <http://www.jstor.org/stable/2250032>. (2025. 05. 08.)
- BALDICK, Julian: *Mystical Islam: an introduction to Sufism*. London 2000
- BÍRÓ DÁNIEL – RÉTI PÉTER: *Zóhár – A Ragyogás könyve*. Budapest 1990
- BLAKNEY, Raymond B.: *Meister Eckhart. A Modern Translation by Meister Eckhart*. New York 1957
- BUCHANAN, G. W.: The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect. *Revue de Qumrân* 1963/4. sz. 397–406.
- CARUS, Paul: *Mysticism*. *The Monist* 1908/1. sz. 75–110.

86 Hasonló következtetésre jutott a természettudós *Richard Gauthier* is: „Feltételezések szerint az emberek, fejlett elméjükkel, a természeti törvények és a szisztematikus misztikus gyakorlatok követésével eggyé válhatnak a kozmikus teremttel, aki az élet végső eredete és célja. Az ember választhat, hogy egyesül a kozmikus teremttel – a ki nem fejezett Legfelsőbb Tudattal –, vagy eggyé válik a Kozmikus Elmével, és folytatja a teremtés és a kozmikus evolúció kozmikus ciklusát. Mindkét esetben a teremtés kozmikus ciklusa folytatódik.” GAUTHIER, *Natural Laws and Mysticism in the Cosmic Cycle of Creation* 6.

- CHEMERINSKY, E. – GOODWIN, M.: Religion is not a Basis for Harming Others. The Georgetown Law Journal 2016/104. sz. 1111–1135.
- DAVID, Joseph E.: Maimonides, Nature and Natural Law. Journal of Law Philosophy and Culture. 2010/1. sz. 67–82.
- DEL NEVO, Matthew: Meister Eckharts Teaching. New York 2020
- EMON, Anver M.: Natural Law and Natural Rights in Islamic Law. Journal of Law and Religion 2004/2. sz. 351–395.
- Encyclopaedia Judaica (E.J.): Judeo-Arabic and Judeo-Arabic literature. Jerusalem 1972, 10. köt. 409–425.
- Encyclopaedia Judaica (E.J.): Nagid. Jerusalem 1972, 12. köt. 758–764.
- Encyclopaedia Judaica (E.J.): Genizah. Jerusalem 1972, 17. köt. 404–407.
- ENGINEER, Irfan: Sufism: In the Spirit of Eastern Spiritual Traditions. Sambhāṣaṇ 2021/1–2. sz. 92–107.
- ERNST, Carl W. – LAWRENCE, Bruce B.: What is a Sufi Order? In: Sufi Martyrs of Love. New York 2002
- FALUS Orsolya: The Legal Institutions of Charity in the Traditional Islamic Law. Sarajevo 2020
- FALUS Orsolya: A jótékonyág és a közösségi gondoskodás jogintézményei a Shariában. Polomia 2022
- FENTON, Paul: Judaism and Sufism. In FRANK, D. H. – LEAMAN, O. (szerk.): The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge 2003, 201–217.
- GAUTHIER, Richard: Natural Laws and Mysticism in the Cosmic Cycle of Creation. 2020. DOI: 10.13140/RG.2.2.32887.24480
- GREEN, Arthur: Hasidism and Its Response to Change. Jewish History 2013/2. sz. Special Issue: Toward A New History of Hasidism 319–336.
- GREEN, Arthur – ASSAF, David – BROWN, Benjamin – GELLMAN, Uriel – HEILMAN, Samuel C – ROSMAN, Moshe – SAGIV, Gadi – WODZIŃSKI, Marcin: From Circle To Court: The Maggid of Mezritsh and Hasidism's First Opponents. In Hasidism: A New History. Princeton 2018, 77–100.
- GUTTMANN, Jacob: Maimonidész vallásfilozófiájának kapcsolata zsidó elődeinek tanításával. In GUTTMANN – HUSIK – SCHEIBER (szerk.): Maimonidész, zsidó filozófia. Zsidó és iskolasztiikus filozófusok a középkorban. (szerk. BABITS Antal, ford. TATÁR György). Budapest 1995, 79–109.
- Hebrew for Christians: Hebrew Consonants – Numeric Values for Hebrew Letters. https://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_One/Numeric_Values/numeric_values.html (2025. 04. 29.)
- HOLLAND, Naqshbandi Haqqani Rabbani: Sufi Path of Love. 2025 <https://sufipathoflove.com/> (2025. 05. 09.)
- HUSS, Boaz: Academic Study of Kabbalah and Occultist Kabbalah. In MÜHLEMATTER, Yves – ZANDER, Helmut (szerk.): Occult Roots of Religious Studies. Berlin 2021, 104–131.
- HUWAIDAH, Indah Rifdah – KHOLIDAH, Kholidah – SUMARTI, Heni: Alpha Wave Activity on Think Hard and Dhikr Condition Using Electroencephalographic (EEG). Physics Education Research Journal 2024/6–1. sz. 53–58.
- IRHAS, Irhas – AZIZ, Ahmad Amir – SATRIAWAN, Lalu Agus: The Power of Dhikr: Elevating Intellectual, Emotional, and Spiritual Quotients. AL-HAYAR Journal of Islamic Education 2023/2. sz. 601.
- KARS, Aydogan: Two modes of unsaying in the early thirteenth century Islamic lands: theorizing apophysis through Maimonides and Ibn 'Arabi'. International Journal for Philosophy of Religion 2013/3. sz. 261–278.

- KREINATH, Jens: Al-Khidr. In: DALE C. Allison – HELFT, Gery – HELMER, Christine – KLAUCK, Hans-Joseph – LEPPIN, Volker – SEOW, Choon Leong – SPIECKERMANN, Hermann – WALFISH, Barry – ZIOLKOWSKI, Eric (szerk.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlin 2017, 170–171.
- LOUBET, Mireille: Jewish pietism of the Sufi type. *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 2000/7. sz. 87–91.
- MAGYARYNÉ TECHERT Margit: Plotinos és Szent Ágoston. *Athenaeum* 1942/28. sz. 253–266.
- MAIMONIDÉSZ, Abraham: *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides* (ford. FENTON, Paul). Leiden 1987
- MARÓTH Miklós: A szűfizmus. *Vigilia* 2015/7. sz. 498–505.
- MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin: Kurban on the Balkans The vanished kurban: Modern dimensions of the celebration of Kakava, Hidirellez among the Gypsies in Eastern Thrace (Turkey). In: SIKIMIC, Bilijana – PETKO Hristov (szerk.): Belgrade 2007, 33–50.
- MCCLAINE, C. L.: Can Religion Without God Lead To Religious Liberty Without Conflict. *Boston University Law Review* 2014/7. sz. 1300–1319.
- MOLNÁR József: *A Jakováli Hasszán dzsámi*. Pécs 1968
- MORRIS, James Winston: Ibn ‘Arabi and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations. *Journal of The American Oriental Society* 1986/4. sz. 733–756.
- NASR, Seyyed Hossein: *Islamic Art and Spirituality*. Albany 1987
- OKATAN, Halil Ibrahim: Mevláná’s Philosophical and Religious Approach to Dialogue and Tolerance. *Synesis* 2024/3. sz. 120–152.
- OAKLEY, Walter: The Structure of the Neshamah, 2023 https://www.academia.edu/106273973/The_Structure_of_the_Neshamah (2025. 06.02.)
- ÖKRÖSNÉ BARTHA Júlia: Hidirellez, a törökök tavaszünnepe. *Jászkunság* 1992/3. sz. 6–7.
- PARPOLA, Simo: The Assyrian Tree of Life: Tracing the origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy. *Journal of Near Eastern Studies* 1993/3. sz. 161–208.
- PÁVEL Márta: Eckhart Mester Leválni a világról című művének kritikai elemzése (2.) Túllépés 2022/4. sz. 6–18.
- Pécsi Egyházmegye: *Lectio Divina segédanyag*. <https://pecsiegyhazmegye.hu/hirarchivum/68-lectio-divina-segedanyag> (2025. 05. 08.)
- PLÓTINOSZ: *A szépről és a jóról; Istenről és a hozzá vezető utakról* (ford. TECHERT Margit). Budapest 1998
- PRASETYO, Yogi: Convergence Epistemology of Legal Studies Based on Revelation. *International Journal Law and Society* 2022/1. sz. 11–24.
- PROCLUS (PROKLOSZ): *The Elements of Theology* (ford. BALBOA, Juan és BALBOA, Maria). 2017 <https://ia601504.us.archive.org/17/items/proclus-elements-balboa/proclus-elements-balboa-2017-04-12.pdf> (2025. 05. 08.)
- RAHMAN, Abd – ROSMIZI, Mohd – YUCCEL, Salih: The Mujaddid of His Age: Al-Ghazali And His Inner Spiritual Journey. *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 2016/2. sz. 1–13.
- RUSS-FISHBANE, Elisha: *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times*. Oxford/New York 2015
- SCHWARB, Gregor M.: Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī’s Kitāb al-Īmā’. (é.n.) https://www.academia.edu/3899996/Sahl_b_al_Fa%E1%B8%8Dl_al_Tustar%C4%ABs_Kit%C4%81b_al_%C4%Aam%C4%81%CA%BE?auto=download (2025. 04. 29.)

- SIMON József: Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig. A kauzalitás Duns Scotus filozófiájában. Magyar filozófiai szemle 2010/3. sz. 45–64.
- SMITH, Margaret (szerk.): Encyclopedia of Islam. Rābi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya. Leyden 1995², 8. köt. 354–356.
- SZÉFER JECIRÁ. Az Alkotás könyve (ford. MISKI Zoltán). https://www.tarrdaniel.com/documents/Hermetika/szefer_jecira.html (2025. 05. 09.)
- SWARTZ, Michael. D.: Ancient Jewish Mysticism. In GREENSPAHN F. E. (szerk.): Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship. New York 2011, 33–48.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica: Gematria. Encyclopedia Britannica, 2025. <https://www.britannica.com/topic/gematria> (2025. 05. 08.)
- The Meister Eckhart Site: Éllopos. 1329. március 27. 'In agro dominico'. The papal bull condemning Meister Eckhart. <https://www.ellopos.net/theology/papal/default.asp> (2025. 05. 09.)
- WALSHE, Maurice O'C (szerk., ford.): The Complete Mystical Works of Meister Eckhart. New York 2009
- WEISS, Tzahi: Beyond the Scope of Philosophy and Kabbalah. MDPI Religions 2021/3. sz. 160.
- WILD, John: Plato and Christianity: A Philosophical Comparison. Journal of Bible and Religion 1949/1. sz. 3–16.
- ZARRABI-ZADEH, Sadeeh: Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor. In: RIDGEON, Lloyd (szerk.): Routledge Handbook on Sufism. London – New York 2020, 330–342.
- ZIANSHINA, Maryam: Kalam and Falsafa: Unity in the Collision. Advances in Social Science, Education and Humanities Research. 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018), 1489–1492.

„meggyőződéssel vallott zsidó voltunk mellett a magyar haza hű fiainak érezzük magunkat”

Tradíció és integráció a pécsi izraelita elemi népiskolában¹

‘We Consider Ourselves as Loyal Sons of the Hungarian Homeland alongside Our Jewish Identity’ Tradition and Integration in the Israelite Elementary School of Pécs

The aim of the study is to uncover the operation of the Israelite school of Pécs between 1852 and 1948, which played an important role in the social integration of Jews while preserving their traditions. A legal historical approach reveals the evolution of the school’s organisation, the number and denominational affiliation of its students, the professional work of its teachers, the changes in the subjects taught in accordance with the ideology of the eras, as well as the relationship with central and local Jewish and secular authorities. The research is based primarily on archival and contemporary sources.

Keywords: *israelite school, religious education, Hebrew subjects, Hungarian Jews, preserving traditions, social integration, Pécs*

1. A kutatás keretei

A zsidó kultúrát jellemezte a 18–19. századi zsidó felvilágosodást² is átható kettősség, amelynek alapjait a hagyományok, különösen a hitélet ápolása és a héber nyelv mint az ókori gyökerek és klasszikus értékek megtestesítője használatának előtérbe helyezése, valamint a környező kultúra iránti nyitottság, ahhoz való alkalmazkodás, esetünkben a magyar állam és nemzet életébe való szoros beilleszkedés jelentette.

Jelen tanulmány célja a pécsi izraelita iskola szűk százéves (1852–1948) működésének feltárása, melynek során – a fentiekkel összhangban – a hagyományok megőrzése mellett fontos szerepet játszott az intézmény a zsidók társadalmi integrációjában. Nem teológiai szempontok mentén, hanem jogtörténeti megközelítéssel tárul fel az intézményrendszer változásai nyomán az iskola szervezeti fejlődése, a tanulók számának, felekezeti hovatartozásának vizsgálata, a tanítók szakmai tevékenysége, az oktatott tantárgyak változása a korszakok ideológiájához illeszkedve, továbbá a központi és helyi, zsidó szervekkel és világi hatóságokkal való kapcsolat.

* ORCID ID: 0000-0003-4532-3199.

1 A szerző, aki 2025. június 13-án részt vett a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián, köszöni a szerkesztőknek, hogy írásával csatlakozhatott a konferenciakötethez.

2 Bővebben lásd: BÁNYAI, Zsidó oktatásügy Magyarországon 31–40.

A kutatás forrásai között kiemelendők a pécsi izraelita hitközség történetével kapcsolatban *Schweitzer József*³ az iskolára vonatkozóan *Danziger Zsigmond* és *Kárpáti Sámuel*⁴ művei, amelyekből közvetlen képet kapunk. Ezeken felül elsődlegesen a Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Vármegyei Levéltárában fennmaradt iratokra⁵ támaszkodhatunk. A levéltárban a pécsi izraelita iskolára vonatkozóan mindössze 5 doboznyi irat maradt fenn, amelyből egy az iskolai anyakönyveket, egy pedig az 1946–1948 közötti iktatott iratokat tartalmazza. Az anyakönyvek az 1926–1931, az 1936–1943, valamint az 1945–1948 közötti évekre vonatkozóan állnak rendelkezésre.

2. Felekezeti iskolák a népoktatási törvényt követően

A pécsi izraelita iskola működésének megértéséhez röviden tisztázandó az a jogszabályi keret, amelyben az oktatási intézmények működtek a vizsgált korszakban. Magyarországon a népiskolai közoktatás tárgyában elfogadott 1868. évi XXXVIII. törvénycikket (a továbbiakban: népoktatási törvény) megelőzően – a felvilágosult abszolutista uralkodók kísérletein felül⁶ – kizárólag a felekezetek tartottak fenn iskolát. 1848-ban *Eötvös József* vallás- és közoktatásügyi miniszter⁷ törvényjavaslatot dolgozott ki az elemi oktatásról, amelyet az országgyűlés hosszabban tárgyalt, bár végül nem lett törvény belőle. A tervezet közös, felekezeti jellegtől mentes iskolákat állított volna fel, ugyanakkor a felekezeteket sem zárták volna el attól, hogy saját iskolákat alapíthassanak és fenntartsanak.⁸ Mindebben megjelent elvi szinten azon követelések sora, amelyek a következő évtizedekben meghatározták az oktatásügyi rendezésének irányát.

Az 1868. évi XXXVIII. tc. (ún. népoktatási törvény) megszüntette a felekezeti iskolák kizárólagosságát, innentől kezdve az állam, a községek, az egyesületek és magánszemélyek is alapíthattak és fenntarthatnak iskolát. Az ismét vallás- és közoktatásügyi miniszteri pozíciót betöltő *Eötvös* szándéka ekkor sem arra irányult, hogy a közoktatás területét az egyházaktól elvonja, hanem célja a modernizáció, továbbá a hatékonyság növelése volt állami közreműködés bevonásával. A törvény alapján minden felekezeti iskola az állam felügyelete alatt állt, az állam e körben jogosult és köteles volt a felekezeti iskolákat rendszeresen ellenőrizni. Ennek megvalósítása érdekében a királyi tanfelügyelők mint állami tisztviselők ellenőrizték a törvényi feltételek betartását a felekezeti iskolákban is. Az állam a felekezeti iskolákra csak bizonyos tekintetben gyakorolt befolyást, így például az egészségügyi szempontok érvényesülésével, valamint a szorgalmi idővel kapcsolatban. Azonban ahogyan azt *Eötvös* is kifejtette, a tanítók tekintetében a felekezetek saját iskoláikban magas fokú önállósággal rendelkeztek: maguk határozhattak a tanítók felvételéről, fizetéséről, felfüggesztéséről és elbocsátásáról.⁹

A hitoktatás tekintetében kiemelendő, hogy amennyiben egy adott felekezethez tartozó gyermek – saját felekezeti iskola hiányában – egy másik felekezet iskolájába járt, a vallásoktatásról akkor is saját felekezete gondoskodott. A képviselőházi vita során *Eötvös* kifejtette, hogy szerinte

3 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története.

4 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története.

5 MNL BAML VIII. 263. Pécsi Izraelita (Füredő Utcái) Elemi Népiskola iratai.

6 Bővebben lásd: NIKLAI, Magyar oktatásügyi igazgatás a XVIII. század végén.

7 1848. április 7. és szeptember 11., majd 1867. február 20. és 1871. február 2. között töltötte be a vallás- és közoktatásügyi miniszteri pozíciót. BÖLÖNY, Magyarország kormányai 47–48.

8 EÖTVÖS, Kultúra és nevelés 294–296.; Az 1848. évi július hó 2-ára összehívott országgyűlés irományai 123–125.

9 EÖTVÖS, Kultúra és nevelés 414–415.

a vallásos érzület erősödése vagy gyengülése nincsen összefüggésben a felekezeti vagy a közös iskolákkal, hiszen a hittan oktatását a közös iskolában is az egyházi tanító végezné, valamint a felekezeti iskolában világi tanító is oktathatja a nem valláshoz kapcsolódó tárgyakat. Tehát a vallásos neveletésnek nem lehet gátja a közös iskola, ugyanis a vallásoktatást az egyházi tanítókra bízták. *Eötvös* összekapcsolta az állam és az egyház érdekeit a népnevelés terén: bizonyosságát fejezte ki aziránt, hogy a felekezetek lelkiismeretesen fogják megadni a diákoknak a vallásos, erkölcsös nevelést, és az állam is elismeri, hogy a szilárd vallásosság egyben polgári erény, mely buzdít a vallásos kötelezettségek mellett a haza iránti köteleességek teljesítésére is.¹⁰ A kultuszminiszter szavai ebben a korban békítő jelleggel hangzanak el, a felekezetek közötti konfliktusok rendezésének igénye áthatja a 19. század utolsó évtizedeinek politikai hangulatát, ezzel szemben néhány évtizeddel később egészen más értelmezést nyerhetnek ugyanezek a mondatok, amikor a *Horthy*-korszak vallásos-erkölcsös és hazafias nevelési eszménye és az ideológiai nevelés kerül előtérbe.

A felekezeti iskolák mellett a többi iskolában is kötelező tárgyként szerepelt a hittanóra, amelyről a felekezetek gondoskodtak a hozzájuk tartozó gyermekek számára. Megvalósítása érdekében többször készítettek összeírást a tanulókról, hogy mindenki a vallásának megfelelő vallásoktatásban részesülhessen. A levéltári iratok között megtalálhatjuk ezeket az összeírásokat, amelyekben név szerint felsorolták, mely iskola mely osztályában milyen vallású gyermekek tanulnak.¹¹ A római katolikus vallásúakról ilyen összeírás külön nem készült, csupán összesítetten az egész községre vonatkozóan, ennek valószínűleg az lehet az oka, hogy mindenki más, aki nem szerepelt a névsorokban, ide tartozott, hiszen a vizsgált korszakban Baranyában ez volt többségi vallás, a felekezeten kívüliek száma pedig elenyésző volt,¹² ami a gyermekek körében nem is volt lehetséges.

Az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlását követően a polgári demokratikus kormányok ugyan meghirdették az egyházak és az állam elválasztására épülő oktatáspolitikájukat, de a rendszer stabilizálása érdekében és a felekezetekkel való kompromisszum jegyében az államosításra nem került sor.¹³ A Tanácsköztársaság idején azonban az egyházak háttérbe szorítása abban a vonatkozásban is megjelent, hogy iskoláikat ekkor államosították.¹⁴ A rendszer bukását követő vallás- és közoktatásügyi miniszter, *Huszár Károly*¹⁵ még a tanév kezdete előtt megkezdte a Tanácsköztársaság iskolákra vonatkozó rendelkezéseinek hatályon kívül helyezését, érvénytelenítette a felekezeti iskolák államosítását is, valamint körlevélben értesítette az egyházakat az állammal való viszonyuk tekintetében az 1918. október 31-i állapot visszaállításáról.¹⁶ Az államosítás kérdése 1948-ban került újra napirendre, amikor az 1948. évi XXXIII. tc. alapján a nem állami iskolákat az állam vette át.

A magyar oktatáspolitikai háttérben az 1920-as években megjelent a keresztény-nemzeti ideológia, amely a korszakban meghatározta az intézkedéseket. Az 1920. évi trianoni békeszerződésből következő területi elcsatolások következtében a közoktatási rendszer újjászervezése vált szükségessé igazgatási szempontból is, emellett az ország területi és népességbeli veszteségei következtében előálló közhangulat kellő alapot jelentett a magyarság kultúrfölényének koncepciójához mint ideológiai

10 EÖTVÖS, Kultúra és nevelés 411–414.

11 MNL BAML VI. 502. 319/1893, 448/1894, 449/1894, 510/1894, 522/1894, 523/1894, 531/1898, 532/1898.

12 Lásd: Magyarország településeinek vallási adatai (1880–1949) 58–159.

13 BENCZE – LADÁNYI, A polgári demokratikus forradalom és az egyházak 327–331.

14 Részletesen lásd: NIKLAI, Iskolák a Tanácsköztársaság idején és a baranyai felekezeti tanítók felelőssége vonása.

15 BÖLÖNY, Magyarország kormányai 1848–1975 61–62.

16 BENCZE – LADÁNYI, A Tanácsköztársaság és az egyházak 336.

háttérhez. A kultúrfölény lényege abban állt, hogy Magyarország helyzetét a környező népekkel szemben a kultúra színvonalának emelésével erősítheti meg, azaz a revíziós célok, az elszakított területekkel országhatáron kívülre került magyarok és a határon belül élő nemzetiségek megtartása, továbbá a magyar nemzet erősödése akkor lesz elérhető, ha Európa felé be tudja bizonyítani, hogy magasabb kulturális és szellemi szinten áll, mint a szomszédos országok.¹⁷

A Horthy-korszakban Klebelsberg Kunó 1922–1931 között¹⁸, Hóman Bálint egy év megszakítással 1932–1942 között¹⁹ állt a vallás- és közoktatásügyi minisztérium élén. Klebelsbergnek a trianoni káoszban kellett az iskolahálózatot újjáépítenie, míg Hóman esetében a német „III. Birodalommal” való szövetség és a világháború adta a keretet tevékenységéhez. Klebelsberg iskolaépítési intézkedései keretében – a kultúrfölény minél szélesebb körű elérése érdekében – nem csak az állami és a községi iskolákat támogatta, hanem ugyanígy a felekezetieket is. A felekezetekkel való viszony szempontjából említésre méltó, hogy Klebelsberg külön kiemelte, nem ragaszkodik az állami iskolatípushoz, hanem „*ott, ahol kellő áldozatkészség nyilvánul meg, készséggel támogatom történeti egyházainkat új felekezeti iskolák létesítésében*”.²⁰

A keresztény-nemzeti ideológia, a nemzetnevelés eszménye támaszkodott a nyelvi politika eredményeire, hiszen a magyarosítás kellő alapot nyújthatott a kultúrfölény ideológiájának megvalósításához. A századforduló környékén mindez a magyar nyelv elfogadásában és elsajátításában állt, tehát asszimilálódhatott származástól, vallástól függetlenül az ország más nemzetiségű illetve más hitű lakossága. Ebben igen fontos szerepe volt az oktatásnak, hiszen a magyar nyelv tanulása is ehhez kötődött, amely egyik oldalról a beilleszkedést és a másik oldalról a befogadást jelentősen megkönnyíthette, így a nyelv és a kultúra ismerete, az azzal való azonosulás hozzájárult az integrációhoz. Hóman úgy nyilatkozott, hogy a zsidóság azért nem fér bele a nemzeti nevelés eszményébe, mert – ellentétben azzal a feltevessel, amelyet a levéltári iratok is igazolnak, miszerint az akkori magyarországi nemzetiségekkel szemben a zsidók egy-két generáció alatt ekkorra elmagyarosodtak már, magyarul beszéltek, identitásukat tekintve is magyarnak vallották magukat – nem asszimilálódott: „*A régiek még igazodtak valamennyire a magyar közszellemhez, az újonnan jöttek teljesen elkülönültek, és ezért a magyarság is idegennek tekintette őket. Ezeknek az újonnan jött elemeknek a felforgató mozgalmakban, a romboló eszmeáramlatok fejlesztésében vitt szerepe, a zsidó értelmiségnek a magyar múlt hagyományaival és magyar fajtánk eszményeivel, társadalmunk gondolkodásával és a kereszténység eszméivel szembehelyezkedő szellemisége, mértéktelen gazdasági érvényesülése és erre alapított hatalmi törekvései napjainkban nálunk is kiváltották a ma Európa-szerte uralkodó zsidó-ellenes hangulatot. A magyarság – más népekhez hasonlóan – nem kívánja magába olvasztani, inkább kirekeszti nemzeti életéből az oda idegen testként beékelődő zsidóságot.*”²¹ A miniszter szavai is mutatják, hogy míg Trianon előtt a nemzetiségekkel szembeni magyar többség alapját képezték az asszimilált zsidók is, utána rájuk ehhez a vezető politikai irányzat szerint már „nem volt szükség”, mivel a nemzetiségi területeket elcsatolták és a zsidók nélkül is létrejöhetett magyar többség az országban. A gyakorlati példák azonban azt mutatják, hogy ez közel sem volt így: egyrészt a magyar többség számos helyen nem jött létre az országban élő nemzetiségekkel szemben, így például Baranya vármegye esetében sem, ahol németek, horvátok, szerbek voltak

17 ROMSICS, Ellenforradalom és konszolidáció 224–225.

18 BÖLÖNY, Magyarország kormányai 1848–1975 65–66.

19 BÖLÖNY, Magyarország kormányai 1848–1975 67–70.

20 KLEBELSBERG, Falusi népiskoláink kiépítése 2.

21 JÓBORÚ, Köznevelés a Horthy-korszakban 172.

többségben sok esetben; másrészt a felekezeti iskolák tekintetében megjegyzendő, hogy az izraelita volt még az 1940-es években is Baranyában az egyetlen olyan felekezet, amelyhez tartozó gyermekek kivétel nélkül magyar anyanyelvűek voltak.²²

3. Izraelita iskolák a Horthy-korszakban Baranyában

A levéltári iratok alapján a baranyai tanfelügyelőség illetékességi területén öt izraelita iskola működéséről tudunk részleteket a *Horthy-korszakban*, Pécs, Pécsvárad, Mohács, Siklós és Mágocs vonatkozásában.

1922-ben Mágocson működött egy egytantermes izraelita iskola, azonban 1943-ra ez már nem állt fenn, csupán annyi megjegyzést fűztek hozzá, hogy „1922. IX. 1-én a tanító elment”, azt nem tudjuk, milyen okból.²³ 1944-ben – ahogyan az Baranya vármegye és Pécs sz. kir. város tanfelügyelőségétől a kultuszminisztériumhoz felküldött kimutatásból kiderül – a tanfelügyelő illetékességi területén már kivétel nélkül minden izraelita iskolához, így a pécsi, a pécsvárad, a mohácsi és a siklósi iskolához is az a megjegyzés van feljegyezve, hogy az iskola nem működik.²⁴

Pécsváradon 1922-ben még 10 izraelita gyermek osztozott az iskolán 20 római katolikus gyermekkel. 1943-ban is működött még az izraelita felekezeti iskola, ugyan csak 3 tanulóval, akik mind magyarok és izraelita vallásúak voltak, őket egy tanítónő tanította II. és IV. osztályban.²⁵

Mohács izraelita felekezeti fenntartású iskolája méretének változása jól nyomon követhető a levéltári iratok alapján. 1922-ben 4 tanteremmel, 70 tanulóval (vallási megoszlást tekintve 52 izraelita, 11 római katolikus, 2 református, 5 görögkeleti, nemzetiség szerint pedig 59 magyar, 5 német, 1 horvát, 5 szerb gyermek látogatta), valamint 2 tanítóval és 1 tanítónővel működött, a tanítás nyelve a magyar volt.²⁶ Ez a létszám az 1940-es évek elejére számottevően csökkent. Egy 1941. augusztus 26-i levélből az derül ki, hogy Mohácson – a római katolikus, a református és a görögkatolikus szerb népiskola mellett – működik egy 1 tanerős izraelita népiskola 29 mindennapi tanköteles gyermekkel. A város összes tanköteleseinek száma 1290, amelynek nagy része a római katolikus, 28 tanerős – a kor viszonyait tekintve meglehetősen nagy – iskolát látogatja, míg 78 gyermek a reformátust, 1 pedig a görögkatolikust.²⁷ 1943-ra az iskola még mindig fennállt, 1 tanteremmel és 31 tanulóval működött, akik izraelita vallásúnak és magyar nemzetiségűnek vallották magukat. A tanítóról feljegyezték, hogy éppen munkaszolgálatot teljesít.²⁸

A siklósi izraelita iskola ügyeibe a tanítói állás megüresedése kapcsán való, egyházi és világi hatóságok közötti levelezés enged betekintést.²⁹ Egy Baranya vármegyéről szóló korabeli gyűjtés alapján, Siklóson 1929-ben – az elemi oktatás szintjét tekintve csupán – működött egy római katolikus elemi iskola, ismeretlen alapítási évvel, akkori igazgató-tanítója *Schmidt Vilmos*; egy református elemi iskola 1860 óta, amelynek vezető tanítója *Toók Gyula*, továbbá egy izraelita elemi

22 Ezt jól mutatja az 1943-as évre vonatkozó, levéltári adatokon alapuló kimutatás: LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 220.

23 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 236.

24 MNL BAML VI. 502. 2773/1944.

25 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 244–245.

26 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 240.

27 MNL BAML VI. 502. 1675/1942.

28 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 240.

