

A MÁRKUS DEZSŐ ÖSSZEHASONLÍTÓ JOGTÖRTÉNETI KUTATÓCSOPORT FOLYÓIRATA

AZ IGAZSÁGOSSÁG MAGÁNJOGI ÉS SZOCIÁLIS JOGI ASPEKTUSAI

„Pártoljátok az árvák és özvegyek ügyét”. A társadalmi gondoskodás felelőssége a zsidó-keresztény kultúrkörben

Organized Institutions of Medieval Hungarian Healthcare: the Crusader Knights' Orders

Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról

Sir Henry Sumner Maine et les systemes juridiques traditionnels

The Beginnings of the Secularisation of Marriage in Poland

A kötelékvédő szerepének változásai az egyházjogban

Az igazságosság mint indok a Kúria 21. századi magánjogi gyakorlatában

ABSZOLÚT ENGEDELMESSÉG – JOGOS ELLENÁLLÁS

Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban

Az alexandriai zsidóság hatalomhoz való viszonya a Példabeszédek könyve Septuaginta-fordításának tükrében

„Civis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.)
Miért nem álltak ellen a keresztények a római hatalom üldözéseinek?

Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról

Comments on Dante's Conception of Value

Az apaszerep funkciói és az engedelmesség foka a kora újkori államelméletekben

A jog és az állam a válsághelyzetekben. Eszmetörténeti áttekintés

BŰN – IGAZSÁGOSSÁG – KEGYELEM

A rágalmazás „tényállása” az Ószövetségben és a rabbinikus jogtudományban

Adóreform és központi árszabályozás a 3. század gazdasági krízisében

Bűn és büntetés a középkori egyházban

Das sakrale Bild von Schuld, Unschuld und Sühne

PÁRHUZAMOK JOGI KULTÚRÁNK ZSIDÓ-KERESZTÉNY ÉS RÓMAI JOGI GYÖKEREI KÖZÖTT II.



2023 / 2

TARTALOM

BEVEZETŐ

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

AZ IGAZSÁGOSSÁG MAGÁNJOGI ÉS SZOCIÁLIS JOGI ASPEKTUSAI

MONDOVICS Napsugár: „Pártoljátok az árvák és özvegyek ügyét”

A társadalmi gondoskodás felelőssége a zsidó-keresztény kultúrkörben

FALUS Orsolya Fruzsina: Organized Institutions of Medieval Hungarian Healthcare: the Crusader Knights' Orders

HERGER Cs. Eszter: Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról

HAMZA Gábor: Sir Henry Sumner Maine et les systemes juridiques traditionnels

MICHALIK, Piotr: The Beginnings of the Secularisation of Marriage in Poland

The Introduction of Civil Weddings and Divorces in Krakow (1810–1818)

TAMÁSI Anna Éva: A kötelékvédő szerepének változásai az egyházjogban, kitekintéssel a magyar világi perjogra

BENKE József: Az igazságosság mint indok a Kúria 21. századi magánjogi gyakorlatában

ABSZOLÚT ENGEDELMESSÉG – JOGOS ELLENÁLLÁS

MÉSZÁROS István László: Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban

CSALOG Eszter: Az alexandriai zsidóság hatalomhoz való viszonya a Példabeszédek könyve Septuaginta-fordításának tükrében

GRÜLL Tibor: „Civis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.)

Miért nem álltak ellen a keresztények a római hatalom üldözéseinek?

FRIVALDSZKY János: Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról

BARCSI Tamás: Comments on Dante's Conception of Value

RIGÓ Balázs: Az apaszerep funkciói és az engedelmesség foka a kora újkori államelméletekben

TÓTH J. Zoltán: A jog és az állam a válsághelyzetekben. Eszmetörténeti áttekintés

BŰN – IGAZSÁGOSSÁG – KEGYELEM

RUFF Tibor: A rágalmazás „tényállása” az Ószövetségben és a rabbinikus jogtudományban

JUSZTINGER János: Adóreform és központi árszabályozás a 3. század gazdasági krízisében

Diocletianus válasza az inflációs válságra

BALOGH Elemér: Bűn és büntetés a középkori egyházban

KOCHER, Gernot: Das sakrale Bild von Schuld, Unschuld und Sühne

A címlapon: A héber *Mózes* jobb kezében a Törvénnyel, amit latin felirat (LEX) díszít, valamint bal kezében *Iustitia* mérlegével. Az ismeretlen művész alkotása a Siklósi Járásbíróság épületének sarkán áll.
Δίκη (díké) = szokás, jog, igazságosság, szóbeli közzvadás, perbeszéd, ítélet, büntetés

Δίκη

A MÁRKUS DEZSŐ ÖSSZEHAJONLÍTÓ JOGTÖRTÉNETI KUTATÓCSOPORT FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐ:

HERGER Cs. Eszter – SCHWEITZER Gábor

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

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

7622 Pécs 48-as tér 1.

Kiadó: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Felelős kiadó: FÁBIÁN Adrián dékán
ISSN 2631-1232 DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.

A mű szerzői jogilag védett.

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

HERGER Cs. Eszter

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.01

egyetemi tanár, az MTA doktora

PTE ÁJK*

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

„*A Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című négyéves kutatási projektet 2021-ben Hamza Gábor római jogász akadémikus, Mészáros István László, a bibliai államelmélet kutatója, Ruff Tibor, a rabbinikus jogtudomány kutatója és jómagam, mint az összehasonlító európai magánjogtörténet művelője a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásával kezdtük meg. Abból az alapállásból indultunk ki, hogy (világi) jogi kultúránknak indokolatlanul háttérbe szorított és a kortárs hazai jogtörténet-tudományban alig kutatott gyökerét képezik az Ó- és az Újszövetség elvei és intézményei. Ezek közül számosat újra felfedezett és hangsúlyozott a protestáns etikára támaszkodó természetjogi hullám a 16. század második felétől, megalapozva a modernizáció folyamatát a korai polgári forradalmak korában, azonban a felvilágosult észjogból a radikális polgári forradalmak után – mintegy ellenhatásként – egy párhuzamos, szekularizált értékrendszert vezettek le. Ezt a kettős, a követett modell függvényében elszíneződő jog kultúrát a 20. század második felétől a szovjetblokk országaira rákényszerített monolit ideológia szorította prés alá, míg az elmúlt három évtizedben egy újabb, univerzális jellegű *Kulturkampf* bontakozott ki, amely már azért zajlik, hogy jogi kultúránk legrégebbi rétegének elemei ne csak háttérbe szoruljanak, hanem el is felejtődjenek, miközben a bibliai és a római jogi örökségnek is bőségesen van üzenete a posztmodern jogi kultúra számára.

A legújabb külföldi szakirodalomban figyelemfelkeltő a *Cambridge University Press* sorozata a nagy keresztény jogászokról az angolszász világban és a kontinentális Európában az egyházatyáktól a polgári modernizáció koráig, a hazai jogtudományban azonban ilyen átfogó művekkel kivételesen lehet csak találkozni. A kutatás itthon inkább a tág értelemben vett kanonisztikához kapcsolódóan, illetve a jogfilozófián belül előrehaladott, de itt sem feltétlen az ősi forrással, hanem a keresztény gondolkodók műveivel és a felekezeti jogokkal foglalkoznak ezek történeti fejlődését és hatályos szabályait is tárgyalva. A rabbinikus jogra vonatkozó eredmények a szűk szakmán kívül alig ismertek, miközben olyan komplex jogrendszerrel van szó, amely a legszerényebb számítással is (azaz a tóraadás időpontját tekintve) túl van a háromezredik születésnapján. A római jog tekintetében a probléma másként jelentkezik. Ennek a gyökérnek az esetében messze nem a tudományos feldolgozás hiányos voltáról vagy elismertségéről van szó, hanem az a kérdés, hogy sikerül-e kellő módon és mértékben hasznosítani a római joggal foglalkozó kutatók eredményeit.

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

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

kutatási projekt második évének eredményeit bemutató konferenciánkon, melynek a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara adott otthont 2023. június 9-én, 15 előadást hallhattunk nyelvész, ókortörténész, római jogász, kánonjogász, jogfilozófus és jogtörténész, büntetőjogász és magánjogász kutatóktól: az igazságosság magánjogi és szociális jogi aspektusaival, az abszolút engedelmesség és a jogos ellenállás között feszülő ellentéttel, valamint a bűn, az igazságosság és a kegyelem kérdéskörével foglalkoztunk, minhárom területen napjaink kihívásaival is szembenézve. Előadóink 7 felsőoktatási intézményből (ELTE ÁJK, SZTE ÁJTK, KRE ÁJK, PPKE JÁK, SZPA, Dunaújvárosi Egyetem, PTE ÁJK/BTK) érkeztek, ami üdítő intellektuális pezsgést generált a konferencia légkörében. *Fábián Adriánnak*, a pécsi jogi fakultás dékánjának nem csak a méltó helyszín biztosításáért tartozunk köszönettel, hanem azért is, hogy a kar befogadta a kutatási projektet. *Homoki-Nagy Mária* (SZTE ÁJTK) és *Hack Péter* (ELTE ÁJK) előadásával, *Kecskés László* (PTE ÁJK), *Hack Márta* (SZPA) és *Schweitzer Gábor* (NKE ÁNTK/TK JTI/PTE ÁJK) korreferátumaival járult hozzá a közös gondolkodáshoz a konferencia alkalmával, míg *Gernot Kocher* (Graz), karunk *honoris causa* doktora, valamint három fiatal kutató, *Tamási Anna Éva* (SZTE ÁJTK), *Mondovics Napsugár* (PTE ÁJK/ SZPA) és *Piotr Michalik* (Krakkó) tanulmányával gazdagítja konferencia-kötetünket, amelyben így 18 írás jelenhet meg.

Nem általános, hogy egy alapvetően jogtörténeti kutatás a hatályos normák történelmi szempontú értékelésével fejeződjön be. Az ún. általános jogtörténeti irányzat egyik ismérve azonban az, hogy a jogösszehasonlítás a történeti jogra és az élő jogra egyaránt kiterjed. *Heinrich Mitteis* 1947-ben feltette a kérdést: „*Miért létezik egyáltalán jogtörténet? Van élő értéke vagy csupán holt anyag a specialisták kezében, a semmittudás értékének a tudománya, amire Nietzsche átka a történelemhez képest kétszerezes bevességgel sújt?*”¹ Meggyőződésem, hogy *Mitteis* kérdését másként érdemes feltenni. Létezhet-e jogtudomány jogtörténet nélkül? *Savigny* 1809 nyári szemeszterében Marburgban egy módszertani előadásában arra kereset választ, hogyan lehet és kell a jogtudományt elsajátítani. Az abszolút és az irodalmi módszer mellett harmadikként az akadémiai módszert, az egyetemi oktatást említette. Abszolút módszer alatt a források alapelvek alapján történő feldolgozását értette, amit a filológiai szempont (*Interpretation*), a rendszertani szempont (*System*) és a történeti szempont (*innere Rechtsgeschichte*) együttes alkalmazása tesz szerinte lehetővé. A történeti szemponthoz magyarázatként hozzáfűzte: „*a törvény tartalm(át) szüksésszív egészként, a történeti fejlődés törvénye szerint, tehát ugyanazon nép különböző korszakai közötti szükségszerű összefüggésekre tekintettel*”² kell vizsgálni. Jogtudomány tehát a vizsgált intézmény történeti fejlődésének ismerete nélkül nem is létezik, és a történeti fejlődés leválasztása az élő jogintézményről – a jog megismerése szempontjából – céltalan.

Felhasznált irodalom

MITTEIS, Heinrich: Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte. Weimar 1947

SAVIGNY, Friedrich Carl von: Vorlesungen über juristische Methodologie 1802–1842. In: MAZZACANE, Aldo (szerk. és bev.): Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main 2004⁹

¹ MITTEIS, Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte 8.

² SAVIGNY, Vorlesungen über die juristische Methodologie 215–229.

MONDOVICS Napsugár

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.02

PhD, tanársegéd, SZPA

Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport*

„Pártoljátok az árvák és özvegyek ügyét”

A társadalmi gondoskodás felelőssége a zsidó-keresztény kultúrkörben¹

„Judge the Fatherless, Plead for the Widow”. The Responsibility of Social Care in Jewish-Christian Culture

The prophetic exhortation quoted in the title calls for the learning of correct moral values, the conscious choice and pursuit of values that determine almost all manifestations of the individual and the community. The values set as a model and passed on to the younger generations have a normative impact on the inner life of the community, on the coexistence of rich and poor, donors and recipients, citizens and recipients. In my study I seek for an answer to the question of how the idea of social care is expressed in principles, customs and legal institutions throughout the legal order of the Old and New Testament. My aim is to collect the universal values that can form the basis of the social safety net adapted to the times.

Keywords: *solidarity, biblical social welfare legislation, protecting the vulnerable, respect for parents, the redeemer relative, widows, orphans, poors, settled aliens, donation*

1. A Tóra egyetemes elvei a kiszolgáltatottak védelmében

Kutatásom kiindulópontja a mózesi törvénytáblák (hivatkozással a Tórán kívüli bibliai helyekre is), amelyek merőben újat jelentettek a Közel-Keletre addig jellemző, fennmaradt jogforrásokhoz képest. A Tóra egyik novuma, hogy saját állítása szerint *ius divinum*, azaz isteni jog, amelynél fogva nem változtatható és nem visszavonható: örök érvényű értéket képvisel.² Ennek illusztrálására akár Hammurabi, akár Istár törvényeit vesszük figyelembe, ezeket a gyűjteményeket az uralkodók – bár isteneiknek ajánlva vezetik fel – maguk írják, Hammurabi maga „*tesz igazságot és jogot a nép szájába*”. Ellenben Mózes törvénykönyvét nem Mózes, hanem maga Isten írja, így az az előzőekkel ellentétben nem emberi jog.³ „*Bár hasznos összehasonlítani és szembeállítani egymással Mózes öt könyvének törvényeit a mezopotámiai jogszabálygyűjteményekkel – például Hammurabi kódexével – végső soron észben kell tartanunk, hogy (...) semmilyen bizonyítható közvetlen kapcsolat nincs az izraeli és a babiloni törvénykezés között*”.⁴

* ORCID ID: 0009-0001-4370-2112.

¹ A szerző 2016-ban szerzett PhD fokozatot a PTE ÁJK Doktori Iskolájában *A társadalmi gondoskodás Magyarországon a dualizmus korától napjainkig* című doktori értekezésével, amely Ádám Antal (†2020) és Herger Csabáné témavezetésével készült. Ezzel az írással, ami kéziratban maradt értekezésének II. fejezetét képezte, Ádám Antakra emlékezik.

² JOHNSON, A history of the Jews. Harper Perennial 33.

³ Ézsaiás 1:17. A magyar nyelvű bibliai idézetek Károli Gáspár fordítását követik.

⁴ GORDON – RENDSBURG, The Bible and the Ancient Near East.

Előbbinek nincsenek mezopotámiai hagyományai, a két jogforrásban kizárólag a közös nomád eredet jegyei mutatkoznak.⁵

A *Tóra* másik novuma az emberi élet mindenk feletti értéke, megóvása, amelynek kioltását sokkal keményebben rendelték büntetni, mint *Hammurabi*. Ennek oka, hogy a „*mózesi legislatio központjában az ember állott, s nem a vagyon, (...) tehát a törvényhozás humánus és nem materialisztikus.*”⁶ Ahogy azt az általam ismertett parancsok (micvák) is indokolják, azért kellett humánusan bánniuk az izraelitáknak a szegényekkel, árvákkal, özvegyekkel, de még a más nemzetből közéjük települt jövevényekkel is, mert emberi mivoltukban hordozták az istenképűséget: az emberi méltóságot. Az ember élete nemcsak értékes, hanem szent is, ebből kifolyólag a mózesi rendelkezések tiszteletben tartják az ember testi épségét, minimálisra korlátozva a fizikai kegyetlenséget. Ez az emberközpontság jelenik meg az általános magatartási szabályokban, az „*élni hagyni, élni segíteni*” üzenetében.

Vizsgálódásom tárgyának időbeli kereteit a törzsszövetség idejére esett mózesi törvényadás (i. e. 1440) kezdete, valamint a monarchia és a kettészakadt királyság időszaka jelenti. Módszertani „bonckésem” részben az eredeti szöveghez, szövegkörnyezethez visszatérő exegetikai, hermeneutikai elemzés, másrészt a történeti háttér ismertetése.

A szegényekről, elesettekről vagy más módon kiszolgáltatottakról (árvák, özvegyek) való gondoskodás mind az ószövetség tanúsága, mind azon kívüli korabeli források szerint is egyetemes elv volt, amely nem csak a zsidóságot kötelezte, hanem más etnikumokat is.⁷ A kronológiai visszatekintés alapján már az i.e. 2000 évvel elpusztult Szodoma és Gomora városállamok morális vétkét és csődjét jelentette, hogy „*kevélység, eledel bőssége és gondtalan békesség*” ellenére „*a szűkölködőnek és szegénynek kezét nem fogta meg.*”⁸ Szodoma ennél fogva válik a bűn szimbólumává a prófétai interpretációkban, s ezzel kapunk teljes korrajzot a szodomainak erkölcsi állapotáról: „*fejedelmeid megátalkodottak és lopóknak társai, mind szereti az ajándékot és vesztegetést hajbász, árvát nem pártolnak, és az özvegy ügye nem kerül eléjük.*”⁹ Az emberi együttélés normáinak ilyen mértékű negligálása vezetett Szodoma, de később Izrael bukásához is.

A bölcsességirodalom kiemelkedő alkotásának számító *Jób* könyve központi kérdése *Jób* bűnösségének vagy erkölcsi tartásának tisztázása, ennél fogva a mű vádbeszédeket és *Jób* saját érdekében mondott védőbeszédeit tartalmazza. A könyvben kiugróan magas az elesettek, szegények, árvák, özvegyek, jövevények iránti odafigyelés, együttérző magatartás, segítségnyújtás felsorolása mint általánosan elvárható társadalmi vezérelv. Dialógusukban realiztikusan és rendkívül képszerűen vetik fel a társadalmi egyenlőtlenségek és igazságtalanságok, a kiszolgáltatottság és a jogtiprás megnyilvánulásait. A szegények vagyonát elrabolták, majd méltányosságot nem ismerve zálogba vették utolsó ingóságait is, az árvák, özvegyek szükségéit sem vették észre, a nyomorultakat még nagyobb nyomorba döntötték.¹⁰ Ezzel szemben *Jób* otthona menedéket jelentett mindannyiuknak: meghallgatta a szegények kérését, az özvegyeket, árvákat asztalához hívta, takarót, ruhát osztott nekik, képviselőt és jogsegélyt biztosítva ügyeikben, a jövevényeket, utazókat házába fogadta.¹¹ Summázatként megfogalmazódik a mögöttes világnézet

⁵ HORVÁTH, Egyetemes jogtörténet szöveggyűjtemény 5.

⁶ KÁLLAY, Szináj 707.

⁷ FENSHAM, Widow, Orphan, and the Poor of Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literatur 129.

⁸ Ezékiel 16:49.

⁹ Ézsaiás 1:23.

¹⁰ Jób 20:19, 22:6, 24:3–4.9.

¹¹ Jób 29:12–16, 31:16–22., 32.

is: *Isten „nem nézi az emberek személyét, és a gazdagot a szegénynek fölébe nem helyeztetí, mert mindnyájan az Ő kezének munkája”*¹² – utal a minden embert társadalmi helyzetétől függetlenül megillető emberi méltóságra *Jób*. A könyv keletkezésével foglalkozó elméletek felvetik, hogy *Jób* nem volt zsidó, ennek fényében szociális érzékenysége megerősíti a szolidaritás elveinek általánosságát.

A Példabeszédek című gyűjteményes kötet zárókölteménye nem zsidó, hanem arab bölcsesség, amely *Lemuel* arab királynak tulajdonított.¹³ Ez ismét az adakozás, alamizsnaosztás, jótékonykodás korabeli példáját tárja elénk: „*markát megnyitja a szegénynek és kezeit nyújtja a szűkölködőnek*” – állítja egy közmegebecsülésnek örvendő nőről.¹⁴ A *Hammurabi* törvénykönyv is tartalmaz hasonló kívánalmat zárszavában: „*az erős a gyengében kárt ne tegyen, az árvák és özvegyek útbaigazítására*”¹⁵ – deklarálja az ítéletgyűjtemény érvényre emelésének okát, amely konkrét esetekben ajánlott eljárást jelent (özvegy újraházasodása esetén apai hozományának kiadása stb.), és nem egyetemes elvekre helyez hangsúlyt.

2. A Tóra családvédő jogintézményei

2.1. Kőbe vésett parancs: a szülők eltartása

A törvény szívet alkotó Tízparancsolat is foglalkozik a társadalmi gondoskodás kérdésével, amikor az *Isten* és ember viszonyára vonatkozó parancsokat követően az ember horizontális kapcsolatrendszerét szabályozza. E hat parancs közül az első így hangzik: „*Tiszteld atyádat és anyádat, hogy bosszú ideig élj azon a földön, amehyet az Úr, a te Istened ad teneked!*”¹⁶ A szülők tiszteletének követelménye aktív cselekvést szorgalmaz. A norma tartalmának kifejtéséhez mindenekelőtt az eredeti szövegben e helyütt álló *cháved* ige (כָּבַד) jelentéskörének vizsgálata elengedhetetlen.

A szó a tisztelet kifejezésének anyagiakban, pénzben megnyilvánuló formáját jelenti, azt a fajta megebecsülést, amely elsősorban nem szavakra, köszönetnyilvánításra korlátozódik, hanem a másik fél, jelen esetben a szülők ellátására. A héber *cháved* szó értelme úgy bontakozik ki előttünk, ha a szótári jelentéshez a korabeli fizetőeszközt, az aranypénzt is társítjuk, s ezzel együtt válik érthetővé, hogy a tisztelet kifejezésének módja és mértéke nagyon is mérhető volt, s az tisztelte *Istenét* vagy embertársát, aki nehéz, súlyos, kemény¹⁷ érdemet, aranyat, ezüstöt vagy egyéb jövedelmet adott át. Hadd hívjak fel két másik szöveghelyet ennek megerősítésére! *Salamon*, a monarchia fénykorának uralkodója jegyeztette le a következő bölcsességet: „*Tiszteld az Urat a te marhádból, egész jövedelmed zsengejéből!*”¹⁸ A tiszteletkifejezés képeit hordozza itt a szöveg, ha figyelembe vesszük, hogy az izraeliták, mint főleg állattenyésztéssel és földműveléssel foglalkozó nép, legfőbb javai a marha és az aratáshoz köthető zsenge volt. Amennyiben pedig kitekintünk az ókori Közel-Kelet más térségeire, egyértelműen megállapíthatjuk, hogy az istenek tiszteletét mindig kézzel fogható módon fejezték ki, s gondolkodásmódjukban a tiszteletadás egyet jelentett az anyagi javak átadásával.

Visszaulva a vizsgált norma második felére, ez a tiszteletadás mintegy feltétele a hosszú életnek, mai szóhasználatl élve boldog aranykornak, a következő generáció életében. A társadalmi

¹² *Jób* 34:19.

¹³ MARIOTTINI, Who was King Lemuel, *passim*.

¹⁴ Példabeszédek 31:20.

¹⁵ KMOŠKÓ, Hammurabi törvénykönyve 63.

¹⁶ II. Mózes 20:12.

¹⁷ Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, „cháved” szócikk.

¹⁸ Példabeszédek 3:9.

gondoskodásra tanítás tehát már a törvényadás alapjainál megkezdődött, s a társadalom alappilléret jelentő családot jelölte meg ennek érvényesítésére. Könnyen elképzelhető, hogy a több generációs nagycsaládban a nagyszülők tiszteletét látva szocializálódtak a legkisebbek is, és vált természetessé számukra a családi szolidaritás. Az ún. *bét-áv* (בֵּית־אָב), az atyai ház és az azon belüli együttélés volt kohója a társadalmi gondoskodás legfőbb elve megszületésének: a másik ember és az emberi élet iránti tiszteletnek. A család mint színtér mind jelentőségében, mind a gyermek erkölcsi nevelése szempontjából megelőzött más társadalmi intézményeket, amikor az erkölcsi parancs megtanulását és annak gyakorlatát összekötötte a családon belül.¹⁹ Egyszerre volt képes láttatni az idősödő szülők élethelyzetét, szükségéit, ellátásukat, és az erről szóló elvet. Érdeemes e helyütt arra is emlékeztetni, hogy a családfők, az apák feladata volt gyermekeik tanítása a *Tóra*ra, jelesen a szülők iránti gondoskodásra is, s amennyiben sikeresen adták tovább a fiatalabbaknak a felelősségvállalásnak adakozásban megnyilvánuló igazságát, úgy idős korukban ezt ők is élvezték. Ugyanezen színtéren, szintén az apáktól hangzottak el más társadalmi csoportok (léviták, árvák, özvegyek) iránt tanúsított szociális érzékenység normái. Ezzel a *Tóra* az „*etnikai és vallási sorsközösség szolidaritásának szükségességére*” helyezte a hangsúlyt.²⁰

2.2. A rokon mint megváltó

A *Tóra* szegények védelmében létrehozott magánjogi intézménye az ún. *góél*, megváltó rokon eljárása, valamint az circularisan ismétlődő *szombat-* és *Jóbél-év*, azaz a 7. és 50. esztendő.²¹ A kapitalizmus szelíd változatát biztosító intézkedéseket külön fejezetek taglalják hosszan a mózesi törvényben, s indoklásként a szegények esélyegyenlőségének megteremtését, az empátia gyakorlását, az emberi élet tiszteletét hirdetik. A *góél*, azaz megváltó rokon eljárása a családi szolidaritás intézményesített formája volt, amely megértéséhez a *Tórán* kívüli forrásokra kell kitekintenünk, még akkor is, ha az ősi Közel-Keleten kizárólagosan a *Tóra* használja ennek eredetét, a *gáál* gyököt.²² A szó jelentése – megvéd, megoltalmaz, visszavásárol, helyreállítja az eredeti állapotot, igényt tart, (vissza)követel – beszédesen adja vissza a *góél* intézményének lényegét.²³ A következő sorokban a *góél*-szerephez hasonló intézményeket vizsgálunk a Közel-Keleten az izraeli *góél* funkciójának tisztázása végett.

A *góél* intézménye a családi földbirtok visszaváltását és az ezzel szorosan összefüggő rabszolga-megváltást is tartalmazta²⁴ az ősi Izraelben. Közülük, az elsőként vizsgált földbirtok visszaváltását leíró törvényi hellyel leginkább a mezopotámiai kereskedőváros, *Eshnunna* törvényének 39. §-a mutat párhuzamot,²⁵ amely szerint az elszegényedett és birtoka eladására kényszerülő *avilum* (teljes jogú szabad) joga fennállt annak visszavásárlására még akkor is, ha azt nem kívánta eladni új tulajdonosa. Egy másik szerződés szerint²⁶ az eredeti tulajdonos

¹⁹ BENGTON – ROBERTS, Intergenerational Solidarity in Aging Families 856.

²⁰ ÁDÁM, Vallás, vallásszabadság és egyház 7–23.

²¹ Utóbbiak nem a családtagokat kötelezték, de a családi ingatlanvagyon védelme miatt családvédő intézkedésként értékelhetők.

²² LEGGETT, The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament 63.

²³ VAUX, Ancient Israel: Its Life and Institutions 21.

²⁴ A *góél* szoros törzsi kapcsolatot kifejező kötelezettségei: rabszolgává lett rokon és eladott, elzálogosított föld kiváltása (III. Mózes 25:25–47), vérbosszú (IV. Mózes 35:19–25), valamint kártérítés, amely utóbbi két feladatkör nem kapcsolódik szorosan témánkhoz.

²⁵ GOETZE, The Laws of Eshnunna 192–198.

²⁶ HARRIS, The Archive of The Sin Temple in Khajafah 31–58.

visszavásárolhatja korábbi birtokát, de erre a célra pénzt nem kérhet kölcsön, azaz anyagi helyzetének javulásához van kötve e jog. Babilóniai adásvételi dokumentumok is azt rögzítik, hogy a családi vagyon megőrzése céljával a családtagoknak is fennáll a joga az eladott földterület visszavásárlására.²⁷

A mózesi törvény ezekre a jogszokásokra külön terminológiát használ,²⁸ s a fentieknél részletesebb képet ad arra az esetre, ha a gazdasági körülmények szorításában birtoka elzalogosítására vagy eladására kényszerült valamely családtag. Nem adásvételi szerződést, hanem erre az esetre szóló eljárást taglal a törvény: „*Ha elszegényedik a te atyádfia, és elad valamit az ő birtokából, álljon elő az ő rokona, aki közel van őhozzá, és váltsa ki, amit eladott az ő atyafia.*”²⁹ A rendelkezést bevezető törvényi helyen a földmegváltásnak erkölcsi és vallási jelleget is ad, minthogy a földmegváltás jogát *Isten* mint legfőbb tulajdonos jogával³⁰ magyarázzák, biztosítva ezzel a család anyagi felemelkedésének újbóli lehetőségét és vagyona rehabilitációját. Az elszegényedett ember joggal várhatta a *góélt*, azaz a föld visszavásárlására képes és hajlandó rokont, aki e jogának/köteletségének gyakorlását akár vissza is utasíthatta, hiszen ezt semmilyen módon nem szankcionálta a törvény.³¹ Így eljárása nem saját érdekein, hanem kizárólag vallási meggyőződésén nyugodott.

Az elszegényedés a föld elidegenítése mellett rabszolgasághoz is vezethetett, amelyben saját vagy családtagja munkaerejét önként bocsátotta áruba valaki.³² A *góél* abban az esetben élhetett a rabszolga megváltásának jogával,³³ ha rokona jövevénynek (betelepedett idegen) vagy zsellérnek adta el magát. Az idegen rabszolgatartó és az önkéntes eladás együttes fennállása esetén nem a korábban már hivatkozott hat évig állt fenn a rabszolgaság, hanem az eladott földbirtokhoz igazodva az ötvenedik esztendőig, azaz a *Jóbel*-évig maradhatott fenn. Míg a törvény a földmegváltás elrendelésében szűkszavúan hívja fel a *góélt* mint közeli rokont a föld visszavásárlására, addig rabszolga visszavásárlása esetén taxative felsorolást tartalmaz: a testvért, nagybácsit, unokatestvért vagy más rokont is megnevezi, hangsúlyozva ezzel családtagjaikért fennálló felelősségüket.³⁴

Az eredeti állapot helyreállítását a *góél* intézménye mellett másodlagosan a már említett *Jóbel*-év is szolgálta, amennyiben senki nem volt képes megváltani a földet vagy a rabszolgasorsra jutott rokont. (*Entemena*, Lagas királya feliratában szerepel a szabadság kihirdetésének és ezzel együtt a családhoz való visszatérésnek a gondolata.³⁵ A későbbi századokban *Lipit-Istár* rendelte el négy városban az adórszolgák felszabadítását, és ezzel adósságaik eltörlését.³⁶) A *Jóbel*-év olyan elemeket tartalmazott, amelyek a Közel-Kelet más kultúráiban is egyenként előfordultak: a szabadság kihirdetése,³⁷ az elidegeníthetetlen földtulajdon visszaadása, a föld ugaron tartása, örömnep az év hetedik hónapjában, 50 évenkénti ciklus.³⁸ Az elidegenített föld az

²⁷ LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament* 28. és 66.

²⁸ Ahogy korábban említettem, a *gáál* gyököt semmilyen formában nem őrzik más sémi nyelvek, eltekintve az amorita *Ga'ilalum* személynévtől.

²⁹ III. Mózes 25:25.

³⁰ III. Mózes 25:23–24 „*A földet pedig senki el ne adja örökre, mert enyém a föld; csak jövevények és zsellérek vagytok ti nálam, azért a ti birtokotoknak egész földjén megengedjétek, hogy a föld kiváltható legyen.*”

³¹ *Góél* hiányában az eredeti birtokos maga válthatta azt meg, ha idő múltával meg tudta fizetni.

³² MENDELSON, *Slavery in The Ancient Near East* 74.

³³ Itt kell megjegyeznünk, hogy a rabszolgaság különböző okokból jöhetett létre, ennél fogva a *Tóra* azt több helyen tárgyalja. Az általam kiemelt törvényi szakasz kifejezetten a *góél* eljárásához kapcsolódik. III. Mózes 25:47–55.

³⁴ A III. Mózes 25:25 és a III. Mózes 25:48–49 összehasonlításában 2:5 arányban szerepel .. נאל

³⁵ WEINFELD, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East* 184–203.

³⁶ STEELE, *The Lipit-Ishtar Law Code* 158–164.

³⁷ BERGSMA, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* 22–23.

³⁸ BERGSMA, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* 20.

elszegényedettek akaratától függetlenül, *ex lege* visszaszállt eredeti tulajdonosára az 50. esztendőben.³⁹

Ez az intézmény két törvényi helyen is kapcsolódik a rabszolgafelszabadításhoz. Az egyik a fentebb részletezett eset, amikor önként idegenek rabszolgájává lett valaki, és senki nem váltotta meg a *Jóbél*-év bekövetkeztéig. A másik eset, amikor zsidó rabszogatartónak adta el magát valaki. Ilyenkor a törvény a *gól* eljárása mellőzésével csak a *Jóbél*-évhez köti a felszabadulást.⁴⁰

Az ún. szombat-év, azaz a hetedik esztendő is meghatározott kötelmek elengedésére szolgált. Elsőként a héber rabszolga felszabadításáról szóló rendelkezést ismertetem. Ahogy azt korábban láttuk, a héber rabszolgákat maximum hat évig lehetett „használni”,⁴¹ a hetedik esztendőben ingyen felszabadulhattak.⁴² Sőt, az ingyenes felszabadításon túlmenően állatokkal és terményekkel „megterhelve” kellett őket elbocsátani.⁴³

A szombat-évben történt a különböző kölcsönügyletek elengedése is,⁴⁴ amikor mindennemű kölcsönt törölni kellett azzal a kivétellel, hogy egyedül az idegenek (נכר)⁴⁵ adott kölcsönt lehetett ezt követően behajtani. Minden hetedik évben „*elengedés hirdettetett az Úrért*” – ad spirituális magyarázatot a törvényalkotó. A részletes szabályok arra is kitérnek, hogy a szombat-év közeledtével is jóhiszeműen adjanak kölcsönt egymásnak, még ha annak visszafizetése bizonytalanná válik is az elengedés miatt. Itt is érzékelhető, hogy a zsidó gondolkodásban ott van *Isten* az ember mögött mint láthatatlan harmadik fél,⁴⁶ ezért „*kölcsön ad az Úrnak, aki kegyelmes a szegényhez, és az ő jóitéményét megfizeti neki*”.⁴⁷ A szombat-évre vonatkozott az alábbi rendelkezés is: „*hat esztendőig vedd be a te földedet, és takard be annak termését, a hetedikben pedig pihentesd azt, és hagyd úgy, hogy egyék meg a te néped szegényei*”,⁴⁸ amely a föld megművelésének tilalmával a szegényeknek biztosított ellátást.⁴⁹

2.3. A legkiszolgáltatottabbak: árvák és özvegyek

Az özvegyi állapot (a szó pontos fordítása özvegyasszony: אֵלְמִנָּה) szinte teljes kiszolgáltatottságot jelentett, két okból is. Az egyik ilyen ok a nők társadalmi helyzete, a másik pedig az ezzel szorosan összefüggő egzisztenciális ellehetetlenülés. Mindkét ok megnevezése, illetve vizsgálata vezethet az özvegyesség és a kapcsolódó jogintézmények megértéséhez. A patriarchális társadalmi berendezkedés szerint az asszony a háznép részeként kapott védelmet, ellátást férjétől. Saját földbirtokkal nem rendelkezett,⁵⁰ mivel a leánygyermek nem örökölhette,⁵¹ feladata a család és ház körüli munkák

³⁹ A földet ennél fogva nem lehetett végleg eladni, s ez két adottságra emlékeztette őket: annak isteni eredetére és *Isten* korlátlan uralmára, mivel végleg nem rendelkezhetek vele.

⁴⁰ III. Mózes 25:39–43.

⁴¹ LEMCHE, *The Hebrew Slave*. Comments on the Hebrew Slave law 129–144. és 136.

⁴² II. Mózes 21:2.

⁴³ V. Mózes 15:13–14.

⁴⁴ V. Mózes 15:1–4.

⁴⁵ V. Mózes 15:3. Ez a szövegrész ékes bizonyítéka a jövevény (גר) és az idegen (נכר) közti különbségtételnek.

⁴⁶ JOHNSON, *A history of the Jews*. Harper Perennial 10. és 155.

⁴⁷ Példabeszédek 19:7.

⁴⁸ II. Mózes 23:10–11.

⁴⁹ WESTBROOK, *Jubilee Laws* 209.

⁵⁰ MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel* 715.

⁵¹ Ez alól kivételt képez a mózesi törvény rendelkezése a fiúgyermek nélküli családok esetében. IV. Mózes 27:1–7.

elvégezése volt. Mindaddig, amíg a családapja élt, a családnak volt hitele, halálával azonban minden gazdasági ügylet teljesítése, így a kölcsöné is, bizonytalanná vált.

Férje halála esetén jogi helyzete attól függően változott, hogy voltak-e gyermekei, akik öröksége felett kvázi haszonélvezeti joggal bírtak, vagy sem. Gyermektelensége⁵² esetén a sógorházasság (*leviratus*) vehette el székelyét, és jelenthette a volt férj nevének, így birtokainak fennmaradását, továbbörökítését.

A *leviratus* hasonló formáival más kultúrákban, így a babiloni, az asszír és a hettita népeknél is találkozunk.⁵³ A babiloni hasonló jogintézmény az özvegy eltartását célozta azzal, hogy elhunyt férje örökségének hasznait vehette egész életében, és nem függött az elhunyt rokonainak házassági szándékától. E tekintetben az összehasonlító jogtudomány szerint nem létezett Babilonban a héberrel megegyező *leviratus* intézménye.⁵⁴ Azonban közelebbi hasonlóság mutatkozik a *Hammurabi* kódexszel egyidőben keletkezett asszír törvényekkel, amelyekben a menyasszonyt hozzáadhatták leendő sógorához, ha vőlegénye meghalt a házasságkötés előtt, és hozománya már a férfi családjához került. A héber *leviratus*-sal összevetve a nő helyzete jelenti a legfőbb eltérést a két jogintézmény között, mivel az asszír jogesetben szereplő nő még apja házában élt, nem hagyta el azt a vőlegény halálakor. Az esetleírás szerint az elhalt fiú testvére nem köteles elvenni a menyasszonyt, hacsak nem apja akaratának akar ezzel megfelelni.⁵⁵ A hettita jog egyetlen helyen említett esete rögzíti az özvegy újraházassági lehetőségét sógorával vagy apósával.⁵⁶ Kézenfekvő tehát a héber *leviratus* és a korabeli jogszokások közötti kapcsolat, egymásra hatás, közös vonások keresése, de szükséges a különbségekre is rámutatni.

A bibliai *leviratus* célja elsősorban a vérvonal fenntartása az elhunyt testvérnek nemzett gyermeke révén,⁵⁷ bár a téma kutatói között a források töredékessége miatt vita zajlik arról, hogy az intézmény elsősorban humanitárius módon az özvegy védelmét szolgálta, ahogy a hettita jogban is, vagy az elhunyt nevének feltámasztásával az örökségére való jogcím fenntartása volt a cél.⁵⁸ Abban mindenképpen megegyeznek, hogy az elhunyt nevének fenntartása csak a héber *leviratus* házasság célja volt.

Mivel a társadalom alapegységét a vagyonon alapuló családok jelentették,⁵⁹ nem volt érdekük a gyermektelen özvegy visszatérése apai házába, ami a nő hozományának kiadásával is járt volna.⁶⁰ Ezért az egész nagycsalád érdekét szolgálta az özvegygel kötött házasság. Megállapítható, hogy a *leviratus* házasság elsődleges célja az elhunyt iránti szolidaritás volt testvére részéről, s csak ennek következménye az özvegyi státusz felszámolása, és a nőről való gondviselés a házasságban, jóllehet a *leviratus* célja változott Izraelben is. Míg korábban az apai házában együttlakó fiú(ka)t kötelezte az özvegygel kötött házasságra azzal a céllal, hogy a még ki nem adott apai örökségre jogcímet szerezzen az elhunyt nevet viselő fiúgyermek, addig a későbbiekben már nem az örökség fenntartására, hanem az elhunyt nevének, életének biztosítására irányult.⁶¹

⁵² MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel* 68. és 733. Ugarittal összevetve az izraeli gyermektelen nők helyzetének nagyobb figyelmet szentel a Biblia.

⁵³ EGERESI, Ruth könyve 74.

⁵⁴ LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament* 28. 12.

⁵⁵ LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament* 28. 13.

⁵⁶ LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament* 21. 28.

⁵⁷ BURROWS, *The Marriage of Boaz and Ruth* 445.

⁵⁸ EGERESI, Ruth könyve 75.

⁵⁹ HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant. Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, PASSIM.

⁶⁰ WEISBERG, *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism* 171.

⁶¹ LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament* 29.

A jogintézményt szabályozó törvényi rendelkezés emellett szól az özvegy védelméről, szankcionálva a sógorot, aki nem kíván házasságra lépni vele. Büntetését a nyilvánosságot jelentő városkapuban érvényesíthette maga az özvegy, ahol a vének előtt lehúzta a sógor saruját lábáról, majd arcul köpve őt megváltoztatta a megszégyenített családnevét is: „*lehúzott sarujú háznépnek*” titulálva őt.⁶² *Ruth* történetében a leviratus házassághoz egy másik jogintézmény, a korábban tárgyalt megváltó rokoné is kapcsolódik, aki közeli családtagként meghatározott kötelezettségekkel tartozott nemzetsége iránt. A *Ruth* könyvében szereplő esettanulmány szerint e két jogintézmény együttes alkalmazása révén veszi el a jótékony *Boáz* *Ruth*ot – aki egyszerre jövevény és özvegy –, s vele a család szántóföldjét, hogy „*ki ne vesszen a megholtak neve*”.⁶³ *Boáz* ezzel erkölcsi és nem törvényi köteleességét teljesíti, hiszen nem sógora *Ruth*nak, ahogy azt a *leviratus* törvénye feltételezi.⁶⁴

A megözvegyülés másik esetét is e helyütt kell tárgyalnunk. Amennyiben a családfő utódokat nemzett, azok örökölték a földet utána, anyjuk pedig haszonélvezetre volt jogosult. Az özvegyiség értelemszerűen veszteséggel járt, ezért a héber jog bizonyos kiváltságokkal igyekezett kárpótolni őket. Ilyen volt a második tizedből, alamizsnából, valamint a fán hagyott termésből való részesedés, az özvegy ruhája (értsd: ingóságai) elzalogosításának tilalma,⁶⁵ és átok terhe mellett külön „paragrafusban” tiltották igazságuk elfordítását,⁶⁶ azaz jogérvényesítési lehetőségeik szabotálását. A monarchia korától keletkezett bölcséleti könyvek kiemelik az árvák, özvegyek védelmét, konkrétan birtokhatárak elmozdításának tilalmát.⁶⁷

3. A társadalom egészét védelmező jogintézmények

3.1. A jövevények státusza

Izrael társadalmi integrációját szolgáló normák leírásakor találkozunk a közösség támogatására szoruló csoportok megnevezésével; ilyenek a betelepedett idegenek (jövevények), árvák, özvegyek, szolgák, napszámosok, valamint a léviták,⁶⁸ amelyek közül az árvák, özvegyek helyzetét fentebb vizsgáltam.

Ebben az alponban tárgyalom a jövevények státuszát, mivel a *Tóra* jogintézményeinek többsége – a *góél*, a szombat-év és *Jóbél*-év kivételével – rájuk is vonatkozott, esélyegyenlőségüket szolgálta. Társadalmi csoportjuk a társadalmi gondoskodás szempontjából a legérdekesebb kérdéseket veti fel, hiszen nem voltak zsidók, mégis elsőként részesedtek a szociális intézmények adta védelemből. Amennyiben megfigyeljük a következőkben részletezett törvényi helyeket, megállapíthatjuk, hogy kivétel nélkül megelőzik a felsorolásokban az árvákat és özvegyeket.

Mindenekelőtt annak meghatározására törekszem, hogy kik számítottak jövevénynek az ószövetségi Izraelben. Az eredeti héber szövegben elsősorban a *gér* (גר) szó jelenti azokat, akik önként csatlakoztak Izrael társadalmához, és laktak huzamosabb ideig közöttük.⁶⁹ Megkülönböztetendők az átutazóktól, akik az ókorra jellemzően kereskedelmi ügyleteket

⁶² V. Mózes 25:7–10.

⁶³ Ruth 4:10.

⁶⁴ MARSMAN, Women in Ugarit and Israel 70. 718.

⁶⁵ V. Mózes 24:17.

⁶⁶ V. Mózes 27:19.

⁶⁷ Példabeszédek 15:25, 23:10–11. Ez a rendelkezés általános szabály volt a *Tórában* (V. Mózes 27:17), de az évszázadok elteltével nyilvánvalóan megerősítésre szorult.

⁶⁸ HIERS, Biblical Social Welfare Legislation: Protected Classes and Provisions for Persons in Need 49.

⁶⁹ GRÜLL, „Világosságul adtalak a népeknek” 119–151., különösen 122.

bonyolítottak, vagy kommunikációs feladatoknak tettek eleget. Utóbbiak kereskedők, követek lévén nem szakadtak ki saját családjukból, népükből, hanem feladataik teljesítése után hazatértek.⁷⁰ A körülhatárolást segíti, ha a rabszolgák, foglyok helyzetét is különválasztjuk a jövevényekétől, mivel előbbiek külső kényszerből hadizsákmányként vagy egyszerű vásárlás útján kerültek a házközösségbe, bár ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a jövevény is eladhatta magát rabszolgának, ha erre rászorult.⁷¹

A jövevény a fentiek összefoglalásaként hátrahagyta eredeti közösségét, ezzel együtt kultúráját, a megélhetést biztosító földjét, hogy többnyire hosszabb ideig a befogadó társadalom, nép között éljen egymagában, esetleg szűk családjával. Kiszakadásának okai sokfélék lehettek, amelyek témánk tárgyalása szempontjából is relevánsak annyiban, hogy nyilvánvalóan nem a véletlen, hanem valamiféle érdek vezérelte az idegeneket a betelepülésre, és ez az érdek egyben indokot is jelentett nekik arra, hogy tiszteletben tartsák a befogadó – jelen esetben az izraeli – társadalom vallási normáit, szokásait. Betelepülésükre bármi is adott okot, az ószövetségi zsidó társadalomban a törvény számukra sajátos jogállást biztosított, amelyet később körvonalazok. A jog mai szakkifejezéseivel élve a letelepedettet, menedékest, menekültet, oltalmazottat érthetjük alatta.

Hadd térjek ki e helyütt Mezopotámia városainak idegenekkel kapcsolatos gyakorlatára. Valószínűsíthető, hogy polgárjoggal nem rendelkezők csak a városon kívül, a kikötőkben telepedhettek le, ott is csak kis számban, s jogosítványukat a királyhoz való viszonyuk határozta meg. Az Izraelre jellemző jövevénybefogadás csak Mezopotámiában tűnik fel,⁷² ahol gazdasági indíttatásból jelöltek ki a városon belül külön tisztviselők felügyelete alá rendelt negyedeket az idegen kereskedőknek, bár mint megállapítottuk ők nem esnek a bibliai jövevényfogalom alá. „*Mezopotámiában feltűnően hiányzott a vendéglátás fogalma és terminológiája*”,⁷³ hasonlóan a görög poliszokhoz „*amelyek irtóztak a nem polgároktól, és mindenféle – gazdasági és társadalmi – megkülönböztetéssel sújtották az idegent.*”⁷⁴ Az ókori görög jogélet hagyatékában szereplő *proxenosz* intézménye sem több vendégbarátságánál, amelyben az idegen állam polgára a kereskedelmi kapcsolatok miatt nyerte el ezt a hivatalos címet, és képviselte a más városállamokból származókat.⁷⁵ A fentiekkel ellentétben a jövevények ilyen mértékű, szinte korlátlan befogadását egyes kutatók a zsidók nomád múltjával magyarázzák, míg más szerzők (*Johnson*) ezzel ellentétben azt állítják, hogy még a Sínai-szigeten való vándorlásuk sem elégséges sivatagi nomád életvitelük alátámasztására. Befogadó kultúrájuknak más volt tehát az oka.

A már említett *gér* szó mellett kisebb számban, de megtaláljuk a *tósáv* (תשב),⁷⁶ zsellér szót is az eredeti szövegben, amely nem a különbözőséget, másságot, máshonnan érkezést, hanem a nincstelenséget és az azzal járó mobilitást hivatott kifejezni. A jövevény természetszerűleg nem rendelkezett földbirtokkal, ami nem zárja ki ingóságai feletti rendelkezési jogát. Megjegyzésre érdemes, hogy a fenti szavak nem kirekesztőek, amelynek legfőbb bizonyítéka, hogy a jövevény

⁷⁰ Általános elv volt, hogy az átutazó kereskedőket is befogadták, elszállásolták, ahogy erre az erényre a bibliai *Jób* is hivatkozik. Lásd: *Jób* 31:32.

⁷¹ KENESSEI, Az Ó-testamentum társadalmi eszméi és intézményei 256.

⁷² OPPENHEIM, Az ókori Mezopotámia 112–113.

⁷³ OPPENHEIM, Az ókori Mezopotámia 112–113.

⁷⁴ OPPENHEIM, Az ókori Mezopotámia 112–113.

⁷⁵ KAJTÁR – HERGER, Egyetemes állam- és jogtörténet 19.

⁷⁶ A *tósáv* szó „zsellér” fordítása jól adja vissza azt, hogy a jövevények kifejezetten mezőgazdasági munkák miatt is érkeztek a térségbe. Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, 8453. sz. szócikke.

szót zsidókra is alkalmazza a történeti leírás, ha valaki elhagyta a sorsvetéssel kiosztott földjét, városát,⁷⁷ valamint a fogalom nem osztályoz a kiirtásra ítélt kánaáni népek és más szomszédos népcsoportok között sem.⁷⁸ Sőt, a törvényalkotó az izraelitákat is jövevénynek és zsellérnek sorolja be a földtulajdonlás kérdéskörében,⁷⁹ kifejezve azt, hogy idegen és bennszülött, bevándorló és állampolgár, gazdag és szegény között az emberi élet tiszteletében nincs megkülönböztetés, a jövevény-lét szimbolikáját, a halandóságot tekintve pedig a *Tóra* rámutat az emberi élet megismételhetetlenségére és az ebből fakadó kölcsönös felelősségvállalásra.⁸⁰ A Törvény rendszeresen alkalmazza a jövevényekkel kapcsolatos normák indokolásakor a történelmi múltat, az egyiptomi szolgasorsot és az azzal járó emberi tapasztalatot: erre emlékezve kell tanulni és követni az egyes szabályok iránymutatásait. Nézzük most a jövevényekkel kapcsolatos tételes rendelkezéseket!