29 MNL BAML VI. 502. 2899/1933.

iskola – a pécsi iskola után egy évvel – 1853-as alapítással, vezetője *Schwelb Lilly* tanítónő.³⁰ Az 1800-as évek végére az iskolát látogató gyermekek száma több, mint 100 volt, azonban az 1920-as években csökkent az iskola létszáma, emiatt megvonták tőle az állami támogatást. Ennek ellenére a hitközség továbbra is fenntartotta az iskolát, maga vállalva anyagi áldozatot.³¹ A létszámcsökkenés azonban folytatódott, az 1922-ben még 2 tanteremmel, 1 tanítóval és 1 tanítónővel, 37 magyar tanulóval (25 izraelita, 6 római katolikus, 2 református, 4 görögkeleti) működő³² izraelita iskola tanulóinak létszáma 1931-re 16, 1943–1944-re már csak 11 volt.³³ Ekkorra már csupán 1 tanítóval működött, akiről az 1943-as évre vonatkozóan tudjuk biztosan, hogy munkaszolgálat teljesítése miatt távol volt. Az iskola tanítási nyelve mindvégig a magyar volt.³⁴

Ahol nem állt fenn izraelita felekezeti iskola az 1940-es évek elején, ott az ehhez a felekezethez tartozók az állami, társulati, községi vagy éppen más (jellemzően római katolikus vagy református) felekezet iskolájába jártak. Az 1943-as adatok alapján Pécsen a belvárosi fiúiskolát 7, az Egyetem utcai iskolát 1, a Felsővármház utcai fiúiskolát 3, a Fiume utcai iskolát 4 izraelita tanuló látogatta. Ugyanebben az évben Baranya megyét tekintve állami iskolában Magyarbólyon 1, községi iskolában Baksán 1, Kisvaszaron 1, Nagyarsányban 2, társulati iskolában Mecsekszabolcson 2, Sásdon 5, római katolikus felekezeti iskolában Berkesden 2, Bogdásán 1, Dunaszekcsőn 4, Hosszúhetényben 1, Lothárdon 1, Magyarszéken 2, Némethólyon 1, Szágyon 1, Szederkényben 1, Szászváron 4, Szentkatalinban 1, Szentlőrincen 3, Tormáson 1, Véménden 3, Villányban 2, református felekezeti iskolában Beremenden 2, Drávaszabolcson 1, Harkányban 1, Vajszlón 1, Zalátán 1 izraelita gyermek tanult.³⁵

A fentiek alapján Baranyában 1943-ban összesen 208 beírt tanuló volt az izraelita felekezet részéről, ebből 147 látogatta a pécsi, pécsváradi, mohácsi vagy siklósi saját felekezeti iskolát, 61 pedig elszórtan egyéb iskolákat. Az 1922-ből rendelkezésre álló adatokkal³⁶ összehasonlítva megállapítható, hogy az iskolába beírt gyermekek száma e húsz év alatt csökkent, e folyamat okainak vizsgálata azonban túlmutat jelen kutatás keretein.

30 MATOLAY – ZSADÁNYI, Baranya vármegye Trianon után tíz évvel 46.

31 RADNÓTI, Siklós zsidósága a 18-20. században 317–319.

32 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 248.

33 RADNÓTI, Siklós zsidósága a 18-20. században 317–319.

34 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 248.

35 LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 221–253.

36 Az adatokat lásd: LAKI, A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában 221–253.

4. A pécsi izraelita elemi népiskola

4.1. Az alapítástól 1929-ig

Az iskola történetét a következőkben két korszakra bontva tárgyaljuk. Az alapítástól 1929-ig terjedően részletesen és alaposan feldolgozta a témát *Danziger Zsigmond* és *Kárpáti Sámuel*, az iskola egymást követő igazgatói. *Kárpáti* 1909-ben választotta meg az iskolaszék tanítónak, a siklósi iskolából érkezett.³⁷ 1926-ban már igazgató volt.³⁸ 1944-ben az iskola addigra nyugdíjas igazgatója Auschwitzban halt meg.³⁹ *Danzigert* 1927-ben járárokszallási tanítóként választotta meg az iskolaszék.⁴⁰ 1936-tól ő volt az iskola igazgatója.⁴¹ Auschwitzból ő sem tért haza.⁴² Jelen tanulmány az igazgatók által feltárt időszakot követő évekre fókuszál, 1929-ig csupán egy rövidebb összefoglalást ad annyiban, amennyiben az az iskola fejlődésének megvilágítása szempontjából releváns. Emellett az 1929. év amiatt is választvonalat jelent, mert a többször költöztetett és bővített iskola ekkor nyerte el végső kialakítását.

A pécsi izraelita hitközség iskoláját 1852-ben alapították *Franz Josef Lehranstalt* néven,⁴³ amikor országszerte megugrott a zsidó iskolák száma.⁴⁴ A neoabszolutizmus idején az iskola feladatának tekintették, hogy a zsidóságot „a körülötte lévő műveltebb társadalom nyelvére, gondolatmenetére és modorára megtanítsa és őt a kor emberévé nevelje anélkül, hogy vallásosságában, zsidó öntudatában megінogni engedné”.⁴⁵ A magyar nyelv és műveltség „megszerettetése és alapos oktatása”⁴⁶ a későbbi évtizedekben is fontos célkitűzés volt, amely az integrációban is szerepet játszott úgy Pécsen, mint országosan egyaránt. Az 1867-es osztrák-magyar kiegyezést követően ezt a tendenciát folytatva „a pécsi zsidók a vallásos nevelés fölött ébren őrködtek és nyelvben, érzésben jó magyarokká igyekeztek nevelni gyermekeiket”.⁴⁷

1852-ben összesen 58 fiú és 14 lány látogatta az iskola I-III. osztályát.⁴⁸ Az alapítást követő években 4 tanító, a nyilvános főtanoda jelleg 1859-es elnyerésével már 7 tanító oktatott az iskolában.⁴⁹ Ebben az időszakban még a tanulóknak tandíjat kellett fizetni, amelyet a pécsi iskolában osztályok szerint állapítottak meg.⁵⁰ A költségekhez az iskola fenntartójaként a hitközség az iskola-alap és saját pénztára terhére hozzájárult, nem csupán a tandíj tekin-

37 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 35.

38 MNL BAML VIII. 263. 1926/27. tanév anyakönyve.

39 A pécsi izraelita elemi iskola (1887–1944) <https://pecsizsidóság.wordpress.com/2014/07/08/a-pecsi-izraelita-elemi-iskola-1872-1944/>.

40 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 48.

41 MNL BAML VIII. 263. 1936/37. tanév anyakönyve.

42 A pécsi izraelita elemi iskola (1887–1944) <https://pecsizsidóság.wordpress.com/2014/07/08/a-pecsi-izraelita-elemi-iskola-1872-1944/>.

43 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 57.; DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 7.; VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.

44 Az iskolák számának növeléséhez lásd: DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 5–6.

45 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 9.

46 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 58.

47 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 12.

48 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 7.

49 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 57–58.

50 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 7.

tetében, de a jó tanulók számára jutalmak, a szegényebb tanulók részére segély (tanszerek, ruhák) formájában is.⁵¹

Az alapítást követő két évtizedben az iskola fejlődött, például 1854-ben alapította az egyik tanító (*Götzl Salamon*) az iskola könyvtárát⁵² amelynek az évek során folyamatosan gyarapított anyaga az 1944-es kiürítés során elkallódott.⁵³

Az iskola bővülésével egyre több lett a tanuló és a tanító.⁵⁴ 1860-ban az iskola új épületbe költözött a mai Mátyás király utcába.⁵⁵ Ekkor már 4 fiú- és 3 lányosztály létezett, I-IV. osztályig. A fenntartásról a hitközség gondoskodott, ez magába foglalta a korszerű taneszközök (térképek, földgömb, szemléltető képek, magyar, német, héber olvasótábla, szegényebbek számára írószerek és könyvek) beszerzését. Az iskola képviselője a hatóságok felé az igazgató volt, iskolaszéket ekkor még nem állítottak fel.⁵⁶

A tantárgyakat – melyek eltérőek voltak a fiúk és a lányok esetében – tanterv hiányában az határozta meg, hogy az alkalmazott tanító milyen képzettséggel rendelkezett, emellett eltérőek voltak a fiúk és a lányok esetében. A hitoktatás nem történt nagy óraszámban, mivel az iskolai vallástant kiegészítő jellegűnek tekintették a család szerepe után. A vallásos nevelést, hagyományaik őrzését nem hanyagolták el, az iskolában töltött órákon felül vettek részt a gyermekek vallásos foglalkozásokon.⁵⁷ A tantárgyak közé tartozott 1860-ban a hittan, *Tóra*, héber olvasás, írás, német nyelv, számolás, magyar nyelv, ének, rajz a fiúknak és kézimunka a lányoknak. 1865-ben a tantestület megállapította a tárgyak tananyagát is.⁵⁸ Kiemelendő, hogy 1862-től már rendszeresen magyar nyelven folyt az oktatás.⁵⁹

Az 1868. évi népoktatási törvény elfogadása után négy évvel, 1872-ben a főtanoda hitközségi, azaz felekezeti fenntartású elemi népiskolává alakult.⁶⁰ A népoktatási törvény értelmében a felekezetek – így az 1867 óta polgári és politikai jogaik tekintetében jogegyenlősített, majd 1895-től törvényesen bevett vallás státusszal rendelkező izraeliták is⁶¹ – iskolákat alapíthattak és tarthattak fenn; ennek keretében a törvénynek megfelelően maguk rendelkezhettek tanítóik alkalmazásáról, tankönyveikről, a tanítás rendszeréről és módszeréről.⁶² A pécsi hitközség a fentiek értelmében vállalta a felekezeti iskola fenntartását és 1872-ben megalakult az iskolaszéke

51 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 7., 19.; SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 58.

52 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 9.

53 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 137.

54 A tanítókról ebben az időszakban részletesen lásd: DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 12–14., 18–19.

55 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.; A zsidó iskolaügy Pécssett II. <https://pecsizsidóság.wordpress.com/2012/02/09/a-zsido-iskolaugy-pecsett-ii/>.

56 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 15–18.

57 Bővebben lásd: KARÁDY, Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon (1867–1945) 31–33.

58 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 15–18.

59 UJVÁRI, Magyar Zsidó Lexikon. „Pécs” 687.

60 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 58.; VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.; A zsidó iskolaügy Pécssett III. <https://pecsizsidóság.wordpress.com/2012/03/26/a-zsido-iskolaugy-pecsett-iii/>.

61 1867. évi XVII. tc. és 1895. évi XLII. tc. A pécsi hitközség vonatkozásában a folyamatot lásd: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 19–21.

62 1868. évi XXXVIII. tc.

is.⁶³ A héttagú iskolaszék tagjai voltak hivatalból a főrabbi, a hitközségi elnök és az igazgató-tanító, tagjait egyébként a hitközségi közgyűlés választotta. 1906-ban a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak a hitközségek alapszabályainak tanügyi vonatkozásait érintő rendelkezésével összefüggésben a tanfelügyelő – az alapszabály megfelelő tartalmú helyesbítése végett – részletezte az iskolaszék feladatait. Az iskolaszék teendői között sorolta fel a hitoktatásról való gondoskodást mind a hitközségi iskolában, mind más iskolákban, amelyeket izraelita tanulók látogatnak. Maga dönt a tankönyvekről, taneszközökről, gondoskodik ezek beszerzéséről, valamint meghatározza a tantervet és az órarendet, ellenőrzi annak végrehajtását. Az iskolaszék állapítja meg a tanulók létszámát, ehhez mérten dönt tanítói állások szervezéséről vagy beszüntetéséről. A tanítókat az iskolaszék választja, fegyelmi jogkört gyakorol felettük.⁶⁴ A tanítók javadalmazására az állami normák voltak irányadók.⁶⁵ A tanítók személyében és számában 1872 után is folyamatos volt a változás, ám hivatásukban mind kimagasló eredményeket értek el, többen közülük rendszeres előadói voltak a Pécsi Tanítóegyesületnek is.⁶⁶

A hitközség – ebben az időben egyetlen – intézményét ekkor a zsinagóga melletti házban helyezték el, majd az 1880-as évek közepére készült el a 9 tanteremmel, egy díszteremmel és egyéb helyiségekkel rendelkező, a korabeli pedagógiai és egészségügyi szempontokat szem előtt tartó új épület a Fürdő utcában.⁶⁷ Ennek a fejlesztésnek köszönhetően a tanulói létszám az 1886/87. tanévben 248-ról 380-ra emelkedett.⁶⁸ Az 1891/92. tanévben volt a legmagasabb a gyermekek száma, ekkor 218 fiú és 186 lány látogatta az iskolát.⁶⁹ Az 1900-as évektől kezdődően az iskola létszáma folyamatosan csökkent, a második világháború előtti időszakban mélypontját 1923-1925 között érte el,⁷⁰ majd újabb kisebb emelkedést követően 1929-re 220 tanuló maradt. Nem csupán a zsidó iskolába, de az állami iskolákba járó zsidó gyermekek száma is csökkent, amely okát abban látták, hogy a családok 1-1 gyermeket vállaltak már csupán.⁷¹

63 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 20–21.

64 A m. kir. vallás- és közoktatási miniszter rendelkezése az anyahitközségek alapszabályainak tanügyi vonatkozásairól. 1906. július 13. Közzé teszi: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 191–192.

65 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 25.

66 A tanítókról ebben az időszakban részletesen lásd: DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 21–26.

67 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 66.; DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 21.; VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.

68 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 25.

69 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 30.; VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.

70 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 102.

71 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 34–35.

Kimutatás a tanulók létszámáról.

Az üresen maradt évekről nem találtunk kimutatást.

Év	Fiú	Lány	Összesen	Év	Fiú	Lány	Összesen	Év	Fiú	Lány	Összesen
1852	53	14	67	1878	122	65	187	1904	211	162	373
1853	53	15	68	1879	125	68	193	1905	200	150	350
1854	54	17	71	1880	116	63	179	1906	190	132	322
1855	—	—	111	1881	123	77	200	1907	180	126	306
1856	82	52	134	1882	131	71	202	1908	164	132	296
1857	83	48	131	1883	143	93	236	1909	159	119	278
1858	78	46	124	1884	137	107	244	1910	148	116	264
1859	106	64	170	1885	150	98	248	1911	166	133	299
1860	121	70	182	1886	153	99	252	1912	156	136	292
1861	124	79	203	1887	221	132	353	1913	153	136	289
1862	—	—	—	1888	194	155	349	1914	161	142	303
1863	111	63	174	1889	197	169	366	1915	148	143	291
1864	123	73	196	1890	204	176	380	1916	143	134	277
1865	156	80	236	1891	218	186	404	1917	149	141	290
1866	166	88	254	1892	200	197	397	1918	168	157	325
1867	146	76	222	1893	194	178	372	1919	182	166	348
1868	114	89	203	1894	194	167	361	1920	180	161	341
1869	134	87	221	1895	185	161	346	1921	161	137	298
1870	153	90	243	1896	185	125	310	1922	130	129	259
1871	—	—	—	1897	165	130	295	1923	95	109	204
1872	125	75	200	1898	188	139	327	1924	73	99	172
1873	143	79	222	1899	180	140	320	1925	56	86	142
1874	—	—	232	1900	190	146	345	1926	80	75	155
1875	—	—	246	1901	208	167	375	1927	109	95	204
1876	137	70	211	1902	207	187	394	1928	126	100	226
1877	131	76	207	1903	211	179	390	1929	138	92	220

1. kép: Kimutatás a tanulók számának változásáról.

DANZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 67. old.

A felsőbb hatóságokkal való kapcsolatban az iskola történetének leírásakor többször kiemelték a jó kapcsolatot és az elismerést, így például *Salamon József* és *Ember János* kir. tanfelügyelők mellett több főispán és miniszteri biztos vonatkozásában is.⁷² Az integráció sikerét mutatja az is, hogy a magyar hazafias nevelésre a kezdetektől nagy hangsúlyt fektettek az iskolában. Az iskola a „nemzeti ünnepeket mindig istentisztelettel kötötte egybe, mintegy kidomborítván ezzel azt, hogy meggyőződéssel vallott zsidó voltunk mellett a magyar haza hű fiainak érezzük magunkat”. E szemlélet széleskörű elismerését mutatja, hogy a hazafiasan nevelő pécsi tanítók és tanárok számára járó ösztöndíjat az 1890-es években az iskola három tanítója is elnyerte munkásságának jutalmául.⁷³ Az iskola alappillérei „a hithűség és hazaszeretet állandó ápolása” voltak, azonosultak a felekezeti és nemzeti törekvésekkel egyaránt.⁷⁴

⁷² DANZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 29., 36.

⁷³ DANZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 31.

⁷⁴ DANZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 37.

A tananyagban 1868-at követően változást jelentett, hogy immár nem a tanítók egyéni döntése, hanem miniszteri tanterv határozta meg ezt a területet.⁷⁵ Ezt a későbbi igazgató érthetőnek is tekintette, „hiszen a politikai helyzettel együtt megváltozott a magyar iskola feladata és szelleme, mert a kiegyezés a magyar nemzeti törekvéseknek és a 19. század uralkodó eszméjének, az állampolgári jogegyenlőségnek diadalát jelentette”, majd hozzátette azt is, hogy „Tantestületünk hamar beleélte magát az új viszonyokba, megértette az idők szavát és már az első tanév végén, 1873. május 18-án dicséretet vívott ki magának a tanfelügyelőtől”. Csökkent a német nyelv és a női kézimunka óraszám, emelkedett a számtan és a rajzolás, továbbá új tárgyként szerepelt a beszéd- és értelemgyakorlat, a földrajz és a testgyakorlat.⁷⁶ A németet 1890-ben *Szirtes Ignác* iskolaszéki tagnak a túlterhelés csökkentésére irányuló javaslatára az I. osztályban először csak a második félévben, a következő tanévben már egyáltalán nem tanítottak; 1904-ben már csak a III-IV. osztályban volt németóra, „amely 1915/16-ban a háborús sikerek okozta németláz hatása alatt visszajött ugyan a II. osztályba”, de 1929-re ismét kiszorult a tantervből.⁷⁷ A századfordulót követően a tantestület további reformokat hajtott végre a tananyagon, természetesen a központi szabályozás keretei között, ugyanakkor a modern pedagógiai módszerek⁷⁸ és külföldi minták alapos tanulmányozása mentén.⁷⁹

A vallásoktatás ekkor heti 2 órában zajlott, ami ugyan kevésnek bizonyult, mégis fontos szerepet játszott abban, hogy a gyermekeket a felekezet „elérje”.⁸⁰ Az órakeret szűkülésével a tananyag és a módszertan újragondolására is szükség volt. Az izraelita vallásoktatás tananyaga körüli bizonytalanságot *Munkácsi Bernát* pesti hitközségi tanfelügyelő zárta le azzal, hogy alapos előkészítést követően 1906-ban kiadta a Magyarországi Izraeliták vallásoktatásának egyetemes tantervét, amelyet a tankönyvek megírásához is alapul vettek.⁸¹ Maga *Munkácsi* is több tankönyvet írt tantervét követően.⁸² A tanterv hangsúlyozta a héber nyelv fontosságát, a Biblia héber nyelvű tanulmányozását, mert ez határozta meg kulturális öntudatukat, ez adott lehetőséget az „őkori gyökerekhez, klasszikus értékekhez” való visszatérésre, ebből következően a gyermekek gondolatainak alakításában, zsidó öntudatuk formálásában alapvető szerepet játszott, amelyet a tanterv is képviselt. Ezeken felül a *Munkácsi*-féle országos tantervben bibliai történet, zsidó történelem és vallástan szerepelt, amelyeknek a tartalmát a zsidó felvilágosodás eszmerendszerére és módszereire alapozták. Ennek megfelelően *Kohn Sándor* főrabbi „a modern tudományos felfogásnak a régi zsidóság szellemével és mély vallási érzéssel való szerencsés egyesüléseként” jellemezte. A tanterv pesti bevezetését követően *Munkácsi* egyeztetett többek között az Országos Izraelita Tanítóegyesülettel, iskolaigazgatókkal, de az végül nem vált általánossá, a vidéki iskolák belátásuk szerint alkalmazták.⁸³

Az első világháború időszakában az iskola épületét katonai célokra rendelkezésre bocsátották, a tanítás eközben csökkentett órászámban az ebédelőben zajlott. A tanítók, a gyermekek és a szüleik is

75 1868. évi XXXVIII. tc.

76 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 21–22.

77 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 29.

78 Például a földrajz tanítása során nem csupán tankönyvből és térképekről tanultak a gyermekek, hanem homokba maguk építették meg a domborzatot; az iskola vetítőgépet is beszerzett, ennek segítségével többek között a főrabbi magyarázta a tanulóknak a bibliai képeket.

79 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 31–33., 35–36.

80 BÁNYAI, Munkácsi Bernát (1860–1937) tanfelügyelői tevékenysége 287.

81 UJVÁRI, Magyar Zsidó Lexikon „Munkácsi Bernát” 620–621.

82 Lásd például: BÁNYAI, Munkácsi Bernát (1860–1937) tanfelügyelői tevékenysége 290–291.

83 BÁNYAI, Munkácsi Bernát (1860–1937) tanfelügyelői tevékenysége 288–291.

kivették részüket a közösségi szociális gondoskodás keretében valamilyen formában a háború okozta nehézségek leküzdésében, így például gyűjteket szerveztek, adományokat ajánlottak fel a sérültek, hadiárvaik javára., de osztrák zsidó gyermekek nyaraltatása során azok elhelyezését is vállalták.⁸⁴

A Tanácsköztársaság idején (1919. március 21. – augusztus 1.) az iskolák államosítása mellett a hitoktatást is be kellett szüntetni,⁸⁵ azonban ez a pécsi izraelita iskolát a gyakorlatban nem érintette: „ilyen vallássalenes állapot ugyan nálunk nem következett be, mert a kommunista kormány hatalma ide el nem ért”. Ennek oka a város szerb megszállása (1918. november 14. – 1921. augusztus 22.) volt, amely azonban szűkebb keretek közé szorította az iskola működését, „a nyilvános vizsgák helyett csak összefoglaló előadásokkal, a szokásos kitüntetések és jutalmak mellőzésével, hirtelen záródott a különben is sokat háborgatott tanév. A hittanvizsgák, a felekezeti jelleg kidomborítására mégis megmaradtak.”⁸⁶ Az iskola életében is nehézséget okoztak ebben az időszakban az általánosan alacsonyabb életkörülmények, amelyek a gyermekek alultápláltságában, valamint a tanítói fizetéseknek az infláció következtében már a létfenntartásra is alig elegendő mértékében is megmutatkoztak. Emellett tanerőhiány is volt, a megszállás megszűntekor 298 tanulóra az igazgatóval együtt 4 tanító jutott.⁸⁷

A hitoktatásnak ezt követően is fontos szerepe maradt, 1920–1922 között dr. Pfeiffer Izsák rabbi⁸⁸ hitoktatóként ezt a tárgyat is igyekezett reformálni. A visszaemlékezés arról tanúskodik, hogy „elvegyült” az ifjúság között, vallásos világszemléletüket önképzőkör keretében is elmélyítette, ahol például a lányok a Tóra nőalakjairól beszélgettek. Működését az iskolaszék is méltatta, határozataival elősegítette „a zsidó nevelés fokozására” irányuló javaslatait.⁸⁹

A tanterv megújítására kultuszminisztériumi szinten két évtized elteltével, 1925 őszén került sor. A tanterv a népiskola céljaként fogalmazta meg „a hazának vallásosan és öntudatosan hazafias polgárokat nevelni, akik az általános műveltség alapelemeit bírják, és képesek arra, hogy ismeretüket a gyakorlati életben értékesítsék.”⁹⁰ Ezzel a szemléletmód is változott, a nevelés szerepe lett hangsúlyos az ismeretek egyszerű közvetítése helyett. A pécsi izraelita iskola igyekezett – lényegében a már korábbi években is folytatott gyakorlatát megőrizve és továbbfejlesztve – alkalmazkodni, a tanfelügyelőséghez intézett beszámolójuk alapján „magát az új tanterv szellemébe beleélni, beszerezte az újonnan megjelent vezérkönyveket és figyelemmel kísérte a Néptanítók Lapjában megjelenő módszertani utasításokat.”⁹¹

Az 1926/27. tanévben az iskola I. osztályában a tantárgyak a következők voltak: hit- és erkölcstan, magyar olvasás, írás, beszéd- és értelemgyakorlat, számtan, rajzolás (csak fiúknak), éneklés és testgyakorlás. Elsőben kettő osztály működött, külön a 35 fiú és külön a 25 lány számára. A II. osztály a felsoroltakon túl magyar nyelvtant, fogalmazást, szépírást, házimunka és kézügyességet, valamint németet tanult. III. osztályban a tárgyak gazdaságtannal, majd IV. osztályban földrajzzal, mértannal, természetrajzzal egészültek ki. Ezeken felül értékelték a tanulók szorgalmát és magaviseletét, továbbá egy általános osztályzatot is kaptak, amely a jegyek összes-

84 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 38–39.

85 Bővebben lásd a baranyai iskolákról a Tanácsköztársaság idején: NIKLAI, Iskolák a Tanácsköztársaság idején és a baranyai felekezeti tanítók felelőssége vonása.

86 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 40.

87 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 83.

88 Bővebben lásd: SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 90–92.

89 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 41–43., 45.

90 FEHÉR, Oktatásügy 461.

91 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 48.

sége alapján alakult. Az iskola felekezeti jellegére tekintettel plusz tárgyakat is beírtak kézzel a naplóba, mint bibliatörténet, héber olvasás, imafordítás, *Tóra*. A gyermekek többsége izraelita vallású és magyar anyanyelvű volt, néhányuknál egyéb beszélt nyelvként szerepelt a német. Az iskolát ebben a tanévben összesen 3 római katolikus vallású gyermek látogatta, az ő hitoktatásukról saját lelkészük gondoskodott, a jegyet az ő osztályzása alapján rögzítették az anyakönyvbe.⁹²

A következő években a legnagyobb kihívást a testnevelés kivitelezése jelentette, megfelelő tornaterem hiányában. Az 1927/28. tanévben beszámoltak arról, hogy a szabadban való tanítással kísérleteztek, valamint összekapcsolták az énektanítást a magyar népdalok és a héber dalok révén a testneveléssel, a hazafias és vallásos neveléssel is. A nevelés tekintetében emellett a „*társadalmi összetartozás tudatát és a felebaráti szeretetet*” is serkentették a gyermekekben azáltal, hogy más (mohácsi, budapesti, szegedi) iskolákkal leveleztek. A hitoktatást a fiúknak a tantervben meghatározottnál valamivel magasabb óraszámban tartották, emellett a többi tantárgy tekintetében is megjelent a vallásos szemlélet azáltal, hogy a példák és témák egy részét ezeknél is a zsidó mindennapokból vették. A gyermekek foglalkoztak a gyakorlati vallásos élet megismerésével, emellett a lányok héber olvasást, zsidó történelmet, imafordítást tanultak, a fiúk pedig ezeken túl bibliai részeket fordítottak tárgyi és nyelvi magyarázatokkal.⁹³ Ebben a tanévben a tárgyak közül kikerült a gazdaságtan. A gyermekek vallási megoszlása tekintetében már 4 római katolikust és 2 reformátust jegyeztek fel, utóbbiak esetében azonban az érintett lelkésztől osztályzat nem szerepel hit és erkölcsstanból.⁹⁴

Az 1928/29. tanévben a tárgyak tekintetében változás nem történt. Az osztályok megoszlása viszont változott, nem az I. volt bontott és a többi vegyes, hanem ekkor II. osztályból volt kettő, egy a fiúk (40 tanuló), egy a lányok (30 tanuló) számára. A többi osztály is nagyobb létszámú volt, I. osztályba 54, III. osztályba 23, IV. osztályba 43 gyermek járt.⁹⁵

A tanítás tartalmának és módszereinek további fokozatos fejlődése mellett az anyagi eszközök szűkössége a háború utáni években itt is jelentkezett. Az iskolaszék, a helyi előljárók és a szülők részvételével bizottságot alakítottak és igyekeztek megoldást találni. A tanfelügyelő látogatása során dicséretét fejezte ki az iskola működésével kapcsolatban, majd fokozatosan megkezdődött a tanítói állások betöltése és a tantermek tanítás céljára való visszaszerzése.⁹⁶

1928-ban nagy mértékben felújították az iskolaépületet – „*a régi épületből tulajdonképpen csak a falak és a tető maradtak meg*” – amely időben egybeesett Klebelsberg vallás- és közoktatásügyi miniszter iskolaépítési akciójával.⁹⁷ Az 1924/25. tanévben, a népiskola-építési program előestéjén az ország 6241 népiskolája közül csupán 1724 működött állami és községi fenntartással, míg a felekezetek 4517 intézménnyel rendelkeztek, amelyből a legtöbb (2814) a római katolikus felekezethez tartozott. A felekezeti iskolák támogatása az 1920-as évek végére meghaladta a más jellegű iskolákra fordított összeget, például 1927/28-ban az állami iskolákra 13.889.620, a felekezeti iskolákra 15.872.889 pengőt fordított az állam.⁹⁸ 1942-ben Huszti József megjegyezte Klebelsberg

92 MNL BAML VIII. 263. 1926/27. tanév anyakönyve.

93 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 48–51.

94 MNL BAML VIII. 263. 1927/28. tanév anyakönyve.

95 MNL BAML VIII. 263. 1928/29. tanév anyakönyve.

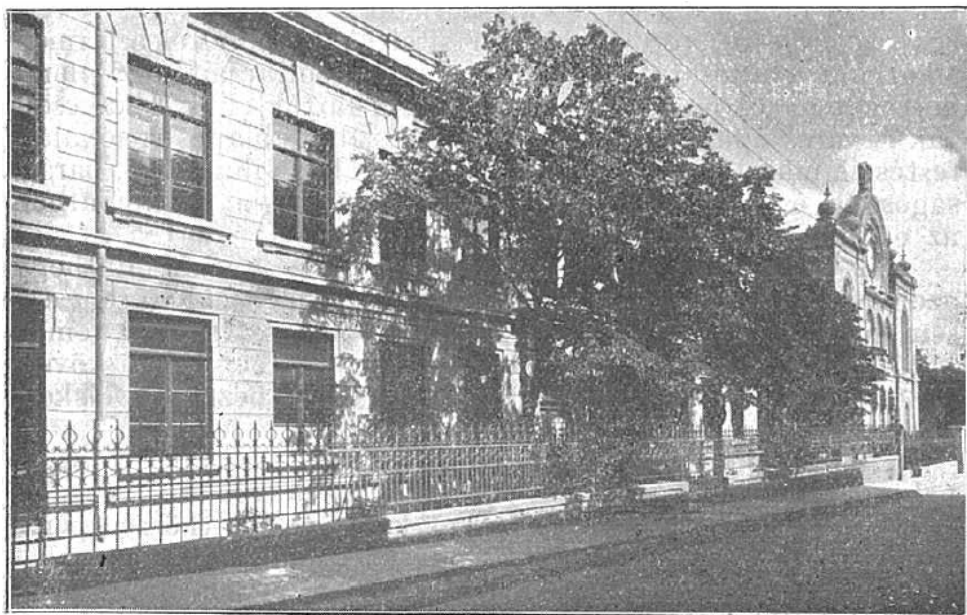
96 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 43–45.

97 A témáról bővebben lásd: NIKLAI, A közoktatási intézményrendszer fejlesztésének jogi kihívásai az 1920-as években.

98 CSIZMADIA, A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata 125–126.

tevékenységével kapcsolatban, hogy „az izraelita vallásfelekezet országos iskolai alapjának is adott államsegélyt, ami politikailag akkor sem tartozott a veszélytelen gesztusok közé”.⁹⁹

A főispán közbenjárására a hitközség küldöttséggel járult az iskola ügyében a miniszterhez pécsi látogatása alkalmával. Már az év tavaszán beszámolt a hitközség az iskolaépület állapotáról a közgyűlésnek, amelyben részletesen kifejtették a szükséges munkálatokat.¹⁰⁰ Ezek eredményeként az állam 16.000 pengővel, Pécs városa 14.000 pengővel járult hozzá az összesen 75.000 pengős költségekhez. A munkálatok 1928 nyarán kezdődtek és a tanévből is pár hónapot igénybe vettek, ezalatt a pécsi női felső kereskedelmi iskola és a Széchenyi gyakorló reáliskola termeiben oktathattak délutánonként 2-2 órára, a kiesett tanítási időt pedig házfeladatokkal pótolták. A felújítás eredményeként egészségügyi szempontból is megfelelőbb lett az épület, illetve például az akkor épülő csatornahálózatra is rácsatlakoztatták. A belső berendezés és felszerelések korszerűsítése véget az iskolaszék a szülőkhöz és az iskola pártolóíhoz fordult felhívással. Emellett *Danziger* több pontba foglalt programot állított össze a tanítók, a szülők és az iskola szorosabb együttműködésének módjaira nézve.¹⁰¹ Az iskolaépület avatóünnepsége 1929-ben volt.¹⁰²



2. kép: Az iskola épülete 1929-ben.

DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 53. old.

99 HUSZTI, Gróf Klebelsberg Kunó életműve 252.

100 A hitközségi elöljáróság beszámolója a közgyűlésnek az iskolaépület állapotáról. 1928. április 25. Közzéteszi: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 197–198.

101 DANZIGER – KÁRPÁTI, A pécsi zsidó iskola története 53–58.

102 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.



3. kép: Az egykori iskola épülete 2025-ben. A szerző saját fotója

4.2. 1929-től az államosításig

Az 1930-as években az iskola újabb lendületet vett. Az évtized kezdetén a 190 tanulót 5 tanító oktatta.¹⁰³ Az 1929/30. tanévben a tantárgyakban annyi változás történt, hogy németet ekkortól kezdve nem tanítottak. A tanulók egy (római katolikus) kivétellel az izraelita felekezethez tartoztak és magyar anyanyelvűek voltak.¹⁰⁴ A következő tanévben a III. és a IV. osztály is nemek szerinti bontásban működött. A héber olvasás, a bibliafordítás és az imafordítás több évfolyamra bővültek, de a tárgyak maguk nem változtak. A gyermekek által az anyanyelven felül beszélt egyéb nyelvekről szóló feljegyzéseknél ebben az évben a több németen felül találkozhatunk egy szerbül és egy oroszul tudó tanulóval is. Utóbbi születési helye is Oroszország területén található, ugyanakkor még érdekesebb, hogy az apja *Danziger Zsigmond* tanító, későbbi igazgató volt.¹⁰⁵ *Danziger* másik fia is az iskolába járt pár évvel később, az ő születési helyeként Bécset, anyanyelvüként a németet tüntették fel. Emellett egyéb beszélt nyelvként az ő esetében a magyar is szerepelt, természetesen, hiszen apja ekkor az iskola igazgatója is volt már.¹⁰⁶

A következő néhány év iskolai anyakönyvei hiányoznak a levéltári iratokból. Az 1930/31-es évben még *Kárpáti Sámuel*, az 1936 szeptemberében kezdődő tanévben már biztosan *Danziger Zsigmond* volt az igazgató,¹⁰⁷ a közte lévő időszakról nem tudunk biztosat.

103 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 103.

104 MNL BAML VIII. 263. 1929/30. tanév anyakönyve.

105 MNL BAML VIII. 263. 1930/31. tanév anyakönyve.

106 MNL BAML VIII. 263. 1937/38. tanév anyakönyve.

107 MNL BAML VIII. 263. 1930/31. tanév anyakönyve, 1936/37. tanév anyakönyve.

A békés fejlődés évei nem tartottak sokáig, a nyugalmat 1937-ben antiszemita tüntetések zavarták meg, amely során többek között az iskola ablakait is kövekkel dobták be.¹⁰⁸ Ettől kezdve – az ún. zsidótörvények megjelenésével párhuzamosan – megváltozott a hivatalos hangneme is, a korábban az integráció és a magyar hazafias nevelés terén élen járó iskolát méltató és dicséretével évtizedeken keresztül kitüntetető helyi hatóságok megnyilvánulásaiban éles váltás következett.¹⁰⁹ A közhangulatot mutatja, hogy 1941. decemberében az iskola ablakait ismét betörték, „*de a tettesek ezúttal sem kerülnek elő*”.¹¹⁰

Ezzel szemben még nagyobb gondot fordítottak hitoktatásra és a gyermekek iskolai viselkedésére is, valamint a hitközség tanulmányi ügyekkel foglalkozó bizottsága is felhívta a tanulók figyelmét, hogy „*legyen a mai nehéz időkben a zsidó ifjúság szerény és tisztelteletű, kötelességteljesítő, nehogy magaviseletével mások ellenszenvét vívja ki*”.¹¹¹ Az iskolában ügyeltek a vallásos nevelés mellett a hazafias szellem ápolására is, a korabeli elvárásoknak megfelelően megtartották az ehhez kapcsolódó ünnepeket. Az első bécsi döntést istentisztelettel egybekötött ünnepélyen üdvözölték, emellett pénzadományt és ifjúsági könyveket gyűjtöttek a felvidéki lakosságnak. Ugyanilyen fontos volt a szociális gondoskodás: a szegényebb tanulók számára egész évben ruhát gyűjtöttek, gondoskodtak téli ebédeltetésükről és tizórai étkeztetésükről. Ekkorra az iskola cserkészcsapattal és vöröskereszt egyesülettel is rendelkezett.¹¹² A nemzetnevelés ideológiájának megfelelően 1940-ben a március 15-i ünnepi műsort a Hiszekegy eléneklésével kezdték.¹¹³

Danziger igazgató alatt az iskola tanulóinak létszáma az 1936/37. tanévben 130, az 1937/38. tanévben 121, az 1938/39. tanévben 116, az 1939/40. tanévben 112 fő volt. Vegyes osztályokban tanították a fiúkat és a lányokat.¹¹⁴ 1936-tól megjelent a zsidótörténelem/zsidótörténet nevű tantárgy, amelyet az első évben csak IV. osztályban, ezt követően csak II. osztályban tanítottak.¹¹⁵ Az 1940/41. tanévben 121 tanulóból 3 római katolikus és 3 evangélikus járt az iskolába.¹¹⁶ A következő évben az iskola 116 tanulóján felül egy gyermek járt át hittanra, aki egyébként a Fiume utcai iskola növendéke volt.¹¹⁷ 1942/43-ban az érintett tanuló már az izraelita iskola II. osztályába járt. Ebben az évben már mind a 121 gyermeknél az szerepelt, hogy izraelita vallású és magyar anyanyelvű.¹¹⁸

Ekkoriban az iskola tanítója, Páhrer Mór – aki 1947-ben visszatért az iskola életébe, egyedüliként az 1943-ban is itt tevékenykedő tanítók közül¹¹⁹ – vezette a hitközség ifjúsági cserkészcsapatát

108 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 105–106.

109 Például a főispán az egyházak összefogásának hangsúlyozásakor már csak a keresztény egyházakról beszél. Lásd bővebben: SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 115–118.

110 A Dunántúl 1941. december 5-i számából idézi: SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 120.

111 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 140.

112 A Pécsi Izraelita Elemi Népiskola jelentése az 1938. évről. 1939. március 9. Közzéteszi: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 199–200.

113 A Pécsi Izraelita Elemi Népiskola 1940. március 15-i ünnepi műsora. 1940. március 15. Közzéteszi: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 201.

114 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 139–140.; MNL BAML VIII. 263. 1936/37. tanév anyakönyve, 1937/38. tanév anyakönyve, 1938/39. tanév anyakönyve, 1939/40. tanév anyakönyve.

115 MNL BAML VIII. 263. 1936/37. tanév anyakönyve, 1937/38. tanév anyakönyve, 1938/39. tanév anyakönyve, 1939/40. tanév anyakönyve.

116 MNL BAML VIII. 263. 1940/41. tanév anyakönyve.

117 MNL BAML VIII. 263. 1941/42. tanév anyakönyve.

118 MNL BAML VIII. 263. 1942/43. tanév anyakönyve.

119 MNL BAML VIII. 263. 1/948.; BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

is. 4 tanító működött az iskolánál, amelyek közül 3 részesülhetett fizetéséhez államsegélyben, a negyediket a hitközség egészében saját költségén alkalmazta.¹²⁰ Az 1942. évi VIII. tc. a bevett státusz helyett törvényesen elismert felekezetté minősítette le az izraelita felekezetet, ennek értelmében már minden állami és községi támogatást elveszített az iskola.¹²¹

Az 1943/44. tanév 1944. április 1-jén ért véget, akkor 112 tanulóval és tanítóval.¹²² A pécsi zsidóság gettóba költözése 1944. május 9-én kezdődött, a lezárása május 21-én történt meg. A gettó június 29-i felszámolásakor a létszáma 2711 fő volt. A további események közismertek, jelen tanulmány nem is vállalkozhat e tragikus történések részletezésére, ehelyett igyekszik csupán az iskola szempontjából megközelíteni a következményeket.¹²³

Az Auschwitzból hazatért maréknyi pécsi polgár között csupán kettő gyermek volt,¹²⁴ *Somogyi Péter* és *Tamás*.¹²⁵ Az ikrek az iskola tanulói voltak a négy éven keresztül, 1939–1943 között. Mindketten szorgalmas tanulók voltak, kitűnő osztályzataikat néhány jeles érdemjegy tőri meg csupán.¹²⁶ *Somogyi Péter* 1940-ben I. osztályosként az iskola március 15-i ünnepségén is szavalt.¹²⁷

1945-től az árván maradt zsidó gyermekeket az iskola épületében helyezték el, amely működését az első között kezdte meg az újból felállított intézmények sorában a zsinagóga és a Szeretetház mellett.¹²⁸ Az iskolai oktatás ekkor az 1927-ben önkéntes adományokból felállított¹²⁹ Szeretetház épületében indult el újra.¹³⁰ Az iskola működésének megkezdéséhez számos felajánlás is érkezett, amelyekről a tanító köszönőlevelei tanúskodnak.¹³¹

A második világháború vége és az iskolák államosítása közötti néhány évben az újjászerveződött vidéki hitközségek körében csupán 15 településen volt iskola, ezek is csekély tanulói létszámmal működtek.¹³² Az 1945/46. tanévben 1, az 1946/47. tanévben 2, az 1947/48. tanévben 3 Pécssett született tanulója volt az iskolának. A többiek Budapestről érkeztek a legtöbben, néhányanknál

120 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 139–140.

121 1942. évi VIII. tc. A pécsi hitközség vonatkozásában lásd: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 21.

122 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.

123 A deportáció körüli időszak leírását részletesen lásd: SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 142–147.

124 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 22.; BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

125 Az ikrek hazatérését röviden, de annál inkább szívbe markoló érzékletességgel elbeszélte *Krassó Sándor*: KRASSÓ, Kötéltánc 167–169. *Péter és Tamás* fotója hazatérésük után itt látható: A pécsi izraelita elemi iskola (1887–1944) <https://pecsizsidóság.wordpress.com/2014/07/08/a-pecsi-izraelita-elemi-iskola-1872-1944/>.

126 Lásd: MNL BAML VIII. 263. 1939/40. tanév anyakönyve, 1940/41. tanév anyakönyve, 1941/42. tanév anyakönyve, 1942/43. tanév anyakönyve.

127 A Pécsi Izraelita Elemi Népiskola 1940. március 15-i ünnepi műsora. 1940. március 15. Közzéteszi: VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 201.

128 SCHWEITZER, A Pécsi Izraelita Hitközség története 149; VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 22., 176.

129 UJVÁRI, Magyar Zsidó Lexikon „Pécs” 687.

130 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 176.

131 *Friedmann Pálnak* MNL BAML VIII. 263. 13/946., *Blancz Vilmosnak* MNL BAML VIII. 263. 14/946. és 48/946., *Frankfurter Istvánnak* MNL BAML VIII. 263. 26/946., *Pollák Lászlónak* MNL BAML VIII. 263. 106/946.

132 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

Zágráb, Berlin szerepelt születési helyként.¹³³ A pécsi hitközség áldozatkészen fogadta a budapesti gyermekeket, akiknek étellemezése és elszállásolása a fővárosban nehézségekbe ütközött. Magában az iskolaépületben gyermekotthont rendeztek be, a tanítás céljára a Szeretetház két termét használták. Az iskola későbbi igazgatója, *Péter Ernő* volt a gyermekotthon pedagógiai vezetője is.¹³⁴

A háború utáni rövid időszak első tanítója *Péter Ernő* volt. 1914-ben Pécsen született, az itteni izraelita népiskolában tanított 1936-tól, majd az első bécsi döntést követően – több pályatársához hasonlóan – visszatért területre, Kassára került,¹³⁵ ahol 1938 és 1945 között szolgált.¹³⁶ 1945-ben érkezett vissza egy pécsi állami népiskolába, majd az izraelita iskolába. A tanfelügyelő nevében a tanügyi tanácsos értesítette az iskolát, hogy *Péter* pécsi állami népiskolai tanítót a pécsi tankerületi főigazgató a pécsi izr. népiskolához osztotta be, egyelőre még ideiglenesen a vallás- és közoktatásügyi miniszter hozzájárulásától függően.¹³⁷ Eleinte ő volt az iskola egyetlen tanítója, majd a tantestület gyarapodásával ő lett az igazgató, amely pozíciót az államosítás után is megőrizte az akkor már Fürdő utcai Állami Általános Iskolában.¹³⁸ 1946 tavaszán a tanfelügyelő kimutatást kért az iskolánál működő tanerőkről.¹³⁹ Az erre adott válaszban *Péter* családi állapota nős, 1 gyermekkel. Mellette még szerepel *Danziger Zsigmond* korábbi igazgató-tanító és *Feszlerné Székely Márta* korábbi tanítónő, azonban nevük mellett feltüntették, hogy őket deportálták.¹⁴⁰ *Danziger* özvegyétől még egy ideig szerepel néhány kérelem férje illetményének kiszolgáltatása iránt, egészen újbóli férjhezmenetelének időpontjáig, amellyel egyben megindult *Danziger* holtta nyilvánítási eljárása is.¹⁴¹ *Péter* is hamarosan újra nősült, családi állapotában változást jelentett be április 25-én a tanfelügyelőséghez: „*f. hó 20-án feleségem Róth Sára halottá nyilvánítási eljárását megindítottam, erről a mellékelt közjegyzői okirat tanuskodik. Egyben jelentem, hogy Schwarcz Ibolya urleánnyal f. hó 20-án házasságot kötöttem.*”¹⁴² Amikor felmerült, hogy a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium a nem állami iskolához ideiglenesen beosztott tanítókat állami iskolához kívánja áthelyezni,¹⁴³ az iskolaszék az Országos Izraelita Iroda útján¹⁴⁴ kérelmezte *Péter* ideiglenes beosztásában való meghagyását – a tanító egyetértésével¹⁴⁵ –, mert így állami tanítóként működött a felekezeti iskolánál, amely nem engedhette volna meg magának új tanító választását, emellett a meglévő tanítói helyeket sem töltötték be arra tekintettel, hogy tanítók „*még deportálásukból vissza nem tértek*”.¹⁴⁶ Végül 1946 októberében tájékoztatta a tanfelügyelő az iskolaszéket, hogy

133 MNL BAML VIII. 263. 1945/46. tanév anyakönyve, 1946/47. tanév anyakönyve, 1947/48. tanév anyakönyve.

134 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája; MNL BAML VIII. 263. 138/948.

135 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

136 MNL BAML VIII. 263. 35/946.

137 MNL BAML VIII. 263. 2/946.

138 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

139 MNL BAML VIII. 263. 34/946.

140 MNL BAML VIII. 263. 35/946.

141 MNL BAML VIII. 263. 82/946.

142 MNL BAML VIII. 263. 41/946.

143 MNL BAML VIII. 263. 75/946.

144 MNL BAML VIII. 263. 79/946.

145 MNL BAML VIII. 263. 74/946.

146 MNL BAML VIII. 263. 71/946.

Minisztérium a tanítót saját kérelmére jelenlegi állomáshelyén továbbra is meghagyja,¹⁴⁷ amelyet decemberben még megerősített azzal, hogy lezajlott a nem állami iskolába beosztott állami tanítók áthelyezése, ennek következtében „*Péter Ernő áll. tanító is jelenlegi beosztásában további intézkedésig meghagyottnak tekintendő*”.¹⁴⁸

Az 1945/46. tanévben a tanítás hivatalosan 1946. január 14-én kezdődött, Péter beiratkozásról szóló jelentése szerint „*28 növendék jelentkezett felvételre. 23 tanulót minden hivatalos okirat nélkül, a növendékek bemondása alapján vettem fel. A további 5 növendék elbocsátó levéllel kért felvételt*”.¹⁴⁹ Az elbocsátó levelek is fellelhetők a levéltári iratanyagban; ez azt jelentette, hogy a más jellegű iskolákat látogató gyermekek a tanítás megindulását követően átiratkoztak a pécsi izraelita iskolába, amelyhez korábbi iskolájuktól ún. elbocsátó levél volt szükséges. Erre a célra a 26.000/1941. V.K.M. rendelet 16. § (8) bekezdéséhez kiállított 18. számú minta volt használatos.¹⁵⁰ Az új iskola igazgatója ezt követően a beiratkozásról szóló igazolást küldött a korábbi iskolának.¹⁵¹ A „bemondás alapján” való felvétel arra utal, hogy a háború utáni években a tanulók között nagyon sokan – érthetően – nem rendelkeztek okmányokkal, így személyes adataikat csak az ő elmondásuk alapján lehetett kideríteni. Azonban fiatalabb, üldözött illetve rejtegetett gyermekekről lévén szó, adataik hiányosak voltak.¹⁵² Az adatoknak a gyermekek emlékeikre támaszkodó rögzítése ellentmondásokhoz is vezethetett, az egyik tanuló például ugyanazon tanévben kétszer szerepel az osztálynaplóban (osztályozó vizsga révén II. és III. osztállynál is): a két különböző sorban megegyezik a korábbi lakcímének és gondviselője (édesapja) nevének feltüntetése, azonban a gondviselő foglalkozásánál egyik alkalommal kereskedő, másik alkalommal villamosvezető szerepel; nem következtethetünk egyszerű váltásra a foglalkozásban, mivel mindkét esetben mellé írták, hogy „*deportált*”.¹⁵³ Január 25-én a tanfelügyelő behívta Pétert „*a hiteles személyi adatok nélkül felvett iskolakötelesek személyi viszonyainak tisztázása végett*”.¹⁵⁴ Később a tanfelügyelő a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium állásfoglalását kérte. A miniszter 65.316/1946. IV. a. ü. o. sz. rendelete szerint az iskolakötelesek „*akiket mint gondozás nélkül álló gyermekeket a Nemzetközi Vöröskereszt gyűjtött össze és helyezett el egyik pécsi gyermekotthonban, személyi adatai abban az esetben jegyezhetők fel az iskolai okmányokban az érdekeltek által eszközölt bemondás alapján, amennyiben a vonatkozó hiteles személyi okmányok nem szerezhetők be és ez a körülmény hitelt érdemlően igazolást nyert*”.¹⁵⁵ Az év végi osztályozó vizsgák engedélyezésével egyben a tanfelügyelő elrendelte, hogy az okmányok nélküli tanulók

147 MNL BAML VIII. 263. 93/946.

148 MNL BAML VIII. 263. 112/946.

149 MNL BAML VIII. 263. 3/1946.

150 Az elbocsátó levél formaszövege a következő volt: „*Herceg Béla tanuló, aki Pécs községben (városban) 1937. szept. hó 6. napján született, a fent megjelölt népiskolából [jelen esetben Pécs belv. fiú népiskolától] elbocsátását kérte, mert Pécs községbe (városba) a Szeretetházba [lakcím megjelölésének helye] költözik, illetve az izraelita iskolába iratkozott át. Kérem a gyermeket új lakóhelyén beíró népiskola igazgatóját (tanítóját), hogy a 26.000/1941. V.K.M. rendelet 16. § (8) bekezdése értelmében a beírásról haladéktalanul értesítsen.*” MNL BAML VIII. 263. 5/946. Lásd a további példákat: MNL BAML VIII. 263. 6/946., 7/946., 8/946., 9/946., 10/946., 17/946., 140/947., 155/947., 33/948., 51/948., 74/948.

151 Lásd például: MNL BAML VIII. 263. 11/946., 12/946.

152 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

153 MNL BAML VIII. 263. 1945/46. tanév anyakönyve.

154 MNL BAML VIII. 263. 18/946.

155 MNL BAML VIII. 263. 68/946.

esetében a naplóba és az értesítő könyvükbe az alábbi záradékot vezessék be: „*A személyi adatok okmányok hiányában az iskolaköteles bemondása, a Nemzetközi Vöröskeresztől nyert tájékoztatás alapján vezettettek be. Az iskolaköteles gondviselője a zsidónak minősített személyekkel szemben alkalmazott erőszakos intézkedések során tűnt el.*”¹⁵⁶

A beiratkozott 28 tanulót eleinte az I-II. osztályba sorolták be, azonban tekintettel a több túlkoros gyermekre, illetve a létszám gyakori változására, később III. osztály is működött. Az anyakönyvi naplóban rögzítettek alapján az I. osztályt 19 tanuló (13 lány és 6 fiú) látogatta, közöttük 2 római katolikus és 2 görögkeleti vallású volt. A II. osztályba 3 fiú, a III. osztályba 4 fiú és 3 lány járt, ők mind izraelita vallásúak és magyar anyanyelvűek, budapesti születésűek voltak. Több tanulónál szerepel megjegyzésként, hogy „*Az adatok [beírása] minden hivatalos okirat nélkül, a növendék bemondása alapján történt.*”¹⁵⁷ A január 12-i iskolaszéki ülés jegyzőkönyvéből kiderül, hogy „*a tanítás heti 5 munkanapon történik. Vasárnap nincs tanítás, szombatra kerül a két hittanóra és az Istentisztelet. A munkanapokon reggel 8 órától délután 2 óráig 45 perces órákban folyik a tanítás.*”¹⁵⁸ Héber tárgyak ebben a tanévben egyáltalán nem voltak feltüntetve a naplóban, csupán „vallástan”, amelynek oktatására dr. Krausz Henriket kérték fel. A február 18-án tartott iskolaszéki ülésen Péter tájékoztatta a tagokat a tanulók előmeneteléről és az iskola jelenlegi állapotáról: „*az I. osztállyal naponként 8 órától 12-ig foglalkozik, ez idő alatt a 2 második csendes foglalkozást tart. 12 órától 1 óráig a 2 másodikkal külön foglalkozik. Az I. osztályosok tanulmányilag szépen haladnak. 6-ig számolnak, ismerik valamennyi kis betűt. A nemrég vásárolt új könyvből olvasnak. Ceruzával az eddig tanult 10 betűt, egy és két tagu szavakat írják. a 2 másodikos a II. osztály anyagát minden valószínűség szerint március közepére elvégzi és a tanügyi hatóság engedélyével le is vizsgázhat.*”¹⁵⁹ Március folyamán a Nemzetközi Vöröskereszt újabb 7 gyermeket küldött az iskolához, mind túlkorosak voltak, bizonyítványa csak négyüknek volt, a többi hármat „*tudomásuknak megfelelően iskolázták be.*”¹⁶⁰ A következő iskolaszéki ülésen, május 19-én a tanulók létszáma már csak 26 volt: I. osztály 18, II. osztály 1, III. osztály 6, IV. osztály 1 tanulóval. Péter ekkor kiemelte, hogy fontos lenne tanszerek és könyvek beszerzése, amelyhez kérte az iskolaszék támogatását. Erre válaszként Blancz Vilmos, az iskolaszék akkor megválasztott alelnöke, aki már a tanév folyamán korábban is tett adományokat, felajánlotta a szükséges könyveket és eszközöket, mert „*erkölcsi kötelességének érzi, hogy az iskolát támogatni kell.*”¹⁶¹ Az iskolaszék tagjai az iskolát emellett is gyakran látogatták, készségesen az iskola rendelkezésére álltak minden tekintetben.