Esélyegyenlőségük megteremtéséről számos normatíva gondoskodott. Kiemelendő ezek közül a törvény előtti egyenlőség vívmánya; peres ügyekben, jogvitáikban, sőt a nem szándékos gyilkosság esetében is ugyanazon jogszabályok szerint járt el a jogalkalmazó, mint a polgárjoggal bíró zsidó bennszülöttek esetében, bár a jövevények születésüknél fogva nem tartoztak a *Tóra* 613 parancsának személyi hatálya alá.⁸¹ Bizonyos szabályokat tekintve vonatkozott rájuk is a *Tóra* területi hatálya, eszerint az államigazgatási és erkölcsi törvényeket meg kellett tartaniuk, a zsidók szombatját nem zavarhatták meg saját kereskedéseikkel.⁸² A jövevény igazságának elvitatása, megsarcolása, a vele szembeni törvénytelen eljárás *Isten* haragjával fenyegetett magatartás volt, ellensúlyozására *Isten* magáénak vallja a „*jövevény megoltalmazója*” címet. A társadalom felsőbb rétegei is nyitva álltak előttük, hiszen vagyona, földbirtokra tehetek szert, sőt elszegényedett zsidókat is foglalkoztathattak azok megváltásáig.⁸³ Katonai pályát is befuthattak, ahogy ezt *Dávid* király korábban zsoldos hadvezére, a zsidóságba időközben beházasosodott *Hitteus Uriás* illusztrálja. Számukra munkalehetőséget részben a mezőgazdasági munkák, részben olyan közmunkák ellátása jelentett, mint a vízfordás vagy favágás, amelyre a gibeoniták foglalkoztatásánál és *Dávid* király nagyszabású templomépítési előkészületeinél is találunk példát.⁸⁴ Nem utolsósorban meg kell említenünk a zsidó hitre térés perspektíváját (prozelitizmus), amellyel teljes értékű zsidóvá váltak a jövevények is, végérvényesen szakítva korábbi etnikai és spirituális közösségükkel.

3.2. A mezeérlés tilalma, a szociális tized és a zálogvétel korlátai

Az elsőként vizsgált jogintézmény az ún. mezeérlés tilalma, amely az aratás, szüretelés alatt jelentette a jövevényekről, árvákról, özvegyekről, szegényekről való gondoskodást. „*Szöölödét se mezeérelj le, és elbullott szemeit se szedd fel szöölödnek, a szegénynek és a jövevénynek hagyd meg azokat. Én vagyok*

⁷⁷ Bírák 19:1.

⁷⁸ A Jewish Encyclopedia szócikke szerint a kánaániták is lehettek jövevények. Lásd: TOY, Crawford Howell: Aliens, <http://www.jewishencyclopedia.com/alines>.

⁷⁹ III. Mózes 25:23.

⁸⁰ *Dávid* király visszatérően identifikálja magát jövevénynek és zsellérnek, mindezt halandóságával igazolva: Lásd: Zsoltárok 39:13, I. Krónika 29:15.

⁸¹ III. Mózes 24:22, IV. Mózes 15:15.

⁸² RUFF, Az Újszövetség és a Tóra 300.

⁸³ III. Mózes 25:47–50 Ezen felül lásd még V. Mózes 28:43 vetíti előre a jövevény felemelkedésének lehetőségét.

⁸⁴ I. Krónika 22:2.

*az Úr, a ti Istenetek.*⁸⁵ „Ha olajfád termését lerázod, ne szedd le, ami még utánad marad, a jövevényé, árvái és özvegyé legyen az.”⁸⁶

A társadalmi gondoskodásnak ez a formája a betakarításkor hátrahagyott gabona, szőlő és gyümölcsstermésre vonatkozott. Kevésbé ismert, de kézenfekvő összefüggést hordoz a mezgélés tilalma és a magántulajdon védelme. Az egymás melletti földterületek, kertek határait nem jelölték szigorúan, a határok elmozdítását – akár gondatlanságból is – átokkal szankcionálták.⁸⁷ Joggal állapíthatjuk meg, hogy a tulajdonjog tiszteletéhez kötődött a szociális védelemnek ez a megnyilvánulása, ami minden bizonnyal nem fedezte a szegények teljes ellátását, célja nyilvánvalóan nem is ebben rejlett. Emberi méltóságuk elismerését, az idegenek integrációját, a közös munka élményét és az aratóünnepen megszokott örömben való osztozást hivatott szolgálni. Az elhagyott termésért a szegényeknek is meg kellett dolgozniuk, az érett kalászok, gyümölcsök szüretelése időben nem várathatott magára, a szegények, jövevények vagy özvegyek az aratók énekét hallva, azok nyomában járva, vagy akár velük együtt szedegettek. Szorgalmuk, munkaszeretetük befolyásolta ezen belül, hogy mennyit gyűjtenek a földeken.

Az aratástól függetlenül nyitva állt számukra is – mint egy terített asztal – minden kert, veteményes, ahova zsidók és nem zsidók a korabeli szokásjog szerint betérhettek, s jóllakhattak a termésekből azzal a korlátozással, hogy el nem vihettek az „edd magad” akcióban. Hasonló engedmények a korai germán jogban is ismertek, így a gabonát lóhátról le lehetett vágni, de edényben tilos volt azt elvinni.⁸⁸

Egy másik jogintézmény az aratáshoz hasonló örömmünnepet jelentő három nagy ószövetségi ünnep egyikéhez köthető, amikor a zsidó családoknak Jeruzsálemben kellett zarándokolniuk, hogy ott az ún. második tizedet magukra költve örvendezzenek. Ugyanezt a tizedfajtát minden harmadik év végén szociális tizedként a rászorulóknak, így a jövevényeknek, az árvák, az özvegyeknek és a léviták között osztották szét.⁸⁹ Könnyen kiszámolható, hogy ekképpen jövedelmük évi 3,3%-át fordították jótékonykodásra. Ezen felül a hetek ünnepén (*sávuót*) a törvény a szabad akarattól adott adományozást hangsúlyozza – ajánlott mértékét *Isten* áldásának tulajdonított jövedelem mértékéhez igazítva.⁹⁰ Az adakozás e formája feleltette az etnikai, vallási, gazdasági különbözőségeket, egymás felé fordította a zsidó földtulajdonosokat és a nem zsidó jövevényeket, ajándékozó és megajándékozott egy héten át együtt örült és ünnepelt.

Továbbhaladva a szegények védelmében tett (gazdasági) intézkedések sorában, érdekes aspektusait olvashatjuk a zálogvételnél: „*bogyba szegény ember az, ne feküdjél le az ő zálogával, bizony add vissza neki azt a zálogot napnyugtakor, hogy az ő ruhájában feküdjék le, és áldjon téged*”,⁹¹ s ehhez hasonlóan a szegény napszamos bérét is napnyugtakor kellett kiadni.⁹² Egy másik passzus is korlátot jelent a zálogvételnél: „*ha kölcsönadsz valamit a te felebarátodnak, ne menj be az ő házába, hogy magad végy zálogot tőle, kívül állj meg, és az ember, akinek kölcsönadsz, maga vigye ki hozzád az ő zálogát*”⁹³ – védelmezi az adós helyzetét és életét a hitelező esetleges kapzsiságával szemben.

⁸⁵ III. Mózes 19:10.

⁸⁶ V. Mózes 24: 2.

⁸⁷ V. Mózes 27:17.

⁸⁸ KÁLLAY, Szináj 707.

⁸⁹ V. Mózes 14:28–29.

⁹⁰ V. Mózes 16:10–14.

⁹¹ V. Mózes 24:12–13.

⁹² V. Mózes 24:14–15.

⁹³ V. Mózes 24:10–11.

3.3. A lévíták ellátása

A lévíták annyiban különböztek a fent tárgyaltaktól, hogy Izrael társadalmában egyedi funkciót töltek be: szakrális közfeladatot láttak el a nép képviselőiben. Esetükben felmerül a kérdés, hogy példájuk mennyiben alkalmas illusztrálni a társadalmi gondoskodás témáját, illetve mennyiben tér el más példától? Ahogy azt a bevezetőben rögzítettem, a társadalmi gondoskodás nem merül ki szociális kérdésekben, hanem a társadalom alulról szerveződő megoldásait részesíti előnyben a paternalisztikus megoldásokkal szemben – legyen ez a szociális háló kiépítése, valamely közösség rekrutációjának biztosítása vagy az általuk értéknek tartott társadalmi munkamegosztás fenntartása. A kérdésre válaszolva, a lévíták utóbbi okán alkalmasak bemutatni a vizsgált elveket, s a példa különbözősége is ebben áll.

Míthogy az ószövetségi teokratikus társadalomban a lévíták a nép jólétét garantáló szakrális feladatoknak éltek, a *Tóra* életre hívta a tized jogintézményét, mellyel a zsidók elismerték *Isten* elsőbbségét javaik felett, s egyben gondot viseltek a lévítákról is.⁹⁴ Sajátos reciprocitás jött létre: a tizenegy törzs normakövető magatartásán nyugodott a lévíták megélhetése, sőt életszínvonala, de a nép megélhetése is, hiszen következő évi termésük mennyiségi és minőségi garanciája volt a tized beszolgáltatása.⁹⁵ *Par excellence* a tized jogintézménye nem a lévítáknak szólt, hanem *Istennek* mint *sui generis* tulajdonosnak, s csak „mellékesen” a neki szolgáló lévítáknak. (Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a tény, hogy a lévíták maguk is tizedet adtak a tizedből, valamint már az ősatyák is fizettek tizedet.⁹⁶)

Ezt a szisztémát a mózesi törvényen alapuló közmegegyezés, hit tartotta fenn, s ennél fogva a lévíták nem érezhették magukat a társadalom potyautasainak. Axiológiai értelemben mindez a zsidó nép világnézeti meggyőződéséből fakadó közösségi értékválasztás volt, amely isteni kinyilatkoztatáson és annak egybehangzó elfogadásán nyugodott, így nem vezethető vissza a Közel-Keleten ekkor regnáló más rendszerekre. Amennyiben áttekintjük a tizedfizetéshez és a lévítáknak „járó” más javadalmak megadásához kötődő színtereket, a következőket állapíthatjuk meg. Az egyik ilyen színtér az istentiszteleti központ volt, amely az áldozatbemutatás mellett a tized átadására is szolgált,⁹⁷ a másik pedig a többfunkciós kapu, ahova ki kellett vinni a második tizedet⁹⁸ a lévítákról és a velük egy sorban álló jövedvényekről, árvákról, özvegyekről való gondoskodás végett. Mindkét színtérről elmondható, hogy a nyilvánosság elvét hordozta⁹⁹ a társadalmi újraelosztásban, ami elsősorban a közös érték társadalom előtti megerősítését, ismételt legalizálását és e minta továbbadását, nem utolsó sorban a hatékonyságot szolgálta.

A mózesi törvény azonban nem csupán az ismertett jogintézmények miatt volt előremutató, hanem a minden egyes jogintézmény mellett hangsúlyozott belső készítésre ösztönzés okán: az örömteli, szívélyes adományozást, segélyezést belső értéké kívánta tenni,

⁹⁴ IV. Mózes 18:21–26.

⁹⁵ Példabeszédek 3:9. Könnyen belátható, hogy közös érdek volt a tized megfizetése, mert mindannyiuk életszínvonalát ez határozta meg.

⁹⁶ I. Mózes 14:20, 28:22, Zsidókhöz írt levél 7:2–9.

⁹⁷ V. Mózes 12:11.

⁹⁸ V. Mózes 14:28.

⁹⁹ Ráadásul mind az istentiszteletnek helyt adó Szent Sátor, később Templom, mind a kapu a jog mai terminológiájával élve a nagy nyilvánosságot jelentette. A kapu nyilvánosságbeli szerepét tekintve lásd: SZÁDECZKY-KARDOSS, A kapu jogtörténeti és jogszimbolikai szerepe a magyar középkorban 52.

felszámolva ezzel az önérdek és az abból felépülő közöny megnyilvánulásait a társadalmi együttélésben.

4. A társadalmi gondoskodás keresztény tanítása

4.1. A Tóra jogfolytonossága

Jézus tanításait szeretik csupán szociális tannak előadni, mintha az csak a szegényeknek szólna, holott azért és annyiban hordoz szociális üzenetet is, mert az élet minden területét felöleli.¹⁰⁰ *Jézus* újszövetségi tanítása nem helyezi hatályon kívül a mózesi törvényt, hanem újra felhív annak betöltésére. Ennek szellemében a keresztény teológiáról is megállapíthatjuk, hogy értékeli az ember integritását, így testét és testének fizikai szükségleteit is. Teszi ezt olyannyira, hogy maga *Isten* ölt emberi testet, és éli át az emberi léttel együttjáró valamennyi lehetséges megpróbáltatást: éhséget, fájdalmat, meztelenséget, szégyent, megalázottságot.¹⁰¹ Kiemelendő az a tény, hogy a kereszténység tanítása döntően eltér más vallásokétól és a görög filozófiától is, mivel azok az ember intellektuális megváltását hangsúlyozzák. „*Implicite benne van a keresztény megváltásban a tisztelet (...) a többi ember jóléte és anyagi körülményei iránt.*”¹⁰² A keresztény teológia és a mózesi törvény között tehát folytonosság áll fenn, ezért az evangéliumok és apostoli levelek is a *Tóra*ra visszamutatva rendelkeznek a társadalmi gondoskodás kérdéseinek megoldásáról.

Belső készítés nélkül kiüresednek a törvény szociális rendelkezései is, s ahogy a próféták figyelmeztetnek rá: betanított emberi normákká válnak. Ezt hangsúlyozta *Jézus* is, aki bár évszázadokkal később, de ugyanazokkal a permanenssé lett problémákkal ütközött: „*felemészítetek az özvegyek házáat és színből hosszan imádkoztok*”, „*megdézsmáljátok (értsd: tizedet vesztek) a mentát, a kaprot és a köményt, és elbagyjátok, amik nehezebbek a törvényben: az ítéletet, az irgalmasságot és a hűséget*”¹⁰³ – mondta a farizeusoknak, akiknek gyakorlatával szemben demonstrálta a törvény betöltését, lényegét: „*a szeresd felebarátodat, mint önmagadat*” parancsát. Ez volt a mozgatója *Jézus* szegényekkel, betegekkel való bánásmódjának. „*E parancs (...) alkalmas volt arra, hogy a társadalmi életet teljesen átalakítsa.*”¹⁰⁴

Rövid kitérőt kell tennünk a tekintetben, hogy megvizsgáljuk, *Jézus* korára mennyiben változott a fenti szabályok érvényessége. Izrael állami kereteinek felszámolása után ugyanis csak részlegesen voltak követhetőek a *Tóra* államigazgatási és szakrális parancsai, hiszen a történelmi és politikai események alapjaiban lehetetlenítették el egyes jogintézmények gyakorlását. A monarchia i. e. 930-ban kettészakadt, az ország nevét az északi királyság viselte ezt követően, amelyet i. e. 722–721-ben igazított le az asszír hadsereg, a népet deportálta. A déli királyság még másfél évszázadig, i.e. 586-ig állt fenn, amikor az Új-Babiloni *Nebukadnecár* ostrom alá vette fővárosát, Jeruzsálemet, és elhurcolta a lakosság egy részét. Pár évtized múltán azonban (i. e. 539) a perzsa *Kürosz* bevonult Babilonba, és Júda tartománynak nagyfokú önállóságot biztosított, engedélyezte a Templom újjáépítését, valamint a *Tórát* használatát. Júda vallási, jogi, nyelvi és közigazgatási autonómiája az ezt követő perzsa, majd makedón uralom alatt is megmaradt. Izrael i. e. 142–37. között a *Hasmóneus-*dinasztia vezette szuverén állam volt, amelyet a Római Birodalom tett provinciává, majd 70-ben a jeruzsálemi szentély lerombolásával végleg elveszett annak lehetősége, hogy a *Tóra* istentiszteleti

¹⁰⁰ SZÁDECZKY-KARDOSS, A kapu jogtörténeti és jogszimbolikai szerepe a magyar középkorban 52.

¹⁰¹ MOLNÁR, A keresztény humanizmus 88.

¹⁰² MOLNÁR, A keresztény humanizmus 89.

¹⁰³ Máté 23:14, 23.

¹⁰⁴ BARTÓK, Az őskereszténység és a szociális kérdés 216.

rendjét kövessék. Az egykor virágzó, egységes állam lakosságának nagy része diaszpórában, más országok törvényeihez alkalmazkodva őrizi a *Tóra* erkölcsi parancsait, amelyek megtartása továbbra sem lehetetlenült el. Az elvek, a mögöttes tartalom megmaradt azt követően is, hogy a zsidó állam elveszítette önállóságát.

Izrael i. e. 8. századtól kibontakozó társadalmi krízise egyértelműen visszavezethető a tárgyalt normák és elvek negligálására. Ekkorra már végbement az izraeli társadalom differenciálódása,¹⁰⁵ amely eredményeként a társadalom két részre oszlott: „szegénység és gazdagság egymásmellettségéből antagonisztikus szembenállás lett”.¹⁰⁶ A szociális viszonyokról írt leleplező jelentések a kettészakadt ország mindkét részében egybecsengenek a prófétáknál. Vádjaik közt az özvegyek és árvák jogfosztottsága, a kizsákmányolók fényűző életvitele, mások direkt eladósítása állt.¹⁰⁷ A korábbi századokra jellemző, természetes szociális egyenlőtlenségek éles ellentétekké váltak, a folyamatot az állam ideológusai is generálták. A törzsi társadalom bázisát jelentő család már nem nyújtott gazdasági védelmet, a családok legkiszolgáltatottabb tagjai, a lánygyermekesek voltak azok, akik elsőként kerültek rabszolgasorsra.¹⁰⁸ Ennek járuléka az is, hogy az árvákat, özvegyeket saját rokonsági hálójuk már nem volt képes fenntartani, mások alamizsnálkodására szorultak.

A földbirtokok elvesztése miatt nem értelmezhető az eredeti állapot helyreállítását célzó *Jóbél-év*,¹⁰⁹ mely a földjeik eladására kényszerült szegények és adórszolgák újrakezdési esélye volt. Ehhez hasonlóan a *góél*,¹¹⁰ azaz megváltó rokon eljárása is hatályon kívüli lett, hiszen sem a rabszolgasorba süllyedt hozzátartozót, sem annak korábbi földjeit nem lehetett kiváltani az új politikai struktúrában. A mezegetés-tilalma,¹¹¹ amely a jövevények, árvák, özvegyek aratásból való részesedését szolgálta, szintén feltételezte, hogy Izrael társadalmának jelentős része kert-, szőlő- és földbirtokos legyen. Mégis voltak olyan jogintézmények, amelyek függetlenül az állami léttől *fennmaradhattak*. Ide sorolható a szülők eltartásának¹¹² követelménye, az özvegyek, árvák védelmében megjelent új, illetve átalakult segélyezési formák, a tized¹¹³ fizetése és az alamizsnaadás.¹¹⁴ Míg tehát szó szerinti értelemben lehetetlenné vált az addigi szociális háló fenntartása, addig annak célja, a jótékonykodás és segélyezés minden addiginál égetőbb és aktuálisabb volt.

A változás oka nem csak az új politikai helyzetre vezethető vissza, hanem arra is, hogy a szociális háló alapegységét a családi kapcsolatok jelentették, s a családok szétszakadozása, eladósodása is a szociális háló gyengülését idézte elő. Ezért a hellenizmus korában (i. e. 1–2. sz.) a jótékonykodást kezdték intézményesíteni; létrehoztak egy templomi alapot, amelyet a mindenkor szegényeknek tartottak fenn.¹¹⁵ E törekvés is mutatta, hogy a körülmények változása nem

¹⁰⁵ KESSLER, Az ókori Izrael társadalma 123–124.

¹⁰⁶ KESSLER, Az ókori Izrael társadalma 123–124.

¹⁰⁷ Nem véletlenül mutat rá a bibliai régészet is, hogy a prófétai szövegek olyan társadalmi rétegekkel foglalkoztak, amelyekkel a környező kultúrák nem, azaz a hébertől idegen kultúrák nyelvemlékei saját isteneiket dicsőítik, szolgákról, özvegyekről, árvákról nem szólnak. Lásd: GRÜLL, A legősibb héber nyelvemlék.

¹⁰⁸ Nehémiás 5:4–5.

¹⁰⁹ Lásd: BERGSMAN, The Jubilee from Leviticus to Qumran 22–23., valamint III. Mózes 25:39–43.

¹¹⁰ Lásd: LEGGETT, The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament 63., valamint III. Mózes 25:25–47.

¹¹¹ III. Mózes 19:10, V. Mózes 24:20.

¹¹² II. Mózes 20:12.

¹¹³ IV. Mózes 18:21–26.

¹¹⁴ V. Mózes 16:10–14.

¹¹⁵ KESSLER, Az ókori Izrael társadalma 123–124.

idegenítette el a zsidóságot az adakozástól, hanem új formákkal, megoldásokkal igyekeztek erősíteni társadalmukat.

A názáreti *Jézus* is figyelembe vette, hogy kortársaitól csak az erkölcsi jellegű parancsok betartását várhatja el, éppen ezért beszédeiben a mózesi törvény tételes parancsainak erkölcsi tartalmára mutatott rá, beleértve a szociális intézmények lényegét, igazi célját is. Tanításait (i. sz. 30 körül) az ószövetségi törvényre¹¹⁶ vezette vissza, és rámutatott a *Tóra*ban megadott elvek folytonosságára. Visszatérése a törvény mondanivalójához annak örökérvényűségét, isteni ihletettségét jelzi. *Jézus* azonban az elvek szóbeli hangsúlyozásán túl tetteiben is a mózesi törvényre mutatott.

Gyakorlata legalább annyira látványos volt a törvény szabta szociális parancsok megtartásában, mint amennyire látványos volt az ószövetségi Izrael bukása e téren. A názáreti rabbi meggyógyította a koldulásból élő vakokat, a munkaképtelen bénákat, leprásokat, feltámasztotta a naini özvegyasszony halott fiát, számtalan kenyérszaporítás és más csoda vonzotta utána a tömegeket. Teológiájában nem mondott újat a törvényhez képest, hanem azt – a már próféták által megfogalmazott – reformot vezette be, amely a törvény megtartását belső vezérelvé tette – beleértve a rászorulókat, elnyomottakat, betegek, koldusok iránti segítő megnyilvánulásokat. Magát a törvényt, s ezzel együtt a másokról való gondoskodás felelősségét is ekképpen foglalta össze: „*Szeresd felebarátodat*”.¹¹⁷

4.2. Az adakozás szeretete

Bár az ószövetségi Izrael társadalma nem volt képes áthidalni a szegények és gazdagok közötti ellentéteket, s részben emiatt megbukott, az adakozás alap gondolata megmaradt, és továbbélt a zsidó állam bukását (i. sz. 70 ill. 73) megpecsételő szétszórásban is. Ennek egyik ma is élő gyakorlata a *Purim* ünnepe, amikor is a Perzsa Birodalomban lánggra kapott antiszemita pogromoktól való megszabadulásukra emlékeznek azzal, hogy adományokat küldenek a szegényeknek.¹¹⁸

A történelem olyan krónikása is, mint az 1. században élt *Flavius*, lejegyezte, hogy a zsidók a diaszpóra lét alatt más népekre a legnagyobb hatással közösségi aktivitásuk és adakozásuk miatt voltak.¹¹⁹ Utánzóiknak bizonyultak nem csak a görög filozófusok, de azok a jámbor tömegek is, akik igyekeztek „követni (...) egyetértésünket, a javainkkal való jótékonykodást, a kézművességben való szorgalmunkat”¹²⁰ – vallja a feljegyzés.

Szintén *Flavius* nyomán tudjuk, hogy *Caius Iulius* római konzul a parióni hatóságnak írt levelében *Iulius Caesarra* hivatkozva kivételt tesz a zsidó közösséggel, amikor biztosítja számukra az adománygyűjtés hagyományát.¹²¹ Az adakozás szokása és hagyománya, valamint a zsidó közösségek így létrehozott szociális hálója tehát olyan védettséget élvezett, nyilván elismertsége okán, amelyről a későbbi századokban is dicsérőleg szóltak a rómaiak.¹²²

¹¹⁶ Máté 5:17 „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltssem.”

¹¹⁷ Máté 22:39b.

¹¹⁸ Eszter 9:22.

¹¹⁹ FLAVIUS, Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról 90.

¹²⁰ FLAVIUS, Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról 90.

¹²¹ GRÜLL, „Világosságul adtalak a népeknek” 132.

¹²² GRÜLL, „Világosságul adtalak a népeknek” 136.

A názáreti Jézus mindezeket szem előtt tartva tovább mélyítette az adakozás elvét, olyan aspektusból is, mint az adakozás mértéke vagy a titokban való alamizsnaosztás. „Adjatok, néktek is adatik, jó mértéket, megnyomottat és megrázottat, szűnig teltet adnak a ti öletekbe. Mert amilyen mértékekkel mértétek, olyannal mérnek néktek” – hirdette.¹²³ Nyilvánvaló, hogy ennek esetleges többségi elfogadása egyben a kölcsönösség garanciáját is jelentette a társadalomban. A titokban való alamizsnálkodás pedig függetlenítette a mindenkori társadalmi megítéléstől az adakozás értékét: „a te alamizsnád titkon legyen, és a te Atyád, aki titkon néz, megfizet neked nyilván.”¹²⁴ Az adakozás ilyen részletezése árnyalja a képet a zsidóság korabeli adakozási szokásairól, s ezt erősíti Jézus néhány idevágó társadalomkritikája is: képmutatásnak és farizeusságnak nevezte az adakozás azon módjait, amikor az a társadalmi elismerést, előrejutást célozta.¹²⁵

Hasonló torzulást mutatott a szülők tiszteletének módja is: „Ha korbán, azaz csak templomi ajándék az, amivel megsegíthetlek, az ilyen akár ne is tisztelje anyját vagy apját”¹²⁶ – idézi Jézus kortársainak kifogásait. A szülőkről való gondoskodás elhagyását azzal indokolták a farizeuspártiak, hogy jövedelmüket inkább és másokat megelőzően templomi, isteni, közösségi célokra kívánják adni, így nem marad pénz szüleik ellátására. Holott az ószövetség elvei egyértelművé tették: az adakozás, az egymásról való gondoskodásban kifejeződő tisztelet a társadalmi együttélés alappillére, s ezt elsősorban legszűkebb környezetünkben kell képviselnünk. Elsődlegességet élveznek ezért a legközelebbi kapcsolatok, a szülők, majd olyan távolabbi rászorulókat, mint a betegek vagy szegények.

Jézus tanításában olyan további történetekkel és példázatokkal illusztrálta a törvény idevágó parancsainak mélyebb összefüggéseit, mint az irgalmas samaritánus esete, amelyben a félholtra vert áldozatot egy Izrael társadalmán kívüli samariabeli férfi mentette meg, miután az arra járó spirituális vezetők elkerülték.¹²⁷ Ez a történet Jézus egy törvénytudóval folytatott beszélgetésében hangzott el, amely a felebarát szeretetére intő parancs értelmezésére fókuszál. A kereszténység újra felfedezte a törvény ez irányú értékeit,¹²⁸ elveit is, sőt azok egyetemes mivoltát domborítja ki, hiszen annak szívből fakadó megtartását már nem csak zsidóknak, de minden embernek elérhetővé teszi.

4.3. A krisztusi tanítás továbbélése

A kor csúcsertelmiségije, Pál apostol nevéhez kötődik a legtöbb olyan újszövetségi forrás, amely foglalkozik az adakozás témájával. Szintén Pálnak tulajdonítható a szabad akaratból való, azaz lelkiismereten nyugvó normakövetés, és a törvény spirituális-etikai tartalmának, azaz lényegének hangsúlyozása, mind a zsidó-keresztények, mind a nemzetek közül a pogány kultúrából megtért személyek számára. „Ugyanezt az utat választotta a rabbinikus judaizmus is, amikor az áldozatokat (...) jótékonyssággal helyettesítette.”¹²⁹ Mindezzel arra kívánok rámutatni, hogy a mózesi törvény elvei túllépték Izrael állami kereteit, és mint spórák szóródtak el a zsidóság szétszórásával éppúgy, mint a kereszténység tanításával szerte a világban.

¹²³ Lukács 6:38.

¹²⁴ Máté 6:4.

¹²⁵ Máté 6:1–3.

¹²⁶ Márk 7:11.

¹²⁷ Lukács 10:30–37. A történetre minden szociális munkával foglalkozó szakkönyv hangsúlyt tesz.

¹²⁸ Lásd hozzá: HAMMAN, Így éltek az első keresztények, *passim*.

¹²⁹ RUFF, Az Újszövetség és a Tóra 368.

Vegyük sorra az 1–2. században keletkezett újszövetségi levelek, illetve a kánonon kívüli írások elveit,¹³⁰ amelyek a fentieket egy-egy gyakorlati szemponttal gyarapítják. *Jakab* apostol levele nyíltan definiálja az igazi istentiszteletet, az árvák és özvegyek nyomorúságában való részesedéssel, segélyezésükkel teszi azt egyenlővé.¹³¹ Az ószövetségi tartalomhoz hasonlóan, nem az egyéni felelősség elmaradásának szankcióját olvassuk, hanem ösztönző magyarázatot: magát Istent tiszteli az, aki a társadalmi hierarchia legalján állók meglátogatására hív fel, azaz érdek nélküli, viszonzást nem váró segítségnyújtásra.

Egy másik levél ismét az özvegyek ellátásának praxisát szorgalmazza, amikor a Tízparancsolatra hivatkozva a gyermekeket és unokákat figyelmezteti az özvegyasszonyok eltartására.¹³² Tőlük a szöveg megkülönbözteti a „valóban özvegyeket”, akiknek egyáltalán nincs családjuk, nincs gondviselőjük – a korábban említett családi háló elszakadozása miatt –, s őket ajánlja a keresztény gyülekezetek látókörébe. Mivel *Pál* apostol főleg olyan személyeknek szolgált, akik korábban nem ismerték a törvényt, részleteznie kellett a törvénynek megfelelő magatartást, amely nem volt ily módon bevett más etnikumokban. *Pál* leveleinek más utalásaival összhangban van az a megállapítás, miszerint ebben a korban már ismeretes volt a dologkerülés, ezért az apostol indokoltnak tartja az özvegyek körében is a megkülönböztetést.

*Ignác*nak a második század első felére datált levele, amelyet *Polikárphoz* intézett, az alábbiakat mondja: „*Nem szabad elhanyagolni az özvegyeket, az Úr után te légy gondviselőjük!*”¹³³ Ebből implicite következik, hogy amennyiben a legkiszolgáltatottabbak iránti szolidaritásra kellett figyelmeztetni, úgy az a társadalom más csoportjai között sem működött már kifogástalanul ebben az időszakban.

Az újszövetségi kánonon kívüli *Διδαχή των Αποστόλων* (*Didakhé*) is megerősíti az adakozás értékét, amikor felszólít a vonakodás- és zúgolódásmentes adakozásra, valamint a rászorulókat iránti jótéteményre. Indoklásában a földi életen túl is tartó testvériséget jelöli meg: „*mindenedet oszd meg testvéreddel, (...) ha a halhatatlanban közösködtök, mennyivel inkább közösködnötök kell a romlandókban.*”¹³⁴ Az önérdkek hajszolását is elítélve mutat rá a negatív példákra, azokra, akik „*saját fizetségüket hajszolják, a szegényen nem könyörülnek, nem szomorkodnak a megszorítottakkal.*”¹³⁵ Kritikájában, ha nem is ok-okozati összefüggésként, de összekapcsolódva jelenik meg az egyéni érdekérvényesítés maximalizálása és a közösség tagjaitól való elfordulás. Újdonságot jelent a *Didakhé* szövegében szereplő krisztus-kufár (*χριστεμφοροι*) kifejezés, amely az adakozás gyakorlatával visszaélni megjelenésére hívja fel a figyelmet. E jelenség miatt rendszeresen le kellett leplezzék a munkakerülőket, a „tétleneket”.

Itt kell arra a keresztény elvre hivatkozni, amely a munkavégzés és az adakozásra való képesség összefüggését taglalja. Ezzel harmonizál ugyan a Tízparancsolat negyedik parancsa,¹³⁶ miszerint hat napon keresztül dolgozni kell, de ezt a parancsot nem ez, hanem a hetedik napra eső pihenőnap vagy szombatnap megtartásával kapcsolatban ismerjük inkább. Nem véletlen, az egyiptomi szolgaságot elhagyó Izraelnek nem a munkavégzés, hanem a pihenés jelentett

¹³⁰ Lásd hozzá: ERDŐ, Az ókeresztény kor egyházfegyelme; valamint PETRÓ, Az ősegyház élete.

¹³¹ *Jakab* 1:27 „*Tiszta és széplő nélkül való istentisztelet az Isten és az Atya előtt ez: meglátogatni az árvákat és özvegyeket az ő nyomorúságukban.*”

¹³² I. Timóteus 5:3–4.

¹³³ Szent Ignác levele Szent Polikárphoz. IV.1.

¹³⁴ The Didache, <http://www.parcletepress.com/didache.html>. Lásd még: The Apostolic Tradition, <http://www.bombaxo.com/hippolytus.html>.

¹³⁵ The Didache, <http://www.parcletepress.com/didache.html>.

¹³⁶ II. Mózes 20:9 „*Hat napon át munkálkodjál és végezd minden dolgodat.*”

újdonságot. Az 1. században Pál apostol a következőket ajánlja tanítványai figyelmébe: „*Aki oroz vala, többé ne orozzon, hanem inkább munkálkodjon, cselekedvén kezeivel azt, ami jó, hogy legyen mit adni a szűkölködőnek.*”¹³⁷ Pál realista volt az adakozásra való képességet illetően, a társadalmi felelősségvállalásban csak azok képesek részt venni, akik dolgoznak, vagyis kiemelte az egyéni teljesítmény és munkavégzés szerepét. Más idézetek is ezzel egybehangzóan mondják ki a mára szállóigévé lett elvet: aki nem dolgozik, ne is egyék.

A társadalmi gondoskodás zsidó-keresztény elvei nem kommunista elvek, és nem jelentik a társadalmi különbségek tagadását, valamint semmiképpen nem gerjesztik az irigységet, mások munkával megszerzett javainak, életszínvonalának megkérdőjelezését. A kommunista ideológia által sokat felhívott jeruzsálemi anyagyülekezet vagyonszössége ugyanis nem kommunista közösség volt, hanem reakció, a hívők vagyonukat az aktuális szűkségre tekintettel adták át.¹³⁸

Egy másik evangéliumi történet szerint Jézus maga sem tagadta a társadalmon belüli különbségeket, sőt megállapította, hogy „*a szegények mindenkor veletek lesznek, és amikor csak akarjátok, jót tehettek velük.*”¹³⁹ Ez is bizonyítéka annak, hogy a kereszténységnek nem célja a szegénység egyetemes felszámolása, de célja az, hogy a hívők élen járjanak a *karitaszban*.¹⁴⁰

Az apostolokat követően Aquinói Szent Tamás értéketikáját kell kiemelni, amely az egyetemes keresztény elvekből kiindulva hangsúlyozta, hogy végső soron a társadalmi jólét magán az emberen és annak értékrendjén múlik. Emellett emberi méltóságról vallott értelmezését kell kiemeljem témánk szempontjából – miszerint *Isten* előtt minden ember egyenlő és veleszületett méltóság hordozója –, amely hozzájárult ahhoz, hogy más tudományok, köztük a jogtudomány is elfogadja az ember ontológiai adottságát. Ehhez hasonlóan az emberi személy *Istentől* rendelt méltósága áll a perszonalista gondolkodók filozófiájának középpontjában, a szolidaritás és a szeretet evangéliumi elvének hangsúlyozása mellett.¹⁴¹ Világnézetük azonos a társadalmi gondoskodás elemeivel: az ember csak más személyek között teljesezhet ki, ezért alapvető érdeke és tevékenysége a közös elérése.

5. Következtetések

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a mások iránt megnyilvánuló adakozó, felemelő, segítéző magatartás a zsidóság törvényhozásán túlmutató, egyetemes elv, amely a keresztény humanizmus mondanivalójával fogalmazódott újra, és amelynek hatástörténete napjainkig nyúlik.¹⁴² A két kultúrkör egyetértésben emeli ki¹⁴³ ezen értékek erkölcsi tartalmát: a megkülönböztetés nélküli, minden embert megillető tiszteletet. A *Tóra* jogintézményei a magánjótékonságra épülnek, az egyéni felelősséget hangsúlyozzák a közvetlen környezetünkben élők (szülők, elszegényedő rokonok, megözvegyült családtagok, befogadott jövevények) szűkségelei vonatkozásában. Ezzel kézzelfogható és követhető magatartási mintát adnak a társadalmi együttélés legideálisabb

¹³⁷ Efézus 4:28.

¹³⁸ BARTÓK, Az őskereszténység és a szociális kérdés 217.

¹³⁹ Márk 14:7.

¹⁴⁰ A görög eredetű karitasz igei alakjának jelentése kegyelembe fogad, kegyelmesen bánik, valamint örül valakinek. Főnévként kegyelmet jelent, vagy örömet adó tettet. THAYER, Greek-English Lexicon of the New Testament.

¹⁴¹ HAMZA, Robert Schuman, az európai-integráció „atyja” politikai és szellemi munkássága 131.

¹⁴² A hatástörténetéhez a modern alkotmányos értékek vonatkozásában lásd: ÁDÁM, A jogi alapértékek harmóniája és versengése 26–41.

¹⁴³ Lásd hozzá: REZSÓHÁZY, Emergence des valeurs communes aux Européers à travers l’histoire.

formájára. Az aktivitás és önkéntesség a szociális háló kifizetése érdekében hat, és megelőzi a társadalom atomizálódását.

A közösségi értékeket számtalan módon fogalmazza újra a mózesi törvény, a szociális érzékenység mind a család hétköznapjait, mind nemzeti ünnepeiket jellemzi. Az értékek megtanulása itt is folyamat – eltérő helyszínek láttatják és szimbolizálják az (ön)gondoskodás elsajátítását. Bázisul a család intézménye szolgál, ahol a pátriárka már a gyermekek tanításával és adományozó életvezetésével egyszerre képes átadni a *Tóra* lényegét. Másik helyszín a nyilvánosságot jelentő kapu, ahova ki-ki leteheti a lévitáknak, jövevényeknek, árváknak, özvegyeknek szánt tizedet: gabonát, gyümölcsöt, olajat. Az ünnep és az aratás, betakarítás eseményei feledtetik az egyenlőtlenségeket, és növelik az adakozáskor megkívánt szívből jövő örömet. Az emberi kapzsiságot, a tulajdonviszonyok megmerevedését, a társadalmi csoportok közti átjárhatatlanságot szorítja korlátok közé a *Tóra* gazdasági életre gyakorolt normatív hatása. Külön is nevesít olyan jogintézményeket mint az eladósodott, vagy magát eladni kényszerült rokon megváltása, a gyermektelen özvegyel kötött házasság, és a legszegényebbeket védő kifejezett tilalmak (uzsorakamat tilalma, ruha elzálogosításának tilalma, mezgélés tilalma stb.). Legszenbetűnőbben a betelepült idegenek, azaz jövevények státusza jelzi – embrionális formában ugyan – a „minden ember egyenlő” tételét.¹⁴⁴

A keresztény teológia nem deklarál új elveket, hanem visszatér a törvény értékeihez: a jövevények befogadása, az éhezők, szomjazók ellátása, a betegek, foglyok meglátogatása olyan magatartások, amelyben nem csak magát az embert, de a „láthatatlan harmadik felet”, az emberi élet legfőbb forrását és védelmezőjét is tisztelettel illetik.¹⁴⁵ Ennél fogva mind az evangéliumok beszámolóiban, *Jézus* ezekben rögzített törvényértelmezésében, mind az 1–2. században született apostoli tanításokban kiemelt szerepet kap az adakozásra, az alamizsnaadásra való felhívás, valamint ennek gyakorlata is. Az adakozás felelőssége abban is folytatása a törvényben deklaráltaknak, hogy azt pozitív módon fogalmazza meg, szankciókat nem társít e „követelményekhez”. A pozitív megfogalmazás a hívők számára garantálja, hogy hasonló szükséghelyzetben ők is számíthatnak mások „jótéteményére”. A kölcsönösség keresztény gyökerű, de általános érvényű elve nyit teret a társadalomban a nagylelkűségnek, a testvériségnek, de a fenntarthatóságnak is.¹⁴⁶

A keresztény terminológiában kétféle újdonsággal szembesülünk. Ezek egyike a munka és szorgalom erénye, amely nélkülözhetetlen feltétele a jótekonyságnak. Részben ez is visszamutat a bevezetőben rögzített optikára; amennyiben ugyanis a társadalom felelős tagjaiként, dolgozni szerető, teljesítményt tisztelő emberként élünk, akkor nem a szociális jogok kikényszerítéséért szállunk síkra, s nem másoktól várjuk szükségünk betöltését. A munkával, teljesítménnyel megtermelt javak mellett, hogy csökkentik az állammal és másokkal szembeni kiszolgáltatottságunkat, arra is képessé tesznek, hogy ugyanezen javakból adni tudjunk az önhibájukon kívül nehézségekbe kerülteknek.

A másik újdonság a keresztény szóhasználatban az, hogy a törvény parancsait lelkiismereti paranccsá teszi; így lesz az egyén lelkiismeretére bízva, hogy odafordul-e szükségben levő embertársai felé, hajlandó és képes-e másoknak adni, tud-e másokért dolgozni – mindezt akár saját szükségletei háttérbe szorítása árán is. Az pedig, hogy az adakozás lelkiismereti paranccsá válik,

¹⁴⁴ A zsidó vallásfilozófiában elsőként megfogalmazott emberi méltóságot a humanista *Mirandola* emeli át a jogtudományba. Lásd: MIRANDOLA, Oration on the Dignity of Man.

¹⁴⁵ Máté 25:35–44.

¹⁴⁶ BRUNI – ZAMAGNI, Civil Economy. Efficiency, Equity, Public Happiness, *passim*.

tulmutat a zsidóság belső ügyén. Mivel minden ember rendelkezik lelkiismerettel, a törvény elvei mindannyiunk belülről követhető, önként vállalt felelősségévé válhatnak, amennyiben ezt tudatosítjuk.

Az adakozás gyakorlata a közvetlen, direkt emberi kapcsolatokban zajlik, gazdagok és szegények, adományozók és segélyezettek ismerik egymást, hiszen együtt élnek. A jótékonykodás nem intézményesült és nem szervezett, ennél fogva nem arc nélküli, a szegények adományok fölötti öröme visszahat az adományozóra, akiben ez megerősíti jócselekedete miértjét. Az ókori Izrael állama addig állt fenn, amíg képviselte ezeket a normákat, és érvényesült ezek értékszolgálatú hatása.

Felhasznált irodalom és források

- ÁDÁM Antal: A jogi alapértékek harmóniája és versengése. *Polgári Szemle* 2006/7–8. sz. 26–41.
- ÁDÁM Antal: Vallás, vallásszabadság és egyház. *Jura* 2011/2. sz. 7–23.
- BARTÓK György: Az őskereszténység és a szociális kérdés – I. Értekezések és tanulmányok. *Protestáns Szemle* 1908, 216.
- BENGTSON, Vern L. – ROBERTS, E. L.: Intergenerational Solidarity in Aging Families: An Example of Formal Theory Construction. *Journal of Marriage and Family* 1991/11. sz. 856.
- BERGSMAN, John Sietze: *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation.* Brill 2007
- BRUNI, Luigino – ZAMAGNI, Stefano: *Civil Economy. Efficiency, Equity, Public Happiness.* Bern 2007
- BURROWS, Miller: The Marriage of Boaz and Ruth. *Journal of Biblical Literature* 1940/4. sz. 445–454.
- EGERESI László Sándor: *Ruth könyve.* Budapest 2006
- ERDŐ Péter (szerk.): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme. Ókeresztény írók 5.* Budapest 1983
- FENSHAM, F. Charles: Widow, Orphan, and the Poor of Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literatur. *Journal of Near Eastern Studies* 1962/2. sz. 129.
- FLAVIUS, Josephus: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* Prométheusz könyvek. Budapest 1984
- Gesenius' *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures.* Michigan 1991
- GOETZE, Albrecht: The Laws of Eshnunna. *Israel Exploration Journal* 1957/7. sz. 192–198.
- GOTTWALD, Norman K.: *The Tribes of Yahweh: A sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE.* Sheffield Academic Press 1999
- GORDON, H. C. – RENDBURG, G. A.: *The Bible and the Ancient Near East.* Norton 1997
- GRÜLL Tibor: „Világosságul adtalak a népeknek.” A judaizmus mint térítő vallás a római korban. In: *A gyökér és az ágak. Tanulmányok az ókori zsidóság és kereszténység történetéből.* Szombathely 2005, 119–151.
- GRÜLL Tibor: A legősibb héber nyelvemlék.
http://bibliairegzeszet.blog.hu/2010/01/09/a_legosibb_heber_nyelvelemek (2016. 05. 29.)
- HAMMAN Adalbert: *Így éltek az első keresztények.* Budapest 1987
- HAMZA Gábor: Robert Schuman, az európai-integráció „atyja” politikai és szellemi munkássága – Magyarországra való kapcsolatára történő kitekintéssel. *Jogelméleti Szemle* 2015/4. sz. 126–132.
- HARRIS, Rivkah: The Archive of The Sin Temple in Khajafah. *Journal of Cuneiform Studies* 1955/2. sz. 31–58.
- HIERS, Richard H.: Biblical Social Welfare Legislation: Protected Classes and Provisions for Persons in Need. *Journal of Law and Religion* 2002/1–2. sz. 49–96.
- HORVÁTH Attila: *Egyetemes jogtörténet szöveggyűjtemény.* Budapest 2012
- HUGENBERGER, Gordon: *Marriage as a Covenant. Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi.* Baker 1994
- JOHNSON, Paul: *A history of the Jews.* Harper Perennial. New York 1988
- KAJTÁR István – HERGER Csabáné: *Egyetemes állam- és jogtörténet.* Budapest 2015
- KÁLLAY Kálmán: Dr. Friedman Dénes és dr. Hevesi Illés: Szináj. Népszerű zsidó vallási ismeretek tára. *Protestáns Szemle* 1929/12. sz. 707., <https://medit.lutheran.hu/files/1929.pdf> (2024. 01. 01.)
- KENESSEI Béla: *Az Ó-testamentum társadalmi eszméi és intézményei.* *Protestáns Szemle* 1893, 256.
- KESSLER, Rainer: *Az ókori Izrael társadalma.* Budapest 2011
- KMOSKÓ Mihály (ford.): *Hammurabi törvénykönyve.* Kolozsvár 1911

- LEGGETT, Donald A.: *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*. New Jersey 1974
- LEMICHE, Niels Peter: *The Hebrew Slave. Comments on the Hebrew Slave Law. Exodus 21: 2-11*. Routledge 1975
- MARIOTTINI, Claude: Who was King Lemuel? <https://claudemariottini.com/2009/05/18/who-was-king-lemuel/> (2016. 05. 22.)
- MARSMAN, Hennie J.: *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Brill 2000
- MENDELSON, Isaac: Slavery in The Ancient Near East. *The Biblical Archeologist* 1946/9. sz. 74–88.
- MIRANDOLA, Pico Della: *Oration on the Dignity of Man*. 1486 (ford.: HOOKER, Richard) <https://brians.wsu.edu/2016/11/14/pico-della-mirandola-oration-on-the-dignity-of-man-15th-c-ce/> (2023. 12. 09.)
- MOLNÁR Tamás: *A keresztény humanizmus*. Budapest 2007
- OPPENHEIM, A. Leo: *Az ókori Mezopotámia*. Budapest 1982
- PETRÓ József: *Az ősegház élete*. Budapest 1929
- REZSÓHÁZY Rudolf: *Emergence des valeurs communes aux Européers à travers l'histoire*. Paris 2012
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest 2009
- STEELE, Francis R.: *The Lipit-Ishtar Law Code*. *American Journal of Archaeology*. 1947/2. sz. 158–164.
- SZÁDECZKY-KARDOSS Irma: A kapu jogtörténeti és jogszimbolikai szerepe a magyar középkorban. *Jogtörténeti Szemle* 2009/4. sz. 52–57.
- Szent Biblia (ford.: KÁROLI Gáspár). Budapest 1991
- Szent Ignác levele Szent Polikárhoz. In: VANYÓ László (szerk): *Apostoli atyák*. Budapest 1988
- THAYER, Joseph H.: *Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance Numbers*. Hendrickson Academy 1995 (2023)
- The Didache. <http://www.paracletepress.com/didache.html> (2016. 05. 12.)
- The Apostolic Tradition. <http://www.bombaxo.com/hippolytus.html> (2016. 05. 12.)
- TOY, Crawford Howell: Aliens. In: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/alines> (2023. 12. 09.)
- VAUX, de Roland: *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Michigan 1997
- WEINFELD, M.: The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East. *Journal of the American Oriental Society*. 1970/2. sz. 184–203.
- WEISBERG, Dvora E.: *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism*. Brandeis 2009
- WESTBROOK, Raymond: *Jubilee Laws*. Jerusalem 1971

FALUS Orsolya Fruzsina

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.03

Associate Professor, University of Dunaújváros

Lecturer, University of Pécs*

Organized Institutions of Medieval Hungarian Healthcare: the Crusader Knights' Orders¹

In the Middle Ages, the hospitaller Crusader knight orders were church communities established on the basis of a rule, similar to the monastic orders, whose members, in addition to the triple oath of poverty, chastity and obedience, also undertook to nurse the sick and needy. These confraternities were special “non-profit organizations” created within the Jewish-Christian cultural circle, which, among their various “public benefit” activities, primarily aimed to care for the sick and ensure the peace of God (Treuga Dei). The paper presents the rules of St. Benedict and St. Augustine as the bases of the “memorandums of association” of these organizations, as well as medieval Hungarian medicine and their place and role in it.

Keywords: *hospitaller, Crusader knight order, rule, nursing, Hungary, medicine*

“Is anyone among you sick? Let them call the elders of the church to pray over them and anoint them with oil in the name of the Lord. And the prayer offered in faith will make the sick person well; the Lord will raise them up. If they have sinned, they will be forgiven.”