A fent említett túlkorosság jellemző volt az iskola tanulói körében, a lemaradást az üldözés, a háború, majd azt követően a gyógykezelések és feltápláló nyaraltatások miatti kimaradás okozták.¹⁶² Ezt osztályozó vizsgák révén igyekeztek orvosolni, így a gyermekek gyorsabb ütemben behozhatták lemaradásukat. Az 1945/46. tanévben a III. osztályban 7 tanulóból 5 tett osztályozó vizsgát a tavasz folyamán, a tanító ehhez a tanfelügyelőtől kért és kapott engedélyt.¹⁶³ Az 1946/47. tanév végén 3 tanuló a III. osztály anyagából vizsgázott, ennek díja ekkor 6 forint volt fejenként,

156 MNL BAML VIII. 263. 56/946., 1945/46. tanév anyakönyve.

157 MNL BAML VIII. 263. 1945/46. tanév anyakönyve.

158 MNL BAML VIII. 263. 24/946.

159 MNL BAML VIII. 263. 28/946.

160 MNL BAML VIII. 263. 2/946.

161 MNL BAML VIII. 263. 58/946.

162 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

163 MNL BAML VIII. 263. 25/946., 32/946., 55/946., 56/946., 1945/46. tanév anyakönyve.

amelyet a pedagógiai szemináriumi könyvtár javára kellett befizetni.¹⁶⁴ Ezt megelőzően nem áll rendelkezésre arra vonatkozó adat, hogy díjköteles lett volna az osztályozó vizsga. Az 1947/48. tanévben a tankerületi főigazgató soron kívüli osztályozó vizsgát engedélyezett 4 tanulónak.¹⁶⁵

Az 1945/46. tanév lezárultával a tanfelügyelőségnek küldött jelentés alapján összesen 43 tanuló iratkozott be, amelyből év végére a távozások folytán 28 maradt. Az iskolában megtartották a tanév folyamán az „*elrendelt és szokásos hazafias, vallásos és egyéb társadalmi jellegű ünnepélyeket, emléknapokat, a tanításban szükségessé vált és az időjárás által megengedett kirándulásokat, madarak és fák napját, anyák napját*”. Ekkor is megemlézték, hogy az iskola mindhárom könyvtára elpusztult, csak néhány könyv és kevés irat maradt meg.¹⁶⁶

Az 1946/47-es tanévben szól arról irat, hogy a tanügyi hatóságokkal történt egyeztetést követően az iskola általános iskolává alakult, amelyhez mérten a következő tanérve tervezték a felső tagozat megnyitását is.¹⁶⁷ Ennek megfelelően az iskola elnevezése már Pécsi Izraelita Általános Iskola, amelynek rendes helye a Fürdő u. 1. szám alatt, ideiglenes helye Tímár utcában található.¹⁶⁸ Az iskola továbbra is felekezeti jellegű,¹⁶⁹ fenntartója a pécsi izraelita hitközség, emellett megjelölése általános önálló iskola, nem pedig körzeti, együttműködő illetve fiókiskola volt. Arra a kérdésre, hogy mekkora kárt szenvedett az iskola épülete, berendezése a háború alatt, a következő válasz szerepelt: épület és főrészei 100%, tantermek, könyvtárak, bútorzatok 100-100%, padok 60%.¹⁷⁰ Egy iskolaszéki ülésről készült jegyzőkönyv tanúskodik arról, hogy a cserkészcsapat felszerelése is „*többé kevésbé elpusztult. Néhány sátor került meg, amelyeket a deportálás előtt ládába téve elástak*.”¹⁷¹

Az építkezés miatt szeptember végére halasztott tanévkezdéskor 26 növendék iratkozott be,¹⁷² számuk október 14-én már 32,¹⁷³ november 24-én 27 fő volt. Az iskolaszék ülésén Péter elmondta, hogy a gyermekek létszámában eddig is gyakran történt változás, ez látszólag folytatódik, „*kilátás van most is újabb 12 gyermek jövetelére*”.¹⁷⁴ A tanév végén a tanfelügyelőnek tett jelentésben összesítve 47 beiratkozásról számoltak be, év közben 14 tanuló távozott, majd 31 rendes és 2 magántanulóval zárult a tanév.¹⁷⁵

A tanulók létszámának folyamatos változása állandó problémát jelentett, ez már a tanítás megindulását követően azonnal, az előző tanévben elkezdődött, 1946 tavaszán az iskola tanítója arról tájékoztatta a tanfelügyelőt, hogy „*az amerikai vöröskereszt rendelkezése szerint az iskola 28 növendéke közül 11-et azonnali hatállyal Budapestre rendelt. Ugyanezen rendelkezéssel kapcsolatban 20 pesti gyermek közeli érkezését helyezi kilátásba*”.¹⁷⁶ Péter 1947. október 12-i levelében is

164 MNL BAML VIII. 263. 133/947.

165 MNL BAML VIII. 263. 25/947., 1947/48. tanév anyakönyve.

166 MNL BAML VIII. 263. 66/946.

167 MNL BAML VIII. 263. 103/947.

168 MNL BAML VIII. 263. 12/947.

169 MNL BAML VIII. 263. 114/947.

170 MNL BAML VIII. 263. 12/947.

171 MNL BAML VIII. 263. 102/946.

172 MNL BAML VIII. 263. 84/946.

173 MNL BAML VIII. 263. 91/946.

174 MNL BAML VIII. 263. 102/946.

175 MNL BAML VIII. 263. 103/947.

176 MNL BAML VIII. 263. 19/946.

ezügyben fordult a tanfelügyelőhöz. 15 növendéket, akik túlkoruk ellenére is az általános iskola alsó tagozatába jártak, máshová akartak áthelyezni a hatóságok. Ők is a gyermekotthon lakói voltak, így távozásuk annak fenntartását is veszélybe sodorta volna, mert túl kevésre csökkent volna az ottani gyermekek száma. Erre tekintettel Péter kérte a tanfelügyelőt, hogy legalább az év végéig maradhassanak a gyermekek, hiszen az évközbeni áthelyezés nekik sem tenne jót pedagógiai szempontból, és nehézségeket okozna a tanügyi igazgatás tekintetében is, hiszen „a helyi tanügyi hatóság is úgy hagyta helyben általános iskolánk függetlenségét, ha ezek az áthelyezések megszűnnek, különben főiskolaként kezelnek. Szó szerint idézve szavait: A pécsi zsidó iskola olyan mint egy átjáróház, nem lehet önálló ált. iskolának kezelni.” Hozzátette azt is, hogy „a munka mind az otthonban, mind az iskolában teljes apparátussal megindult, minden megy a maga útján zsidó és főleg cionista gondolatvilág kidomborításával. Kérem ezt a nehéz, eredményes munkát indokolatlan áthelyezésekkel meg ne akadályozzák, sőt lehetőség szerint minden tekintetben elősegítsék”.¹⁷⁷

Az 1946/47. tanév elején a tanítás váltakozva történt, Péter ekkor még egyedül tanította az összes osztályt. Délutánonként a túlkoros tanulókkal foglalkozott, „akik a Tanfelügyelő ur engedélyével tananyaguk elvégzésével vizsgát tehetnek”.¹⁷⁸ 1946 végén csatlakozott az iskolához Böhm Márta tanítónő. Ő is Pécsen született 1921-ben, a második világháború előtt fél év pécsi tanítói működés után a siklósi izraelita népiskolához került.¹⁷⁹ A tanítónőt 1946. december 15-én az iskolaszék ideiglenes helyettesítési megbízással megválasztotta.¹⁸⁰ Böhm ekkor a III-IV., Péter az I-II. osztályt tanította.¹⁸¹

1947-ben már egyre inkább meghatározta az iskola mindennapjait a baloldali világnézet, amely a későbbi évtizedekben még inkább kibontakozik. Az 1848. március 15-i centenáriusra való folyamatos készülés¹⁸² mellett már gyakoriak voltak az ideológiától áthatott iskolai ünnepek. Ez érzékletesen leírható a tanfelügyelőtől május 1. megünneplése kapcsán érkezett rendkívül részletes felhívással, amely arra irányult, hogyan kell megemlékezni a munka ünnepéről: „Minden tanulónak lehetővé kell tenni a május 1-ének megünneplését. Amennyiben a tanulók tömegesen akarnak kivonulni, az egyesületekkel is kivonulhatnak. Amennyiben az ünnepeket valamely ifj. egyesület vagy esetleg maga az iskola egyes tanulók szereplésével kívánná színesebbé tenni, ezt az iskolák igazgatói a jó ízlés szempontjainak szem előtt tartásával engedélyezhetik. A tanulók társadalmi felvonulásokon illetve ünnepeken való megjelenésének bármely kötelező tevékenység beiktatásával való megakadályozása tilos. Április 30-án valamennyi iskolában a tanítás utolsó órájában meg kell emlékezni május 1-ének jelentőségéről. A megemlékezés során méltatni kell a munka jelentőségét. Meg kell emlékezni arról is, hogy az emberi társadalom értékes egyedeit egyedül a munka kapcsolhatja egybe. A parasztságnak, munkásságnak, alkotó értelmiségnek együttesen kell felsorakoznia azok ellen, akik munka és alkotás nélkül akarnak élni. A népek között is a munkát, az alkotó kéz és szellem tiszteltetést kell erő helyett uralomra juttatni. Dolgoznunk kell az alkotó emberiség békés és egész világra kiterjedő szolidaritásának megteremtése érdekében.”¹⁸³ Az 1945. április 4-i „felszabadulásról” röviden már 1946-ban,¹⁸⁴ majd szervezettebb keretek között 1947-ben iskolai ünnepség keretében kellett

177 MNL BAML VIII. 263. 170/947.

178 MNL BAML VIII. 263. 102/946.

179 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekeintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

180 MNL BAML VIII. 263. 113/946.

181 MNL BAML VIII. 263. 103/947.

182 Például MNL BAML VIII. 263. 59/947., 84/947.

183 MNL BAML VIII. 263. 63/947.

184 MNL BAML VIII. 263. 36/946.

megemlékezni.¹⁸⁵ Ide kapcsolódik a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium 86.845/1947. III. sz. rendelete alapján a különböző, ideológiailag az új rendszer számára nem elfogadható szemléltető képek és eszközök eltávolítása az iskolákból, amit végrehajtás végett a tanfelügyelőtől az izraelita iskola is megkapott. Az eltávolítandók között említették például az irredenta képeket, térképeket, „ellenforradalmi” vonatkozású képeket (pl. Honvédségünk, *Horthy*: Bízom a magyar ifjúságban), a múlt politikusainak, minisztériumok vezető tisztviselőinek, tankerületi főigazgatóinak képét és szobrát, háborús uszító képeket, „a demokráciától megszüntetett intézményekre” (például a királyságra vagy a csendőrségre emlékeztető képek), a *Habsburg*-magyar közösséget illusztráló képeket (például „*Életünket és vérünket*”, *Ferenc József* négy kardvágása vagy megkoronázása), illetve az „ellenforradalom” külpolitikáját népszerűsítő képeket (például *Victor Emanuel*).¹⁸⁶ Emellett a tanítók részére folyamatos világnézeti tájékoztató értekezleteket tartottak.¹⁸⁷ Ezekre az eseményekre az iskola továbbra is az integráció jegyében reagált, alkalmazkodtak az új elvárásokhoz.

A tanév végén az iskolaszék meghosszabbította *Böhm* ideiglenes megbízását egy évre, ugyanekkor *Pétert* igazgatónak bízták meg, tekintettel arra, hogy az ezzel járó feladatokat a gyakorlatban eddig is ő látta el.¹⁸⁸

Az 1947/48. tanévtől *dr. Politzer Ferencné Scheiber Noémi* és *Páhmer Mór* (magyarosítva *Pataki Miklós*¹⁸⁹) is a tantestület tagjai lettek, ugyanekkortól *dr. Schweitzer József* rabbiként hit-tant és héber nyelvet oktatott.¹⁹⁰ Mellettük *dr. Árvai Jenő* állami gimnáziumi tanár, *Fábián Pál* állami gimnáziumi tanár és *Lakatos József* állami tanító óraadóként működtek az iskolánál.¹⁹¹ *Páhmer* átosztása iránti kérelmében az iskolaszék indokként felhozta a hitközség nehéz anyagi helyzetét, továbbá „*hogy az ált. iskola mind hét osztályát nyitottuk meg és így tanerő hiányunk van*”. November 10-én a tanfelügyelő engedélyezte, hogy *Páhmer* megkezdje a munkát az iskolánál addig is, amíg a vallás- és közoktatásügyi miniszter hozzájárulása is megérkezik,¹⁹² ami végül január elején történt meg.¹⁹³ A tantestület ekkori tagjai a tankerületi főigazgató felhívására a tanév folyamán nevelői továbbképző tanfolyamokra is jelentkeztek; mind a négyen beiratkoztak pedagógia továbbképzésre, emellett *Böhm* és *Politzerné* tanítónők magyar irodalom, *Péter* és *Páhmer* tanítók természettudományok tanfolyamra is.¹⁹⁴ 1948 márciusára *Politzernével* bezárólag a teljes tantestület letette a köztársasági esküt is, amelynek szövege ekkor a következő volt: „*Én ... fogadom, hogy a magyar köztársasághoz és annak alkotmányához hű leszek, Magyarország törvényeit, törvényes szokásait és a kormány rendeleteit megtartom, hivatali előjáróimnak engedelmeskedem, a hivatali titkot megőrzöm és hivatali kötelességeimet pontosan, lelkiismeretesen, a nép érdekeinek szem előtt tartásával teljesítem.*”¹⁹⁵

185 MNL BAML VIII. 263. 41/947., 33/947.

186 MNL BAML VIII. 263. 119/947.

187 MNL BAML VIII. 263. 29/947., 37/947., 43/947., 74/947., 87/947.

188 MNL BAML VIII. 263. 117/947., 138/947.

189 MNL BAML VIII. 263. 125/948.

190 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

191 MNL BAML VIII. 263. 1/948.

192 MNL BAML VIII. 263. 157/947.

193 MNL BAML VIII. 263. 15/948., 20/948., 53/948.

194 MNL BAML VIII. 263. 64/948.

195 MNL BAML VIII. 263. 80/948. *Böhm Márta* fogadalmi okmánya: MNL BAML VIII. 263. 113/946., *Politzer Ferencné* fogadalmi okmánya: 108/948. A tanítói eskük korábbi szövegét lásd: NIKLAI, Az

1947. szeptember 2-án került sor az ünnepélyes tanévnyitásra, a beiratást az ezt megelőző napokban a hitközség tanácstermében végezték.¹⁹⁶ A naplóban az alsó tagozatban – valószínűleg a gyermekek kisebb létszámára (összesen 24 fő) és az osztályozó vizsgák miatt egyébként sem élesen elválasztható osztályokra tekintettel – nem alkalmaztak osztály szerinti bontást. Felső tagozatban csak VI. osztály működött, 7 tanulóval.¹⁹⁷

A Magyarországi Izraeliták Országos Irodája kezdeményezésére és a Vallás- és Köznevelési Minisztérium engedélyével új tantervet vezettek be az izraelita iskolákban.¹⁹⁸ A beadványt a Minisztérium 90.990/1947. III. főoszt. szám alatt teljes egészében jóváhagyta. 1947 júliusában az Iroda – mellékelve a több, mint 10 oldalas részletes tantervet – alkalmazás végett megküldte a pécsi iskolának is az újításokat. *„Ennek alapján a helyi tantervben megjelölt tárgyak, a megjelölt óraszámokban iskoláinkban az 1947/48. tanévtől kezdődően döntő jellegű tárgyként tanítandók. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy a beadványban említett tárgyak nem választható tárgyak, hanem azok minden tanulóra nézve kötelezőek. A héber nyelv és irodalom tanítása nem érinti az iskolában esetleg más idegen nyelvek választási lehetőségét. (...) a jövőben a vallástan, héber nyelv és zsidó történelem külön osztályozandó tárgyakat jelentenek. Mind a három tárgyat taníthatja azonos tanár, azonban tárgyként más-más tanár is a felkészültségének és rátermettségének megfelelően. Mindenesetre kívánatos, hogy az általános iskola I-VI. osztályában legalább a vallástan és a héber nyelv tanítása lehetőleg egy kézben legyen. A zsidó történelmet esetleg taníthatja alkalmas és arra vállalkozó történelemszakos tanár is. Felkérjük Igazgató Urat, hogy a zsidó iskolák életében különös jelentőséggel bíró miniszteri rendelettel kapcsolatban külön módszeres értekezlet keretében is foglalkozni szíveskedjék.”*¹⁹⁹ A tanfelügyelő hasonló felhívására Péter kifejtette, hogy az *„Iroda által elfogadott tanterv helyi vonatkozásban nem érinti az ált. iskolák tantervét. A héber nyelv tanítása a kötelező idegen nyelv tanításán felül történik”,* azaz lényegében az előírtaknak megfelelő gyakorlatot alkalmaztak már eddig is. Az iskola óratervében I. osztályban a héber beszédgyakorlatok heti 3 órában, II., III. és IV. osztályban a héber olvasás és beszédgyakorlatok heti 4 órában, V. és VI. osztályban a héber nyelv heti 4 órában, továbbá VII. osztályban a héber nyelv heti 3 órában, zsidó történelem heti 1 órában szerepelt.²⁰⁰ A héber nyelvet ekkor az igazgató által leírtaknak megfelelően szabadon választható tárgyként oktatták. *Schweitzer József* rabbi ekkor az V. osztályban 7, a VI. osztályban 8, a VII. osztályban 12 tanulót tanított ebből a tárgyból. Érdekesség, hogy a másik szabadon választható tárgyat, az angol nyelvet, amelyet *Fábián Pál* tartott, a héberhez képest összesen több tanuló (34 fő) hallgatta.²⁰¹ Az iskola létszámából kiindulva ezek a számok arra utalnak, hogy angolt minden tanuló tanult, hébert azonban nem. A hébert heti 4, az angolt heti 3 órában oktatták V-VII. osztályosok részére. A nyelveken felül ekkor választható tárgyak voltak még a háztartási- és a műhelygyakorlatok, előbbit *Böhm*, utóbbit *Páhmer* tartotta, mindkettőt heti 3 órában, V-VII. osztályban választhatták a gyerekek.²⁰² Hozzá kell tenni, hogy a tanterv szerint legalábbis ezen osztályok számára voltak meghirdetve a tárgyak, de a gyakori osztályozó vizsgák és évfolyamok közötti mozgás révén nem működött állandó jelleggel mindhárom osztály.

asszimilációs politika szerepe a kultúra és az oktatás területén a Horthy-korszakban.

196 MNL BAML VIII. 263. 130/947.

197 MNL BAML VIII. 263. 1947/48. tanév anyakönyve.

198 BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája.

199 MNL BAML VIII. 263. 118/947.

200 MNL BAML VIII. 263. 161/947.

201 MNL BAML VIII. 263. 167/947.

202 MNL BAML VIII. 263. 13/948.

A fentiek mellett „közös tárgyak” voltak a tanévben I-VII. osztályban a hit és erkölcsstan, amelyet *Schweitzer József* tartott, minden osztálynak heti 2 órában; a magyar olvasás, *Politzerné, Páhmer, Böhm* és *Péter* oktatásában; a számolás és mérés *Páhmer, Böhm* és *Péter* tanította; éneket *Lakatos József*, testnevelést fiúknak *Páhmer*, lányoknak *Böhm* tartott. Ezeken felül az I. osztályban magyar beszéd- és értelemgyakorlat, valamint olvasás, II-IV. osztályban e kettő mellett magyar írás, fogalmazás, nyelvi ismeretek, rajz és kézimunka voltak a kötelező tárgyak. A felső tagozatban már föld és néprajz, történelem, természeti ismeretek (VII.-ben természettan és ember élete), valamint szabad beszélgetés szerepeltek a tanulók órarendjében. A föld és néprajzot és a történelmet *Árva János* tartotta, a többi tárgy oktatása (a hit és erkölcsstanon, a héberen, az angolon és az éneken felül) osztályok szerint oszlott meg *Péter, Böhm, Páhmer* és *Politzerné* között.²⁰³

*Összesített órarend
a pécsi izr. elemi iskolában.*

G F & K

Beosztási táblázat		Órarend												Tanfolyamok	
Osztály	Név	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	2
I.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
II.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
III.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
IV.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
V.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
VI.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2
VII.	Al. Károly	Magyar	Hit és erk.	Matematika	Angol	Ének	Rajz	Kézmunka	Föld és néprajz	Történelem	Természeti ismeretek	Testnevelés	Összesített	1	2

Pécs 1947. évi december hó 18-án

Láttam: *[Signature]*
Munk. 1948. évi január 10-án
igazgató: *[Signature]*

4. kép: Az iskola összesített órarendje az 1947/48. tanévben. MNL BAML VII. 263. 13/948.

Más felekezetek gyermekei is látogatták a pécsi izraelita iskolát, bár nem túl magas, de országos viszonylatban mégis nagyobb számban. 1946/47-ben 2 római katolikus,²⁰⁴ 1947/48-ban 5 római katolikus és 5 református tanuló szerepelt.²⁰⁵ A más vallású gyermekek hitoktatásáról természetesen saját felekezetük gondoskodott. Az érintett egyházak ennek megfelelően tájékoztatták az iskolát is az osztályozó vizsgáik időpontjáról, ezzel igazolva a tanulók aznapi távolmaradását, egyben felhívva az iskola figyelmét arra, hogy tanulóikat emlékeztessék arra, hogy a vizsgán kötelező

203 MNL BAML VIII. 263. 13/948.

204 MNL BAML VIII. 263. 1946/47. tanév anyakönyve.

205 MNL BAML VIII. 263. 198/947.

megjelenniük az eredményes teljesítés érdekében. Ezt követően a római katolikus, a református, illetve az evangélikus hitoktatók megküldték az érintett gyermekek osztályzatát hit és erkölcsstanból annak érdekében, hogy az az iskolai anyakönyvbe bevezethető legyen.²⁰⁶ Ugyanerre látunk példát más iskolák részére az izraelita iskola hitoktatójától is.²⁰⁷

Ebben a tanévben már több levélváltás történt az iskolaépület és az eszközök ügyében. Ennek kézenfekvő oka az volt, hogy hét osztályosra bővült az iskola, de emellett a háttérben meghúzóhatott az is, hogy eddigre állt vissza a mindennapi működés olyan szintre, hogy ezzel a kérdéssel is tudtak foglalkozni. Péter már az ősz elején felkereste a Magyar Cionista Szövetség Pécsi Helyi Csoportja elnökét közvetlen hangnemű levelével, hogy járjon közbe felsőbb körökben az iskola érdekében. „*A mi nagyon szeretett iskolánkról van szó, amelyet te jól tudod milyen körülmények között kaptam kézhez, félig leégve mindentől kifosztva. Azóta is sokat dolgoztam, fáradoztam és az iskolát sikerült valamikép, ha szükségépületben is rendbe hoznom. Ebben az évben a kor követelményének megfelelően megnyitottuk az általános iskola első hét osztályát. Most hogy elkezdődött a tanítás látjuk csak, hogy milyen gyengén vagyunk felszerelésünkben ellátva. Ezen szeretnénk valamikép segíteni, térképet, fizikai, vegytani és sportfelszerelést kell beszereznem. (...) Segíts rajtunk, közvetítsd kérésünket, akár az Országos Irodához, akár a Jointhoz, ahol remélem meghallgatásra fogunk találni, nem hagyhatják az 1852-ben alakult nagymultu iskolánkat cserben. Próbálj részünkre egy nagyobb segélyt kiutaltatni, hogy mindannyiunk iskolája ismét olyan fényben ragyoghasson mint az a multban volt.*”²⁰⁸ A Zsidó Világkongresszus megkeresésére nem sokkal később hasonló tartalmú választ írt az iskola: „*Arra való tekintettel, hogy iskolánk leégett, szükség helyiségben igen nehéz körülmények között, de nagy lelkesedéssel, igaz zsidó szívvvel tanítunk. Leginkább könyvtárunk, szertáraink (fizika-vegytan), térképeink hiányoznak, amelyek teljes egészében elpusztultak.*”²⁰⁹ A felszerelés kérdése a tantestület értekezletén is felmerült, az igazgató felmérte az igényeket, mely tantárgyhoz mire lenne szükség.²¹⁰ A leégett iskola négy tantermének helyreállítására az Országos Zsidó Segítő Bizottság Gyermekvédelmi Osztályának a beruházásából valósult meg, aminek fejében az iskolafenntartó azt a Gyermekvédelmi Osztálynak 5 évre bérbeadta.²¹¹ Így történhetett, hogy az iskolaépületben maga a gyermekotthon működött, míg a tanítás a Szeretetházban zajlott.

Az iskola nehéz anyagi körülményeit és a tanulók különleges helyzetét példázza az Országos Izraelita Tanítóegyesület felhívására adott válasz. A Tanítóegyesület 1946 májusától kezdte meg újra működését, azonban tagságát csak két évvel később tudta kiszélesíteni és szorosabbra fűzni. Politikai félreértések elkerülése végett hangsúlyozták, hogy „*a Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezetének céltudatos demokratikus munkáját a leghathatósabban, szívvel-lélekkel s fenntartás nélkül támogatjuk. Bizonyára minden egyes tagtársunk is tagja a Szakszervezetnek. Egyesületünk újjáéledése semmiképpen sem jelent elkülönülést, még kevésbé célzatos politikai megfontolást. De mégis a zsidó tanítók és tanárok különleges feladatának tartjuk a zsidó hagyományok megőrzését és ápolását. Ezt a feladatot pedig csak a magunk közösségében tudjuk megoldani.*” A levél további része betekintést ad a hagyományok megőrzésére és ápolására szánt közösségi munka részleteibe. Az Országos Rabbiegyesülettel való együttműködés keretében üzembe helyeztek egy balatonfüredi üdülőházat, amely „*az egyetlen*

206 Lásd például: MNL BAML VIII. 263. 42/948., 43/948., 50/948., 206/948., 207/948., 212/948., 217/948.

207 Lásd például: MNL BAML VIII. 263. 209/948., 210/948.

208 MNL BAML VIII. 263. 168/947.

209 MNL BAML VIII. 263. 202/947.

210 MNL BAML VIII. 263. 219/947.

211 MNL BAML VIII. 263. 100/948.

nyaralótelep az országban, amely a zsidó életforma minden követelményének maradéktalan kielégítését biztosítja számunkra. (...) Most, hogy a vidéki hitközségek megszerveződésével és lassú kialakulásával áttekintést nyertünk a zsidó iskolák helyzetéről, szükségét érezzük annak, hogy tagjainkkal való érintkezésünket elevebbé tegyük s hogy egyesületünk célkitűzéseit, elsősorban szociális munkáját hatékonyabbá fokozzuk”. A szociális és kulturális feladatok ellátása érdekében évi 20 forint tagdíjat állapítottak meg, valamint a nyaralóhoz „a kartársak megértő és lelkes támogatásával a tanuló-ifjúságon keresztül eredményes gyűjtést szerveztek”. A pécsi iskola tanítói testületileg beléptek az egyesületbe, befizették tagdíjukat, ugyanakkor hozzátették, hogy ezen felül a „legnagyobb sajnálattal sem tudunk kérésüknek eleget tenni. Iskolánk növendékei a Joint által fenntartott gyermekotthonból kerülnek ki. Ezek az üdülőház gyűjtésének munkájában nem vehetnek részt”.²¹²

A dologi nehézségek ellenére a tantestület lelkiismeretesen és odaadással végezte munkáját. 1948-ban már gyakran látogatták az iskolát tanulmányi felügyelők, akik szakmailag ellenőrizték a tanórákat. Szilágyi Béla tanulmányi felügyelő például dicsérte a tanítók tanításmenetét, amelyek „egy-től-egyig gondosan kidolgozott, tervszerűen haladó menetűek. (...) A szaktanárok módszertanilag jól felépített vázlatokkal készülnek óráikra, ami a tervszerű munkát biztosítja”. Kiemelte azt is, hogy „az intézetnek szemléltető eszközei a háború folyamán elpusztultak”, de „a szaktanárok saját gyűjteményüket, könyveiket használják dicséretre méltó buzgósággal szemléltetésre, de megindították az iskolai szemléltető eszközök, könyvek, képek stb. gyűjtését is”. Jól érzékelteti a tanítók és a tanulók közötti viszonyt a „szabad beszélgetés” óra látogatásáról szóló beszámoló, amelyen Péter vezetésével a „gyermekek élénken vesznek részt a beszélgetésben. Ömlik belőlük a szó, s szívesen elkalandoznak, a nevelő azonban a vezetésnek is mestere, egy-egy odavetett kérdése nemcsak megindítja, hanem irányítja, vezeti is a tanulók beszédét. Modora közvetlen, a gyermekekkel való viszonya meghitt s közvetlen. (...) az intézet nevelőtestülete helyesen fogja fel a szabad beszélgetés óráinak célkitűzéseit, a gyermekek aktuális problémáinak megszólaltatásával világnézeti irányítást, nevelést adnak, s lehetőséget teremtenek a demokratikus szellem tervszerű kiépítésére”. Az idézet vége már rámutat a tantestület többi tagjával kapcsolatban is arra, amit a tanulmányi felügyelő is megállapított általánosságban, hogy „a nevelőtestület hivatása magaslatán áll, s már eddig is nagyon jó eredményt ért el”.²¹³ A tantestület azonban nem volt ilyen elégedett, az április 18-i ellenőrző értekezleten úgy vélték, hogy a tanulók előmenetele nem megfelelő. Ennek okát egyrészt abban látták, hogy a gyermekek egy része kivándorlás előtt állt, amely a tanulástól elvonta gondolataikat, másrészt az iskola növendékeinek folyamatos változását is említették, Péter szerint „sok új gyerek jött, akik rossz hatással vannak a többiekre” és Páhmer is úgy gondolta, hogy „főleg az új gyerekek befolyásolták kedvezőtlenül a mi gyerekeinket”.²¹⁴ A tantestület záró értekezletén június 15-én említést tettek arról, hogy a felső tagozatot sűrűn látogatták tanulmányi felügyelők és „a jegyzőkönyvek tanúsága szerint a legnagyobb megelégedettséggel távoztak”. A világi hatóság ellenőrzésein felül fontosnak tartották ugyanekkor kiemelni, hogy az iskolát „több ízben látogatja iskolafenntartó ujonnan választott főrabbi Dr. Schweitzer József, aki mindig csak a legnagyobb elismerés hangján beszél az iskolában látottakról és hallottakról”.²¹⁵

Az 1947/48. tanév utolsó napja június 10. volt.²¹⁶ Másnap már megtörtént az államosítás előkészítése végett az iskola épületének és felszereléseinek zár alá vétele. A polgármester június

212 MNL BAML VIII. 263. 82/948.

213 MNL BAML VIII. 263. 172/948.

214 MNL BAML VIII. 263. 192/948.

215 MNL BAML VIII. 263. 224/948.

216 MNL BAML VIII. 263. 218/948.

13-án tájékoztatta az iskolát, miszerint a „*Magyar Köztársaság Kormánya 6.500/1948. Korm. számú rendelete értelmében a nem állami kézben lévő ovodák, iskolák és a velük összefüggő tanulóotthonok épületeinek és felszereléseinek záralávétele tárgyában kibocsátott rendeletben kapott utasításhoz képest a Pécsi Izr. Hitközség általános iskoláját és internátusa épületeit és felszerelését 1948. évi június hó 11. napjával zár alá veszem*”. Az iskolához hatósági biztost és a számvevőség részéről irodatisztet rendelt ki, felkérve az iskolát, hogy „*a hatósági zár alá vétellel kapcsolatos hatósági tevékenykedésnél mindenben álljon a közegek rendelkezésére és azok munkáját a lehetőségekhez képest támogassa*”.²¹⁷ A tantestület záró értekezletén az államosítást így értékelte: „*Az iskolaév végével végre bekövetkezett a tanítóink által annyira várt államosítás, mely őket is végre biztos révbe vezette*”.²¹⁸ A nyár folyamán zajlott az államosítás előkészítésével kapcsolatos adminisztráció,²¹⁹ a leltár,²²⁰ és megtörtént az állami rendtartások életbeléptetése.²²¹ Péter ezalatt mint megbízott igazgató szerepelt.²²²

Az iskola államosítására végül 1948. október 1-jén került sor az 1948. évi XXXIII. tc. alapján.²²³ Az ingatlan állami tulajdonba vételének részleteit helyszíni tárgyalás során elkészített jegyzőkönyv rögzítette. Vita tárgyat képezték a Szeretetház ideiglenesen tanteremként használt helyiségei, amelyek végül nem kerültek állami tulajdonba.²²⁴

Az iskola államosítás utáni sorsa már nem tárgya jelen tanulmánynak, csupán viszonyítás-képpen közlünk a következő tan évekről még néhány adatot az iskolát látogató izraelita tanulókra vonatkozóan. Az 1948/49. tanévben az igazgató Péter maradt. Ekkor az I-VIII. osztályban az iskola tanulóinak túlnyomó része római katolikus vallású, mellettük több református, evangélikus, görög-katolikus és egy baptista volt. Az iskola 360 tanulója közül csupán 13 izraelita felekezethez tartozó, közülük 1 pécsi születésű volt.²²⁵ A következő tanévben 7 izraelita gyermek közül 3 született Pécsen, a többiek ekkor is budapestiek voltak.²²⁶ Az 1950/51. tanévben az I., V., VII., VIII. osztályban már nem is tüntették fel a gyermekek vallását az anyakönyvben, III., IV., VI. osztályban 1-1 izraelita tanulót jegyeztek fel, közülük egy volt pécsi, aki már az előző években is ide járt.²²⁷

4. Összegzés

Danziger és Kárpáti az iskola történetének feldolgozása során megemlékeztek az iskola életében szerepet vállalt tanítókról, igazgatókról, iskolaszéki tagokról és más pártoló polgárokról is. Mindannyiuk munkásságát részletesen méltatva mutatták be elhivatottságukat az iskola fennmaradásáért

217 MNL BAML VIII. 263. 220/948.

218 MNL BAML VIII. 263. 224/948.

219 Lásd például: MNL BAML VIII. 263. 225/948., 226/948., 227/948., 228/948., 229/948., 230/948., 231/948., 232/948.

220 MNL BAML VIII. 263. 234/948.

221 MNL BAML VIII. 263. 233/948.

222 MNL BAML VIII. 263. 235/948.

223 1948. évi XXXIII. tc. a nem állami iskolák fenntartásának az állam által való átvétele, az azokkal összefüggő vagyontárgyak állami tulajdonbavétele és személyzetének állami szolgálatba való átvétele tárgyában.

224 VÖRÖS, „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” 201–206.; BÁNYAI, Zsidó iskolák és gyerekintézmények a holokauszt után – Pécs példája. A termékkel kapcsolatban lásd például: MNL BAML VIII. 263. 245/948.