James 5:14–15

1. Introduction: the “workers of benevolence” and the challenges of relevant legal historical research

In the *Arpad*-era, in addition to the obligation of family and kinship care, which remained from the nomadic period, the church mostly carried out sick care and elderly care activities within an organized framework. Church care for the poor began already in the time of King *St. Stephen* (1000/1001–1038). The first social workers of benevolence in Hungary were the monastic orders, and among them the Benedictines were the first to settle. In Pannonhalma, Bakonybél, and then all over the country, their later founded monasteries without exception had hospital wards and baths. In the Benedictine monastery founded by King *St. Stephen* in Pécsvárad, for example, there were three rooms for passing guests and four for the sick.²

* ORCID ID: 0000-0002-8217-3065.

¹ An abbreviated version of the paper was presented at the conference titled “*The Legal Relevance of Vetus et Novum Testamentum. Parallels between the Jewish-Christian and Roman Law Roots of our Legal Culture*” on June 9, 2023.

² FALUS, Ispotályos kereszties lovagrendek az Arpad-kori Magyarországon 33–34; FALUS, Szpitalne zakony rycerskie w czasach Arpadów na Węgrzech 42–43.

To care for the sick after the Benedictines during the reign of King *Geza II* (1141–1162), from 1142 the Cistercians, then from the time of King *Bela III* (1172–1196), from 1179 the Premontreians and from 1308 the Hungarian-founded monks, the Paulists, also got involved. In Hungary, the first crusaders orders appeared at the same time as the Cistercians and the Premontreans. In the summer of 1147, the armies starting the Second Crusade marched through Hungary under the leadership of king *Louis of France VII* (1137–1180), who became so friendly with King *Geza II*, and that he even became the godfather of his child. Among the crusaders passing through were many Knights Templar and Johannite knights, who got to know Hungary at that time and then established provinces. The king provided the settled knights with property grants, which laid the foundation for the construction and maintenance of their monasteries and hospitals.³

Among the orders of knights established exclusively or additionally for the purpose of caring for and curing the sick, we find seven that were present in the Kingdom of Hungary during the *Arpad*-era with certificates: St. Lazarus, Templar, St. John, St. Anthony, the Holy Spirit, the Hungarian-founded Order of *St. Stephen*, and the German (Teutonic) Knights for a short time. Several of them also engaged in activities of a different nature - in today's terms - considered of "*public benefit*", so they participated in the armed defense of the country, and some of them, through their authentication sights (*locus credibilis authenticus*) participated in the creation of official writing.

It is difficult to distinguish between the nursing crusaders because in many places, instead of indicating the patron St. of the order, only the words *cruciferi* and *hospitalis* (hospitaller) are used as designations, which, however, can be a common sign of all organizations. This is why the literature inconsistently attributes the same place to the house or hospital of one or another order of knights in several places, which hinders the systematization of the data.⁴ Here it is also necessary to mention the fact that in the literature of the Hungarian Middle Ages, we can read about the Stefanite order only since the 1970s. Following the researches of *György Gyórfy*,⁵ from then on we separate the Stephanites, the order of canons of the Hospitaller Crusaders of King *St. Stephen*, from the Johannites. The order was founded by *Geza of Hungary II* in the 1150s in honor of King *St. Stephen*, following the model of the European knight orders already operating at that time. The order maintained a hospital not only in Hungary, but also in the Holy Land until the fall of Acre in 1291.

Although several charters were lost or damaged during the Mongol invasion, a large number of documents have survived in the archives of the archbishop of Esztergom and some bishops, from which we can form an idea of the operation of the knight orders and their significant role in the society of the time. It seems obvious which of these organizations was the one that aimed exclusively at the task of nursing – in some cases specifically the care of people suffering from certain diseases – and which were the ones that, in addition to this, were involved in warfare, in the performance of certain clerical tasks, or in financial activities also distinguished themselves. The international literature on the subject - due to the specifically Hungarian nature

³ FALUS, Ispotályos kereszties lovagrendek az Arpad-kori Magyarországon 11; FALUS, Szpitalne zakony rycerskie w czasach Arpadów na Węgrzech 13.

⁴ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 19.

⁵ GYÓRFFY, István király és műve; BOROVICZÉNY, Cruciferi Sancti Regis Stefani. Tanulmányok a stefaniták, egy középkori magyar ispotályos rend történetéről 133–140.

of the topic selection – is poor. However, numerous works available in our country deal with the Crusades and the international data of the orders, except for the Order of *St. Stephen*, which was specifically founded in Hungary. Works summarizing the activity of this knight order in Hungary can only be found from 2015 onwards.⁶

“*Benevolence*” is evidently not accepted terminology in the field of modern law and ethics, yet, regardless of worldview, and its meaning lives on in the concept of “*public utility*” – so the legal history studies that arise in this area prove to be particularly timeless.

2. Nursing monks

2.1. The evolution of the monastic way of life

Ways of life similar to monasticism appeared even before Christianity, both in Europe – such as the Greek Pythagoreans – and in Asia within the framework of Hinduism and Buddhism. However, since Christianity cannot be derived from these antecedents, Christian monasticism can only be compared in certain elements to monasticism appearing elsewhere. During the history of the Jewish people of the Old Testament, which is considered the root of Christianity, it happened several times that prophets praised the wandering in the desert because of its ascetic nature and soul-purifying effect. The teaching of the *Prophet Elijah* finally reached its peak in the Essene movement.⁷ *St. John the Baptist* (†29 BC) acted as a new *Elijah*: he fasted, fed on locusts in the desert, dressed simply, and did not marry. In this regard, *St. John* was not only a harbinger of *Jesus Christ*, but his ascetic lifestyle also became an example of later Christian ascetics and hermits. Christian monasticism stems from the teaching of *Jesus Christ*, namely from his greatest commandment, the practice of love. Even in the very first Christian communities, there were disciples who wanted to live the first commandment of love (Mark 12:30–31), that is, love of *God* and neighbor as fully as possible.⁸ The voluntary undertaking of helping love was joined by the practice of poverty and humility, as well as self-denial: “*If anyone wants to be My follower, he must give up himself and his own desires. He must take up his cross and follow Me!*” (Matthew 16:24; Mark 8:34)

Eusebius of Caesarea, the first Christian historian, recorded this about *Apostle James* the leader of the community of Christians in Jerusalem: “*He did not drink wine or intoxicating liquor, he did not eat meat, he did not touch his head with a razor, he did not anoint his body with oil and he did not bathe. He was the only one allowed to enter the sanctuary, because he wore clothes made of linen, not wool. He entered the church alone and was always found kneeling and begging for forgiveness for the people, so the skin on his knees was as hard as a camel's, from the constant kneeling with which he worshiped God and begged for forgiveness.*”⁹

From the moment *St. Paul* the Apostle revealed it: “*There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus*”,¹⁰ women did not lag behind in practicing the evangelical counsels, nursing the sick, and caring for the poor. Parallel to the spread of Christianity, ascetics of both sexes spread and worked in the cities of the Roman

⁶ FALUS, Ispótyalos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon; FALUS, Szpitalne zakony rycerskie w czasach Arpadow na Wegrzzech; FALUS, Szentlélek ispotályok Magyarországon: Járvány idején, pünkösdre készülve 392–394.

⁷ FALUS, Ispótyalos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon 14; FALUS, Szpitalne zakony rycerskie w czasach Arpadow na Wegrzzech 17.

⁸ GALSI, Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában 41–41.

⁹ GALSI, Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában 41–42.

¹⁰ Galatians 3:28.

Empire. The first well-known hermit was *St. Anthony the Great* (†356), despite the fact that his contemporary, *St. Paul* (of Thebes) the First Hermit (†341), whom he visited at the end of his life, preceded him. *St. Anthony* lived in community with his fellow hermits, which meant joint work and prayer. In the same period, *St. Pachomius* (†346) founded similar communities in Southern Egypt, and also wrote rule for them, in which he regulated their way of life and their agenda.¹¹

In those areas where the influence of Hellenism prevailed, the strict lifestyle of the Egyptian hermits proved impossible to follow. The basic principles of Christian monasticism were therefore restated here by *St. Basil* (of Caesarea) the Great (†379). In connection with monastic life, he left two important writings for posterity. The *Moralia and Asketika* (sometimes mistranslated as Rules of St. Basil) are ethical manuals for use in the world and the cloister, respectively. The *Greater Asketikon*¹² of those is about the ascetic life, and the *Lesser Asketikon*¹³ answers the important questions of monastic life in 313 points, so as the corporal good deeds of mercy, such as hospitality and caring for the sick are also included there.¹⁴

2.2. The Rule of St. Benedict of Nursia as a “hospital rules and regulations” of the time

After the end of the power of the Western Roman Empire and the collapse of its institutions, monasticism in the modern sense appeared in the West in the 5th century. *St. Augustine of Hippo* (†430) gathered around him those striving for perfection in Africa at the beginning of the 5th century. *St. Martin of Tours* (†397), born in Pannonia, established two monastic communities in Gaul.¹⁵ The life of *St. Benedict of Nursia* (†547) was preserved for posterity in the Second Book of *Dialogues*¹⁶ by Pope *St. Gregory I the Great* (590–604). *Benedek* was born into a noble Italian rural family around 480 in the province of Nursia, in the mountains near Rome. During his studies in Rome, due to the disorder he experienced there, he decided to rest in a cave near the Anione (Teverone) river, where an old hermit introduced him to the world of asceticism, contemplation and penance. The news of his wisdom soon spread around the area and the nearby monks invited him to be their abbot. However, brothers soon rebelled against *Benedict's* strictness. He and some of his students therefore separated from them. They wandered south, where they found an ancient pagan temple on top of a high hill near Cassisum, halfway between Rome and Naples. *Benedict* and his companions demolished this church and built a monastery and a chapel in honor of St. Martin from its stones. Here, in Monte Cassino, *St. Benedict* organized the Benedictine community life, which consisted of prayer and work. Hence their motto: “*Ora et labora*”. In addition to his guidance, her sister, *St. Scholastica* († cc. 547), organised also a community of nuns nearby, whose spiritual leadership was also undertaken by *St. Benedict*. *St. Benedict* wrote his famous regulations for the communities: the *Holy Rule*.¹⁷ His work was influenced by the teachings of his early predecessors living in hermitage and monasticism: *St. Martin*, *St. Augustine*, *Cassianus*, and

¹¹ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 3.

¹² NAGY SZENT BAZIL, RFT 29–168.

¹³ NAGY SZENT BAZIL, RBT 17–224.

¹⁴ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 3.

¹⁵ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 4.

¹⁶ ST. GREGORY, Dialogues 52–104.

¹⁷ ST. BENEDICT, The Holy Rule.

indirectly *St. Anthony the Great, St. Pachomius* and *St. Basil*, as well as the unknown author of the *Regula Magistri*.¹⁸

From the 8th to the 13th century, the monks were the people's doctors. They collected the healing science of the ancient Egyptians, Hellenes, and Latins, and supplemented the achievements of medical science with the practice of Christ's love to care for the needy. The Benedictines also proved to be pioneers in the field of medicine. The *Holy Rule of St. Benedict* contains the idea that taking care of the needy, the sick, the elderly, and children, comes before all other duties. Chapter XXXVI of the Rule deals with the care of sick brethren: *"Before and above all things, care must be taken of the sick, that they be served in very truth as Christ is served; because He hath said, 'I was sick and you visited Me' (Mt 25:36). And 'As long as you did it to one of these My least brethren, you did it to Me' (Mt 25:40). But let the sick themselves also consider that they are served for the honor of God, and let them not grieve their brethren who serve them by unnecessary demands. These must, however, be patiently borne with, because from such as these a more bountiful reward is gained. Let the Abbot's greatest concern, therefore, be that they suffer no neglect. Let a cell be set apart for the sick brethren, and a God-fearing, diligent, and careful attendant be appointed to serve them. Let the use of the bath be offered to the sick as often as it is useful, but let it be granted more rarely to the healthy and especially the young. Thus also let the use of meat be granted to the sick and to the very weak for their recovery. But when they have been restored let them all abstain from meat in the usual manner. But let the Abbot exercise the utmost care that the sick are not neglected by the Cellarer or the attendants, because whatever his disciples do amiss falleth back on him."*¹⁹

Chapter XXXVII codifies the care *"Of the Aged and Children"*: *"Although human nature is of itself drawn to feel compassion for these life-periods, namely, old age and childhood, still, let the decree of the Rule make provision also for them. Let their natural weakness be always taken into account and let the strictness of the Rule not be kept with them in respect to food, but let there be a tender regard in their behalf and let them eat before regular hours."*²⁰

Adorján Kálovics OSB, a historian-researcher member of the Benedictine Order (*Ordo Sancti Benedicti*) founded by *St. Benedict* himself, already in 1929²¹ drew attention to the fact that the Holy Rule, written by *Saint Benedict of Nursia* in the 6th century, is not a literary masterpiece, but it also holds its own as a classic Roman law book. Unlike the latter, however, this cannot be considered a relic of a bygone era, as it regulates the lives of thousands of monks to this day.

An important aspect of the Rule is that it stipulates that the sick are taken care of by *„appointed brethren"*.²² Chapter XXXVI Point 7 by creating this special duty as an independent form of activity, and by formulating the rules of care written in Chapters XXXVI and XXXVII, the Rule in the 6th century provided something like *"hospital rules and regulations"* of the time on the nursing activities of the monastic communities.

When creating their built environment, the Benedictines were also careful to promote compliance with the regulations of the Rule. Their monastery plan in St. Gallen determined the design of convents for centuries. Accordingly, the herb garden had to be installed directly behind the hospital. A separate building was also used for drying and storing herbs. The monastery hospitals and pharmacies were later formed from these. Their monastic medicine also proved to

¹⁸ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 5–6.

¹⁹ ST. BENEDICT, The Holy Rule 46.

²⁰ ST. BENEDICT, The Holy Rule 47.

²¹ KÁLOVICS, A Regula forrásai. Szent Benedek műveltsége 15–33.

²² JUHÁSZ-LACZIK, „Vendége lehettem” 122–126.

be significant from a historical point of view, because the doctor-monks - being literate as well - created comprehensive professional works, several of which survived until the 19th century, such as the manuscripts of *Hildegard of Bingen* (†1179), or the *Macer floridus*. The latter is a doctrinal poem in hexameters with the original title *De viribus herbarum* and was written by a Benedictine monk named *Odo Magdunensis* in the second half of the 11th century.²³ *St. Hildegard of Bingen* was the abbess of the Benedictines of Disibodenberg and Rupertsberg. Already in her first manuscript, an explanation of the *Regula Benedicti*, she referred to *Galen*²⁴ in connection with medical care. Among her many works, she also created two medical-themed works: *Physica*²⁵ and *Causae et curae*.²⁶

Monastery hospitals were not only created for the purpose of caring for the religious sick. All sick and needy people were admitted within its walls. Patients were fed meat, milk, cheese and eggs. They also received wine, but not as an article of pleasure, but mixed with herbs rather than medicine. From contemporary sources, we can also conclude that the special treatment of patients led to the appearance of simulants and abuses already at the beginning of the Middle Ages. Especially during the fasting period, the number of such pseudo-patients suddenly increased, as the patients received their meat ration during this time as well.²⁷

During this period, the famous Salerno Medical School was also established south of Naples. The Benedictine motherhouse, Monte Cassino, is nearby, so the order maintained a kind of “*treatment site*” in Salerno, where both men and women worked: they taught and nursed, regardless of religious affiliation.²⁸

2.3. The Benedictines and King St. Stephen of Hungary

The Hungarians came into contact with Christianity through the Byzantine Church even before the conquest, and when they settled in the Carpathian Basin, they found converts to Christianity among the ethnic groups living here.²⁹ The first converts who came to Hungary from the west probably appeared as early as the 960s. There were both monks and lay priests among them. Applied to a monk, the name *Benedict* and the *Benedict order* – as a distinction from other monastic groups – have existed only since the 14th century.³⁰ According to King *St. Stephen's Greater Legend*³¹ which was completed around 1077, the ruler wanted to get collaborators for the conversion, so he spread the word about his wish with emissaries and letters: “*For this many priests and ecclesiastics, encouraged by the consoling Holy Spirit, decide to leave their seat and go on a wandering journey; abbots and monks, desiring no property, only wished to live according to their rules under the protection of such a*

²³ BINGEN, Macer Floridus de viribus herbarum; MAYER-UEHLEKE-SAUM, Kolostori gyógyászat 8.

²⁴ GALEN, On the Therapeutic Method.

²⁵ BINGEN, A természet patikája.

²⁶ BINGEN, Okok és Gyógymódok.

²⁷ MAYER-UEHLEKE-SAUM, Kolostori gyógyászat 25.

²⁸ MAYER-UEHLEKE-SAUM, Kolostori gyógyászat 26.

²⁹ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 12.

³⁰ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 13.

³¹ István király intelmei.

*deeply religious prince.*³² And later on: “*Everywhere the foundations of the holy churches are despised, the cloisters of the canons are raised, and the communities living in the monastic rule begin to flourish.*”³³

The St. Martin Monastery which is considered to have been founded by King *St. Stephen* (its modern name was created by *Ferenc Kazinczy*, and hereafter referred to as Pannonhalma) was already founded in the time of Prince *Geza of Hungary* (971–997), probably in 996. This is indicated by the foundation letter created in 1001 or 1002 which was issued on the occasion of the consecration of the monastery’s church. Since the charter only survived in a 12th-century transcript, certain points of its content are still debated by historians. However, it is certain that the first abbot of Pannonhalma, Anastasios, and the monks came from the Brevnov monastery founded by Bishop *Adalbert*. The charter also mentions that Pannonhalma received the privileges of the Monte Cassino monastery, meaning that its monks could freely choose their abbot. The abbey belonged directly to the country’s first high priest, the Archbishop of Esztergom, and received a tenth of the estates of the rebel Duke *Koppány (Cupan)* in Somogy.³⁴

The more prestigious Crusader knight orders, such as the Templars (based on the suggestions of *St. Bernard of Clairvaux*)³⁵ and the Johannites,³⁶ took *St. Benedict’s Rule* as a basis for creating their own regulations.

2.4. The Rule of St. Augustine

The Rule of *St. Augustine*, written around 400, is not only the basis for the operation of the Augustinian Order, but other begging and nursing monastic orders (such as the Brothers Hospitallers of Saint John of God, officially the Hospitaller Order of the Brothers of Saint John of God – abbreviated as OH),³⁷ as well as the Lazarite, Antonite, Stefanite Knights, and the Order of the Holy Spirit also built their own regulations on it.³⁸ This – much narrower – regulation also contains provisions specifically for the care of the sick, and also appoints brothers on duty for nursing: “*The care of the sick, whether during their convalescence or when suffering from any weakness, even if there is no fever, should be entrusted to some particular brother, so that he may obtain from the dispensary what he sees each one needs.*”³⁹

2.5. “Fighting monks” in patient care – the Hospitaller Crusaders

The members of the most special legal institutions, social organisations of the medieval era, the crusader knight orders, were secular knights living according to monastic rules. The evangelical teaching clearly condemns violence however in the case of the knight orders it seems as if the Church sanctifies violence. It is, however, necessary to clarify that the members of these orders

³² SRH 377–440; ÁLI 20.

³³ SRH 377–440; ÁLI 21.

³⁴ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 18.

³⁵ FALUS, Ispotályos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon 66.

³⁶ HOMONNAI – HUNYADI, A johannita lovagrend regulája 175–186.

³⁷ FALLENBÜCHL, Az ágostonrendiek Magyarországon; MÁLYUSZ, Az ágostonrend a középkori Magyarországon 427–440.

³⁸ FALUS, Ispotályos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon 55, 77, 66, 91, 108, 114, 134–135.

³⁹ ST. AUGUSTINE, Rule.

were not monks who received permission to fight and shed blood, but secular warriors who lived their lives outside of warfare based on a monastic rules, which were typically based on that of St. Benedict, or the more lenient *St. Augustine's* rules. The “*memorandums of association*” formulated in this way were approved by the pope of the time - this meant the establishment of these “*legal entities*” in today’s sense.

Starting from the 11th century the continuation of the charitable activities initiated by the monastic orders were the knight orders whose goal was to care for the sick and the poor. These were the Hospitaller orders, whose roots grew out of the organization of the Hospitaller confraternities (*confraternitas*). However, brotherhoods developed from the lay institution of monasteries (*fratres conversi*) into an independent form of coexistence. Most of these formations also reached the Kingdom of Hungary.⁴⁰

From secular knights, the *bellatores*, to the orders of the Crusaders, there was a long road in the first centuries of the Middle Ages. Probably in connection with the Church’s efforts to ensure *God’s peace*, (*pax Dei, trenga Dei*) the brotherhoods and confraternities supported by the Church were the starting points of the movement. The members of the knight orders that later emerged from such confraternities took monastic vows in which they accepted obedience, poverty and virginity. These brotherhoods were held together by a common goal: to provide safe road conditions, as well as accommodation for the pilgrims to the Holy Land. Out of such knight orders, the nursing – hospitaller – orders emerged, whose scope of activity was supplemented by the care of sick travelers. The characteristic of this new form of community is the active life (*vita activa*) and the sanctity of life intended to be achieved within its framework, unlike the monastic orders that lead a contemplative life (*vita contemplativa*). Their way of life and order accordingly differed from the orders of monks and canons. They could not even accept the principle of the stability of the place of life to be lived (*stabilitas loci*), since their warrior lifestyle forced them to be constantly mobile.⁴¹

3. Patient care in the Arpad-era

3.1. The beginnings of patient care in Hungary

The first charitable institutions in Hungary are as old as the Hungarian Church, as there are records of the hospitals operating in the country from the reign of Prince *Geza of Hungary* and his son, King *St. Stephen*. In the last third of the 10th century, at the invitation of *Geza of Hungary* and after his son, *St. Stephen*, the influx of Western Christian converts and monastic orders began. The majority of hospitaller Crusaders established in the second half of the 11th century saw patient care as their primary task, rather than military activity.⁴²

The orders of knights and monks came to Hungary at the beginning of the 11th century settled almost exclusively along the Danube and in Transdanubia. The reason for this is probably, on the one hand, the fact that the Crusaders who took part in the Crusades arrived in Hungary from this direction, and on the other hand, that after the settlement until the fall of the Holy Land, the Hungarian houses of these knight orders had a lively relationship with their brothers in

⁴⁰ SOMOGYI, A középkori Magyarország szegényügye 20–21.

⁴¹ FALUS, Ispótyalos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon 28.

⁴² SZÁLLÁSI, Esztergomi gyógyító rendek az Árpádok alatt 1381–1382.

Jerusalem, and the pilgrimage route leading to them left the territory of the Kingdom of Hungary at Nándorfehérvár. In Transylvania, the Highlands, the Alföld (Great Hungarian Plain) and the Banat, monastic houses, together with their associated hospitals, appeared only at the end of the 11th century and then during the following centuries. In the first decades of the 11th century, the first monastic hospitals were established in Pécsvárad, Pannonhalma, Bakonybél, and Esztergom.⁴³ The hospital was built in Kolozsvár (now: Cluj-Napoca, Romania) at the end of the 11th century, which then continuously received patients until the last third of the 19th century.⁴⁴

The first doctors in Hungary were also the Benedictines, for whom *St. Benedict* himself prescribed the care of the sick (*cura infirmorum*) in his Rule. Their mother monastery, Monte Cassino, is inseparable from the name of *Constantinus Africanus* (c. 1020–1087), who made the intellectual heritage of such famous physicians as *Ali Abbas*, *Hippocrates*, *Galen*, *Theophilus*, and *Isaac Judaeus* accessible to the Western world through his Arabic translations.⁴⁵ In 996, the Benedictines also modeled the organization of their first monastery in Hungary, founded in Pannonhalma, on the model of the mother monastery in Monte Cassino.⁴⁶ The order's first domestic hospital was founded in Pécsvárad in 1002 by our King *St. Stephen*. The hospital integrated with the monastery was soon equipped with a water pipe, in contrast to, for example, the Buda Castle, whose first water pipe was only built centuries later, between 1414–1416.⁴⁷ The staff of the Pécsvárad monastery also included 4 nursing brethren and 6 bath attendants.⁴⁸

Most of the monasteries were built in the immediate vicinity of healing water and thermal water sources precisely because of the need for patient care. From the beginning of the 13th century, we can find references to the accommodation of guests (*hospites*) who fell ill during the journey regarding the monasteries in Lébény, Pannonhalm and Pécsvárad.⁴⁹ Soon, not only the king, but wealthy nobles and even noblewomen were willing to make donations for the benefit of these orders.⁵⁰ The Benedictines were soon followed by other nursing orders, such as the Cistercians, the Premontreans, the Carthusians, the Dominicans and the Franciscans, who settled there from the 12th century. At the same time as the Crusades, knight orders based on the monastic rule also became involved in their activities.

3.2. Hospitals

The word *hospital* (*domus hospitalis*) originally means “*guest house*”. The purpose of these buildings was to care for strangers - pilgrims, travelers - sick and fallen. Single elderly people were also cared for here. The *domus hospitalis* is essentially an urban phenomenon. Its establishment has become important in places where the population of the settlement has already stretched the possibilities of personal family-human relations. That is why it became necessary to institutionalize care for the disabled, the poor, the elderly and the sick.⁵¹

⁴³ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 11.

⁴⁴ JAKAB, Kolozsvár története 303–310.

⁴⁵ CZAGÁNY, Az európai orvos- és gyógyszerésztudomány feudalizmuskori befolyása a magyarországi orvoslásra 68.

⁴⁶ CZAGÁNY, Az európai orvos- és gyógyszerésztudomány feudalizmuskori befolyása a magyarországi orvoslásra 70.

⁴⁷ ZOLNAY, Buda középkori vízművei 29, 34, 37.