225 MNL BAML VIII. 263. 1948/49. tanév anyakönyve.

226 MNL BAML VIII. 263. 1949/50. tanév anyakönyve.

227 MNL BAML VIII. 263. 1950/51. tanév anyakönyve.

és fejlődéséért a legnehezebb időkben is. A betegség, korai halál vagy magánéleti okok miatt csupán rövidebb ideig az iskolánál működő tanítókon felül többségben voltak azok, akik egész életüket szentelték az iskolának több évtizedes működésükkel. E tanulmány az 1929 utáni időszakra vonatkozóan igyekezett folytatni a korábbi két igazgató-tanító feltárását. Ebben a szellemben mutattuk be az iskolai intézményrendszer változásai mellett a tanítók és a tanulók személyét is.

Az iskola történetét végigkísérte az a szándék, hogy a hagyományok megőrzése mellett és azokra építkezve a jövő generációját modern szellemben neveljék. Célnak tekintették, hogy „*az események törvényszerűségét és az elődök működését megfigyelve*” tanuljanak a múltból, ezáltal következtetéseket vonhassanak le jelenlegi helyzetükre nézve, hiszen „*a kulturszabadságért való küzdelemben mint zsidók, magyarok és kulturemberek*” kell megállniuk a helyüket. Az iskola tantestületének feladatáról 1929-ben az igazgatók így írtak: „*A tanulók belső és külső kapcsolódása révén, valamint a tanítók, előljárók és szülők barátságos és szoros együttműködése nyomán olyan egészséges és kifelé is áradó légkört akarunk teremteni, amelyben nem egymással versengő, hanem egymásért dolgozó felebarátokat, olyan embereket nevelhetünk, akik örökéletű kulturcélok utáni törekvéseikkel és igaz életükkel nálunknál érdemesebb tagjai legyenek a társadalomnak.*”²²⁸ A megállapításuk azonban nem csupán ekkor érvényes, hanem az iskola egész történetét áthatotta, a legviszontagságosabb körülmények között is.

Zárásképpen Róth Sándor hitközségi elnöknek az 1946. május 19-i iskolaszéki ülésen elhangzott szavait idézzük, melyek összegezték az iskola fontos szerepét: „*Hitközségi elnök bevezetőjében visszaemlékezik az iskola dicsőséges múltjára. Az utolsó 25 évben megfogyatkozott a tanulók létszáma. Visszaemlékezik az 50 év előtti időre, amikor 8 osztályos iskola volt és 40-50 volt a létszám osztályonként. Reggel kint járt a temetőben. Az ottani sirok árvákat hagytak itt, most a sirok lettek árvák. Az iskola is árván maradt, de hiszi és szent meggyőződése, hogy ez mind meg fog változni. Feladatunk, hogy átmentsük a szellemet, melyet itt nyertünk és átadjuk az új nemzedéknek. Ha ezt megtettük, akkor megfeleltünk a reánk háruló kötelezettségeknek.*”²²⁹



5. kép: Az iskola tanulói és tanítói az 1920-as években.
DNZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 55. old.

228 DNZINGER – KÁRPÁTI, *A pécsi zsidó iskola története* 61–62.

229 MNL BAML VIII. 263. 58/946.

Felhasznált források és szakirodalom

1867. évi XVII. törvénycikk az izraeliták egyenjogúságáról polgári és politikai jogok tekintetében, <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=86700017.TV&targetdate=&printTitle=1867.+%C3%A9vi+XVII.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (2025. 06. 18.)
1868. évi XXXVIII. törvénycikk a népiskolai közoktatás tárgyában, <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=86800038.TV> (2025. 06. 18.)
1895. évi XLII. törvénycikk az izraelita vallásról, <https://net.jogtar.hu/getpdf?docid=89500042.TV&targetdate=&printTitle=1895.+%C3%A9vi+XLII.+t%C3%B6rv%C3%A9nycikk&referer=1000ev> (2025. 06. 18.)
1942. évi VIII. törvénycikk az izraelita vallásfelekezet jogállásának szabályozásáról, <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=94200008.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D42> (2025. 06. 18.)
1948. évi XXXIII. törvénycikk a nem állami iskolák fenntartásának az állam által való átvétele, az azokkal összefüggő vagyontárgyak állami tulajdonbavétele és személyzetének állami szolgálatba való átvétele tárgyában, <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=94800033.TV&searchUrl=/ezer-ev-torvenyei%3Fpagenum%3D43> (2025. 06. 18.)
- A pécsi izraelita elemi iskola (1887–1944), <https://pecsizidosag.wordpress.com/2014/07/08/a-pecsi-izraelita-elemi-iskola-1872-1944/> (2025. 06. 18.)
- A zsidó iskolaügy Pécssett I., <https://pecsizidosag.wordpress.com/2012/02/03/a-zsido-iskolaugy-pecsett-i/> (2025. 06. 18.)
- A zsidó iskolaügy Pécssett II., <https://pecsizidosag.wordpress.com/2012/02/09/a-zsido-iskolaugy-pecsett-ii/> (2025. 06. 18.)
- A zsidó iskolaügy Pécssett III., <https://pecsizidosag.wordpress.com/2012/03/26/a-zsido-iskolaugy-pecsett-iii/> (2025. 06. 18.)
- Az 1848. évi július hó 2-ára összehívott országgyűlés irományai, https://library.hungaricana.hu/hu/view/Orszaggyules_ReformkoriDok_JKV_1848- (2025. 06. 18.)
- BÁNYAI Viktória: Munkácsi Bernát (1860–1937) tanfelügyelői tevékenysége, <https://archive.nyud.hu/nyk/107/15%20banyai.pdf> (2025. 06. 18.)
- BÁNYAI Viktória: Zsidó iskolák és gyerekeintézmények a holokauszt után – Pécs példája, <https://www.szombat.org/tortenelem/banyai-viktoria-zsido-iskolak-es-gyerekeintezmenyek-a-holokauszt-utan-pecs-peldaja> (2025. 06. 18.)
- BÁNYAI Viktória: Zsidó oktatásügy Magyarországon 1780–1850. Budapest 2005
- BENCZE Imre – LADÁNYI Sándor: A polgári demokratikus forradalom és az egyházak. In: BALOGH Margit et al (szerk.): Magyarország a XX. században. II. kötet. Szekszárd 1997, 327–331.
- BENCZE Imre – LADÁNYI Sándor: A Tanácsköztársaság és az egyházak. In: BALOGH Margit et al (szerk.): Magyarország a XX. században. II. kötet. Szekszárd 1997, 331–336.
- BÖLÖNY József: Magyarország kormányai 1848–1975. Budapest 1978
- CSIZMADIA Andor: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Budapest 1966
- DANZIGER Zsigmond – KÁRPÁTI Sámuel: A pécsi zsidó iskola története. Pécs 1929
- EÖTVÖS József: Kultúra és nevelés (szerk. FENYŐ István et al.) Budapest 1976
- FEHÉR Katalin: Oktatásügy. In: KOLLEGA TARSOLY István (szerk.): Magyarország a XX. században. V. kötet. Tudomány. Szekszárd 2000, 455–483.
- Források Pécs város polgárosodásáról (1867–1921). Tanulmányok és források Baranya megye történetéből 15. Pécs 2010

- HUSZTI József: Gróf Klebelsberg Kunó életműve. Budapest 1942
- JÓBORÚ Magda: Köznevelés a Horthy-korszakban. Budapest 1972
- KARÁDY Viktor: Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon (1867–1945). Budapest 1997
- KLEBELSBERG Kunó: Falusi népiskoláink kiépítése. Néptanítók Lapja 1925/25-26. sz. 1–2.
- KRASSÓ Sándor: Kötéltánc. Adalékok a pécsi zsidóság és Pécs 20. századi történetéhez. Pécs 2011
- LAKI János: A népiskolák fejlődése, illetve stagnálása a két világháború közötti Baranyában. In: Szita János (szerk.): Baranyai helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár évkönyve. Pécs 1983, 213–254.
- Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára (MNL BAML) VI. 502. Baranya vármegye és Pécs város Tanfelügyelőségének iratai
- Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára (MNL BAML) VIII. 263. Pécsi Izraelita (Füldő Utcai) Elemi Népiskola iratai
- MATOLAY Károly – ZSADÁNYI Oszkár (szerk.): Baranya vármegye Trianon után tíz évvel. Mohács 1930
- NIKLAJ Patrícia Dominika: A közoktatási intézményrendszer fejlesztésének jogi kihívásai az 1920-as években. In: KORSÓSNÉ DELACASSE Krisztina – MÁTHÉ Gábor – MEZEY Barna (szerk.): A közép-európai régió és a nyugati hatások: A tradicionális jog alakváltozásai. Budapest 2023, 183–190.
- NIKLAJ Patrícia Dominika: Az asszimilációs politika szerepe a kultúra és az oktatás területén a Horthy-korszakban. Díké 2024/1–2. sz. 435–465.
- NIKLAJ Patrícia Dominika: Iskolák a Tanácsköztársaság idején és a baranyai felekezeti tanítók felelőssége vonása. Díké 2020/1. sz. 127–148.
- NIKLAJ Patrícia Dominika: Magyar oktatásügyi igazgatás a XVIII. század végén. In: KRAUSZ Bernadett – MOHAY Ágoston – NIKLAJ Patrícia Dominika (szerk.): Per aspera ad astra. Tanulmányok neves pécsi jogászprofesszorok emlékére. Pécs 2017, 65–74.
- RADNÓTI Ilona: Siklós zsidósága a 18-20. században. In: NAGY Imre Gábor (szerk.): Baranyai történelmi közlemények 2. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 2006–2007. Pécs 2007, 265–320.
- ROMSICS Ignác: Ellenforradalom és konszolidáció. Budapest 1982
- SCHWEITZER József: A Pécsi Izraelita Hitközség története. Budapest 1966
- UJVÁRI Péter (szerk.): Magyar Zsidó Lexikon. Budapest 1929
- VÖRÖS István Károly (szerk.): „... házam imádságos háznak hivatik minden népek számára!” A Pécsi Izraelita Hitközség dokumentumok tükrében (1837–1950). Pécs 2016

Szövetségbe ágyazott univerzális normák – Adalékok a *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* értelmezéséhez¹

Universal Norms Embedded in a Covenant – Contributions to the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum

In 860, the jurist-theologian Hincmar referred to a late antique compilation – cited by him in the context of a marital dispute between King Lothair and his wife Theutberga, within one of the “successor states” of the divided Frankish Empire – as the *primi libri legis Romanae* (“first book of Roman law”). He also indicated to both his contemporaries and modern readers what principles ‘just judges’ ought to consider, citing two sources: the 9th-century Archbishop of Reims found justice in the Old Testament Scriptures, particularly in the Law of Moses, and in the Roman legal concepts current at the time of the compilation known in European legal history as the *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*. In the terminology employed by Hincmar, we hypothesise that – despite the significant chronological gap between the Mosaic legislation and the Roman legal sources integrated into the *Collatio* – a unifying element can be identified: the conception of justice grounded in universal natural law. This assumption is explored below through an analysis of the *Collatio*’s provisions on family relations, with particular emphasis on the universal prohibition of incest within the framework of the Noahide covenant.

Keywords: universal natural law, Noahide covenant, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, Torah, post-classical Roman law, incest, family law

„Hoc quidem iuris est: mentem tamen legis Moysi imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur.” (Coll. 5,3)²

* ORCID ID: 0000-0002-9432-2478.

- 1 A tanulmány a K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.*” című konferencián 2025. június 13-án hangzott el.
- 2 „Mert ez a törvény. Ismeretes, hogy Theodosius császár alkotmánya teljes mértékben követte Mózes törvényének szellemét.” Az idézett mondat Theodosius 390-ben közzétett, homoszexuális prostitúciót tiltó törvényére vonatkozik (CTh 9.7.6), lásd bővebben később. A tanulmányban szereplő latin nyelvű idézetek magyar fordítása saját kísérletem, melyben *Ress Éva*, a latin jogi szaknyelv tanára (PTE ÁJK) volt segítségemre.

1. Útmutató az „igazságos bírák” számára

A jogász-teológus *Hincmar*³ reimsi érsek (845–882),⁴ 860-ban⁵ a „római törvények első könyvének” nevezte azt a későantik összeállítást, amelyre a már letűnőben lévő, felosztott frank birodalom egyik „utódállamában”, *Lothar* király és felesége, *Theutberga* házassági köteléki jogvitájában⁶ hivatkozott (*capitulatio: responsio*)⁷: „*Legant aequi iudices primi libri legis Romanae capitulum sextum de stupratoribus et septimum de incestis ac turpibus nuptiis et cetera, quae Christiana iura depromunt.*” („Az igazságos bírák olvassák el a római törvény első könyvének 6. fejezetét ’homoszexuális férfiak’ és a 7. fejezetét ’vérfertőző és szégyenletes házasságok’ és a többi (fejezetet), amelyek a keresztény jogra vonatkoznak.”).⁸ Azt is elárulta korabeli és mai olvasóinak írása *responsio*-nak nevezett szakaszában, hogy konkrétan mi az, amit az „igazságos bírának” szem előtt kell tartaniuk, itt már két, közvetett forrást említve: „*Qui dormierit cum masculo coitu femineo, uterque operatus est nefas, morte moriatur. Unde et leges Romanae decernunt in capitulis de stupratoribus, quod legens quisque inueniet.*” („Aki férfival hál úgy, mint ahogy asszonnyal hálnak, úgy mindketten vétkeztek, és halállal lakoljon. Eszerint (értsd: III. Mózes 20:13 – Coll. 5,1,1) döntenek a római törvények is a homoxeualis férfiakra”⁹ szóló fejezetekben, amit bárki, aki elolvassa, megtalál.”).¹⁰ A 9. századi érsek tehát az igazságosságot az ószövetségi Szentírásban, Mózes törvényében és annak a kornak a római jogi felfogásában találta meg, amelyben *Hincmar* közvetlen forrása, az európai jogtörténet-tudományban „*Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*” néven (röviden: *Collatio*)¹¹ ismert összeállítás elkészült,¹² amelyet a collator egyébként nem így nevezett, hanem olyan kifejezéssel élt, melyből kiderül, hogy az ószövetségi jogrendet tekintette az összehasonlítás alapjának: „*Lex Dei quam praecepit Dominus ad Moysen*” („Isten törvénye, amelyet az Úr Mózesnek parancsolt”).¹³ A *Collatio* latin szövegének öt önálló kritikai kiadása (*Pithou* 1573, *Blume* 1833, *Huschke* 1861, *Mommsen* 1890, *Kübler* 1927) létezik. Ezeket számos olyan kiadás kíséri, melyek alapvetően egy kritikai kiadást követtek, annak hibáit többé-kevésbé korrigálva. *Pithou* kritikai kiadását vette alapul *Stephanus* (1580), *Cuiacius* (1586) és *Schultingh* (1737). *Blume* kritikai kiadását

3 Az életrajzi adatokat lásd: STONE – WEST, *Hincmar of Rheims: Life and Work* 3.

4 SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* 282–283.

5 A datálás kérdéséről lásd: SDRÁLEK, *Hincmar von Rheims* 1–7.

6 AIRLIE, *Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II* 3–38.

7 „*De diuortio Lothari regis et Theutberga reginae*”. Az angol nyelvre fordított művet és kommentárját lásd: STONE – WEST, *The Divorce of King Lothar and Queen Theutberga: Hincmar of Rheims’s De Divortio*. A szerzőről lásd: STONE – WEST, *Hincmar of Rheims: Life and Work*.

8 A latin szöveget idézi: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 28.

9 A „*stuprator*” jelentése eredetileg: nem férjes nőszemély meggyalázója, de szexuális erőszaktevőre is utalhat, valamint a szöveg alapján homoszexuális férfiakra.

10 A latin szöveget idézi: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 28.

11 Ebben a tanulmányban azt a passauai római jogász professzor, *Ulrich Manthe* (2021) szerkesztésében (nem teljes terjedelemben) közölt latin szöveget követem, amely mindezeket a kritikai kiadásokat és javításokat figyelembe vette és magyarázattal látta el: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom*.

12 Lásd bővebben: FRANKS, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*.

13 Cod. B fol. 157^v1: „INCIP(it) LEX D(e)I QUAM D(e)US PRAECEPTUM AD MOYSEM”; *Scaliger* leírta a B kézirat alapján (Cod. Leiden, SCA 61. fol. 108^v2): „INCIPIT LEX DEI QUAM DEVS PRAECEPTUM AD MOYSEN”; Cod V fol. 13^b22 (index): „INCIPIT CAPITULA LEGIS QUOD PRAECEPTUM D(e)I AD MOYSEN”; Cod. V fol. 162^a1-5 (szöveg): „INCIPIT LEGEM D(e)I QUOD PRAECEPTUM D(omi)N(u)S AD MOYSEN”; Cod. W fol. 162^b29-31 (index): „INCIPIT LEGEM D(e)I QUOD. PRAECEPTUM D(omi)N(u)S AD MOYSEN”.

követte Girard (1890). Mommsen kritikai kiadását követte Hyamson (1913), Girard/Senn (1967), Baviera (1940), Spruit/Bongenaar (1987), Montemayor Aceves (1994) és Frakes (2011). A *Collatio* két angol fordítása Hyamson és Frakes műve, de létezik ezen kívül egy holland (*Spruit/Bongenaar*) és egy spanyol fordítás (*Montemayor Aceves*) is az egyes kiadások részeként.

A *Collatio* hatástörténetét vizsgáló szerzők közt nincs vita abban, hogy – bár római és bizánci jogászok nem hivatkoztak rá – a 6–11. században több példánya is forgalomban lehetett. Mikat feltételezi, hogy az 538-ban tartott orléansi zsinat használta a gyűjteményt,¹⁴ és ahogy azt Hincmar példája igazolja, a Karoling-kor nyugati egyházi vezetői is ismerték. Mindez akkor is jelentős utóéletnek tekinthető, ha figyelembe vesszük, hogy a nyugati egyházjog egységesülési folyamatáról a 12. század derekáig (a *Decretum Gratiani* összállításáig)¹⁵ nem lehetett beszélni, azaz nem tekinthetjük általánosnak a *Collatio* hatását sem.

A héber Biblia (*Tanakh*), azaz a Tóra (Törvény), a *Neviim* (Próféták) és a *Ketuvim* (Iratok) együttese, időben egymást követő szövetségekre¹⁶ ágyazva mutatja be az emberiség történetét, melyeket az Újszövetség egészít ki. Ezeknek a szövetségeknek az alanyai az emberi oldalon eltérőek. A kutatási módszert tekintve a *ius Divinum*on belül három szövetségre koncentrálunk ebben a tanulmányban. A törvénytől való elhatárolást, a lelkiismeret korát, amikor annyira „megsokasodott az ember gonoszsága a földön, és hogy szíve gondolatának minden alkotása szüntelen csak gonosz” volt,¹⁷ átfogó ítélet zárta le, az özönvíz visszahúzódtását követően azonban Isten szövetségre lépett Noéval és benne minden emberrel, akik a földet újra benépesítették.¹⁸ Ennek az ún. noahita szövetségnek a keretei között érvényesülő jogrend minden nemzetre kiterjedt, ezért nevezhetjük ennek elemeit egyetemes természetjogi normáknak. A Szinaj-hegyen kötött mózesi szövetség természetjoga Jákob/Izrael fiaira vonatkozik, míg az újszövetség annyiban szintén egyetemes jellegű, hogy az egyház nemzeti hovatartozástól függetlenül a „kihívottak közössége” Jézus Krisztusban. A Hincmar által használt kifejezések alapján azt a hipotézist állíthatjuk fel, hogy a mózesi Törvényadás és a *Collatio*ban felhasznált római jogi elemek keletkezése közötti hatalmas időbeli különbség (szerényen számolva is másfél évezred) ellenére is van köztük egy kapcsolódási pont, ami akkor világlik ki, ha a mózesi szövetséget és a római jogi normákat is a noahita szövetség egyetemes természetjogával hasonlítjuk össze. A kutatás tárgyát a *Collatio* családi viszonyokra vonatkozó elemei képezik, különös tekintettel a vérfertőzés tilalmára.

A *Collatio* szerzője a fent mottóként idézett sorokban nem csak arra hívta fel korabeli és mai olvasói figyelmét, hogy Theodosius császár egy általa hivatkozott rendelete „a mózesi törvény szellemét tökéletesen követi” (Coll. 5,3), hanem a Coll. 7,1 pr.-ben arra is, hogy az időbeliséget tekintve az elsőbbség kétséget kizáróan Mózeset illeti, tekintettel arra, hogy a XII táblás törvény rögzítésének a Kr. előtti 5. század közepére esett (451–450).¹⁹ Nyilvánvaló, hogy tökéletes köve-

14 MIKAT, Inzestverbote des Dritten Konzils von Orléans 39–40. Lásd még: FRAKES, Reading the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (or Lex Dei) in the Middle Ages 35–53.

15 A mű keletkezéstörténetét lásd: HERGER, Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról 44.

16 FRIVALDSZKY, Néhány katolikus szemléletű megfontolás az ószövetségi 'b'rit' sajátos relacionális jellegéről 202–212.

17 I. Mózes 6:5.

18 I. Mózes 9:9–11.

19 Coll. 7,1 pr. „Quod si duodecim tabulae nocturnum furem <quoquo modo, diurnum> autem, si se audeat telo defendere, interfici iubent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit, sicut lectio manifestat.” „De ha a Tizenkét Tábla azt parancsolja, hogy a tolvajt éjjel <nappal minden esetben> meg kell ölni, de (csak) akkor, ha fegyverrel mer védekezni, tudjátok, ti jogtudósok, hogy Mózes ezt már

tésről a homoszexualitás szabályozása tekintetében messze nem lehet beszélni, ahogy arra a szakirodalom már rég felhívta a figyelmet, sőt igen jelentős különbség mutatkozik a *Tóra* és *Collatio* korabeli római jog között.²⁰ Valójában a teljes ószövetségi Szentírás mindenféle homoszexuális kapcsolatot tilt, és mindkét felet halállal fenyegeti: „*És ha valaki férfival hál, úgy amint asszonnyal hálnak: utálatosságot követtek el mindketten, halállal lakoljanak, vérük rajtok*.”²¹ Ezzel szemben a Rómában nem a homoszexualitás (*stuprum*) volt tiltott, hanem a szabad férfiaknak ilyen magatartásra való kényszerítése, és *Theodosius* idézett rendeletében kifejezetten a bordélyházakban (*virorum lupanar*) folytatott homoszexuális prostitúcióról volt szó.²² Feltehetjük a kérdést: ezt a nyilvánvaló különbséget miért igyekszik leplezni a *collatio*? Kivételes esetről van szó vagy a teljes művet jellemzi ez a szándék?

A történeti jogösszehasonlítás 19. században kialakított modern módszertanának alkalmazása nem várható el a (valószínűleg) 4. századi ismeretlen szerzőtől. Ha viszont a *Collatio* értéke nem a precíz és részletes jogösszehasonlításban áll, egy harmadik kérdést is megfogalmazhatunk: miért érdemes a fennmaradt három kéziratot²³ és a fent felsorolt kritikai kiadásokat is figyelembe véve időt szentelni a *Collatio* tanulmányozásának? A szerény gyűjtemény, amely a héber és a római jog némely forráshelyét tartalmazza, a nevét elhallgató szerző egy-egy kommentárjával egészül ki. A 20–21. századi történelem- és jogtörténettudományban elfogadott tény, hogy az *Imperium Romanum* határai között élő diaszpórazsidóság ősi joga esetenként bizonyos hatást maga is gyakorolhatott a hódító jogrendjére,²⁴ azaz kétoldalú kulturális (és ezen belül jogi) interakció, nem pedig egyoldalú romanizálás történt ebben az esetben sem,²⁵ különös tekintettel arra is, hogy i. e. 63 és i. sz. 476 között hogyan változott a zsidóság jogállása (e tekintetben az ősi, nemzeti jog használatához való joga) a birodalomban.²⁶

Ezt az általános megállapítást a *Collatio* esetében sem tagadjuk, a hangsúly mégis inkább azon van, hogy a jogi ismeretekkel kétséget kizáróan rendelkező szerző hogyan értelmezte a zsidó-keresztény-római háromszögben a jog rétegeinek egymásra épülését – a korabeli rabbinikus jogtudomány álláspontjára és az újszövetségi könyvekre is tekintettel, ahogy arra *Jacobs* rámutatott.²⁷ Ez a kérdés az összehasonlító családjogtörténettel foglalkozó szerző számára elsősorban azért izgalmas kutatási téma, mert a nyugati egyházjog két gyökerét jelenti a bibliai jogrend és a

korábban elrendelte, amint azt a Szentírás bizonyítja.”

20 A *Collatio* e szakaszának értelmezéséhez lásd: BARNES, *Leviticus, the Emperor Theodosius* 43–62.; WALSH, *Leviticus 18:22 and 20:13: who is doing what to whom?* 201–209.

21 III. Mózes 20:13.

22 E tanulmánynak nem tárgya a római kultúrában a homoszexualitás jogi szabályozásának az áttekintése, amelyről általában lásd: WILLIAMS, *Roman Homosexuality*; OLYAN, *And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman* 179–206.

23 Codex Berolinensis (Berlin Staatsbibliothek lat. fol. 269); Codex Vercellensis (Vercelli Bibl. Cap. CXXII); Codex Windobonensis (Bécs, Österreichische Nationalbibliothek 2160). Lásd hozzá: FRANKS, *The Manuscript Tradition of the Lex Dei* 290–304.

24 Így például az *unus testis nullus testis* elv kapcsán, lásd: RUFF, *A közvetlen hozzátartozók mentessége a családtagjuk elleni terhelő tanúvallomás kötelezettsége alól* 15–30.

25 Lásd bővebben: RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*; HAMZA, *A recepció kérdéséhez* 332.; ILAN, *The Torah of the Jews of Ancient Rome* 363–395.

26 A kérdés jogosságáról általában lásd: RABELLO, *Jewish and Roman Jurisdiction* 141–167.; RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire* 662–762.; MATHISEN, *The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity* 35–53.

27 JACOBS, *Roman Christians and Jewish Law in the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* 85–99.

római jog az ókeresztény kortól kezdődően mintegy kétezer éven átívelően a mai napig (függetlenül attól, hogy a szekularizáció korától kezdődően a felekezeti jogrendeknek külső joghatálya nincs), és ebben a rendkívül hosszú időszakban az egyik összekötő kapocs az ősi zsidó jog és joggyakorlat, valamint az egyházjog között az ókeresztény egyházjog forrásain (így a püspöki leveleken, a zsinati határozatokon és a pseudoapostoli gyűjteményeken²⁸) kívül a *Collatio* volt, ahogy ezt *Reimsi Hincmar* példája igazolja.

2. A *Collatio* családjogi viszonyokkal kapcsolatban álló titulusai

A *Collatio* keletkezési idejét a legfrissebb szakirodalom, *Ulrich Manthe* 2021-ben publikált monográfiája – a gyűjteményben felhasznált források alapján – K. u. 391 és 438 közé teszi,²⁹ amely nagyjából megfelel annak, ami mellett ennek a kutatási projektnek a bevezető tanulmányában *Grüll Tibor* is állást foglalt.³⁰ A *Collatio* szerzőjének személyéről szóló élenk vitához azonban *Manthe* új, még szerinte sem feltétlenül bizonyítható hipotézissel állt elő: a szöveg alapján (Coll. 6,7) nem csak kétségtelennek tartja, hogy a névtelen szerző a zsidó jogban járatos volt, de feltételezi azt is, hogy keresztény hitre tért, majd – talán a 4. század végi egyház belső nehézségei miatt megbotránkozva – újra a korabeli judaizmus tanításaihoz fordult.³¹ Ez az áttekintés nem a collator személyéről folyó vitához kíván csatlakozni, hanem csak utal arra, hogy a szerző származásának és vallási hovatartozásának az azonosítása tekintetében az elsődleges szöveg helyi családjogi vonatkozású, ahogy azt később látni fogjuk.

A kompiláció tizenhat címre oszlik: 1. A véletlenszerű vagy szándékos emberölésről (*De sicariis et homicidis casu vel voluntate*); 2. A súlyos testi sértésről (*De atroci iniuria*); 3. A rab-szolgákkal 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 jogszerű öröklésről (*De legitima successione*). Míg a szakirodalom³² azt hangsúlyozza, hogy az öröklési jogot tárgyaló utolsó cím kivételével minden korábbi cím a büntetőjoggal foglalkozik, figyelemre méltó az is, hogy ezek a büntetőjogi rendelkezések a védelem tárgyát tekintve bemutatnak egy bizonyos típusú családfelfogást is. Többek között *Hyamson*,³³ *Nelson*³⁴ és *Manthe*³⁵ hívta fel arra a figyelmet, hogy a három fennmaradt *Collatio*-kézirat egyikében, a bécsi kéziratban (W) a szöveget az „*incipit liber primus*” („kezdődik az első könyv”) félmondat vezeti be, ami arra enged következtetni, hogy az

28 Lásd bővebben korszakokra bontva: ERDŐ, Az egyházjog forrásai.

29 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 15.

30 GRÜLL, „Hoc quidem iuris est” 10.

31 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 16.

32 ROCCA, The Collatio and the Future of Rome 2.

33 HYAMSON, Mosaicarum et Romanarum legum Collatio XXXI.

34 NELSON, Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones 113.

35 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 20.

öröklési jogról szóló 16. cím valójában már a második könyvhöz tartozott volna, ha azt a szerző megírja.³⁶ Eltekintve attól a kérdéstől, hogy valóban befejezetlen maradt-e a *Collatio* és hogy az összeállításban helyt kapott elemeket sem feltétlenül véglegesnek szánta a collator,³⁷ megállapítható, hogy a *Collatio* – közvetve ugyan, de – a családügyi viszonyok tekintetében is fontos forrás lehet a kutatók számára a zsidó-keresztény-római háromszögben.

Bár a collator nem a a Szinaj-hegyi szövetségkötéskor kinyilvánított *Tízparancsolat*ot idézte, hanem a *Tóra* egészen más jogi rendelkezéseit, a szakirodalom már rég felhívta a figyelmet arra, hogy a tizenhat titulus a *Tízparancsolat* második kötébláján lévő hat parancshoz (II. Mózes 20:12–17) kapcsolódik,³⁸ mégpedig a parancsolatok sorrendjét tekintve az eredeti héber szöveget, és nem annak görög fordítását, a *Szeptuagintát* követve.³⁹

#	Parancsolat	Collatio §
6.	„Ne ölj!”	1, 2, 3
7.	„Ne paráználkodj!” (héber Biblia: „Ne légy házasságtörő!”)	4, 5, 6
8.	„Ne lopj!”	7
9.	„Ne légy hamis tanú!”	8, 9
10.	„Ne kívánd a másét!”	10–16

1. ábra: A *Tízparancsolat* és a *Collatio* kapcsolata a héber Bibliában követett sorrendnek megfelelően (forrás: *Grüll Tibor* összeállítása)⁴⁰

Mindez két szempontból is fontos ennek a tanulmánynak a tárgyához kapcsolódóan. A kodifikáció tág értelemben vett fogalmát⁴¹ tekintve egyedülálló az ókori jogi kultúrában, sőt azon túlmenően is, egészen a 16. században kezdődő abszolutista jogegységesítő törekvésekig, hogy a kódexekben általános szabályokat tartalmazó szerkezeti elemet különítették volna el, vagy egyáltalán struktúrált alapelveket fogalmaztak volna meg. A *Tízparancsolat* azonban olyan generális klauzuláknak tekinthető, amelyekre minden további jogi rendelkezés visszavezethető: a *Tóra* további 603 parancsa e tíz magyarázataként, illetve kazuisztikus kifejtéseként nyerhet értelmezést.⁴²

36 HUSCHKE, *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio* 528.; NELSON, *Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones* 113.; LIEBS, *Jurisprudenz in spätantiken Italien* 172.; LIEBS, *Die sogenannte Mosaicarum et Romanarum legum Collatio* 100. (5. lábjegyzet); MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 20.

37 MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 21. Hogy ez a feltételezett lezáratlanság felületességet jelent-e, arról eltérnek a vélemények. *Volterra* szerint a collator nem mélyrehatóan foglalkozott a római joggal, míg *Frakes* úgy véli, hogy nem kétséges a körülmekintő vizsgálat. Lásd: *VOLTERRA*, *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* 704.; *FRAKES*, *Compiling the Collatio* 111–121.

38 A *Dekalogosz*, a Szentírás legfontosabb törvénycsoportja kétszer szerepel a mózesi könyvekben: először a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatás történeti leírásakor (II. Mózes 20:2–14), majd mintegy negyven évvel később Mózes beszédei között (V. Mózes 5:6–21). A kettő között minimális, de nem elhanyagolható szövegtérést találunk. A házasságtörés tilalma az utóbbi listán a 18. versben található, azonosnak tekinthető megfogalmazással.

39 A *Szeptuaginta* a 6–7–8. parancsokat cseréli fel. Lásd bővebben: GRÜLL, „Hoc quidem iuris est” 10–28.

40 GRÜLL, „Hoc quidem iuris est” 10–28.

41 Lásd bővebben: KAJTÁR – HERGER, *Egyetemes állam- és jogtörténet* 13.

42 Lásd bővebben: RUFF, *A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei* 9–35.

A második szempont az, hogy ezek a generális klauzulák a *Tóra* 613 parancsa között kiemelten fontos szerepet töltenek be: az egyes parancsolatok ütközése esetén felülíró tekintéllyel bírhatnak,⁴³ valamint e tíz *micva* között is van súlyossági sorrend a legsúlyosabb bűntől, az idegen istenek imádásától a legenyhébbig, más feleségének vagy vagyonának megkínálásáig. A két kőtábla közül az elsőn az *Isten* elleni bűnök tilalmai, míg a másodikon az emberek elleni bűnök tilalmai szerepelnek. Így nagy jelentősége van annak, hogy a szülők tiszteletének parancsa⁴⁴ sorrendben az első az emberi kapcsolatokra vonatkozó törvények közül, és csak ezután következik a többi emberelleni bűncselekmények tilalma.⁴⁵ Mindez azt jelenti, hogy a szülők iránti tisztelet elve⁴⁶ – ütközésük esetén – nem csak a kevésbé súlyos bűnök/bűncselekmények esetén elsődleges, hanem akkor is, ha más, szintén halálbüntetéssel fenyegetett magatartás miatt jelentkezik az igazságszolgáltatás iránti igény.⁴⁷

A második kőtáblán szerepel a héber Bibliában követett sorrend szerinti hetedik *micva*, amely a társadalom legkisebb építő egységének, a családnak a stabilitását bátyázza körül a házasságon kívüli szexualitás általános tilalmával. Ennek a tanulmánynak nem tárgya a 7. parancsolat részletes bemutatása a tórai jogrendben és társadalomban. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy az ókori Izraelben a házasságtörést eredetileg a férj ellen elkövetett magánbűncselekménynek tekintették. Kivizsgálása és büntetésének ellenőrzése azért vált általánossá (és így a házasságtörés azért nyert közbűncselekményi karaktert), mert a szervezett társadalom elképzelhetetlen volt anélkül, hogy „*ezt a társadalmi élet gyökerét elszívó büntetést*” meg ne büntessék: *Amram* véleménye szerint „*a 'ne törj házasságot!' nem pusztán parancs volt arra, hogy tartsuk magunkat távol más házasságától, hanem figyelmeztetés arra, hogy tartózkodjunk a társadalom alapjainak megingatásától*”.⁴⁸ A mózesi törvény ezért erkölcsi utasításokkal és jogi korlátozásokkal igyekezett őrizni a házassági kapcsolat szentségét.⁴⁹ A talmudi jogértelmezés szerint a bálványimádás, a gyilkosság és a *gilui arayot* (amely magában foglalja a vérfertőzést és a házasságtörést is) három olyan bűncselekmény volt, amelyet semmilyen körülmények között nem volt szabad elkövetni, és az embernek inkább az életét kell feláldoznia, minthogy ezeket elkövesse – mondták ki a rabbik a lyddai gyűlésen (Sanh. 74a.),⁵⁰ a *Hadrianus*-féle lázadás idején.⁵¹ Így a törvény és az erkölcs kéz a kézben járt a bűncselekmények elkövetésének megakadályozása érdekében. Azok számára azonban, „*akik süketek voltak a törvény és az ész figyelmeztetéseire*” – mondja *Amram*⁵² –, halálbüntetést helyezett kilátásba a *Tóra*: mind a bűnös feleséget, mind a szeretőjét halálra ítélték.⁵³ Ugyanitt további szexuális bűnöket

43 RUFF, A közvetlen hozzátartozók mentessége a családtagjuk elleni terhelő tanúvallomás kötelezettsége alól 19.

44 II. Mózes 20:12.

45 II. Mózes 20:14–17.

46 II. Mózes 20:15, 17.

47 Lásd bővebben: HAMMER-KOSSOY, Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System.

48 AMRAM, Adultery, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/865-adultery>.

49 A rendkívül bőséges szakirodalomból a zsidó jogfejlődés szakaszaira tekintettel lásd bővebben a „*Marriage and Divorce*” című fejezetet a következő műből: WESTBROOK, Biblical law 10–14. (további alapvető szakirodalom felsorolásával).

50 EISENBERG, The 613 Mitzvot 324.

51 Lásd hozzá: GRAETZ, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart II. 422–424.

52 AMRAM, Adultery, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/865-adultery>.

53 V. Mózes 22:22: „*Ha rajtakapnak valamely férfit, hogy férjes asszonnyal hál, ők mindketten is meghaljanak: a férfi, a ki az asszonnyal hált, és az asszony is. Így tisztítsd ki a gonoszt Izráelből.*” Vö.: III. Mózes 20:10.

is nevesített a mózesi törvény: büntette a házasságkötő hajadont, ha bizonyítást nyert, hogy volt szexuális kapcsolata a házassága előtt,⁵⁴ az eljegyzett leányt, ha paráználkodott,⁵⁵ valamint azt, aki eljegyzett leány sérelmére,⁵⁶ illetve azt, aki nem eljegyzett leány sérelmére követett el nemi erőszakot.⁵⁷ Az V. Mózes 22:12–29 katalógusából látható, hogy nem csupán a házasság és partnere házasságtörését, hanem a házasságon kívüli szexualitás (ugyan nem általános, de széleskörű) tilalmát is tartalmazta a *Tóra*. A III. Mózes 18:3-ban Mózes attól óvta a zsidó népet, hogy ne cselekedjenek úgy, ahogy azt az egyiptomi szolgaság idején látták maguk körül a korabeli egyiptomi társadalomban, és úgy sem, ahogy az ígért földjének kánaánita népei éltek. Az itt felsorolt szexuális bűnlistát, amelyen a házasságtörés mellett a vérfertőzés, a homoszexualitás és az állatokkal való közösülés, valamint a magzatok rituális feláldozása is szerepelt, a figyelmeztetés okával zárta le a szerző: ezek miatt a bűnök miatt veszítették el földjüket a kánaánita népek.⁵⁸

Ahogy a mózesi Törvény – a 7. parancsolatból kiindulva – összekapcsolta a szexuális bűnöket a III. Mózes 18 és az V. Mózes 22 idézett katalógusaiban, a *Collatio* szerzője is hasonlóképpen járt el művének a 4., 5. és 6. titulusában. Ezek közül az alábbiakban a 6. címmel foglalkozunk.

2.1. A *Collatio* vérfertőzéssel kapcsolatos elemei

Bár a *Collatio* 6. címe „*De incestis nuptiis*” („*A vérfertőző házasságról*”), a tartalma jóval túlmutat ezen: valóban a római jog szerint tilos vérfertőző házasság tilalmát⁵⁹ rögzítette (Coll. 6,2–6) *Ulpianus*, *Paulus* és *Papinianus* (Coll. 6,2. 3. 6) szövegrészei, továbbá *Diocletianus* constitúciója (Coll. 6,4. 5. alapján, de ezt megelőzően a zsidó jog tekintetében a tilos vérfertőző nemi kapcsolatot a házasságban és házasságon kívül is tárgyalta (Coll. 6,1. 7). A záró fejezettel (6,7) visszatért a *Tórához*, ahol az „*adstipulantibus*” kifejezést alkalmazva (lásd később) *Manthe* szerint megadta a kulcsot a szerző személyének, vagy legalább is származásának, illetve vallásának kérdéséhez is.⁶⁰

54 V. Mózes 22:12–21.

55 V. Mózes 22:23–24.

56 V. Mózes 22:25–27.

57 V. Mózes 22:28–29.

58 III. Mózes 18:24–25.

59 A római jogi relatív házassági akadályokról lásd általában: FÖLDI – HAMZA, A római jog története és intézményei 254.; BENEDEK – PÓKECZ KOVÁCS, Római magánjog 134.

60 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 20.

De incestis nuptiis	Vérfertőző házasság
6,1 (pr.) Moyses dicit: (1) Quicumque concubuerit cum muliere uxore patris sui, pudenda patris sui detexit, mortem moriantur ambo: rei sunt. (2) Et quicumque concubuerit cum nuru sua, mortem moriantur ambo: rei sunt. (=III. Mózes 20:11–12)	6,1 (pr.) Azt mondja Mózes: (1) Aki apja feleségével hál, apja szemérmét fedi fel; mindketten halállal lakoljanak, mert bűnösök. (2) S aki a menyével hál, mindketten halállal lakoljanak; bűnösök ők.
6,2 (pr.) Ulpianus libro regularum singulari sub titulo de nuptiis: (1) Inter parentes et liberos, cuiuscumque gradus sint, conubium non est. (2) Inter cognatos autem ex transverso gradu olim quidem usque ad quartum gradum matrimonia contrahi non poterant: nunc autem ex tertio gradu licet uxorem ducere, sed tantum fratris filiam, non etiam sororis, nec amitam nec materteram, quamvis eodem gradu sint. (3-4)... (=Ulp. reg. 5,6–7)	6,2 (pr.) Ulpianus az egyes szabályokról szóló könyvben „Házasság” címmel: (1) Nincs házasság a szülők és gyermekek között ⁶¹ , a rokonsági foktól függetlenül. (2) Bár korábban ⁶² nem lehetett házasságot kötni az oldalági rokonok között egészen a negyedik fokig, ma már megengedett a harmadik fokú rokonok közötti házasság, de csak (a férfi) fitestvérének a lányával ⁶³ , nem pedig a nőtestvére lányával, sem az apának a nőtestvérével vagy az anyának a nőtestvérével, ⁶⁴ bár azonos fokú rokonok. (3-4) ...

- 61 A jogi terminológiában a *parentes* nemcsak a szülőkre, hanem az összes ősre, a *liberi* pedig nemcsak a gyermekekre, hanem az összes leszármazóra vonatkozik. Gai. 23. ad ed. provinc. Dig. 50,16,51; Callistrat. 2 quaest. 50,16,220 pr.
- 62 A Kr. e. 200 körüli időkig, lásd: KASER, Das römische Privatrecht 316.
- 63 Ez a kivétel *Claudius* császárig nyúlik vissza (Suet. Claudius 26,3; Tac. ann. 12,5f.; Gai. Inst. 1,62; Aurel. Vict. epit. de Caesaribus 4,10. Lásd: KASER, Das römische Privatrecht 316. (52. lábjegyzet). *Cassius Dio* szerint a kivételt már *Nerva* megszüntette (Cass. 68,2,4: „(*Nerva*) törvényt által tiltotta meg... hogy valaki a testvére lányát vegye feleségül”. *Haenel* nem említette *Nerva* törvényét (Corpus legum I 67^b. Ulp. sing. reg. 5,6 = Coll. 6,2,2); *Diocletianus* (Coll. 6,4,5) úgy tűnik, hogy nem ismerte *Nerva* törvényét. Mindezekből *Volterra* azt a következtetést vonta le, hogy *Cassius* jelentése vagy téves volt, vagy *Nerva* törvényét nem tartották be. Vö.: VOLTERRA, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum 103. (1. lábjegyzet).
- 64 Egyiptomban *Marcus Aurelius* és *Verus* császárok (161–169) egy vélhetően római férfi és egy római nő, *Flavia Tertulla* törvénytelen házasságából született gyermekeinek kegyelemből törvényes státuszt adtak, mivel a házasság már negyven éve fennállt és több gyermek is származott belőle. A feleség a férfi nőtestvérének a lánya volt (Marc. not. ad Pap. 2 de adult. Dig. 23,2,57a).

De incestis nuptiis	Vérfertőző házasság
6,3 (pr.) Paulus libros sententiarum secundo sub titulo de nuptiis: (1) Inter parentes et liberos iure ciuili matrimonia contrahi non possunt <nec sororem> nec filiam sororis aut neptem uxorem ducere possumus. ⁶⁵ proneptem <et> ⁶⁶ aetatis ratio prohibet. (2-3)... (=PS 2,19,3-5)	6,3 (pr.) Paulus szentenciáinak 2. könyvében „Házasság” címmel: (1) Szülők és gyermekek között nem jöhet létre civiljogi házasság. ⁶⁷ Nem vehetjük feleségül a <nőtestvérünket>, a nőtestvérünk lányát vagy az unokahúgunkat: egy dédunokát ⁶⁸ (feleségül venni) a különbségre tekintettel <is> tilos. (2-3)...
6,4 (pr.) Gregorianus libro quinto sub titulo de nuptiis exemplum litterarum Diocletiani et Maximiani imp(eratorum) talem coniunctionem grauius punire ⁶⁹ commemorat. Exemplum ⁷⁰ edicti Diocletiani et Maximiani ⁷¹ nobilissimum Caesarum:	6,4 (pr.) A (Codex) Gregorianus 5. könyvében „Házasság” címmel megemlíti Diocletianus és Maximianus császárok egyik levelének másolatát, amely súlyosan büntette az ilyen egyesülést. Diocletianus és Maximianus legnemesebb császárok edictumának exempluma:

65 *Manthe* a következő szerzőket követte a fenti szöveghelyen: MOMMSEN, Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum 156.; KRUEGER – MOMMSEN – STUEMUND, Collectio librorum iuris anteiustinianii II. 69–70.; LIEBS, Die pseudopaulinischen Sentenzen II. 160.

66 *Huschke* arra mutatott rá, hogy a leíró hagyhatta ki az *et-et* az *aetatis* előtt. Ha a nőtestvér, unokahúg vagy következő fokú unokahúg fiatalon szült, a különbség lehetett 50 évnél kevesebb, azaz nem önmagában ez volt az ok a dédnagybácsi és dédunokahúg közötti házasság kizárására; a házasság tilalma inkább a nőtestvér lányával és unokájával való házasság tilalmából következik. Ezért *Manthe* úgy véli, hogy az *aetatis ratio* valószínűleg egy *Paulus* által hozzáadott retorikai érv (ezért szerepel *et-tel*). Lásd: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 17.

67 A római polgárjoggal nem rendelkezők saját házassági joga szerint megengedett lehetett az ilyen házasság. A *ius civile* és a népjogok közötti ellentétéről a vérfertőzés tekintetében lásd: BUONGIORNO, Norme di derivatione. Ezért az, hogy *Huschke* és *Kübler* kiadásában a „*iure ciuili*”-t az 1. félmondatból a 2. félmondatba helyezték át, nem szükséges, hiszen a „*iure ciuili*” az egyenesági rokonok házassága esetében is értelmezhető. MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 17.

68 A nőtestvér dédunokája és a saját dédunoka már a mondat első felében szerepel a tiltólistán.

69 *puniri*: BVW *Pithou* [=α]; *punire*: *Blume*, *Huschke*, *MommSEN*, *Hyamson*, *Kübler*. *Manthe* megjegyzi, hogy az utóbbi szerzők *Gregorianust* a mondat alanyaként, a *commemoratio*-t pedig állítmányként értelmezték. Lásd: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 18.

70 A diocletianusi és konstantinusi korból származó néhány császári törvény elején található megjegyzés: „*exemplum sacrarum litterarum Diocletiani et Maximiani AA. (Augustorum)*” („*Diocletianus és Maximianus császárok szent levelének a másolata*”), lásd például: Cod. Iust. 10,32,2. Az *exemplum* kifejezés egy ediktum szó szerinti másolatát jelenti. KÜBLER, Paricumum, Exemplum 447–448. Lásd bővebben: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 18.

71 *MommSEN* betoldása: <Aug(ustorum) et Constantii et Maximiani>. *Manthe* szerint az ediktum eredeti szövegének megfelel ugyan, de a *Collatio*-ban rögzített változatnak nem. Lásd: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 18.

De incestis nuptiis	Vérfertőző házasság
(1) Quoniam piis religiosisque mentibus Nostris ea, quae Romanis legibus caste sancteque sunt constituta, uenerabilia maxime uidentur atque aeterna religione seruanda, dissimulare⁷² ea, quae a quibusdam in praeteritum nefarie incesteque commissa sunt, non oportere credimus: cum uel cohibenda sunt uel etiam uindicanda, insurgere Nos disciplina nostrorum temporum cohortatur. ita enim et ipsos immortales deos Romano nomini, ut semper fuerunt, fauentes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio Nostro agentes piam religionemque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus uitam. (2-3)...(6-8) (4) Sed posthac religionem sanctitatemque in conubiis copulandis uolumus ab unoquoque seruari, ut se ad disciplinam legesque Romanas meminerint pertinere et eas tantum sciant nuptias licitas, quae sunt Romano iure permissae. (5) Cum quibus autem personis tam cognatorum quam ex adfinium numero contrahi non liceat matrimonium, hoc edicto Nostro complexi sumus: cum filia nepte pronepte itemque matre auia proauia et ex latere amita ac matertera <sorore> sororis filia et ex ea nepte. itemque ex adfinibus priuigna nouerca socru nuru ceterisque, quae antiquo iure prohibentur, a quibus cunctos oulumus abstinere.⁷³	(1) Mivel jámbor és vallásos elménk számára a római törvények által tisztességesen és szentül megállapított dolgok a legtisztelőre-méltóbbnak és az örök vallásossággal betartandónak tűnnek, úgy véljük, hogy nem helyes eltitkolni azokat, amelyeket a múltban egyesek gonoszul és vérfertőző módon követtek el: mivel ezeket vagy meg kell fékezni, vagy akár meg kell bosszulni, korunk fegyelme arra ösztönöz minket, hogy fellépjünk ellenük. Kétségtelen, hogy maguk a halhatatlan istenek akkor lesznek jóindulatúak és elégedettek a római hírnévvel, mint mindig is voltak, ha biztosítjuk, hogy mindazok, akik a mi uralmunk alatt állnak, minden dologban jámbor, lelkiismeretes, csendes és tiszta életet éljenek, korlátozás nélkül. (2-3)... (4) És azt kívánjuk, hogy a jövőbeni házasságkötések során mindenki tartsa be a lelkiismereteséget és kifogástalan életvitelt tanúsítson, hogy emlékeztetben tartsák, hogy a római jogrendhez tartoznak, és tudják, hogy csak olyan házasságok lehetségesek, amelyeket a római jog megenged. (5) Azt pedig kimondtuk edictumunkban, hogy mely egymással vérrokonságban és sógorsági kapcsolatban álló személyek nem léphetnek házasságra: lányával, unokájával és dédunokájával, hasonlóképpen anyjával, nagymamájával és dédanyjával, valamint az oldalági rokonok közül apja és anyja lánytestvérével, <lánytestvérről>, lánytestvér lányával és unokájával a lánytestvér lánya ágán. És hasonlóképpen azok közül, akik házasság révén állnak rokonságban (sógorságban, ford.) mostohalánnyal, mostohaanyával, anyóssal, mennyel... és másokkal, akiket az ősi jog tiltott – hogy mindezekről tartózkodjanak, azt akarjuk.(6-8) [295]

72 *dissimulare* BVW: Pithou, Blume, Mommsen, Frakes; *dissimulari*: Huschke, Kübler. Lásd hozzá: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 18.

73 A Cod. Iust 5,4,17 párhuzamos szöveghelyén (Diocl. 295) a „*praeterae fratris filia et ex ea nepte*” szövegrész is szerepel. MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 19.

De incestis nuptiis	Vérfertőző házasság
6,5 (pr.) Hermogenianus sub titulo de nuptiis: Imp(eratores) Diocletianus et Maximianus Aug(usti) Fl(aui) Flauiano: (1) His, qui incestas nuptias per errorem contrahunt, ne poenis subiciantur, ita demum clementia principum subuenit, si postea, quam errorem suum rescierint, ilico nefarias nuptias diremerint. Prop(osita) id(ibus) Mart(iis) <Tiberiano> et Dione cons(ulibus). (2) Hanc quoque constitutionem Gregorianus titulo de nuptiis inseruit, quae est tricesima et secunda, aliis tamen et die <et cons.>, id est: (3) Constituto prop(osita) V id(us) Iun(ias) Diocletiano teret Maximiano Augustis.⁷⁴	6,5 (pr.) (Codex) Hermogenianus „Házasság” cím alatt: Diocletianus és Maximianus imperatorok és császárok Flavius Flavianusnak: (1) Azoknak, akik tévedésből vérfertőző házasságra lépnek, csak akkor jön a büntetéstől való védelem segítségül a császárok kegyelméből, ha tévedésük felfedezését követően azonnal felbontják szégyenletes házasságukat. Kihirdetve március idusán, <Tiberius> és Dio. konzulok alatt [291] (2) A (Codex) Gregorianus ezt a konstitúciót is hozzáfűzte a „Házasság” címhez 32. konstitúcióként, természetesen más nappal <és (más) consulokkal>, nevezetesen: (3) Constitutio, kihirdetve június 9-én, Diocletianus augustus 3. consulsága és Maximianus consulsága alatt. [287]
6,6 (pr.) Papinianus libro singularis de adulteris: (1) Qui sororis filiam uxorem duxerat per errorem, antequam praeuenitur a delatore, diremit coitum: quaero, an adhuc possit accusari? respondit: ei, qui coniunctione⁷⁵ sororis filiae bona fide abstinuit, poenam remitti palam est, quia, qui errore cognito diremit coitum, creditur eius uoluntatis fuisse, ut, si scisset se in eo necessitudinis gradu positum, non fuisset tale matrimonium copulaturus.	6,6 (pr.) Papinianus első könyve a házasságtörőkről: (1) Az, aki tévedésből a nőtestvére lányát vette feleségül, abbahagyta vele a nemi kapcsolatot, még mielőtt a feljelentő előállt volna: Vajon, kérdem én, még mindig vádolható? (Papinianus) válaszolt: Nyilvánvaló, hogy a büntetés elengedhető annak, aki becsületesen megőrizte magát a testvére lányával való nemi kapcsolattól, mert aki tévedésének felismerése után vetett véget a nemi közösülésnek, arról feltételezzük, hogy ha tudta volna, hogy a rokonság ezen fokán áll, akkor nem állt volna szándékában, hogy ilyen házasságra lépjen.

74 *Mommsen* (160,9) a Coll. 6,5,2-3-at Coll. 6,6,1-ként számozta, amit helyesbített a következő mű: KRUEGER–MOMMSEN–STUEDEMUND, *Collectio librorum iuris anteiusianiani* III. 239 („Collatio 6,5”).

75 *coniunctione*: Pithou, Kübler (lásd hozzá: MANTHE, *Papinians Liber singularis* 119.); *coitu*: *Mommsen*; *coniunctae*: BVW, Blume, Huschke.

De incestis nuptiis	Vérfertőző házasság
6,7 (MommSEN 160,21–161,12.) (pr.) Id <quid>em dicitur in eos, qui incestas nuptias contraxerunt. maledicti tamen sunt omnes incesti per Legem, cum adhuc rudibus populis ex diuino nutu condita isdem adstipulantibus ⁷⁶ sanciretur. et utique omnes maledicti puniti sunt, quos diuina et humana sententia consona uoce damnauit. Lex diuina sic dicit:	6,7 (pr.) Ezt <pedig/valójában> azokról mondják, akik vérfertőző házasságra lépnek. Minden vérfertőző átkozott a Törvény által, merthogy isteni akarat hozta létre a mindaddig tudatlan népek számára, és azáltal nyert szentesítést, hogy ugyanezek (a népek a törvényt) elfogadták. És bizony minden átkozottat megbüntettek, akiket az isteni és emberi ítélkezés egyaránt elítélt. Az isteni törvény így szól:
(1) Maledictus, inquit, dixit Moyses, qui concubuerit cum uxore patris sui: et dicit omnis populus: fiat, fiat. [=V. Mózes 27:20]	(1) Átkozott – mondja (az isteni Törvény) –, így szólt Mózes, aki az atyjának a feleségével hál. És az egész nép így szól: ámen, ámen.
(2) Maledictus, qui concubuerit cum sorore sua de patre aut de matre: et dicit omnis populus: fiat, fiat. [=V. Mózes 27:22]	(2) Átkozott, aki akár atyjának, akár anyjának a nőtestvérével hál. És az egész nép így szól: ámen, ámen.
(3)...cum nuru sua [=V. Mózes 27:23a] (4)...cum socru sua [=V. Mózes 27:23a] (5)...cum sorore patris sui [-III. Mózes 18:12] (6)...cum sorore matris suae [-III. Mózes 18:13] (7)...cum sorore uxoris suae [=V. Mózes 27:23b] (8)...cum uxore fratris sui [- III. Mózes 18:16] (9)...cum omni pecore [=V. Mózes 27:21]	(3) ...a menyével... (4) ...az anyósával... (5)...az atyjának nőtestvérével... (6)...az anyjának nőtestvérével ... (7)...a felesége nőtestvérével ... (8)...a fitestvére feleségével... (9)...minden jószágával ...

⁷⁶ Az „adstipulantibus” és a magyar fordításban az „elfogadták” értelmezését lásd később.

2.2. Házasság a fitestvér leányával? (Coll. 6,2,2 és 6,4,5)

A Coll. 6,2,2 és 6,4,5 fent idézett szöveghelyei, melyek megengedik a fitestvér leányával történő házasságot, némi fejtörsre adtak okot a kutatóknak. Ennek az oka az a nyilvánvaló ellentmondás, ami *Constantius* és *Constans* császárok 342-ből származó törvényével szemben fennáll, hiszen ez halállal fenyegette azt, aki ilyen házasságra lépett. A kutatók arra gondoltak, hogy a collator a fitestvér lányát és lányunokáját a diocletianusi constitutióból idézett házassági tilalom alá vetett rokoni kapcsolatok között látta ugyan, mégis kihagyta.⁷⁷ *Manthe* azonban felteszi a kérdést, hogy a vérfertőző kapcsolatok könyörtelen üldözője miért tette volna ezt? Nem arról lehet inkább szó, hogy a diocletianusi constitutio idézésekor azért nem említette a fitestvér lányát és unokáját, mert *Nerva* törvényét (lásd a 63. lábjegyzetet) nem ismerte, és ezért a *Claudius* óta fennálló állapotot tartotta meg? Többek között *Schultingh*, *Trieb*s és *Manthe* is azt feltételezi,⁷⁸ hogy a collator hűen adta vissza a diocletianusi normát: végérvényesen csak *Constantius* és *Constans* tiltotta meg a fitestvér leányával történő házasságkötést 342-ben (Cod. Theod. 3,12,1), a 295-ből származó diocletianusi constitutio szövegébe a szabályt pedig utólag, a Codex Iustinianus szerkesztői illesztették be azért, hogy a Cod. Iust. 5,4,17-et (295) a Cod. Theod. 3,12,1-höz (342) igazítsák. S hogy miért nem ismerte a collator a 342-ből származó forrást? A Cod. Gregorianus és Cod. Hermogenianus szövegén kívül más törvényekhez mindaddig nem férhetett hozzá, amíg 391-ben meg nem látogatott egy római levéltárat is. Ez az oka annak, hogy *Mathe* a *Collatio* keletkezésének időpontját K. u. 391 és 438 közé teszi, legnagyobb valószínűséget a 391 és 400 közötti éveknek adva.⁷⁹

2.3. Ugyanazt mondják a vérfertőzésről az isteni Törvény és a római törvények? (Coll. 6,7 pr.)

Számos eltérő magyarázat született a Coll. 6,7 pr. szöveghelyről, amely *Mommsen* kritikai kiadásában (160,21–161,12.) a következőként szerepelt: „*Id <quid>em dicitur in eos, qui incestas nuptias contraxerunt. maledicti tamen sunt omnes incesti per Legem...*” („Ezt <pedig>valójában > azokról mondják, akik vérfertőző házasságra lépnek. Minden vérfertőző átkozott a Törvény által...”). Az „*idem*” nem lehet helyes, vélekedik *Manthe*, hiszen nyilvánvalóan nem ugyanazt tartalmazza ebben az esetben az isteni Törvény és a római jog. Eltérőek ugyanis maguk a tényállások: a római jog (Coll. 6,2-6) csak a vérfertőző házasságot büntette, anélkül, hogy a vérfertőző nemi kapcsolatról is így rendelkezett volna, a *Tóra* azonban a házasságon kívüli vérfertőzést is elítélte – gyakorlatilag kétszeresen is a házasságon kívüli nemi kapcsolat helytelenítésével.