⁴⁸ KORBULY, Egészségápolás 359.

⁴⁹ SOMOGYI, A középkori Magyarország szegényügye 15.

⁵⁰ BÉLI, Women's Acquisition of Property during the Era of the Arpad Dynasty in Hungary 45.

⁵¹ SZULOVSKY, „Azra” ispotálya, avagy egy „azonosíthatatlan helység” azonosítása 141–144.

The medieval hospital accommodated pilgrims, the sick, the single poor and the elderly.⁵² Therefore, medieval hospitals mostly did not fulfill the function of hospitals in the modern sense, but rather “houses of loving care”.⁵³ It depended on local needs, social and geographical characteristics, where and which of its functions came to the fore. Where there was more demand for patient care, based on health considerations, these institutions were mostly located near rivers and baths. That is why we can find most of the medieval city hospitals at the lower end, i.e. next to the exiting section of the river water, in order to avoid the need for water for patient care and the epidemic.

The first hospital in Székesfehérvár began its operation in 1093, and was followed by the hospitals in Pozsony (now: Bratislava, Slovakia), Daróc (now: Šarišské Dravce, Slovakia), Csütörtökhely (now: Spišský Štvrtok, Slovakia), Selmecbánya (now: Banská Štiavnica, Slovakia), Lőcse (now: Levoča, Slovakia) and Kolozsvár (now: Cluj-Napoca, Romania). The first hospital in Székesfehérvár began its operation in 1093, and was followed by the hospitals in Pozsony, Daróc, Csütörtökhely, Selmecbánya, Lőcse and Kolozsvár.⁵⁴ The Nagyvárad (now: Oradea, Romania) hospital opened its doors in 1165, the Pannonhalma hospital in 1201, the Johannite hospital in Borza (now: Bârza, Romania) in 1211, and the Miskolc-Hévíz (now: Tapolca, Hungary) hospital in 1217.⁵⁵ The name of master *Sándor*, court physician of King *Andrew II* (1205–1235) appears in a document dated around 1217. We know about the nursing brethren of the hospital in Győrszentmárton (now: Pannonhalma, Hungary) from a charter from 1221, and the hospital in Nagyszeben (now: Sibiu, Romania) first appears in a document dated 1222. The Cistercians received a hospital in Bács (Bachiense, now: Bač, Serbia) in 1234, according to the sources, the hospital in Eger was already operating in 1240.⁵⁶ Minorite nursing brethren established a monastery in Szemenye (Scemenia) in 1248, and then opened their hospitals in Sopron and Selmecbánya in 1274–75. The Hungarian constitution of the Carthusians, written in 1259, directly stipulated that they must establish a pharmacy and employ a doctor in each of their monasteries.⁵⁷ The king from the *Arpad*-house, *Andrew III* (1290–1301), donated the hospital in Nagyszeben to the Order of the Holy Spirit in 1292 („*cibini Hospitale pro [...] debilibus*”). During this period, the Johannites and Templars already provided care for the needy in seventy convents. Cistercian monastic hospitals operated in Eger, Bács, Apátfalva, as well as those of the Dominicans on the Rabbits’ Island (today’s Margit Island).⁵⁸

The new orders of monks and knights that settled in the 12th century also changed the territorial distribution of the hospitals. While in the 11th century most patient care institutions were established in Transdanubia, in the 12th century only a few opened their doors in this area (Csurgó 1163, Veszprém around 1160, Buda 1187). The newer hospitals were built in the central and peripheral areas of the country: in Pozsony around 1100, in Eger in 1150, in Sente in 1163, in Nagyvárad in 1165, and in Olthévíz (now: Hoghiz, Romania) in 1186. In the 13th century, even more hospitals were established: in Miskolc-Hévíz in 1216, in Selmecbánya in 1224, in

⁵² KUBINYI, Ispotályok és a városfejlődés a késő középkori Magyarországon 188.

⁵³ PÁSZTOR, A magyarság vallásos élete a Jagellók korában 50.

⁵⁴ HINTSCH, A középkori orvostudomány 183, 189, 191.

⁵⁵ HINTSCH, A középkori orvostudomány 183.

⁵⁶ HINTSCH, A középkori orvostudomány 185.

⁵⁷ HINTSCH, A középkori orvostudomány 183, 185.

⁵⁸ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 52.

Liebenbánya in 1208, in Borsa in 1211, in Daróc in 1288, in Besztercebánya (now: Banská Bystrica, Slovakia) at the end of the century; in Győrszentmárton in 1221, in Szemenye in 1248, in Füzfő in 1269, in Sopron in 1274/75, in Poroszló in 1216, in Bács in 1234, in Kalocsa in 1221, in Kompolt in 1280, in Bodrogkeresztúr and in Bát also at the end of the 13th century.⁵⁹

The rulers have always gladly supported the charitable activities of the church and knight orders. In 1238, for example, King *Bela IV* (1235–1270) exempted all the country's hospitals from the wine tax, and donated the baths in Győr and Esztergom to *St. Stephen's* Esztergom Crusaders, the Stefanites.⁶⁰

The dimensions of medieval Hungarian hospitals can be inferred from the parameters of the excavated buildings, data on food, and fragments from hospital regulations. Based on these, it can be concluded that the capacity of the patient care institutions did not or barely exceeded 20 people during this period. The St. Elisabeth hospital in Besztercebánya had a maximum of 24 beds, the Antonites' St. Ladislaus hospitals in Pozsony and in Sopron had 20 each, while the Szokolca (now: Skalica, Slovakia) hospital had 12 beds around the middle of the 13th century.⁶¹

By comparing the number of patient care institutions with the country's population, we can also infer how many residents were allocated a hospital bed. At the end of the 11th century, the population of Hungary was one million, after the 14th century it reached the two million.⁶² Based on the assumption that domestic hospitals in this period were able to care for 6–20 patients on average at a time, with an average of ten patients, at least 170 at the end of the 11th century and at least 700 hospital beds at the end of the 14th century accommodated those in need of care. At the end of the 11th century, there were 5,582 beds in the hospitals, but in the 14th century there were 2,500 inhabitants.⁶³ Knowing the social and social conditions of the era, as well as the average age, this number of hospital beds can be said to be sufficient. Children – who made up a third of the population – did not receive hospital treatment anywhere in the Middle Ages. The possibility of using hospitals did not arise among the nobility and the clergy, as they were cared for in their homes according to the standards of the time. However, those who did not have close relatives, the destitute, beggars, i.e. 15–20 percent of the population, claimed or needed hospital care during their illness.⁶⁴

Following *Lajos Körmendy's* statement, we can also deduce from the data of the excavation of the medieval cemetery of Bátmonostor, a settlement with a hospital during the *Arpad*-era, what kind of illnesses patients were admitted with during this time.⁶⁵ 11.0% of the 426 evaluable skeletal remains excavated in the Bátmonostor cemetery could have been disabled. Among them, 30 had ankylosis (stiffness of a joint due to abnormal adhesion and rigidity of the bones of the joint), indicating that the Bát hospital, which had been operating since the 13th century, cared for the disabled, infirm and immobile. In addition, the researchers also diagnosed additional bone changes, bone tumors and paralyzed limbs on the skeletons, from which they concluded that

⁵⁹ KÖRMENDY, Kalocsa orvostörténeti vonatkozásai az államalapítástól Hollós Mátyás haláláig 357–364.

⁶⁰ KORBULY, Egészségápolás 359.

⁶¹ SZÜCS, Városok és kézművesség a 15. századi Magyarországon 40.

⁶² GYÖRFFY, István király és műve 305–307.

⁶³ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11-14. századi Magyarországon 13.

⁶⁴ SOMOGYI, A középkori Magyarország szegényügye 83–84.

⁶⁵ KÖRMENDY, Kalocsa orvostörténeti vonatkozásai az államalapítástól Hollós Mátyás haláláig 357–364.

these patients remained residents of the hospital for the rest of their lives after being admitted to the hospital.⁶⁶

In the Middle Ages, not only in Western Europe, but also in Hungary, the isolation and treatment of lepers - more precisely, those believed to be thus - was a huge public health problem. King *St. Stephen* established the first known domestic leprosarium in Esztergom, and with the settlement of the Knights of St. Lazarus, the number of leprosy hospitals named after them, the *lazarettes*, began to increase rapidly. During a research in which more than 100,000 conquest-time and late medieval skeletons stored in the country's museums were analyzed for DNA, it was established that leprosy was diagnosed in only one of them based on bone changes, and in two other cases it was detected from DNA. If we accept the estimate that at the end of the *Arpad*-era, more than a hundred leprosy colonies were operating, and we assume that twenty to thirty were cared for in them, then we can estimate the number of patients truly considered to be lepers to be around 2.000 to 3.000. This did not even reach 0.5% of the country's population at the time, so it can be concluded that leprosy was not a national disease.⁶⁷ However, since the causative agent of leprosy was not yet known in the Middle Ages, people suffering from other symptoms accompanied by skin changes or mutilation were also referred to leprosariums, such as elephantiasis or psoriasis.⁶⁸

Medical historian *László Józsa* disputes *András Kubinyi*'s statement, according to which: "however, patient care was only a secondary task and only concerned the residents of the hospital, excluding, of course, leprosy homes and other institutions for epidemic patients."⁶⁹ The reason for this is partly that leprosy is caused by a bacterial infection and is not an epidemic disease, but on the other hand, it is also a fact that medieval epidemics, such as the plague or smallpox, were short-term diseases with mass deaths. Therefore, separate medical facilities were not established for those suffering from epidemic diseases, as it made no sense. During the 11–13th century leprosy colonies were mostly established in Hungary in regions where no other hospitals operated. However, there were a few exceptions: Esztergom and Buda, where the spa and hospital treated leprosy patients, and the Rabbits' Island, where later syphilis patients were treated.⁷⁰ After their arrival in Hungary, the Lazarus Knights took over the operation of several already functioning leprosariums.⁷¹ As a result of the decrease in the number of leprosy infections, hardly any new leprosy hospitals were built in the 14th century, but many of the old ones were also closed.

3.3. Medicine in the Arpad-era

The remnants of the seven mourning Hungarians from the Battle of Lechfeld in 955 – the "Poor of St. Lazar" (*Zent Lazar Ziginj*) – found shelter within the walls of the *Contubernium pauperum Sancti Lazari*, founded in 1000 in Esztergom.⁷² The Benedictine monastery hospital (*xenodochium*) in Pécsvárad, founded in 1002, was organized in 1007, and in 1015 a water pipeline made of

⁶⁶ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 15–16.

⁶⁷ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 15.

⁶⁸ JÓZSA, A honfoglaló és Árpád-kori magyarság egészsége és betegségei. A honfoglalás 1100. évfordulójára 120.

⁶⁹ KUBINYI, Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon 253–267.

⁷⁰ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 16.

⁷¹ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 14.

⁷² HINTSCH, A középkori orvostudomány 183–184.

wooden pipes helped the nursing and healing activities.⁷³ There was also a need for river water, since from the 11th century epidemics and infections often struck our country, which spread to large areas. Beginning in 1006, for example, plague epidemics devastated Hungary several times. From 1011, the Benedictines of Pécsvárad admitted the mentally ill to their hospital as well.⁷⁴ The first data on scabies survive from 1061. Rye poisoning treated by the Antonites got mainly devastated Hungary in 1071–1089.⁷⁵

Despite the fact that based on the extant decree of *St. Stephen* from 1035, at that time witchcraft was considered to be the cause of diseases, medicine was already taught as a secondary subject at the clerical seminaries in Veszprém, Kalocsa and Esztergom.⁷⁶ According to *Elek Hintsch*,⁷⁷ the college in Veszprém, which was soon raised to university status on the basis of the Parisian model, already provided high-quality medical education after 1180. King *Bela III* (1172–1196) who introduced the Paris system in Hungary, in 1181 appointed Bishop Peter as archbishop of Spalato because of his merits in the field of medicine.⁷⁸

The development of Hungarian medicine can be traced in charters⁷⁹ created for other purposes. In the *Pray Codex* preserved in the National Széchenyi Library – which also contains the Funeral Sermon and Prayer, the oldest known and surviving contiguous Hungarian text, written by one scribal hand in the Latin script and dating to 1192–1195 – for example, there is the text of a 13th century blessing used to facilitate childbirth, which is described by *György Korbuly*.⁸⁰ The calendar of the Pray codex also contains additional medical historical interest. In addition to the individual months, there are medical advices on the edge of the page, in which ancient medicine probably lived on through the mediation of *Beda Venerabilis*. In addition to the diet, the advice also extended to cutting blood vessels, as it determined when it was recommended and when it was forbidden to use this popular medicinal tool of the Middle Ages.⁸¹

The legends of the saints and the minutes of the canonization processes also give an idea of the patient care of the time.⁸² The patients were placed in heated rooms in the hospitals and were regularly washed and bathed. From the legend of *St. Margit* (†1271), we learn that the helpless patient was rolled on a sheet.⁸³ This also proves that there were sheets under the patients. Those unable to feed themselves were given liquid food through a feather stem. This is the forerunner of today's tube feeding. There is a case description in the witness hearing report of the canonization process of Princess *Margit of Arpad*-house, according to which a nun named *Candida* was nursed by the Dominican monk *Rudolf* during her serious illness.⁸⁴ It can also be read here that the Franciscan doctor *Aginotus (Agnetus)* treated *Petrus Hungarus (Péter Tapolcai/Tapolcsányi/Magyar)*, who in 1257 was undergoing medical treatment in the hospital of the

⁷³ HINTSCH, A középkori orvostudomány 183–184.

⁷⁴ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 50.

⁷⁵ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 50.

⁷⁶ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 50.

⁷⁷ HINTSCH, A középkori orvostudomány 185.

⁷⁸ HINTSCH, A középkori orvostudomány 185.

⁷⁹ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 52.

⁸⁰ KORBULY, Egészségápolás 361.

⁸¹ TÖRÖK, Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon 31.

⁸² JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 15.

⁸³ RÁSKAY, Szent Margit legendája 13.

⁸⁴ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 52.

Franciscans in Buda, but they could not cure him, and he only recovered at the grave of Princess *Margit* in wonderful circumstances. The testimony of *Péter Tapolcai (Tapolcsányi?)* was recorded in the protocol on July 26, 1276.⁸⁵ *Péter Tapolcai (Tapolcsányi?)* can probably be the same as *Péter Magyar*, a resident of Buda, who, on the recommendation of a Franciscan monk doctor, wore an iron belt against his hernia, but when he fell, his “intestines fell out”.⁸⁶ An interesting detail is that the surviving records also report that *St. Margit* of *Arpad*-house used a bedpan as early as 1271.⁸⁷ They also used the chamber pot in the room, as well as the underarm crutch, hand crutch, artificial lower limb and hernia bandages among the medical aids.⁸⁸

Information about later times can be found in the Buda Code of Law (*Ofner Stadtrecht*).⁸⁹ The code of laws was maintained for nearly two hundred years between 1244 and 1421. It prescribes, for example, the rules for the operation of surgeons,⁹⁰ but the first written legislation on Hungarian pharmacy can also be read here: “*pharmacists should only sell things that have long belonged to pharmacies [...] On Sundays and other holidays, they should not dare to sell anything in an open shop until the vesper bell has been rung, except for medicine for the sick to relieve themselves physically; these can be issued both during the day and at night.*”⁹¹

4. Conclusion: the Holy Crown as a symbol of patient care

The first symbol of the Hungarian Christian society, still effective today, is the Holy Crown. The Holy Crown is much more than a simple coronation symbol. Its symbols also serve as an explanation of how the Hungarian nation was able to survive and exist in the third millennium.

At the beginning of the “tire” part of the crown, under the image of *Jesus Christ*, *Michael* is on the right, *Gabriel* is on the left. Next to *Michael* is *St. George* (†303), the patron saint of soldiers, next to *Gabriel* is *St. Demetrius* († around 304/306), the soldier saint defending the country. Behind these saints, two doctors can be seen, namely *Saint Damian* (†303) on the left and *Saint Cosmas* (†303) on the right.⁹² *Saint Damian* and *Saint Cosmas* were two great saints of the Eastern Church, twin brothers. According to legend, they were born in Arabia and then studied medicine in Syria. They treated their patients for free, and they did not even accept money for the medicines. As a result of their piety and preaching, many were converted. Thanks to Emperor *Justinian* (525–565) – who attributed his recovery from a serious illness to them – after their martyrdom, their veneration spread throughout the eastern half of the Roman Empire.⁹³

In Hungary, the Holy Crown first became the symbol of royal power, and then, based on the doctrine of the Holy Crown, of the entire Hungarian statehood. The two doctor-saints standing on the crown protect the health of all members of the nation – the citizens – through the king, the government and the current leader of the nation. The fact that one of the main symbols of the unity of the Hungarian nation carries the two doctor-saints of the Christian

⁸⁵ KUBINYI, A király és a királyné kúriái a XIII. századi Budán 162.

⁸⁶ HINTSCH, A középkori orvostudomány 192.

⁸⁷ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 52.

⁸⁸ JÓZSA, A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon 15.

⁸⁹ BLAZOVICH, Buda város jogkönyve.

⁹⁰ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 52.

⁹¹ CZAGÁNY, A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában 61.

⁹² CSOMOR, Szent István koronája nyomában 14.

⁹³ TARR, Élet és egészség, orvos és beteg, jog és erkölcs, az emberi méltóság fogalom szférájában 248.

Church symbolizes that, from the foundation of the state, church institutions of neighborly love, care and healing, including the order of the Crusader knight orders, were of prime importance.

Bibliography

AUGUSTINE, St: Rule. Villanova 1987

ÁLI=ÉRSZEGI, Géza (ed.): Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból [Legends and admonitions from the Arpad-era. Saints from the Hungarian Middle Ages]. Budapest 2004

BÉLI, Gábor: Women's Acquisition of Property during the Era of the Arpad Dynasty in Hungary. In: BÉLI, Gábor - HERGER, Csabáné – PERES, Zsuzsanna (eds.): Jogtörténeti tanulmányok X. Pécs 2009

BENEDICT, St: Holy Rule. Atchison 1949

BLAZOVICH, László: Buda város jogkönyve [The Law Book of Buda City]. Szeged 2020

BOROVICZÉNY, Károly-György: Cruciferi Sancti Regis Stefani. Tanulmányok a stefaniták, egy középkori magyar ispotályos rend történetéről [Studies about the history of the Stefanites, a medieval Hungarian Hospitaller order]. Orvostörténeti Közlemények 1991-92, 7–48

CSOMOR, Lajos: Szent István koronája nyomában [In pursuit of the crown of St. Stephen]. Budapest 1987

CZAGÁNY, István: A budai orvosok és gyógyszerészek a feudalizmus korában. [Doctors and pharmacists in Buda in the age of feudalism]. Orvostörténeti Közlemények 1974, 49–69

CZAGÁNY, István: Az európai orvos- és gyógyszerész tudomány feudalizmus kori befolyása a magyarországi orvoslásra [The influence of European medicine and pharmaceutical science on Hungarian medicine during feudalism]. Orvostörténeti Közlemények 1976, 149–166

FALLENBÜCHL, Ferenc: Az ágostonrendiek Magyarországon [The Augustinians in Hungary]. Budapest 1943

FALUS, Orsolya: Ispotályos kereszties lovagrendek az Árpád-kori Magyarországon [Hospitaller crusader orders in Arpad-era Hungary]. Pécs 2015

FALUS, Orsolya: Szpitalne zakony rycerskie w czasach Arpadów na Węgrzech [Hospital knights' orders during the Arpadian era in Hungary]. Zabrze 2019

FALUS, Orsolya: Szentlélek ispotályok Magyarországon: Járvány idején, pünkösdre készülve [Hospitals of the Holy Spirit in Hungary: During the epidemic, preparing for Pentecost]. Vigilia 5/2020, 392–394

GALEN: On the Therapeutic Method. Oxford 1991

GALSI, Árpád: Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában [James, the Lord's brother. James in the context of the early church and the early church], <http://hu.scribd.com/doc/14355565/Galsi-Arpad-Jakab-az-Ur-testvere-doktori-disszertacio> (01. 11. 2014)

GREGORY, St: Dialogues. Merchantville 2010

GYÓRFFY, György: István király és műve [King Stephen and his work]. Budapest 1977

BINGEN, Hildegard: Macer Floridus de viribus herbarum. Leipzig 1832

BINGEN, Hildegard: A természet patikája [Nature's pharmacy]. Budapest 1998

BINGEN, Hildegard: Okok és Gyógymódok [Causes and Remedies]. Budapest 2004

HINTSCH, Elek: A középkori orvostudomány [Medieval medicine]. Budapest 1930

HOMONNAI, Sarolta – HUNYADI, Zsolt: A johannita lovagrend regulája [The Rule of the Johannite Order]. Documenta Historica 26/1996, 175–186

ISTVÁN KIRÁLY: Intelmek [Admonitions]. Budapest 2005

JAKAB, Elek: Kolozsvár története [The history of Kolozsvár]. Kolozsvár 1870

JÓZSA, László: A honfoglaló és Árpád-kori magyarság egészsége és betegségei. A honfoglalás 1100. évfordulójára [The health and illnesses of Hungarians during the occupation and Arpad period. For the 1100th anniversary of the conquest]. Budapest 1996

- JÓZSA, László: A kórházi ápolás kialakulása a 11–14. századi Magyarországon [The development of hospital nursing in the 11th-14th century Hungary]. *Debreceni Szemle* 1/2008, 10–22
- JUHÁSZ-LACZIK, Albin: „Vendége lehettem” [“I was his guest”]. *Pannonhalmi Szemle* 1/2020, 122–126
- KÁLOVICS, Adorján: A Regula forrásai. Szent Benedek műveltsége [Sources of the Rule. Saint Benedict's education]. *Pannonhalmi Szemle* 1/1929, 15–33
- KORBULY, György: Egészségápolás. [Health care]. In: DOMANOVSKY, Sándor- BALLANYI, György – MÁLYUSZ, Elemér – SZENTPÉTERY, Imre – VARJÚ, Elemér (eds.): *Magyar Művelődéstörténet. Ósműveltség és középkori kultúra* [Hungarian Cultural History. Early literacy and medieval culture]. <https://www.mek.oszk.hu/09100/09175/html/index.html> (12. 07. 2023)
- KÖRMENDY, Lajos: Kalocsa orvostörténeti vonatkozásai az államalapítástól Hollós Mátyás haláláig [Medical historical aspects of Kalocsa from the founding of the state to the death of Mathias Corvinus]. Kecskemét 1985
- KUBINYI, András: A király és a királyné kúriái a XIII. századi Budán [The mansions of the king and queen in the 13th century Buda]. *Archaeológiai Értesítő* 89/1962, 160–171
- KUBINYI, András: Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon [High priests, church institutions and religiosity in medieval Hungary]. Budapest 1999
- KUBINYI, András: Ispotályok és a városfejlődés a késő középkori Magyarországon [Hospitals and urban development in late medieval Hungary]. In: NEMUMANN, Tibor (ed.): *Várak, templomok, ispotályok. Tanulmányok a magyar középkorról* [Castles, churches, hospitals. Essays on the Hungarian Middle Ages]. Budapest 2004
- MAYER, Johannes – UEHLEKE, Gottfried – BERNHARDT-SAUM, Kilian: *Kolostori gyógyászat* [Monastic medicine]. Budapest 2004
- MÁLYUSZ, Elemér: Az ágostonrend a középkori Magyarországon [The Augustinian order in medieval Hungary]. *Egyháztörténet* 1/1943, 427–440
- PÁSZTOR, Lajos: A magyarság vallásos élete a Jagellók korában [The religious life of Hungarians during the Jagiellonian period]. Budapest 1940
- RÁSKAY, Lea: *Szent Margit legendája* [The legend of St. Margit]. Szentendre 1993
- RBT=BASIL, St: *Regulae brevius tractatae*. Nyíregyháza 1994
- RFT=BASIL, St: *Regulae fusius tractatae*. Nyíregyháza 1991
- SOMOGYI, Zoltán: A középkori Magyarország szegényügye [The issue of poverty in medieval Hungary]. Budapest 1941
- SRH=SZENTPÉTERY, Imre (ed.): *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Budapest 1938
- SZÁLLÁSI, Árpád: Esztergomi gyógyító rendek az Árpádok alatt [Esztergom healing orders under the Arpads]. In: DOMANOVSKY, Sándor- BALLANYI, György – MÁLYUSZ, Elemér – SZENTPÉTERY, Imre – VARJÚ, Elemér (eds.): *Magyar Művelődéstörténet. Ósműveltség és középkori kultúra* [Hungarian Cultural History. Early literacy and medieval culture], <https://www.mek.oszk.hu/09100/09175/html/index.html> (12. 07. 2023)
- SZÜCS, Jenő: *Városok és kézművesség a 15. századi Magyarországon* [Cities and crafts in 15th century Hungary]. Budapest 1955
- SZULOVSZKY, János: “Azra” ispotálya, avagy egy “azonosíthatatlan helység” azonosítása [The hospital of “Azra”, or the identification of an “unidentifiable locality”]. *Aetas* 3/2011, 141–144
- TARR, György: *Élet és egészség, orvos és beteg, jog és erkölcs, az emberi méltóság fogalom szférájában* [Life and health, doctor and patient, law and morality, in the sphere of the concept of human dignity]. Budapest 2003
- TÖRÖK, József: *Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon* [Monastic and knight orders in Hungary]. Budapest 1990
- ZOLNAY, László: *Buda középkori vízművei* [Buda's medieval waterworks]. *Történelmi Szemle* 1/1961, 1655

HERGER Cs. Eszter
egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.04

Magister Gratianus tanítása a házassági akadályokról¹

The Teaching of Magister Gratianus on the Impediments to Marriage

Many legal scholars have examined the question of how to reconcile Gratian's willingness to use both the Justinianic and the pre-Justinianic Roman law that he found in his sources with his apparent unwillingness or inability to use Justinian's Roman law books at first hand.² This paper focuses on another root of European legal culture, the Judaeo-Christian legal heritage. It addresses the question to what extent Gratian's concept of marriage, based on a contemporary interpretation of the marriage of Mary and Joseph based on the decision of the Council of Ephesus (431), contributed to the clarification of the system of marriage impediments in 12th century canon law, and to what extent the magister used arguments based on biblical passages to do so. The canon law from the early Middle Ages allowed a husband to divorce his unfaithful wife, while the Western Church of Gratian's age opposed the dissolution of the marriage bond and only recognised the possibility of separating the spouses from bed and table. Therefore, the significance of the subject lies primarily in the fact that in the case of some impediments to marriage the magister saw the possibility of dissolution of the unconsummated union (a so-called initiated marriage) and, in a few, not common cases of the consummated marriage too. The principle of indissolubility, although annulment and dissolution of marriage are different legal instruments, was not necessarily applied in this period either. However, Gratian's particular concept of marriage and his legal explanations of the impediments to marriage contributed significantly to the fact that the only ground for divorce mentioned in the Gospels, adultery, could not lead to the dissolution of the bond. In the 16th century, Protestant divorce law was primarily a reaction to this understanding, and also the Catholic teaching on the impediments to marriage continued to evolve, formally still adhering to the principle of indissolubility.