1861-ben *Huschke* megpróbálta a mommseni szöveget kiigazítani azzal,⁸⁰ hogy az „*idem <igitur> dicitur*” („ugyanazt mondják tehát”) kifejezést használta,⁸¹ a *dicitur* „nevezetesen az Isten törvényére és a római törvényekre” („*sc. lege Dei et legibus Romanis*”) vonatkoztatva.⁸² Szerinte a *tamen* arra utal, hogy az isteni jog szerint minden vérfertőzés büntetendő, azaz a Coll. 6,1-ből

77 CHIAZZESE, Confronti testuali. Contributo alla dottrina delle interpolazione giustinianee 79.

78 SCHULTINGH, Mosaicarum et Romanarum legum collatio 757. (13. lábjegyzet), TRIEBs, Studien zur Lex Dei II: Das römische Recht der Lex Dei. Über das sechste Gebot des Dekalogs 119.

79 MANTHE, Jüdisches Recht im spätantiken Rom 15.

80 HUSCHKE, Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio 553; MANTHE, Abstipulantibus 365.

81 HUSCHKE, Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio 553.

82 HUSCHKE, Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio 553. (4. lábjegyzet).

nem csak az ott nevesített két tényállás (az anyóssal és a mennellyel való vérfertőzés) büntetése következik. Ehhez a magyarázathoz azonban az *igitur* betoldására volt szüksége. 1961-ben *Masi* az *idem*-et az isteni és a római jogi normák azonosságával magyarázta,⁸³ ami azonban a különböző tényállások miatt aligha fogadható el.⁸⁴ *Schutz* ugyanebben az évben publikált monográfiájában kifejtette, hogy a *Collatio* tartalma lépcsőzetesen alakult ki,⁸⁵ és az *idem* csak a Coll. 6,1-re vonatkozik, míg a Coll. 6,7 kései kiegészítés lehet, amit nem a megfelelő helyre illesztettek be.⁸⁶ *Nelson* emendálása (1981) szerint a „*quid*” téves betoldás, és az „*Id <quid>em dicitur*” („*ez pedig valóban mondják*”) helyett „*idem dicitur*” („*ugyanezt mondják*”) ad értelmet a következő mondat elején olvasható „*tamen sunt omnes*” („*mégis mindenki*”) kifejezésnek.⁸⁷ *Volterra* 1931-ben a kérdést jóval egyszerűbben oldotta meg: arra a következtetésre jutott, hogy az *idem* értelme nem világos.⁸⁸ A legfrissebb kutatás *Nelson* emendálását fogadja el.⁸⁹

2.4. A Színaj-hegyi szövetségben értelmezhető vérfertőzési tényállások (Coll. 6,7,1–9)

A Színaj-hegyen történő szövetségekötés leírásában (II. Mózes 24:1–8) kétszer is szerepel Izrael népének a fogadása a Törvény megtartására, miután Mózes a „*Szövetség Könyvét*”⁹⁰ felolvasta a jelenlétükben: „*Mindazokat a dolgokat, amelyeket az Úr parancsolt, megcselekedszük*”, illetve „*Mindezt megteszünk, amit az Úr parancsolt, és engedelmeskedünk*”.⁹¹ Ehhez hasonló jelenet szerepel a második törvénykönyvben (V. Mózes 27) is, ahonnan a *Collatio* átokkatalógusának kilenc tényállásából hat származik: Mózes közvetlenül a halála előtt azt parancsolta Józsuénak, hogy a Jordánon történő átkelés követően tizenkét átkot⁹² írjon fel egy oltárra.⁹³ Ezeket az Ebal és a Garizim helyek közötti völgyben Sikkhemnél a nép hangosan elismételte, amiért is a szakirodalomban a sikkhemi *Dodekalogosz*ként utalnak rá.⁹⁴ A *Collatio* további három tilalmát, amelyek megsértése szintén átkot von magával, nem innen, hanem a III. Mózes 18:12, 13, és 16 verseiből idézte a collator, azokat némiképp a *Dodekalogosz* stílusához igazítva. A Coll. 6,7,1–9-ben az „*et dicit omnis populus*” („*és az egész nép mondja*”), kifejezés szerepel, még hozzá túlnyomórészt jelen időben „*dicit*”, vagy rövidítve „*dic.*” alakban. A V kézirat leírója azonban jövő időt használt (*dicet*),⁹⁵ ahogy a *Szeptuaginta* görög szövegében szintén a jövő idejű ige található.

83 MASI, Contributi ad una datazione della „Collatio legum Mosaicarum et Romanarum” 289. (16. lábjegyzet).

84 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 40.

85 SCHULZ, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft 396–398.

86 SCHULZ, Die biblischen Texte in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum 31.

87 NELSON, Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones 108.

88 VOLTERRA, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum.

89 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 40–41.

90 A „*Szövetség Könyve*” elnevezést lásd: NOTH, Exodus 139.; OTTO, Recht im antiken Israel 160–164.

91 II. Mózes 24:3 és 7.

92 V. Mózes 27:15–26.

93 V. Mózes 27:8.

94 RAD, Das fünfte Buch Mose 119.

95 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 40.

2.5. A noahita szövetségben értelmezhető vérfertőzés

A talmudi jog szerint a *Tóra* átfogó vérfertőzésre vonatkozó tilalma a *Tóra* nélkül élő nemzetekre alapján véve nem vonatkozik. Az *Örökkévaló* azonban már *Noénak* (és vele együtt minden embernek illetve majdani népnek) is⁹⁶ adott parancsolatokat a velük kötött szövetség keretében.⁹⁷ A rabbinikus jogértelmezés szerint ezek az igék hét parancsolatot jelentenek: „*Es lehrten die Rabban: Sieben Gebote wurden den Söhnen des Noah auferlegt: (das Gebot) der Rechtspflege und (die Verbote) der Lästerung des Namens (des Ewigen), des Dienstes für fremde Götter, der Aufdeckung der Schamteile, des Ausgießens von Blut, des Raubes und (des Genusses) eines Gliedes eines lebenden Tieres.*” „*A Rabbá így tanított: Hét parancsolatot kaptak Noé fiai: (a parancsolatot) az igazságszolgáltatásra és (a tilalmakat) (az Örökkévaló Nevének) káromlására, az idegen istenek szolgálatára, az intim testrészek felfedezésére, a vérontásra, az élő állat testrészének kiragadására (és elfogyasztására).*”⁹⁸

A szexualitásra vonatkozó parancsolat az intim testrészek felfedezésének általános tilalmában jelent meg a *Talmud* arám nyelvű szövegében, ami megfelel a *Tóra* héber szövegében a III. Mózes 18:6–18 szóhasználatának. Az utóbbi a vérfertőzés vonatkozásában értelmezhető, nevezetesen a vérrokonnal vagy vérrokon feleségével elkövetett vérfertőzésről szól a konkrét tilalom.⁹⁹ A noahita szövetség keretében értelmezett tilalmak körébe azonban csak kevés vérfertőzőési eset esik, amelyek mind az anyai ágra vonatkoznak,¹⁰⁰ így az apai ági féltestvéreknek a Szinaj-hegyi szövetségben tiltott házassága¹⁰¹ nem esik a noahita vérfertőzés-tilalom rabbinikus értelmezése alá. Ezért az olyan prozelitának (pogány háttérből zsidóvá lett személynek), aki még a zsidóságba való betérése előtt vette felségül az anyai ági féltestvérét, el kellett bocsájtania azt, míg az apai ági féltestvérel megmaradhatott házasságban.

A korabeli népek szokásaitól a valóságban nem feltétlenül volt idegen a vérfertőző kapcsolat. A Kr. u. 4. századból ismert, hogy a perzsák között létezett az anyával vagy a lánytestvérekkel való szexuális kapcsolat (Expos. tot. mund. et gent. 19):¹⁰² „*Persae ... sicuti muta animalia matribus et sororibus condormiunt*” („*A perzsák ... mint a néma állatok, anyjukkal és nővéreikkel hálnak*”). Ezt más források is megerősítik nem csak a házasságon kívüli nemiségre, hanem a házasságra vonatkozóan is (Minuc Felix 31,3): „*Ius est apud Persas misceri cum matribus, Aegyptiis et Athenis cum sororibus*

96 I. Mózes 10.

97 I. Mózes 9:1–7: „*Azután Isten megáldotta Noét és fiait, és azt mondta nekik: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet. Féljen és rettegjen töletek minden földi állat és minden égi madár. Mindazt, ami nyüzsg a földön, és a tenger minden halát is a kezetekbe adom. Minden mozgó állat, amelyik él, legyen nektek táplálékul, amint a zöld füvet is nektek adom. De a húst az élető vérral együtt ne egyétek meg! A ti véretek is, amelyben az életetek van, számon kérem. Minden élőlénytől számon kérem azt, az ember testvérétől is az ember életét. Aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki; mert Isten a maga képére teremtette az embert. Ti pedig szaporodjatok, sokasodjatok, és megsokasodva népesítsétek be a földet.*”

98 Bab. Talmud, Sanhedrin „Gerichtshof” 56a, Goldschmidt arám-német kiadásában (8,687) lásd: GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud VII. 240, 1–3.

99 A *Blutschande* (vérgyalázás) kifejezést használva lásd: STRACK – BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I. 221. Lásd még: STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midras 37 (Nr. 12.).

100 Bab. Talmud, Sanhedrin 57b-58a., lásd: GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud 8, 694–696. Az, hogy a noahita tilalmak között az állatokkal való fajtalanság is szerepelne (V. Mózes 27:21 = Coll. 6,7,9), itt nem található meg.

101 V. Mózes 27:22 = Coll. 6,7,2. Vö.: III. Mózes 18:9.

102 RIESE, Geographi Latini minores 108. (4., 6–7.).

legitima conubia” („A perzsáknál az anyákkal való házasság joga él, az egyiptomiaknál és athéniaknál pedig a nővérekkel való házasság legális.”). Tertullianus (Tertull. apol. 9)¹⁰³ Knidoszi Ctesiasnak (Kr. e. 400 körül) tulajdonítja azt a tudósítást, hogy a perzsáknál elfogadott volt az anya és fia közötti nemi kapcsolat („*Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert*” = „Ctesias tudósít arról, hogy a perzsák az anyjukkal közöskültek”),¹⁰⁴ míg az ismeretlen nevű 4. századi ókeresztény író, akit a szakirodalom az *Ambrosiaster* megjelöléssel illet,¹⁰⁵ arról számolt be, hogy a perzsák megengedik az atyák és leányaik közötti szexuális kapcsolatot („*Persae licitum habent cum filiabus suis conuenire*”, Ambrst. quaest. 115, 19). Egyiptomban még a római korban is gyakori volt a testvérházasság, amely a forrásokból csak a Kr. utáni 3. századtól tűnt el. 216/7-ből azonban még fennmaradt egy római polgárok közötti testvérházasság története (Pap. Lond. 936):¹⁰⁶ *Aurelia Dioskorus*, akinek a gentilneve (*Aurelia*) arra utal, hogy a Constitutio Antoniniana (Kr. u. 212) következtében kapott római polgárjogot, a testvérével lépett házasságra: az új polgárok *M. Aurelius Severus Antoninus* (*Caracalla*) császár családjába nyertek felvételt.¹⁰⁷ Férje, *Theognostos*, bár gentilneve nem ismert, szintén frissen kapta meg a római polgárjogot. 227-ben *Theognostos* még testvérének nevezte *Dioskorus*t, nem feleségének, mint ahogy *Dioskorus* is fivéréként tett említést *Theognostos*ról 231-ben. Ebből *Manthe* azt a következtetést vonta le, hogy a testvérházasság 212 után, ha háttérbe is szorulhatott, az endogám házasság (az egymással vérokonni kapcsolatban álló nemzetségi tagok közötti házasság) keretei között még megtűrt volt.¹⁰⁸ A népjogokban megengedett rokonházasságot *Diocletianus* csak 295-ben tiltotta be, és ez volt az az állapot, amire a collator utal (Coll. 6,4,4) – nyilvánvalóan helyeslően. A birodalmi jog tehát a birodalomba intergált népek jogrendjét közelítette a noahita vérfertőzés-tilalomhoz. Más kérdés, hogy a collector által ismert római jogi szabályok mennyiben feleltek meg a noahita jognak.

2.6. A Coll. 6,7 pr. Mommsen kritikai szövegkiadásában

A talmudi jogértelmezés szerint a pogányoknak, akikre a Noéval kötött szövetség szabályai vonatkoznak, nincs megtiltva az apai féltestvérrel való házasságkötés (ha más rokonsági kapcsolat nincs közöttük), mint ahogy az anyóssal sem.¹⁰⁹ Mi történjen azonban egy pogánnyal, ha a zsidó vallásba betér? Vitatott volt az, hogy a prozelita az anyai féltestvérével köthet-e házasságot,¹¹⁰ de az ilyen – inkább elméleti – kérdések nem csak a zsidó jogban, hanem Rómában is előfordultak, ahogy arra *Manthe* rámutatott (Paul. Dig. 38,10,10,14).¹¹¹

Amikor Izrael fiai a Szinaj-hegyen alávetették magukat a kinyilatkoztatott jognak, kötelesek lettek annak mindent előírását követni. Ennek az önkéntes alávetésnek a logikáját tovább vezet-

103 Idézi: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 42.

104 SINKO, Die Descriptio orbis terrae 547. (a 10,6. §-hoz fűzött apparátus).

105 VANYÓ, Ókeresztény írók lexikona 16–17.

106 KENYON – BELL, Greek Papyri in the British Museum III., 31. Lásd hozzá: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 42.

107 KASER, Das römisches Privatrecht 219. (29. lábjegyzet).

108 WEISS, Endogamie und Exogamie im römischen Kaiserreich 361. (1. lábjegyzet); TAUBENSCHLAG, Law of Greco-Roman Egypt in the Light of Papyri 332 B.C. – 640 A. D. 111–112. (lásd a 28. lábjegyzet is).

109 STRACK – BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III. 345 (b, megjegyzés).

110 STRACK – BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III. 355.

111 Lásd bővebben: MANTHE, Die Patchworkfamilien des Iulius Paulus 251–263.

ve a collator megjegyzi (Coll. 6,7), hogy ha a pogány népek a *Lex diuina*-t elfogadják, minden vérfertőzést elkövető személy átkot von magára. Nyilvánvaló, hogy a *Lex diuina* magát a *Törát* jelenti az ó- és az újszövetségi könyvekben és az ókeresztény irodalomban is. Pál apostol magáról mondja azt, hogy „*Én zsidó ember vagyok, születtem a cilicizai Tárzusban, fölneveltetem pedig ebben a városban a Gamáliele lábainál, tanítottam az atyák Törvényének pontossága szerint ...*”,¹¹² ahol a Törvény kifejezésre a görög a „*Nomosz*”, a *Vulgata* latinja pedig a „*Lex*” szót használja. Ugyanez az értelmezés más korabeli forrásban is kimutatható (Hier. ep. 121,10,2): „*eruditus ad pedes Gamalielis uiri in Lege doctissimi*” („*A Törvényben legképzettebb ember(nek), Gamaliel(nek) lábainál tanult (személy/tudós).*”). Mindebből az a következtetést vonható le, hogy a Coll. 6,7 pr. szerint a noahiták is a teljes Törvény jóval szigorúbb vérfertőzés-tilalmának esnek alá, amennyiben magukra nézve azt kötelezőnek ismerik el.¹¹³

A Coll. 6,7 olvasásakor az egymástól e tekintetben (is) eltérő kiadásokban feltűnő, hogy az átkot minden vérfertőzőre kiterjed, „*amikor az eddig tudatlan népek*” („*ad hoc rudibus populis*”) a Törvényt „*elfogadják*” („*ad stipulantibus*”), és ezzel a Törvényről ismerettel rendelkező népek szintjét elérik. A Szináj-hegyi törvényadás azonban csak egyetlen egy népnek szólt, a *Jákob/Izrael* családjából az Egyiptomból való kivonulás idejére néppé vált zsidóságnak, és nem ismert olyan antik forrás, amely alapján ez kétségbe vonható lenne. Amennyiben az exodus során hozzájuk csatlakozott egyiptomiakra¹¹⁴ gondolunk, ők nem népként, hanem individuumként döntöttek úgy, hogy elhagyják Egyiptomot.¹¹⁵ Őket a törvényadáskor a nemzetek képviselőjének tekinteni súlyos tévedés lenne, hiszen a Szináj-hegyi szövetség kifejezetten *Jákob/Izrael* leszármazóira vonatkozott,¹¹⁶ a jövevények pedig – jobb esetben – igazodtak ahhoz: „*Mindabból, amit Mózes megparancsolt, egyetlen szó sem volt, amit ne olvasott volna föl Józsué Izrael egész gyülekezete előtt, meg az asszonyok, gyermekek és jövevények előtt, akik köztük éltek*”.¹¹⁷

Manthe kérdése tehát, hogy mely népekre gondolt a collator, teljesen helytálló.¹¹⁸ *Frakes* a „*rudes populi*” kifejezést használta, amit „*a még primitív nép*” („*the still primitiv people*”) alakban adott vissza az angol fordításban.¹¹⁹ *Liebs* a „*selbst bei primitiven Völkern*”, die „*sich ihm* [scil. dem Gesetz] *angeschlossen haben*” („*még a primitív népeknél*”, akik „*ahhoz* [értsd: a Törvényhez] *csatlakoztak*”) fordítással élt.¹²⁰ *Manthe* úgy véli, hogy a „*selbst*” („*maguk*”) szó használata a latin szöveg alapján nem indokolható, mert azt a collator minden bizonnyal az „*etiam rudibus populis*” vagy „*uel rudibus*” megfogalmazással fejezte volna ki, és mindezekből következően az „*ad stipulantibus*” szónak sem zsidó, sem keresztény kontextusban nincs értelme.¹²¹ A kérdésre a választ ezért a kéziratokban kereste.

112 Apostolok cselekedete 22:3.

113 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 43.

114 IV. Mózes 11:4.

115 II. Mózes 12:35.

116 II. Mózes 19:23.

117 Józsué 8:35.

118 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 43.

119 FRAKES, Compiling Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity 217.

120 LIEBS, Das Recht der Römer und die Christen 241.

121 Lásd bővebben további irodalommal: MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 43.

Mind a három kéziratra igaz, hogy „*adstipulantibus*” helyett „*abstipulantibus*” szerepel a szövegben.¹²² A collator mondanivalójának értelme tehát nem az volt, hogy magatartásuk következménye (jelesül az átok) kiterjedt rájuk azáltal, hogy a Törvényt elfogadták, hanem az, hogy ez a következmény annak ellenére is eléri őket, hogy elutasítják azt, a korabeli zsidó tradíció szerint. A pogány népek szempontjából – keresztény értelmezésben – itt valójában nem is elutasításról volt szó, hanem egészen egyszerűen arról, hogy ez a szövetség nem a nemzeteknek szólt.

Pithou 1573-ban a B kézirat alapján készült szövegkiadásában az „*adstipulantibus*” szerepel, abban az értelemben, mint ahogy egy szerződési ajánlatot elutasítanak. A „*stipulari*” a klasszikus római jogban az adós teljesítési ígéretét jelentette olyan módon, hogy az adós a hitelező „*Megígéri, hogy ezt és ezt megteszi nekem?*” szó szerinti kérdésére egy ugyancsak szó szerinti a „*Megígérem*” válasszal felelt.¹²³ Az „*adstipulari*” ellenben azt jelentette, hogy a másodlagos hitelező ígéretet tett arra, hogy a főhitelező által kikötés formájában nyújtott szolgáltatásból a főhitelezőt megillető összeget megfizeti, mindenekelőtt azért, hogy a követelést jogosult címzettként behajthassa.¹²⁴ A későantik korban azonban a *stipulatio* klasszikus formája (a szóbeli ajánlattétel és ajánlatelfogadás által történő szerződéskötés) már nem élt, és a *stipulari* kifejezés már csak azt jelentette, hogy egy okiratba foglalt szerződést megkötnek anélkül, hogy a szóbeli kérdésre illetve feleletre szükség lett volna.¹²⁵ Nyugaton ekkor az *adstipulari* ugyanúgy írásbeli szerződéskötést jelentett, mint a *stipulari*, míg keleten az *adstipulator* eltűnt.¹²⁶ Az *adstipulari*, amelyről a latin nyelvű irodalomban a *Lex Dein* kívül nincs adat, a klasszikus jogban értelmetlen lett volna, mivel egy meglévő szerződéshez formális *ad-stipulatio* útján lehetett csatlakozni, de a csatlakozás elutasítása nem igényelt formális *ab-stipulatio*t, hanem egyszerűen formátlan nemtevés útján történt. Amikor azonban a késő ókorban elfelejtették, hogy a *stipulatio* egykor csak akkor volt hatályos, ha a szerződést szóban, bizonyos szavakkal kötötték meg, az *abstipulari* azt jelenthette, hogy a szerződési ajánlatot bármilyen módon elutasíthatták, és így a szerződés nem jött létre. Ebből következően – vélekedik *Manthe* – *Pithou*, aki ismerte a *stipulari* és az *adstipulari* klasszikus értelmét, joggal gondolhatta, hogy ki kell javítania a – talán leírási hibának tekintett – szót *adstipulatusra*, amely a 4. században az írásbeli szerződés megkötését jelenthette. Persze megjegyezhetnénk, hogy a Szináj-hegyen történt törvényadás mintegy két évezreddel korábban teljesen biztos, hogy írásbeli szerződéskötést jelentett, de a mondanivaló szempontjából ennek nincs jelentősége.

1822-ben, amikor a V és a W kéziratokat megtalálták, észrevehették volna, hogy mindhárom kéziratban az *abstipulantibus* szerepel, bár *Blume* esetleg gondolhatta azt az 1833-as kiadás előkészítésekor, hogy *Pithou* az 1573. évi kiadásba pontosan azt rögzítette, amit az általa használt kéziratban olvasott.¹²⁷ *Manthe* megjegyzi azt is, hogy a francia kálvinista jogtudós az egy évvel későbbi (1574) kiadásban – helyesen – az *abstipulantibus* formát szerepeltette. Ezt a kiadást azonban sem *Blume*, sem *Mommsen* nem használta, mint ahogy az 1689. évi párizsi kiadást sem.¹²⁸ *Mommsen* annak ellenére döntött az *adstipulantibus* mellett a főszövegben, hogy mindhárom kéziratot tanulmányozta, sőt 1890-es kiadása jegyzékében mindháromra hivatkozott is. *Manthe* valószínűnek

122 B fol. 168^v26–27; V. fol. 172^a11; W. fol. 173^a16–17.

123 KASER, Das römische Privatrecht 539–541.

124 KASER, Das römische Privatrecht 660.

125 KASER, Das römische Privatrecht 377–378.

126 KASER, Das römische Privatrecht 441. (5. lábjegyzet).

127 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 44.

128 MANTHE, Jüdisches Recht im späntantiken Rom 44.

tartja, hogy *Mommsen* nem érthette az *abstipulari* jelentőségét a zsidó tradíció vonatkozásában, azaz a héber *ma'as* (*elvetni* = *abstipulari*) értelmét. Egyes ószövetségi vonatkozású kérdésekben a *Collatio* hivatkozásaihoz *Mommsen* figyelembe vette *Julius Wellhausen* (1844–1918) tanácsait, a Coll. 6,7 esetében azonban nem egyeztetett vele. Mivel pedig a későbbi szerzők bíztak *Mommsen* szakmai döntésében, a legtöbben feleslegesnek látták azt, hogy a szöveghez fűzött jegyzeteit is áttekintsék ebben a kérdésben.¹²⁹ *Mommsen* eljárása többszörösen felhívja a figyelmet a történeti jogösszehasonlítás egyik módszertani nehézségére: vajon ismerjük-e ugyanolyan mértékben az összehasonlított jogintézmények nyelvi, történeti és kulturális kontextusát és képesek vagyunk-e ezekből a helyes következtetést levonni.

2.7. A Tóra és a nemzetek viszonya

Az említett zsidó tradíció szerint az *Örökkévaló* a föld hetven népének egyaránt felkínálta a *Tórát*,¹³⁰ a zsidó nép kivételével a többi nép azonban elutasította azt. *Goldschmidt* német fordítását alapul véve a *Babiloni Talmud* a következőképp számolt be erről: „[Beim letzten Gericht] werden (die Heidenvölker) zu ihm sprechen: 'Herr der Welt, hast du uns (die Tora) etwa gegeben und haben wir sie nicht angenommen? ... R. Johanan erklärte, dies lehre, dass der Heilige, gepriesen sei Er, (die Tora) zu jedem Volk und zu jedem Sprachstamm herumführte, und diese sie nicht annahmen, bis er zu Israel kam und Israel sie annahm.' „[Az Utolsó Ítéletkor] (a pogány nemzetek) ezt fogják mondani neki: 'Világ Ura, Te adtad nekünk (a Tórát), és mi nem fogadtuk el? ... R. Johanan elmagyarázta, hogy ez azt tanítja, hogy a Szent, áldott legyen Ő, körbevitte (a Tórát) minden néphez és minden nyelvtörzshöz, és azok nem fogadták el, amíg el nem jött Izraelhez, és Izrael el nem fogadta.'¹³¹ Az 1. század végére datált apokrif 4. Ezsdrás 7:37 ehhez hasonlóan fogalmaz: „Et dicet tunc Altissimus ad excitatas gentes: Uidete et intellegite quem negastis uel cui non seruistis uel cuius diligentias spreuistis” („És akkor a Magasságos ezt mondja majd az izgatott nemzeteknek: Lássátok meg és értsétek meg, kit tagadtatok meg, kit nem szolgáltatok, vagy kinek az igyekezetét vettétek semmibe.”)¹³²

Figyelemre méltó témánk szempontjából a *Babiloni Talmud*nak az a szöveghelye¹³³ is, amely arra a történetre utal vissza, amikor a honfoglalás során *Józsue* a Jordánon történő átkelést követően egy faragatlan kövekből álló, mésszel bevont oltárt állított fel, és az V. Mózes 27:15–26-ban olvasható tizenkét átkot (*Dodekalogosz*) az oltárra íratta. *Mózes* mielőtt meghalt, megbízást adott *Józsue*nek arra, hogy a Törvényt – ezalatt itt csak ezt az átoklistát értve – ilyen módon rögzítse,¹³⁴ és *Józsue* valóban az áldásokat és az átkokat olvasta fel.¹³⁵ A Törvény kifejezést azonban itt is tágan értelmezik.

129 Kivétel volt *Huschke*, *Girard*, *Spruit* és *Bongenaar*, valamint *Scheibelreiter*. Lásd bővebben: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 44.

130 STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III. 38–40.

131 Bab. Talmud, 'Avoda Zara 2b, közli: GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* 9, 435., idézi: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 45.

132 Ezdrás apokalipszise 159–167.
Bible, Revised Standard Version, <https://churchofgod.hu/content.php?act=ezsdras4> (2025. 06. 02.)

133 Bab. Talmud, Sota 35b, közli: GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* 6,122., idézi: MANTHE, *Jüdisches Recht im spätantiken Rom* 45.

134 V. Mózes 27:3–8.

135 Józsue 8:34: „Azután pedig felolvasta a törvénynek minden igéjét, az áldást és az átkot, mind úgy, amint meg van írva a törvény könyvében.”

Úgy vélekednek, hogy Józsué a teljes Tórát íratta fel a kőoltárra,¹³⁶ miközben a pogányok elküldték őrnökeiket az oltárhoz, hogy arról a Tórát lemásolják, de mégsem fogadták el azt.

Ehhez kapcsolódva a *Collatio* szövegében a „*rudibus populis*” (Coll. 6,7 pr.) kifejezést *Manthe Hillel* rabbi szavaira vezeti vissza, mely szerint nincsen „*képzetlen*” (héb. *būr*), aki kerüli a bűnt, és senki a „*föld népe*” (héb. *’am ha’ares*) közül, aki „*jámbor*” – mert ezek az emberek nem ismerik a Tórát.¹³⁷ A „*képzetlen*” kifejezés azokra vonatkozik, akik a Tórát nem tanulmányozzák, míg a „*föld népe*” a rabbinikus tradícióban az Ezsdrás 4:4 és 10:2 alapján mindenkor az olyan embereket jelenti, akiknek nem volt ismeretük a Tóráról. A „*rudibus populis*” tehát együttesen a képzetlen zsidókat és valamennyi pogányt jelenti.

Kérdés, hogy a pogányok csak a noahita parancsolatok betartására voltak-e kötelesek, ahogy ezt a vérfertőzés enyhébb noahita szabályainál már kimutattuk, szemben az Izrael népére vonatkozó szigorúbb szabályokkal. Mivel azonban a Tórát nekik is felkínálták, volt róla ismeretük és kaptak figyelmeztetést a jogkövetkezményekről is. Ez abból a szempontból fontos, hogy a zsidó büntetőjogi felfogás szerint a szándékos elkövetés csak akkor bizonyítható, ha a tettetést a tanúk előzetesen figyelmeztették:¹³⁸ anélkül halálbüntetést egyáltalán nem szabtak ki. Ennek az elvnek a felszabadító voltát joggal érzi minden ember, aki valaha is áthágta tudatlanul a *ius Divinum* rendelkezéseit, bár egyesek – mint rabbi *Jakob ben Acha* a 4. század első felében – a pogányok esetében az előzetes figyelmeztetést nem tekintették a büntetés feltételének,¹³⁹ talán tükörképet mutatva a korabeli diaszpórazsidóság és a római társadalom közötti elnehezedő kapcsolatról is.