Keywords: *decretum Gratiani, Concord of Discordant Canons, marriage law, impediments to marriage, divortium totale, annulment, divorce*

1. A házassági akadályok jelentősége a nyugati jogi kultúrában

„A házasság akadályok jelentősége Európa nyugati kereszténységhez tartozó részében a házassági jog szekularizációjának koráig³ a felbonthatóságról szóló tanok körében mutatkozott meg.

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

¹A 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*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

²Lásd többek között: WINROTH, Roman Law in Gratian and the Panormia 183–190.; HARRIES, The Many Voices of Roman Law 53–72.

³Ezt a folyamatot részletesen bemutatja: HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 51–69. és 134–140.

A házasság felbontása a kereszténység kora előtti Imperium Romanumban az ősi jogtól a principátus koráig jelentős mértékben változott. A férji, abszolút jogosultság a nő eltasztására *insta causá*hoz kötött, korlátozott jogosultsággá vált (*repudium*), amely mellett a közös megegyezésen alapuló bontást (*divortium*) rendszerint nem kötötték ahhoz, hogy a felek vagy egyikük *insta causát* igazoljon, hanem a házasság szerződéses természetéből levezetett lehetőségként értelmezték.⁴ Mivel a házassági jog a *ius civile* körébe tartozott és az egyházi aktusoknak magánjogi joghatálya nem volt, ez a pragmatikus rend a kereszténység korai századaiban is tovább élt. Mindeközben az egyházjog más úton alakult. Ahogy az ószövetségi könyvek is arra tanítottak, hogy a *Teremtő* – bár nem tiltja – de „*gyűlöli az elbocsátást*”⁵, valláserkölcsi elvárás volt, hogy az egyháztagok a házassági kötelék fenntartására a legmesszebb menőig törekedjenek. Mivel a nyugati egyházatyák házasságfelfogásában a házasság javaival (illetve ezzel összefüggésben a monogámiának, a szüzességnek és az özvegyek újraházasodásának a kérdésével) külön tanulmányban foglalkoztam,⁶ ebben az írásban nem célom azoknak a szellemi áramlatoknak a bemutatása, amelyek hatására az ó- és újszövetségi jogrend értelmezése⁷ a bolognai szerzetes-tanár, *Gratianus* koráig (a 12. század derekáig) formálódott, és – a *Máté* evangéliumában kifejezetten nevesített⁸ – házasságtörés esetében is megtörtént az elzárkózás a kötelék felbontásától, ami egyben az újraházasodás tilalmát is jelentette.⁹ A nyugati kereszténység területén a kánonjogban ezt a folyamatot a tridenti zsinat 24. ülésén, 1563. november 11-én elfogadott tizenkét dogmatikus jelentőségű házassági jogi kánon zárta le, melyek többek között a szentségi rangra emelt házasság felbonthatatlanságát is rögzítették.¹⁰

Azt azonban a kánonjogi és jogtörténeti szakirodalom is hangsúlyozza, hogy feltétlen érvényt a felbonthatatlanság elve sem *Gratianus* kora előtt, sem azt követően nem nyert, mert az úgynevezett befejezett házasság, melyet a felek a házasságkötés után elháltak (*matrimonium ratum*), is feloldásra került (*divortium totale*), ha bontó akadály (*impedimenta matrimonii dirimentia*) ellenére kötötték. Dogmatikai értelemben ez – a szóhasználat ellenére – sem a házasságot a jövőre nézve megszüntető bontás volt, hanem a házasságnak a megkötése idejére visszaható hatályú

⁴ A bontójog fejlődésének korszakairól a római jogban lásd többek között: BENEDEK, A manus-szerzés és a házasságkötés alakításai a római jogban; BEHREND, Custom and Reason: Gender Equality and Difference in Classical Roman Law 321–371.; CORBETT, The Roman Law of Marriage; LEVY, Der Hergang der römischen Ehescheidung; DIXON, The Sentimental Ideal of the Roman Family 99–114.

⁵ Malakiás 2:14–16. „(...) az Úr tett bizonyosságot közötted és a te ifjúságod felesége között, akik te megszálltál, holott társad és szövetséges feleséged! Nem tett ihyet egy sem, akinek még volt lelke. És mit keresett az az egy? Istentől való magvat. Őrizzétek meg azért a ti lelketeket, és a ti ifjúságotok feleségét meg ne csaljátok! Mert gyűlölöm az elbocsátást, ezt mondja az Úr, Izráelnek Istene, és azt, aki ruhájára kegyetlenséget borít, azt mondja a Seregeknek Ura. Őrizzétek meg azért lelketeket és ne csalárdkodjatok!”

⁶ A nyugati egyházatyák vonatkozó írásait és azokban a házasság javai (*bonum*) között a hűség (*fides*), a gyermekek (*proles*) és a szentség (*sacramentum*) értelmezését lásd bővebben: HERGER, A germán férji Munt és az egyházatyák házasságfelfogása 62–97.

⁷ Lásd hozzá bővebben: MEENS, The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law 67–77.; NOVAK, Natural Law and Judaism 4–44.

⁸ Máté 5:32 „Én pedig azt mondom néktek: Valaki elbocsátja feleségét, paráznaság okán kívül (kiemelés: HE), paráznává teszi azt; és a ki elbocsátott asszonyt vesz el, paráználkodik.”. Lásd továbbá: Márk 10:11 „Ő pedig monda nékik: Aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el az ellen. Ha pedig a feleség hagyja el a férjét és mással kel egybe, házasságtörést követ el.”; Lukács 16:18 „Valaki elbocsátja feleségét, és mást vesz el, paráználkodik; és valaki férjétől elbocsátott asszonyt vesz feleségül, paráználkodik.” I. Korinthusz 7:10–11. „A házásoknak pedig nem én parancsolom, hanem az Úr, hogy az asszony ne váljon el a férjétől. Ha azonban elválk, maradjon házasság nélkül, vagy béküljön ki a férjével. A férfi se bocsássa el a feleségét.”

⁹ Lásd hozzá: BROWN, Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. A legfrissebb összegző feldolgozást lásd: SCHMOECKEL, Entwicklung des Scheidungsverbots 309–340.

¹⁰ A dogmatikus jelentőségű kánonok felsorolását és értelmezését lásd: ERDŐ, Az egyházjog forrásai 218.; HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Canonici szerint 8–9.

érvénytelenítése, míg az úgynevezett ágytól és asztaltól történő elválasztás (*separatio a thoro et mensa* vagy *divortium particulare*) *de iure* különélést jelentett, hiszen a kötelék a felek közötti ágy- és asztalközösség hiánya ellenére is fennmaradt és újráházasodásra nem volt lehetősége egyik félnek sem.

A protestáns, izraelita vagy görög-keleti felekezeti jogokban ekkora jelentősége a házassági akadályoknak és az érvénytelenítésnek a szekularizáció kora előtt azért nem volt, mert ezek a felekezeti jogrendek a bontástól nem zárkóztak el. Miután pedig az egyes országokban a házassági jog állami jogalkotási és jogalkalmazási hatáskörébe került, majd a bontójogot egységesítették, lépcsőzetesen liberalizálták, és a házasságkötést megelőző eljárást (azaz a házasságkötés feltételeinek ellenőrzését) hatékonyan szabályozták, a házasság érvénytelenné nyilvánítása, illetve érvénytelenségének megállapítása iránti eljárások száma Európa-szerte minimálisra csökkent, és ez a jelenség napjainkban is megfigyelhető. Ezért az alábbi tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy a házassági akadályok rendszerét *Gratianus* korában vizsgálom meg, amikor annak a jogi és társadalmi jelentősége a legnagyobb volt. A vizsgálat záró akkordját a protestáns felekezeti házassági jogok kikristályosodásnak korszaka képezi, amely értelemszerűen egybeesett azzal, hogy a római katolikus egyház a *Corpus Iuris Canonici* összeállításával¹¹ (1582) előrelépést tett a kánoni házassági jog egységesítése irányába.

A kutatás forrása a többnyire 1139 és 1151 közötti évekre datált¹², röviden *decreta* vagy a *decretum Gratiani* névvel illetett gyűjtemény. *Magister Gratianus* magánmunkáját¹³ a nyugati világ első átfogó és szisztematikus jogi „értekezéseként” tartja számon a jogtörténet-tudomány.¹⁴ Először történt kísérlet arra, hogy egy adott korszak teljes joganyagát *corpusként* kodifikálják, melyben minden rész bizonyos kölcsönhatásban van egymással, ahogy ezt beszédes teljes cím (*concordantia discordantium canonum*, azaz *A diszharmónikus kánonok összhangja*)¹⁵ is kifejezi. A *decreta* több, mint egy egyszerű kompiláció; a diszharmóniából a harmónia megteremtésének célzata a kalmaduli szerzetes kodifikátor szemszögéből abban jelent meg, hogy a kánonjognak (azaz a korabeli nyugati egyház autonóm belső jogának) a forrásait nem csak összegyűjtötte, hanem némiképp rendszerezte és magyarázta is az új módszer, a korai skolasztika¹⁶ felhasználásával. Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény és római jogi gyökereinek összehasonlításával foglalkozó jogtörténész számára a *decretum Gratiani* elsősorban mégis azért érdekes, mert a középkori közös európai jog (*ius commune*) keretében a korabeli államok határain átívelő egyházjogot úgy foglalta össze, hogy annak bibliai és római jogi

¹¹ A *Corpus Iuris Canonici* részeit a következő forrásgyűjtemények képezik: a *decretum Gratiani*, a IX. Gergely megbízásából Pennaforti Szent Rajmund által összeállított gyűjtemény, amely a IX. Gergely dekretálisai elnevezést viseli, a *Liber Sextus*, amelyet VIII. Bonifác megbízására az előző gyűjtemény után keletkezett ügylevelekből állítottak össze (1298), a *Clementinae*, amelyben V. Kelemen az 1311-ben tartott zsinat végzéseit és saját ügyleveleit külön gyűjteménybe foglaltatta, valamint az *Extravagantes* néven ismert magángyűjtemények, amelyeket az V. Kelemen utáni pápák ügyleveleiből állítottak össze. Lásd bővebben: MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*; SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*; FLECHNER, *Canonical Collections 182–197*.

¹² A forrást nyelv- és írástörténeti szempontból vizsgáló Rudolph Köstler állásfoglalását lásd: KÖSTLER, *Zum Titel des Gartianischen Dekrets* 370.

¹³ SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart* 329–331.

¹⁴ BÓNIS, *Gratianus 109–118.*; lásd bővebben: HAMZA, *Die Entwicklung des Privatrechts auf römischrechtlicher Grundlage* 32–36.

¹⁵ A tanulmány megállapításai a *decretum Gratiani* 1879-ben, *Emil Friedberg* által kiadott szövegváltozatán alapulnak.

¹⁶ Lásd bővebben: WEI, *Gratian the Theologian*; WINROTH, *Gratian and His Book: How a Medieval Teacher Changed European Law and Religion* 1–15.

alapjait is feltárta, még ha azok eltérő intenzitással jelentek is meg a műben,¹⁷ sőt a házasságfogalom¹⁸ és a házasságon belüli szexualitás jelentőségének¹⁹ a megítélésében a judaizmus és (a judaizmustól a középkor kezdetére több szempontból eltávolodó) keresztény teológia között különbségek is mutatkoztak.

2. A decretum Gratiani²⁰

2.1. A mű keletkezése, szerkezete és a szerző munkamódszere

A 12. század a nyugati egyház felemelkedésének időszaka volt. Különösen nagy lendületet vett a korai skolasztika és a miszticizmus, és a korszak filozófiájából és teológiájából megszületett a „Tudomány”, a kanonisztika. A korszak kánonjogi művei elsősorban azt kívánták tisztázni, hogy az egyház jogalkotási és jogalkalmazási hatásköre milyen jogintézményekre terjed ki, ami hozzájárult ahhoz is, hogy a nyugati egyház területén megindult a jogegységesítés az egyetemes és tartományi zsinati határozatoknak, a pápai és püspöki iratoknak, az egyházatyák műveinek és az egyházi szokásjoggyűjteményeknek a rendkívüli partikularizmusából. A posztklasszikus, bizánci római jog újjáéledése is erre az időszakra tehető a nyugati világban: bolognai legisták, majd az 1119-ben alapított *universitas* tanárai egy új jogi kultúrát bontakoztattak ki azzal, hogy *Codex Iustinianus* eddig használt kivonatai helyett magát a forrásszövegét állították vizsgálódásuk középpontjába.²¹ Gratianus Imerius négy közvetlen tanítványának (*Martinus*, *Bulgarus*, *Jacobus* és *Hugo*) a kortársa volt, és működése is e négy glosszátor tevékenységéhez hasonlít leginkább,²² ha vizsgálódásuk tárgya különbözött is egymástól. Bár Bologna elsősorban jogi képzéséről volt híres, itt ment végbe a kanonisztika önértelmezése is, amit a *magister* teljesítményének tulajdonítanak, aki a *theologia practica externa* tanáraként diákjait katedrája köré gyűjtve a forrásokból dogmatikai tanítást dolgozott ki.²³ A gyakorlat számára különösen a benne foglalt jogelveknek (*auctoritates*) volt nagy jelentősége, hiszen alapvetően forrásgyűjteményről volt szó, míg a tudományos megközelítés a mű szerzőjének szándékához, a források harmóniájának a megteremtéséhez igazodott.²⁴

A *decreta*, amely Erdő szerint a kánonjog történeti fejlődésében az ún. klasszikus kánonjog (*ius novum*) időszakát nyitotta meg²⁵, három részből áll, bár eltérések a két szövegváltozat között e

¹⁷ A *decreta* jelentőségéről a házassági köteléki perekben lásd: BÓNIS, Az egyházi bírászkodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon; MÓRA, Magister Gratianus mint perjogász 345–354.

¹⁸ Lásd hozzá: KRAUSE, Aspects of Matrimonial Law in the Pentateuch and the Pentateuch as a Source for Matrimonial Legislation 15–32.; RUZER, Marital Halakhah and Eschatology: Patterns of Early Christian Discourse and Their Jewish Setting 67–86.

¹⁹ Lásd hozzá: KLOSTERGAARD PETERSEN, Auf der Suche nach einem Rahmen zum Verständnis der Konzeption von Geschlecht und Sexualität im frühen Christentum 33–66.; MORGENSTERN, Das jüdische Eherecht und die Christliche Virginalitätskurs 87–118.

²⁰ A témáról bővebben lásd: WEI, Gratian the Theologian. Lásd még: HERGER, A decretum Gratiani, avagy hogyan vált az „istenszülő” anya házassága a kánoni házasságfogalom példájává 180–188.

²¹ A glosszátorok, majd az őket követő iskola, a kommentátorok viszonyulásáról a Bibliához a iustinianusi jog feldolgozása során lásd: HAMZA, Bible dans les oeuvres des adhérents de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs 130–140.

²² A doktor alkotta jog (*communis opinio doctorum*) jelenségéről és a glosszátorok tanainak jelentőségéről a jogéletben lásd: SZABÓ, Doktor alkotta jog 111–156.; SZABÓ, A glosszátorok tanainak uralma az itáliai jogszolgáltatás felett a 13–15. században; BÓNIS, Gratianus 113.

²³ SCHNÜRER, Kirche und Kultur im Mittelalter 378.

²⁴ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratian 15; SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts 234.; LANDAU, Quellen und Bedeutung des gratianischen Dekrets 218–235.

²⁵ ERDŐ, Az egyházjog forrásai 158.

tekintetben is vannak. Az I. rész a jog forrásaival és fogalmával, majd a jogi hierarchiáról szóló alapfogalmakkal foglalkozik, különös tekintettel az ember által alkotott jognak a természetjoghoz való viszonyára (1–20. *distinctio*), illetve a felszentelést és a klerikusok jogállását (25–101. *distinctio*) írja le úgy, hogy a *distinctio*k *canonokra* vagy néhol fejezetekre (*caput, capitulum*) oszlanak. A II. rész *causákat* tartalmaz: itt *Gratianus* perjogi kérdéseket (2–7. *causa*), a püspökök hatásköreit (8–11. *causa*), vagyoni kérdéseket (12–14. *causa*); a szerzetesek reguláris jogait (16–20. *causa*); az eretnekséget és a háború jogát (23–24. *causa*), végezetül pedig a házassági jogviszonyt (27–36. *causa*) tárgyalta. Bár később betoldott, az eredeti szövegtől nehezen elhatárolható elemek az első két részben is előfordulnak, a III. rész egésze ilyen későbbi kiegészítés, amely a házasságon kívüli szentségekkel és az ünnepekkel foglalkozik (1–5. *distinctio*).²⁶ A *decreta* házassági jogának értelmezéséhez a 27–36. *causákon* kívül nem egyszer más szöveghelyeket is figyelembe kell venni a műből, és arra is van példa, hogy a házassági jogba más területhez tartozó elemet is beemelt *Gratianus*: a *Tractatus de penitencia* címet viselő 33. *causa* elhelyezését *Schulte* a kapcsolódási pontokkal, elsősorban a házassági akadályokra vonatkozó tannal (a házassági akadály ellenére történő házasságkötés és a bűnbánat közötti kapcsolattal) magyarázta.²⁷ A *magister* művében mintegy 1.860 autentikus egyházi jogi forrást (*canon*) idézett, amelyeket egymással összehangolva majd 1.000 állásfoglalást (*dicta*) fogalmazott meg.²⁸

A *decreta* fennmaradt szövegváltozatairól két különböző álláspont ismert.²⁹ Az első szövegváltozatnak a keletkezési ideje az 1139 utáni évekre tehető, mivel *Gratianus* idézte a II. lateráni zsinat (1139) határozatait, míg a második a század közepére.³⁰ A két szövegváltozat közötti különbséget *Winroth* abban látta, hogy az első összeállítás belső koherenciája magasabb szintű, amit a szerző interpretációja, valamint rendszerezése teremtett meg, és a római jogtudomány hatása nem meghatározó benne. A második ezzel szemben nagyobb hangsúlyt fektet a világi uralkodókkal szemben a pápai elsőbbség és hatalom igazolására, és nagy számban tartalmaz a *Corpus Iuris Civilis*ből³¹ származó római jogi kivonatokat. Ezeket a különbségeket egyrészt a glosszator-iskola jelentőségének növekedésével magyarázta *Winroth*, másrészt abban sem volt biztos, hogy az eredeti mű szerzője és a második, római jogban jártas jogtudós ugyanaz a személy.³² Tény, hogy a római jog tudományos művelése és gyakorlati alkalmazása, különösen az egyházi törvényszékek előtt *Gratianus* korára már előrehaladott volt, ezért a *magister* visszafogottsága e tekintetben nem feltétlenül érdektelenségével magyarázható.³³ *Larrainzar* inkább a *decreta* többlépcsős összeállítását gondolja helytállónak. Szerinte az első változat a St. Galleni Apátságban őrzött Ms. 603 jelzetű

²⁶ A mű szerkezetét lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratian 19–21.

²⁷ SCHULTE, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart 321–324.

²⁸ WINROTH, Gratian 134.

²⁹ A szövegváltozatok kutatásával kapcsolatos vélemények összegzését magyar nyelven lásd: BÓNIS, Gratianus 113.

³⁰ WINROTH, Gratian 135. *Winroth* készülő kritikai szövegkiadását lásd: <https://sites.google.com/a/yale.edu/decretumgratiani/>. Lásd továbbá: WINROTH, The Making of Gratian's Decretum 138.

³¹ A iustinianusi törvénytű (*Codex Iustinianus* 529; *Digesta seu Pandectae* 533; *Institutiones seu Elementa* 533) összefoglaló középkori elnevezése a glosszatoroktól kezdődően *Corpus Iuris Civilis*, amely e közös cím alatt, a törvénytű után keletkezett *constitutio*k gyűjteményével (*Novellae*) kiegészítve először 1583-ban jelent meg Genfben a francia humanista jogtudós, *Dionysius Gothofredus* gondozásában. Lásd bővebben: FÖLDI – HAMZA, A római jog története és intézményei 99.

³² WINROTH, The Making of Gratian's Decretum 146–174.

³³ Lásd bővebben: VETULANI, Gratien et le droit romain 11–48.; WINROTH, Roman Law in Gratian and the Panormia 183–190.

kézirat (Sg), melyet a firenzei Nemzeti Könyvtárban őrzött Conv. Soppr. A.I.402 jelzetű kézirat (Fd) követ. Az utóbbi kéziratot – vélekedett *Larrainzar* – maga *Gratianus* glosszálhatta, míg mások, talán a iustinianusi jogban jártas bolognai legisták egészíthették ki az 1160-as években.³⁴ Ezzel a következtetéssel *Bónis* is egyetért,³⁵ hozzátéve, hogy *Gratianus* nem személyes képzetlenségéből eredően, hanem szándékosan hagyhatta figyelmen kívül a római jogot az 1130-as clermonti, az 1131-es reimsi, az 1135-ös pisai és az 1139-es lateráni zsinatok határozatainak engedelmessé, amelyek kifejezetten megtiltották a szerzeteseknek, hogy a római jog művelésével foglalkozzanak.³⁶

2.2. A házassági életközösség és a házasság típusai a decretum Gratianiban

Gratianus művének túlnyomó részében a házassági joggal foglalkozott, míg a családjog egyéb területeit csak érintette.³⁷ A házassági életközösséget egy kivételes eset, az „istenszülő” (és a katolikus felfogás szerint szüzességét a házassága alatt is megőrző) *Mária és József* együttélése alapján értelmezte.³⁸ A kánonjogász *Plöchl* szerint a *magister* egy „magasabb szintű” életközösségről beszélt, mint a római jog, mivel „bizonyos jogviszonyok, amelyeket a római jog materialistább gondolkodása feltétlenül szükségesnek tartott, (...) ellentmondtak az egyházi nézeteknek, és ezért nem lehetett helyük az egyházi jogértelmezésben.” *Gratianus* természetesen nem tagadta azt, hogy az életközösségben benne van a házastársak kölcsönös igénye a másik testi birtoklására is, sőt hangsúlyozta, hogy az egyik házastárs a másik hozzájárulása nélkül a házastársi tartozást nem lehetetlenítheti el imádkozásra és böjtölésre való hivatkozással, vagy akár önmegtartóztatásra vonatkozó fogadalommal. Mivel azonban szerinte *Mária és József* házasságkötésük után kétoldalú önmegtartóztatásra vonatkozó fogadalmat tett, a kölcsönösségből fakadóan ennek volt kötőereje kettőjük viszonyára nézve.³⁹

Az „istenszülő” anya házasságának mintája rendszeresen visszaköszön a decretumban az egyes jogintézményekre vonatkozó források értelmezésekor, ahogy ez a házassági akadályok tekintetében is igaz. A *magister* elhatárolta egymástól a nem elhált házasságot, ami *sponsus* és *sponsa* között lehetséges (*matrimonium ininitiatum*), valamint az elhált házasságot (*matrimonium consumatum*): a megegyező házassági akaratnyilatkozattal a jegyesek házassággá lesznek, de házastársakká nem az akaratnyilatkozat teszi őket, hanem csak az, ha a házasságot el is hálják.⁴⁰ *Gratianus* szóhasználata szerint tehát – ha megerősítjük e különbséget nem ismerő anyanyelvünket – a *sponsa* a jegyes, a *coniux* pedig a feleség (akinek a házassága még nincs elhálva) és a házastárs is (aki a másik féllel együttélésben él). A *magister* döntő jelentőséget tulajdonított a házasság létrejöttében a házassági szerződésnek, amit a felek egybehangzó akaratnyilatkozatából (nem pedig az elhálásból) vezetett le

³⁴ A két szövegváltozat közötti különbségek kérdéséhez lásd bővebben: WEIGAND, Die Glossen zum Dekret Gratians.; BUCHNER, Die Paleae im Dekret Gratians: Untersuchung ihrer Echtheit; LARRAINZAR, El borrador de la 'Concordia' de Graciano 593–666.

³⁵ BÓNIS, Gratianus 118.

³⁶ Lásd hozzá: SOMERVILLE, Pope Innocent II and the Study of Roman Law 105–114.