Anélkül, hogy a talmudi megállapítások mindegyikét felsorakoztatnánk arról, hogy hogyan gondolkodtak az írástudók a nemzetekről, álljon itt mintegy keretként az, amit rabbi *Johanan* állapított meg *Éva* bűnbeesésével és ezáltal gonosz kívánságokkal történő megfertőzöttségével kapcsolatban, ami közvetett módon az egész emberi nemre kihatott: „*Ist das auch so bei Israel? Den Söhnen des Israel, die am Berg Sinai standen, wurde der Schmutz entfernt; die Völker, die nicht am Berg Sinai standen, wurde der Schmutz nicht entfernt*” „*Ugyanez a helyzet Izraellel is? Izrael fiai, akik a Sínai-hegyen álltak, eltávolították a szennyüket; a nemzetek, akik nem álltak a Sínai-hegyen, nem távolították el a szennyüket.*”¹⁴⁰ *Manthe* ebből azt a következtetést vonja le, hogy a Coll. 6,7-ben a nemzetekre vonatkozó vérfertőzési tilalom megfelelt a korabeli rabbinikus felfogásnak. Ez az értelmezés azonban kétséget kizáróan szigorúbb volt annál, mint ami – a vérfertőzés tilalmán kívül a Tóra egyéb parancsolatai kapcsán is – a Noéval kötött szövetség egyetemes jellegéből következően minden népre kiterjedt.

Az egyház születésekor a nemzetek és a zsidók viszonyulása a *ius Divinum*hoz még egy újabb, kettős faktorról kiegészült: az egyházzal, amelyhez zsidó és pogány háttérű hívők is csatlakoztak. Azoknak, akik pogány háttérből lettek a názareti *Jézus* követőivé, az apostolok határozata szerint csak a noahita szövetség parancsolatait kell megtartaniuk, azokat is szűken értelmezve ahhoz képest, amit a korábban idézett talmudi hetes felsorolás jelentett: „*Némelyek pedig, kik Júdeából jöttek alá, így tanítják vala az atyafiakat: Ha körül nem metélkedtek Mózes rendtartása szerint, nem idvezülhettek. Mikor azért Pálnak és Barnabásnak nagy háborúsága és vetekeése lön azok ellen, azt végezék, hogy Pál és Barnabás és némely mások ő közülök menjenek fel az apostolokhoz és a vénekhez Jeruzsálembe e kérdés*

136 Bab. Talmud, Sota 35b.

137 Mischna, Avot 2,5.

138 A figyelmeztetést, mint a büntetés szükséges előfeltételét lásd: Bab. Talmud Sota 35b.

139 Bab. Talmud, Sanhedrin 57b, közli: GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud 8, 962.

140 Bab. Talmud, ’Avoda Zara 22b, közli: GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud 9, 503., idézi: MANTHE, Jüdisches Recht im späntiken Rom 47.

ügyében. Ők tehát kikísértetvén a gyülekezettől, általmentek Fenicián és Samárián, elbeszélve a pogányok megtérését; és nagy örömet szerzenek az összes atyafiaknak. Mikor pedig megérkeztek Jeruzsálembe, a gyülekezet és az apostolok és a vének fogadják őket, és ők elbeszélék, mily nagy dolgokat cselekedék az Isten ő velök. Előállának azonban némely hívők a farizeusok szerzetéből valók közül, mondván, hogy körül kell metélni őket, és megparancsolni, hogy a Mózes törvényét megtartsák. Egybegyűlének azért az apostolok és a vének, hogy e dolog felől végezzenek. És mikor nagy vetekedés támadt, felkelvén Péter, monda nékik: Atyámfiai, férfiak, ti tudjátok, hogy az Isten régebbi idő óta kiválasztott engem mi közülünk, hogy a pogányok az én számból hallják az evangéliomnak beszédét, és higgyenek. És a szíveket ismerő Isten bizonyosságot tett mellettük, mert adta nékik a Szent Lelket, miként nekünk is; És semmi különbséget sem tett mi köztünk és azok között, a hit által tisztítván meg azoknak szívét. Most azért mit kísértitek az Istent, hogy a tanítványok nyakába oly igát tegyetek, melyet sem a mi atyáink, sem mi el nem hordozhattunk? Sőt inkább az Úr Jézus Krisztus kegyelme által hisszük, hogy megtartatunk, miképpen azok is. Elhallgatott azért az egész sokaság; és hallgatják vala Barnabást és Pált, amint elbeszélék, mennyi jelt és csudát tett az Isten ő általok a pogányok között. Miután pedig ők elhallgattak, felele Jakab, mondván: Atyámfiai, férfiak, hallgassatok meg engem! Simeon elbeszélé, mimódon gondoskodott először az Isten, hogy a pogányok közül vegyen népet az Ő nevének. És ezzel egyeznek a próféták mondásai, mint meg van írva: Ezek után megtérek és felépítem a Dávidnak leomlott sátorát; és annak omladékait helyreállítom, és ismét felállatom azt. Hogy megkeresse az embereknek többi része az Urat, és a pogányok mindnyájan, akik az én nevemről neveztetnek. Ezt mondja az Úr, ki mindezeket megcselekszi. Tudja az Isten öröktől fogva minden ő cselekedeteit. Azokáért én azt mondom, hogy nem kell háborgatni azokat, kik a pogányok közül térnek meg az Istenhez. Hanem írjuk meg nékik, hogy tartózkodjanak a bálványok fertelmességeitől, a paráznaságtól, a fülvahlott állattól és a vértől.¹⁴¹ Az Újszövetség azonban Jézus zsidó hátterű követőit sehol sem bízta arra, hogy a rájuk vonatkozó szövetség 613 *micváját* elhagyják, sőt kijelentette, hogy „(...) míg az ég és a föld elmúlik, a törvényből egy jóta vagy egyetlen pontocská el nem múlik, amíg minden be nem teljesedik”¹⁴² – a Törvényt szellemi tartalmú, egyetemes igazságként értelmezve, összhangban azzal, ahogy azt Pál apostol „Krisztusra vezérlő mesternek”¹⁴³ nevezte.¹⁴⁴

A collator ezzel a különbségtétellel nem foglalkozott, ő a nemzeteket egységesen kezelte, tekintet nélkül arra, hogy Jézus Krisztus üzenetére hogyan reagáltak, és arra a Birodalomra fókuszált, amelyben ő maga is élt. Így a Coll. 6,2-6 a római jogi vérfertőző házasság tilalmát taglalta (és a rómaiak esetében a házasságon kívüli vérfertőzéssel nem foglalkozott), majd a „*tamen*” („*azonban*”), kifejezéssel áttért a noahita népekre, akik a figyelmeztetés ellenére is megtagadták (Coll. 6,7), hogy a Törét elfogadják. *Manthe* szerint ez a bizonyíték arra, hogy a collator a zsidó vallásban növekedhetett fel.¹⁴⁵

141 Apostolok cselekedetei 15:1–20.

142 Máté 5:18.

143 Galata 3:19–24.

144 Lásd bővebben: RUFF, Az Újszövetség és a Tóra.

145 MANTHE, Jüdisches Recht im spätantiken Rom 39.

3. Következtetések

Az ószövetségi jogi normákból készített válogatások időről-időre újra feltűntek a középkori európai jogfejlődésben. Ezek között említhető a bizánci „*Nomosz Moszaikosz*” („*Mózes Törvénye*”) című gyűjtemény is.¹⁴⁶ A „*Nomosz Moszaikosz*”, amely a *Collatio*hoz egészen hasonló listát tartalmaz, valószínűleg Photiosz pátriárka megbízásából készült 866 körül, de azt is elképzelhetőnek tartják, hogy maga a pátriárka végezte el a szerkesztést.¹⁴⁷ A korabeli keresztény világ közötti kapcsolatokra utal, hogy I. Miklós pápa 867-ben Hincmar segítségét kérte egy vitában, amely Photiosz és III. Mihály bizánci császár között alakult ki. További kutatást igényel annak bizonyítása, hogy a *Collatio* híre Hincmaron keresztül eljutott Bizáncba, az azonban kétségtelen, hogy a két gyűjtemény tartalma között hasonlóság fedezhető fel, és ahogy a *Collatio* nyugaton, úgy a „*Nomosz Moszaikosz*” keleten bizonyos mértékű ismertségre tett szert.¹⁴⁸

Természetesen nem kell kifejezetten a *Collatio* hatását keresnünk akkor, amikor a szekularizáció kora előtti Európában hasonló listát tartalmazó gyűjteményekkel találkozunk. VI. Vakhtang (1711–1723) georgiai király törvénygyűjteményében (1723) is szerepel egy „*Mózes joga*” („*Samart’ali Mosei*”) című fejezetet,¹⁴⁹ amely az V. Mózes 5:16–21 és 13–27 verseket tartalmazza, és a 9. század végéről származó angolszász jogforrás, „*Aelfred Törvénykönyve*” is számos rendelkezését (II. Mózes 20:22–23, 33) felsorolja a „*Szövetség Könyvének*”.¹⁵⁰

Ha azonban a kutató a *ius Divinum*-idézetek elsődleges megjelenési helyeként az egyházjogi forrásokra gondol, némi csalódás érheti. Amikor a nyugati egyház jogának egységesülése a *Decretum Gratiani*val¹⁵¹ megindult, a zsidó-keresztény és római jogi elemek felhasználása (nem pedig összehasonlítása) más módon valósult meg, mert más volt az oka és a célja is annak, hogy a *Tóra* jogrendjére, illetve a római jogtudomány eredményeire esett a figyelem. Gratianus mester művében a *Collatio* tartalmához hasonló listákat nem találunk; ő a maga koráig, a 12. század derekáig keletkezett partikuláris egyházjogi forrásokat gyűjtötte össze, és adott hozzájuk a glossátor-iskola stílusához igazodó jogértelmezést.¹⁵² A házassági akadályok körében Gratianus részletesen foglalkozott a vérrokonság (*cognatio carnalis*) és a sógorság (*affinitas*) kérdésével is, meghozta jólismert ószövetségi példák segítségével, elsőként az ósatyák korából. Az akkor még Ábrámnak nevezett Ábrahám a féltestvérét, Szárait, a későbbi Sárát vette feleségül.¹⁵³ Izsák és Rebekka szintén rokon kapcsolatban álltak egymással, hiszen Ábrahám tudatosan a saját rokonsága közé küldte vissza a szolgáját Mezopotámiába, hogy ott keressen

146 A két gyűjtemény szöveghelyeiről összeállított listát lásd: SCHMINCK, Bemerkungen zum sog. „Nomos Mosaikos” 257.

147 Az I. Miklós levele (ep. 100 ad Hincmarum et ceteros) alapján megfogalmazott véleményt lásd: SCHMINCK, Bemerkungen zum sog. „Nomos Mosaikos” 257.

148 Az örmény jogfejlődésre gyakorolt hatását lásd: KAUFHOLD, Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher 10–16.

149 KARST, Le Code de Vakhtang VI 10., 30., 40.

150 LIEBERMANN, Die Gesetze der Angelsachsen 29–43.; LAURIA, Lex Dei 273.

151 HERGER, Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról 42–74.

152 Lásd bővebben: HAMZA, La Bible dans les oeuvres des adhérents de l’École des Glossateurs et de l’École des Commentateurs 130–140.

153 I. Mózes 11:31.

feleséget fia, *Izsák* számára.¹⁵⁴ Nem így járt el egy generációval később *Izsák* és *Rebeka* ikerfiai egyike, *Ézsau*, aki a kánaáni lányok közül választott magának két feleséget,¹⁵⁵ míg öccse, *Jákob*, a nagybátyja két lányát, *Ráhel*t és *Leát* vette feleségül.¹⁵⁶ *Gratianus* az ősatyák korát követően a *Mózes*szel kötött szövetség korára hivatkozva azt hangsúlyozta, hogy a zsidóság rendszerint a saját törzsén, illetve népén belül házasodott, amely valóban helytálló megállapítás. Mindazonáltal az endogám házasság intézménye a vérfertőzés szigorú tilalmával működőképesnek bizonyult a mózesi Törvényadás óta eltelt évezredekben. *Gratianus* azonban ezekből a történeti példákbl arra – a fentiek alapján nem kellően árnyalt – következtetésre jutott, hogy a vérrokonság házassági akadály a *Öszövetség* idején nem érvényesült, sőt evangéliumi vagy apostoli normát sem talált rá. Művében nem láttam nyomát annak, hogy a rabbinikus jogértelmezés eredményeit a legkisebb mértékben ismerte és felhasználta volna.

Látható, hogy ahogy az ősegyház a 2–3. században összetételében és teológiájában is fokozatosan eltávolodott a zsidóságtól és a korabeli judaizmus is elzárkózott a zsidó názáreti *Jézus* követésétől, a jogtudományban is változás következett be, elsősorban módszertani szempontból.

Ami a vérfertőzés kérdését illeti, a kánonjog-tudományban rögzült az az álláspont, hogy a vérrokonság kifejezetten egyházi házassági akadály, és köti ereje az egyházi hatalomból vezethető le.¹⁵⁷ *Gratianus* művének nagy része¹⁵⁸ ún. egyházi foksámításon (*computatio canonica*) alapuló forrásokat tartalmazott, amely az egyeneság tekintetében a római jogi modellnek felelt meg, míg oldalágon, ha az örökhagyótól való távolság nem ugyanakkora volt, a távolabbi alapján állapították meg a rokonsági fokot.¹⁵⁹ Mindezek alapján *Gratianus* arra jutott, hogy – beszámítjuk a fokok közé magát az őst, vagy sem – a hat foknál kevesebb távolság nem elfogadható. A vérrokonság tehát a hetedik fokig akadály (*impediment*) volt az érvényes és megengedett házasságkötésnek, és egyházi felmentés (*dispensation*) esetén hatodik és hetedik fokú rokonok (és sógorok) között a kötelék érvényes maradt és továbbra is fennállt, amennyiben a feleknek a köztük lévő akadályról nem volt tudomásuk a házasság létrejöttkor.¹⁶⁰ Ami pedig a trendet illeti, megállapítható, hogy a zsidóság és a kereszténység eltávolodásával egyre nagyobb kapu nyílt a kánonjog-tudományban a római jogi elvek, intézmények és jogi megoldások alkalmazása előtt, párhuzamosan a iustinianusi törvénymű nyugati recepciójával. Azt, hogy a collator nem a *Tízparancsolat*ot idézte, hanem a *Tóra* egészen más jogi rendelkezéseit, *Manthe* utalásnak érzi a szerző zsidó hátterére nézve. Figyelemre méltó a vélekedése, mely szerint a *Tórából* felhasznált verseknek „a 4. század kereszténynek született vagy pogányként később megkeresztelt keresztényeire” nézve az akkori felfogás szerint már nem volt jelentősége.¹⁶¹

Talán nem véletlen, hogy a *Reimsi Hincmar* hivatkozását követően a 16. század második felében fedezte fel az európai jogtudomány a *Collatiót*, amikor a figyelem nem csak a teológusok és a kanonisták között, hanem szélesebb körben újra a „*Szövetség Könyvének*”, illetve a teljes Szentírásnak a szövegére irányult a hétköznapiakban és a tudományos gondolkodásban is. A 9–10. századból fennmaradt három kézirat egy fragmentumát 1564-ben *Jean du Tillet* (†1570) püspök már ismerte, ahogy arról *Pierre Pithou* (*Petrus Pithoeus*) az általa szerkesztett első kiadás (1573)

154 I. Mózes 24. 1–8.

155 I. Mózes 26: 34–35.

156 I. Mózes 29:16–28.

157 Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 71–72.

158 c. 20. C. 35 qu. 2., c. 2. § 5., c. 3., c. 4. qu. 5.

159 PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 73.

160 Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 75.

161 MANTHE, Jüdisches Recht im späntiken Rom 39.

utószavában beszámolt.¹⁶² *Kaiser* feltételezi, hogy a kéziratra *Pithou* a Flavignyben található St. Remis kolostorban lelt rá, míg *Blume* úgy vélekedik, hogy *du Tillet* püspök már akkor ismerhette a töredékeket, amikor *Ulpianus* kéziratát („*Liber singularis regularum*”) 1544 körül felfedezte, sőt egy rövid részt belőle (Coll. 2,6) *Contius* már 1555-ben publikált.¹⁶³

Az újabb szakirodalomban egyetértés alakult ki arról, hogy a *Collatio* a késő antik zsidóság részéről apologetikus szándékkal¹⁶⁴ megfogalmazódott szerény gyűjtemény, amellyel azt akarták bizonyítani, hogy a *Tóra* rendelkezései – melyeknek betartására a zsidóság a diaszpóra közegében is törekedett – nem állnak ellentétben a római törvényekkel.¹⁶⁵ Ezzel szemben a jelentőségét a római jog fejlődése szempontból elsősorban azoknak a fragmentumoknak az értelmezése tekintetében láthatjuk, amelyek a *Collatio*ban és a *Digesta*ban (Kr. u. 533) is helyet kaptak. Az utóbbi gyűjteményt a Kr. e. 50 és Kr. u. 300 közötti időszak klasszikus római jogászainak írásából származó mintegy 10.000 részletet tartalmaz. Míg ez a klasszikusok munkáinak töredékét teszi csakki, azok jelentős része elveszett. A *Digesta*ban fennmaradt részleteket azonban az összeállításon dolgozó bizottságok császári utasításra¹⁶⁶ interpolálták, azaz a szöveget a 6. században hatályos joghoz igazították. Így – ahogy arra *Wieacker* rámutat – nem mindenkor lehet pontosan felismerni, hogy a gyűjteményben átörökölt adott szöveg valóban annak klasszikus szerzőjére nyúlik-e vissza.¹⁶⁷ A *Collatio* azonban, hangsúlyozza *Manthe*, egyike a fennmaradt, *Iustinianus* előtti jogi munkáknak, ezért a klasszikus római jogi szövegek megismerése szempontjából fontos forrásnak tekinthető.¹⁶⁸

Hamza hívta fel a figyelmet arra, hogy a *Collatio*val foglalkozó szekunder irodalom majd-hogynem kizárólagosan a mű keletkezéstörténetére fókuszál, miközben „*szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a római jog és a héber jog kapcsolatát*”.¹⁶⁹ Ez a tanulmány éppen ezért arra tett kísérletet, hogy a vérfertőzés-tilalomra koncentráva és a *Collatio* összeállítása korának rabbinikus jogértelmezését és római jogi forrásait figyelembe véve az összehasonlítást elvégezze. A két jogrend közötti kapcsolódási pontot ebben a szűk keretben kétséget kizáróan az egyetemes természetjogban megjelenő igazságosságban találhatjuk meg,¹⁷⁰ amelyről egyébként *Pál* apostol azt állította, hogy a lelkiismeret által van beírva az emberi szívbe.¹⁷¹ Ezen túlmenően, általános értelemben véve a noahita jogelveket az etikus magatartás egyetemes normáinak, a nemzetközi jog alapelemeinek, illetve az alapvető emberi jogok garanciáinak is tekinthetjük minden ember vonatkozásában.¹⁷² Mindez azonban örök tanulságul szolgál arról is, hogy a pozitív jogi norma tartalmának kialakításakor a természetjog figyelmen kívül hagyása anómiát, igazi „törvényteleniséget” eredményez.

162 *Pithou* 1573, 66. Lásd hozzá: SCHULTINGH, *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* 723.

163 *Blume*, 1833, XVI. (5. lábjegyzet).

164 ROCCA, *The Collatio and the Future of Rome* 10–14.; HOHENLOHE, *Ursprung und Zweck der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.

165 HAMZA, *Comparative Law and Antiquity* 142.

166 A vonatkozó szöveghelyek listáját lásd: MANTHE, *Jüdisches Recht im späntantiken Rom* 28.

167 Lásd részletesen: WIEACKER, *Textstufen klassischer Juristen* 234–249., 272–274., 391–407.

168 MANTHE, *Jüdisches Recht im späntantiken Rom* 28.

169 HAMZA, *Jogösszehasonlítás és antikvitás* 51.

170 Lásd hozzá: SEGAL, *Conversion and Universalism: Opposites that Attract* 177–178.

171 Róma 2:15: „*Mint akik megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívükbe, egyetemben bizonyosságot téven arról az ő lelkiismeretük és gondolataik, amelyek egymást kölcsönösen vádolják vagy mentegetik.*”

172 Noahide Laws. Judaism. Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Noahide-Laws>.

Felhasznált források és irodalom

B = Codex Berolinensis (Berlin Staatsbibliothek lat. fol. 269)

V = Codex Vercellensis (Vencelli Bibl. Cap. CXXII)

W = Codex Windobonensis (Bécs, Österreichische Nationalbibliothek 2160)

AIRLIE, Stuart: Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II. Past & Present 161/1998. 3–38.

AMRAM, David Werner : Adultery, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/865-adultery> (2025. 06. 05.)

ACEVES MONTEMAYOR, Martha. El Decálogo en la Collatio. Nova Tellus 1993/11. sz. 145–150.

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.

BENEDEK Ferenc – PÓKECZ KOVÁCS Attila: Római magánjog. Budapest – Pécs 2013

CHIAZZESE, Lauro: Confronti testuali. Contributo alla dottrina delle interpolazione giustiniane. Parte Speciale (Materiali). Palermo 1933

Ezdrás apokalipszise (ford. LADOCSE Gáspár). In: VANYÓ László (szerk.): Apokrifek. Budapest 1980, 159–167.

EISENBERG, Ronald: The 613 Mitzvot: A Contemporary Guide to the Commandments of Judaism. Schreiber Publishing 2005

ERDŐ Péter: Az egyházjog forrásai. Budapest 1998

FÖLDI András – HAMZA Gábor: A római jog története és intézményei. Budapest 2021

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.: Reading the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum (or Lex Dei) in the Middle Ages. Studies in Late Antiquity 2022/6. sz. 35–53.

FRIVALDSZKY János: Néhány katolikus szemléletű megfontolás az ószövetségi 'berit' sajátos relacionális jellegéről. Diké 2022/1. sz. 202–212.

GOLDSCHMIDT, Lazarus: Tamūd Babli. Der babylonische Talmud I-IX. Haag 1933–1935 (eredetileg: Berlin 1897–1935) (arám-német kiadás)

GRAETZ, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart I-XI. Leipzig 1896–1909

GRÜLL Tibor: „Hoc quidem iuris est” (Coll. 5.2.1.). A Collatio legum Mosaicarum et Romanarum szerzőségének kérdéséhez. Diké 2022/1. sz. 10–28.

HAMMER-KOSSOY, Michelle: Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System (Ph.D. értekezés). New York 2005

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.

HAMZA Gábor: La Bible dans les oeuvres des adhérents de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs. Diké 2022/1. sz. 130–140.

HOHENLOHE, P. Constantin: Ursprung und Zweck der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum. Wien 1935

- HUSCHKE, Ph. Eduardus: *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. In: HUSCHKE, Ph. Eduardus: *Iurisprudentiae anteiusinianae quae supersunt*. Lipsiae 1861¹, 528–590.
- 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 Romanarum*. In: ANDO, Clifford – RÜPKE, Jörg – BLAKE, Sarah – HOLBAN, Mihaela (szerk.): *Religion and Law in Classical and Christian Rome = Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 15. Stuttgart 2006, 85–99.
- KAJTÁR István–HERGER Csabáné: *Egyetemes állam- és jogtörténet*. Budapest 2015
- KARST, Joseph: *Le Code de Vakhtang VI. Corpus Juris Ibero-Caucasici I¹*. Strasbourg 1934
- KASER, Max: *Das römische Privatrecht I*. München 1971
- KAUFHOLD, Hubert: *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher*. Frankfurt a. M. 1997
- KENYON, F. G. – BELL, H. I.: *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Texts III*. London 1907
- KRAUSE, Joachim J.: Aspects of Matrimonial Law in the Pentateuch and the Pentateuch as a Source for Matrimonial Legislation. MORGENSTERN, Matthias – BOUDIGNON, Christian – TIETZ, Christiane (szerk.): *männlich und weiblich schuf er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*. Göttingen 2011, 15–32.
- KRUEGER, Paulus – MOMMSEN, Theodorus – STUEDEMUND, Guilelmus: *Collectio librorum iuris anteiusiniani III*. Berolini 1890
- KÜBLER, Bernhard: *Pariculum Exemplum*. In: *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel XL anno de suo insegnamento*. Palermo 1936, I. 435–453.
- KÜBLER, Bernhard (KUEBLER, Bernardus): *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum Collatio*. In: SECKEL, Eduardo – KUEBLER, Bernardus (szerk.): *Iurisprudentiae anteiusinianae reliquiae II/2*. 1927, 325–394.
- LACHMANN, Karl: *Verbesserungen des Textes der Collatio*. *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 1840/10. köt. 309–314.
- LAURIA, Mario: *Lex Dei*. *SDHI* 51, 1985, 257–275.
- LIEBERMANN, Felix: *Die Gesetze der Angelsachsen I*. Halle 1903
- LIEBS, Detlef: *Die pseudopaulinischen Sentenzen II*. *ZRG RA* 1996/113. köt. 132–242.
- LIEBS, Detlef: *Die sogenannte Mosaicarum et Romanarum legum Collatio*. *HLL VI*. 2020, 99–102.
- LIEBS, Detlef: *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260–640 n. Chr.)*. Leipzig 1987
- LIEBS, Detlef: *Das Recht der Römer und die Christen*. Tübingen 2015
- MANTHE, Ulrich: *Die Mosaicarum et Romanarum legum collatio und der Ambrosiaster. Jüdisches Recht im spätantiken Rom. Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Neue Folge* 147. München 2021
- MANTHE, Ulrich: *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*. München 2003
- MANTHE, Ulrich: *Die Patchworkfamilien des Iulius Paulus: Dig. 38,10,10,14*. In: ARMGARDT, Matthias et al. (szerk.): *Liber amicorum Christoph Krampe zum 70. Geburtstag*. Berlin 2013, 251–263.
- MASI, Antonio: *Contributi ad una datazione della „Collatio legum Mosaicarum et Romanarum”*. *BIDR* 64, 1961, 185–321.
- 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, Lau-

- rence – NEMO-PEKELMAN, Capucine (szerk.): *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th centuries*. Turnhout 2014, 35–53.
- MIKAT, Paul: *Inzestverbote des Dritten Konzils von Orléans (538)*. Vorträge Rhein.-Westf. Ak. Wiss. Geisteswiss. G. 323. Opladen 1993
- MOMMSEN, Theodor: *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*. *Collectio Librorum Iuris Antejustiniani* 1890/3. sz. 107–198.
- Noahide Laws. Judaism. *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Noahide-Laws> (2025. 06. 06.)
- NELSON, Hein L. W.: *Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones*. Leiden 1981
- 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.
- PLÖCHL, Willibald: *Das Eherecht des Magisters Gratian*. *Wiener Staats- und Rechtswissenschaftlichen Studien XXIV*. (Sorozatszerkesztő: KELSEN, Hans – MAYER, Hans – MERKL, Adolf). Leipzig – Wien 1935
- RABELLO, Alfredo Mordehai: *Jewish and Roman Jurisdiction*. In: HECHT, N. S. – JACKSON, B. S. – PASSAMANECK, S. M. – PIATTELLI, D. – RABELLO, A. M. (szerk.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 141–167.
- RABELLO, Alfredo Mordehai: *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*. Berlin – New York 1980, 662–762.
- RAD, Gerhard von: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Göttingen 1983
- RIESE, Alexander: *Geographi Latini minores*. Heilbronn 1878
- ROCCA, Samuele: *The Collatio and the Future of Rome*. *Iura & Legal Systems* 2017/1. sz. 1–36.
- RUFF Tibor: *A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár*. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121–155.
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest 2009
- RUFF Tibor: A közvetlen hozzátartozók mentessége a családtagjuk elleni terhelő tanúvallomás kötelezettsége alól jogtörténeti, etikai és jogfilozófiai szempontból. *Diké* 2025/1. sz. 15–30.
- 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
- SAVIGNY, Friedrich Carl von: *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter II*. Heidelberg 1834², 282–283.
- SINKO, Thaddäus: *Die Descriptio orbis terrae. Eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrhundert*. 1904/13. köt. 531–571.
- SCHMINCK, Andreas: *Bemerkungen zum sog. „Nomos Mosaikos”*. In: *Fontes Minores XI*. Frankfurt a. M. 2005, 249–268.
- SCHULTINGH, Antonius: *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. In: SCHULTINGH, Antonius: *Iurisprudentia vetus ante-Justiniana*. Lipsiae 1737, 719–800.
- 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.
- SCHULZ, Fritz: *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*. Weimar 1961
- SDRALEK, Max: *Hincmar von Rheims. Kanonistisches Gutachten über die Eheschließung des Königs Lothar II. Ein Beitrag zur Kirchen-, Staats- und Rechtsgeschichte des IX. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau 1881

- SEGAL, Alan F.: Conversion and Universalism: Opposites that Attract. In: McLEAN, Bradley H. (szerk.): *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series.* 1993/86. köt. 177–178.
- STEMBERGER, Günter: *Einleitung in Talmud und Midras.* München 2011
- STONE, Rachel – WEST, Charles (ford. és szerk.): *The Divorce of King Lothar and Queen Theutberga: Hincmar of Rheims's De Divortio.* Manchester 2016
- STONE, Rachel – WEST, Charles: *Hincmar of Rheims: Life and Work.* Manchester 2016
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV.* München 1912–1928
- TAUBENSCHLAG, Raphael: *Law of Greco-Roman Egypt in the Light of Papyri 332 B.C. – 640 A. D.* Warszawa 1955²
- TRIEBS, Franz: *Studien zu Lex Dei I: Das römische Recht der Lex Dei. Über das fünfte Gebot des Dekalogs.* Freiburg in Br. 1905
- TRIEBS, Franz: *Studien zu Lex Dei II: Das römische Recht der Lex Dei. Über das sechste Gebot des Dekalogs.* Freiburg in Br. 1907
- VANYÓ László: *Ókeresztény írók lexikona* (Sajtó alá rend. és a bibliográfiát összeállította: PERENDY László). Budapest 2004, 16–17.
- 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.
- WEISS, Egon: *Endogamie und Exogamie im römischen Kaiserreich.* *ZRG RA* 1908/29. köt. 340–369.
- WESTBROOK, Raymond: *Biblical Law.* In: HECHT, N. S. – JACKSON, B. S. – PASSAMANECK, S. M. – PIATTELLI, D. – RABELLO, A. M. (szerk.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law.* Oxford 1996, 1–19.
- WIEACKER, Franz: *Textstufen klassischer Juristen.* Göttingen 1975
- WILLIAMS, Craig A.: *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity.* New York – Oxford 1999