³⁷ Ilyen érintőleges elem többek között, hogy más téma kapcsán idézte a chalcedoni zsinat (451) határozatát arról, hogy klerikusok betölthetnek gyámi vagy gondnoki tiszteletet, amennyiben ezek a feladatok elkerülhetetlenül rájuk hárulnak, majd hivatkozott egy római jogi forrást is, ami kimondta, hogy klerikusok nem lehetnek gyámok. A kettő közötti ellentétet nem oldotta fel egyik szövegváltozatban sem, azonban a későbbi kanonisták írásaiban mindez hozzásegített ahhoz, hogy a gyámságról szóló egyházi felfogás kikristályosodjon. Lásd bővebben: WINROTH, Gratian 136.

³⁸ exp. C. 27. qu 2 § 1: „(...) Sunt enim nuptiae sive matrimonium viri mulierisque coniunctio, individuum vitae consuetudinem retinens.”

³⁹ WINROTH, Gratian 137–141.; PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratian 33.

⁴⁰ c. 34. C. 27. qu. 22., dict. c. 45. C. 27. qu. 2.

(*matrimonium legitimum*),⁴¹ és ennek igazolásaként újra az „istenszülő” anya házasságára hivatkozott.⁴² Bár szorgalmazták az egyház színe előtt (*in facie ecclesiae*) kötött házasságokat, amelyek, ha lelkeszi áldásban részesültek, szentséggé lettek (*matrimonium ratum*), erre ebben a korban még nem feltétlenül került sor. Ha a felek enélkül léptek életközösségre és éltek a külvilág szemében házastársként együtt, házasságuk titkos házasságnak (*matrimonium clandestinum*) minősült.⁴³ A titkos házasságok ellen azonban csak a IV. lateráni zsinaton (1215) lépett fel a nyugati egyház, amikor a formátlan vagy formahibában szenvedő házasságkötéseket megtiltották, bár érvényességüket továbbra sem vonták kétségbe (tilos, de érvényes). A *matrimonium initiatum, consumatum, legitimum, ratum* és *clandestinum* elkülönítésének döntő jelentősége volt abban, hogy az egységesülő nyugati egyházjog a házasság feloldására milyen jogi eszközt alkalmazott, miközben a zsinati határozatokban megmutatkozó (nem egységes) joggyakorlat a felbonthatatlanság irányába haladt, igaz, a tridenti zsinatig még csak elvként, nem dogmaként hangsúlyozva azt.

3. A házassági akadályok Gratianus művében

3.1. A fogalomhasználat kérdése

Házassági akadályok kettős csoportosítása, mely szerint tiltó akadályok (*impedimenta impedientia*) és a házassági köteleket feloldó akadályok (*impedimenta dirimentia*) különíthetők el, Gratianus korában még nem létezett. Ő a házassági akadályok összességével foglalkozott, minden egyes akadályt részletesen kifejtve, amely így terjedelmét tekintve műve túlnyomó részévé vált. A rendszerezettség hiánya abban is megmutatkozott, hogy adós maradt a házassági akadályok világos fogalom-meghatározásával is, ahogy ez a korszak jogéletében számos más területen is jellemző volt. A szövegösszefüggésekből következtethető ki, hogy Gratianus személyes tulajdonságokat és tényleges körülményeket értett a házassági akadályok (*impedimentum*) alatt, amelyek az adott személy vonatkozásában a korabeli egyházjog szerint a házasság létrejöttét megnehezítették vagy kizárták.⁴⁴ Hogy az adott akadályt e kettő közül melyik kategóriába sorolta a *magister*, az többnyire csak közvetett módon derült ki a műből, mivel nagy óvatossággal és kifejezetten ritkán vont le végkövetkeztetést. Rendszerint körbeírta csupán a hiányosságot vagy az abból következő akadályt. Ha ez után a *dirimere* vagy az *impedire* kifejezést használta is, az a mai terminológiának megfelelő értelmezést még nem feltétlenül jelentett,⁴⁵ ezért nehézségekbe ütközik annak megítélése, hogy a *magister* az adott akadálynak tiltó vagy a házasságot feloldó joghatályt tulajdonított. Az utóbbiról teljes bizonyossággal csak akkor beszélhetünk, ha Gratianus kifejezetten joghatály nélkülinek tekintette az új házasság megkötését, vagy annak feloldását (*dissolvere*)⁴⁶ kívánta. Az esetek többségében azonban csak vélelmet fogalmazhatunk meg a szöveg alapján.⁴⁷

⁴¹ exp. C. 29. qu. 2.

⁴² c. 3., 5., 6., 9., 10. C. 27. qu. 2.

⁴³ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratian 46–50.

⁴⁴ KNECHT, Handbuch des katholischen Eherechts 193.

⁴⁵ Az értelmezési nehézségekhez lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 52.

⁴⁶ Lásd többek között: dic. c. 26, C. 32, qu. 7.

⁴⁷ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 53.

3.2. A cselekvőképesség hiánya

Mivel *Gratianus* a házassági akaratot tekintette a házasságkötés legfőbb kérdésének, az akarathiány számos megjelenési formáját tárgyalta.⁴⁸ Ezek között az első előfeltétele a házassági akarat érvényes kinyilvánításának a cselekvőképesség, amelynek egyes elemeivel (1–3) részletesen foglalkozott, míg más feltételeket csak megemlített anélkül, hogy különösebb figyelmet fordított volna rájuk.

A házasság nem tud érvényesen létrejönni akkor, ha (1) az egyik fél elmebetegségben szenved.⁴⁹ *Gratianus* szándéka azonban nem ennek az egyszerű megállapítása volt, hanem azt kívánta bizonyítani, hogy azok a házasságok, amelyeket az egyik fél elmebetegségének megjelenése előtt kötöttek, érvényesek maradnak. Mindebből természetesen az is következik, hogy a házasságkötést megelőzően bekövetkező elmebetegség lehetetlenné teszi a házasságkötést.

Vitatott a dekrétumban a házasságkötési képesség (2) megítélése.⁵⁰ A házassági konszenzus hiányzik, ha a felek valamelyike nem érti, mi megy végbe, foglalt állást a *magister*⁵¹, és ezért a házasságkötést a 7. életév betöltése előtt teljes mértékben kizárta. A házassági képesség első évének a 12. évet tekintette,⁵² míg nyitva hagyta azt a kérdést, hogy a 7. és a 12. év között milyen feltételek megléte esetén jöhet létre érvényesen a házasság.⁵³

A házasságra való kényszerítés (3) kérdését *Gratianus Pál* apostolnak a korinthuszi gyülekezethez írt levelét idézve közelítette meg: „*Az asszonyt törvény köti, míg férje él, de ha férje meghal, szabadon férjhez mehet, akibe akar, csak hogy az Úrban.*”⁵⁴ Hivatkozhatott volna a Tóra is, így többek között *Rebeka* esetére, akit – atya hiányában – a bátyja, *Lábán* kérdezett meg a házasságkötési szándékáról,⁵⁵ biztos alapnak a római jogi *consensus facit nuptias* elvvel⁵⁶ is egybeeső újszövetségi tanítást látta, és a megözvegyült nő szabadságából vezette le az általános jogelvet, hogy senki sem kényszeríthető házasságra olyan személlyel, akit erre maga nem tart megfelelőnek.⁵⁷ Hangsúlyozta, hogy még az apa esküje sem kötelezheti a leányát arra, hogy akarata ellenére kössön házasságot, majd levonta a következtetést, hogy szabad akarat nélkül házasságot kötni nem lehet.⁵⁸ A *magister* megállapításai különösen annak fényében érdekesek, hogy a középkori jogélet bővülködött az ezzel ellentétes gyakorlat példáival, ahogy ezt *Freisen* meggyőzően bizonyította.⁵⁹ Figyelembe véve azt is, hogy *Gratianus* a női akarat kérdését (az európai kelta, germán, szláv népek vagy akár még az *Árpád*-kori magyarok jogi tradíciójában is megtalálható) nőrablással szemben is vizsgálta, megállapítható, hogy a legtágabb értelemben vett kényszer hatására kötött házasságot semmisnek nevezte. Az ilyen

⁴⁸ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 227.

⁴⁹ c. 25. és c. 26. C. 32. qu 7., dic. c. 26. Idézi: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 53.

⁵⁰ c. 2. C. 30.

⁵¹ Lásd bővebben: TISCHLEDER, Wesen und Stellung der Frau; WINROTH, Marital Consent in Gratian's Decretum 163–180.

⁵² (...) *sed puella hic nubilis intelligitur cuius ... post duodecimum annum liberum est arbitrium*” (c. 8. C. 20. qu 1), idézi PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 54.

⁵³ Lásd bővebben: HÖRMANN, Die desponsatio impuberum 52.

⁵⁴ I. Korintus 7:39.

⁵⁵ I. Mózes 24:57–58.

⁵⁶ Az *ulpianus*i jogelvre (Dig 35,1,15 u. 50,17,30) hivatkozva, némileg eltérve annak eredeti tartalmától, 866-ban *I. Miklós* pápa mondta ki azt, hogy a házasság létrejöttéhez a férfi és a nő tényleges házassági akaratára is szükség van. Lásd bővebben: LÜDIKE, Ehekonsens.

⁵⁷ c. 2. C. 31. Idézi: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 54.

⁵⁸ dict. c. 4. „*His auctoritatibus evidenter ostenditur, quod nisi libera voluntate nulla est copulanda alicui.*” Idézi: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 54.

⁵⁹ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 260.

házasság tehát úgy tekintendő, mint ami létre sem jött, mert az *efficiens causa*, maga a konszenzus hiányzik. Ebben az esetben tehát a *magister* a házasságot feloldó akadályról beszélt.

3.3. A tévedés

Gratianus különös jelentőséget tulajdonított annak a kérdésnek, hogy a házasság érvényessége a tévedéstől is függhet. Minthogy a házasulók konszenzusa hozza létre a házasságot („*consensus est duorum vel plurium sensus in idem*”),⁶⁰ aki téved, az nem a szándékának megfelelően nyilatkozik, azaz a konszenzus a részéről hiányzik. Ezért szükséges vizsgálni, hogy miben áll a tévedés, és mikor vezet a tévedés ahhoz, hogy a nyilatkozatnak nincs házasságot létrehozó hatása. A *magister* a tévedésnek négy típusát sorolta fel: a személyben, a vagyonban, a jogállásban vagy bizonyos tulajdonságokban való tévedést különítette el egymástól. Bár az egyes kategóriák magyarázatába részletesen nem bocsátkozott bele, példákkal illusztrálta álláspontját. A személyben téved az, aki valakit *Virgilius*-nak vél, miközben *Platón*. Aki egy szegényt gazdagnak tart, az annak vagyona tekintetében téved. Aki egy rabszolgát szabadnak tart, az annak személyi jogállása tekintetében jut téves következtetésre, aki pedig a gonosz embert jónak véli, az lényeges személyes tulajdonságában téved. Láthatóak a dogmatikai hiányosságok ebben a csoportosításban, hiszen a rabszolga-jogállás vagy a gazdagság épp úgy személyes tulajdonság, mint az, hogy egy ember karakterében a „jó” vagy a „rossz” elemek dominálnak.⁶¹ A *magister* csoportosítását mégis érdemes figyelemmel kísérni, mert rávilágít a korabeli kánoni házasságjog rendszerezésének hosszan elhúzódó folyamatára és nehézségeire is.

A személyben való tévedés kérdését, amelynek lényegét az identitásban véli megragadni *Gratianus*, több példával szemléltette. Ha valaki ígéretet tesz arra, hogy *Marcellus*-nak elad egy szántóföldet, majd eljön hozzá *Paulus*, aki *Marcellus*-nak adja ki magát, és a földet ő veszi át, az a személyben téved, míg a dologban téved az, aki aranyat kíván vásárolni, de tudta nélkül sárgarezet vesz. Kézenfekvő példát jelentett a számára *Jákob* és *Rábel* története is az ószövetségi Szentírásból: *Jákob* csak a nászéjszaka után döbbsent rá arra, hogy akit elfátyolozva a sátrába vezetett, az nem a szeretet *Rábel*, hanem annak nővére, *Lea* volt. Hogy *Jákob* házasságát jogi szempontból értelmezze, *Gratianus* megkülönböztette az előzetes és az utólagos konszenzust. Az előzetes konszenzus hiánya miatt ez a házasság érvénytelen lett volna, hiszen *Jákob* tévedett a menyasszony személyében, utólagos (hallgatólagos) konszenzusa, azaz hogy *Lea*-t nem bocsájtotta el magától, a már fennálló házasságot érvényessé tette. *Plöchl* szerint *Gratianus* próbálta elkerülni azt a kérdést, hogy a házasság elhálása *Jákob* és *Lea* esetében az előzetes konszenzus hiányában vajon jogellenes magatartás (házasságtörés) volt-e, sőt nehézkesnek találta a *magister*-nek a magyarázatát arra, hogy miért nem tekintette ő maga jogellenesnek az érintkezést.⁶² *Lea* „házasársi vonzalommal fizette ki az adósságát”, hangsúlyozta *Gratianus*, másrészt pedig jogosan gondolhatta azt, hogy „az elsőszülött törvénye” és az „atyai hatalom” jogszerűen egyesítette *Jákob*-bal.⁶³ *Plöchl* véleményével szemben *Gratianus* álláspontja azért is indokoltnak tekinthető, mert a nőtestvérek atyja, *Lábán* az idősebb leány korábbi kiházásítása kapcsán a korabeli mezopotámiai jogszokásokra hivatkozott,⁶⁴ amelyek szerint a nő

⁶⁰ dict. § 1. C. 29. qu. 1. Idézi: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 55.

⁶¹ GAUGUSCH, Der Irrtum als Ehehindernis 13.

⁶² PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 56.

⁶³ C. 29. qu. 1. § 3. „(...) nec tamen ex primo concubitu fornicarii iudicantur, cum ille maritali affectu eam cognoverit, it illa uxorio affectu sibi debitum persolverit, putans lege primogenitarum et paternis imperiis se sibi iure copulatam.”

⁶⁴ I. Mózes 29:26.

részéről az atya volt a házassági szerződést megkötő fél. *Jákob* részéről az elhálás jogellenességének kérdése fel sem merülhet, hiszen őt apósa tévedésbe ejtette. Az pedig, hogy *Leát* nem bocsájtotta el, és ezzel az utólagos konszenzussal orvosolta a házassági akadály ellenére megkötött házasságot, csak részben magyarázható a poligám házasság lehetőségével.⁶⁵ Bár *Gratianus* a történet jogi értelmezése foglalkoztatta, nem túlzás talán azt az ezen túlmutató következtetést sem levonni, hogy a korábban csalásra is kész *Jákob* könyörületességet tanúsított *Lea* iránt. A fenti gondolatmenet folytatásának tekinthető, hogy a *magister* a feleség nőtestvérével elkövetett házasságtörést is példaként hozta fel, amely azért történt meg, mert a férj feleségét összekeverte annak nőtestvérével. A *magister* ebben az esetben az *ignorantia* kifejezést használta, azaz a nemtudást a tévedéssel azonosította, míg *Plöchl* szerint helyesebb lett volna az esetet, amelyet a sógorság (*affinitas*) házassági akadályánál is felhasznált *Gratianus*, az *error* szóval visszaadni, mert a tévedés a bécsi kánonjogász fogalomhasználata szerint hamis elképzelés, míg a nemtudás az elképzelés hiánya.⁶⁶ A tévedés akadályának értelmezéséhez *Gratianaus* még a sátán példáját hozta fel, aki a világosság angyalának tünteti fel magát, hogy tévedésbe ejtse az embereket, valamint a „heretikusokat” (akik közül *Szent Ágostont*, *Szent Abrust* és *Szent Jeromost* nevesítette), hogy tanításaikkal megtévesszék a követőiket, majd a példák sorát a személyben való tévedésről szóló indoklással zárta: a házasság azért nem jön létre a személyben való tévedés esetén, mert az elképzelt személy vonatkozásában a konszenzus hiányzik.⁶⁷

Ezzel szemben a vagyonban vagy a bizonyos tulajdonságban való tévedés *Gratianus* szerint a házassági konszenzust nem zárja ki. Ehhez a kérdéshez azonban csekély indoklást fűzött, véleményét pár példával alátámasztva: aki egy prelaturát gazdagnak tart, majd később megtudja, hogy ez nem így van, hivatalát nem adhatja vissza arra hivatkozva, hogy tévedett, ha a megvásárolt szántóföld vagy szőlőskert terméketlennek bizonyult, az ügyletet nem lehet semmissé tenni és a szűznek vélt leányt nem lehet elbocsájtani, ha a házasságkötés után kiderül ennek az ellenkezője. Arra a kérdésre, hogy korábban tisztességtelen módon élő nővel egyáltalán megengedett-e a házasságkötés, *Gratianus* igenlő választ adott, sőt dicséretes tettek tekintette azt.⁶⁸ Mindezt *Plöchl* szerint azért tekinthetjük személyes véleményének, mert állításait nem támasztotta alá korábbi forrásokra történő hivatkozásokkal.⁶⁹ Bár ez kétségtelen, álláspontja a megváltásról és a megigazulásról szóló bibliai tanítás alapján könnyen érthető: *Pál* apostol szavaival élve „*Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés [az]; a régiek elmúltak, imé, újjá lett minden*”.⁷⁰

A tévedés negyedik típusa a jogállásban való tévedés a *magister* csoportosítása szerint, melyet egyetlen esettel szemléltetett, a házastársak szabad vagy (rab)szolga jogállásának kérdésével. Általában véve a (rab)szolgával kötött házasság vagy a (rab)szolgák egymás közötti házassága a kánonjog alapján érvényes volt. *Gratianus* ismét *Pál* apostol tanítására hivatkozva az egyházban az egyenlőség krisztusi törvényét tartotta szem előtt: „*(...) nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban*”,⁷¹ és ebben a korban valóban nem létezett olyan előírás, mely szerint szabad csak szabaddal házasodhatott volna. Konkrét forrásokat

⁶⁵ Lásd a rabbinikus jogtudomány hasonló álláspontját, melyre azonban *Gratianus* nem hivatkozott, a következő műben: DAUBE, *Summum Ius – Summa Iniuria* 306.

⁶⁶ PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus* 57.

⁶⁷ Lásd hozzá: FREISEN, *Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur* 301.

⁶⁸ c. 13. C. 32. qu. 1.

⁶⁹ Lásd hozzá a magyarázatot: PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus* 57.

⁷⁰ II. Korintus 5:17.

⁷¹ Galata 8:28.

nevezett meg arra nézve, hogy a nemszabadok házassága érvényes, míg az eltérő jogállású személyek közötti házasságkötés esetén az érvényesség feltételeként arról szólt, hogy a szabadnak a nemszabad fél jogállásáról a házasságkötést megelőzően tudomással kell bírnia, illetve a nemszabad urának a házasságkötéshez hozzájárulását kell adnia. Ebből az következik, hogy az eltitkolt jogállás alap lehet a házasság érvényességének a későbbi megtámadásához.⁷² Amennyiben az egyik fél a házasság fennállása alatt veszíti el a szabadságát, a házasság továbbra is fennáll, és a változás a másik fél jogállását nem érinti. Éppen így akkor sem kell a házasságot feloldani, ha valaki azért adja magát szolgaságba, hogy ezáltal szabaduljon meg házastársától,⁷³ hiszen ezt a magatartást az érvényes házasság fennállása alatt tanúsította.

3.4. A feltételhez kötött házasságkötés

Gratianus elsősorban a keresztények (a megkereszteltek) házasságát vizsgálta, amelytől elkülönítette a pogányok és a zsidók házasságát (*matrimonium infidelium*). A keresztények és a nem keresztények kötötti házasság lehetőségének a kapcsán jutott el ahhoz a kérdéshez, hogy lehetséges-e érvényes házasságot kötni úgy, hogy ennek feltételeként a „hitetlen” fél vallásváltását határozzák meg (C. 32.). Jogi szempontból értékelhető tanmondatot nem fogalmazott meg válaszként, hanem inkább a teológia irányába terelődött a gondolatmenete: az izgatta, hogy szabad-e valakit *Krisztus*nak úgy megnyerni, hogy ennek a célnak az érdekében bűnt követ el az ember. Ez a bizonytalanság a vonatkozó szakirodalomban többféle magyarázatot nyert, ami azzal összegezhető röviden, hogy a *magister* minden bizonnyal számolt a feltételhez kötött házasságkötés lehetőségével, ha annak jogi értelmezésével adós is maradt.⁷⁴

3.5. Raptus

A *raptus* (szöktetés) kérdésével *Gratianus* hosszan és részletesen foglalkozott (C. 36.) Abból a példából indult ki, hogy egy ifjú ajándékokkal környékez meg egy leányt anélkül, hogy annak apja az ajándékozásról tudna. Meghívja egy közös étkezésre, majd nemi erőszakot követ el a sérelmére. A *raptus* (5. §) definiálásakor⁷⁵ elhatárolta azt az egyéb erkölcstelenségektől (1. § *fornicatio* = paráználkodás, 2. § *stuprum* = erőszak, 3. § *adulterium* = házasságtörés, 4. § *incestus* = vérfertőzés), majd rögzítette, hogy *raptus* alatt a lánynak az erőszakos elszöktetését érti az apai házból a lány akarata, az apa akarata vagy mindkettőjük akarata ellenére abból a célból, hogy feleségül vegye.

A római jogi hatást tükröző definíció⁷⁶ kapcsán három elemet szükséges hangsúlyozni. Egyrészt az erőszakot *Freiser* és más kánonjogászok is úgy értelmezik, hogy fizikai erőszakról van

⁷² dict. c. 3. C. 29. qu. 2. és dict. c. 6.

⁷³ Az értelmezést lásd hozzá: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 58. Figyelemre méltó párhuzam, hogy a *Kálmán* uralkodása idején, 1100 körül tartott első esztergomi zsinat határozata szerint a korabeli Magyarországon, ha valaki felesége elől menekülve magát önként eladta, és onnan nem is akart szabadulni a gyűlölet miatt, amit feleségével szemben érzett, örökké szolgaságban maradt, felesége pedig szabadon férjhez mehetett. Itt sem arról volt szó, hogy a státuszváltás a házasság érvénytelenségét eredményezte volna, hanem a magát szolgaságba adó fél magatartását értékelte a zsinat a házastárs elhagyásaként, ami a másik fél számára az újránházasodás lehetőségét biztosította. Lásd: Synodus Strigoniensis prior c. 52., Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana 356.

⁷⁴ HUSSAREK, Die bedingte Eheschließung 22–27.; PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 58–59.

⁷⁵ c. 1. q. 1. C. 36.

⁷⁶ KÖSTLER, Die väterliche Ehebewilligung 109–110.

szó a megvalósítás során,⁷⁷ míg *Mitterer* szerint a *raptus* fogalma az erkölcsi erőszakot is magába foglalja.⁷⁸ *Plöchl* a két felfogás között jelentős különbséget azért nem lát, mert *Freisen* fizikai erőszak alatt a kényszer mellett a fenyegetést és az erős félelem kiváltását is értette.⁷⁹ A *magister* az erőszak alkalmazását annak ellenére is hangsúlyozza, hogy a példában a férfi ajándékokkal vette rá a lányt arra, hogy az atyai házat önként hagyja el: ne feledjük, az erőszaktevés a vacsorát követően történt meg. A *raptus* azonban akkor is megvalósult, ha a szökésre hajlandó lányt az ellenállást tanúsító apától ragadták el, vagy ha az ellenálló lányt az apa beleegyezésével ragadták el.⁸⁰ A *raptus* lényegi elemét képezte továbbá, hogy az elkövetés helyszíne az atyai ház volt (*abductio*), míg végezetül a fogalmi elemek között az is szerepel, hogy a férfit házasságkötési szándék (*affectio maritalis*) vezeti. *Gratianus* a testi egyesülést a tényállási elemek között nem említette külön, de a bevezetőben szereplő példa alapján nyilvánvaló, hogy ennek is volt jelentősége. A sértett értelemszerűen csak nő lehetett. Arra azonban, hogy csakis tisztességes nő sérelmére lehetett volna a *raptus* elkövetni, nem tett utalást a *magister*. A *decreta* egy korábbi részében⁸¹ foglalkozott azzal az esettel, amikor eljegyzett leányt erőszakoltak meg, így most abból indulhatunk ki, hogy a *raptus*nál (C. 36.) sem az elkövetőnek, sem másnak eljegyzett leány nem lehetett sértett.⁸²

A definiálás kérdése után *Gratianus* rátért a *raptus* házasságot feloldó akadályként⁸³ történő értelmezésére, amely (az eljegyzett lány sérelmére elkövetett erőszakkal szemben) elhárítható akadály. Az akadály akkor hárult el, ha az elkövető jóvátételt fizetett és a leányt apja hatalma alá visszaadta. Amennyiben mindkettőjük részéről fennáll a házassági szándék, akkor további feltétel volt a leány atyjának jóváhagyása. Mivel a *Gratianus* kora előtti források ellenkező álláspontot képviseltek, a *magister* kifejtette, hogy az elkövető, ha a jóvátételt kifizette, többé nem tekinthető *raptus*nak, és ezért a vonatkozó kánonokat már nem lehet az esetében alkalmazni. Ez azt jelentette, vonja le a következtetést *Plöchl*, hogy a tett (vezekléssel összekötött) jóvátételét követően egyházi oldalról a házasság legitim formájának (*matrimonium legitimum*) kellett tekinteni az ilyen eljárást, amennyiben az atyai jóváhagyás is megvolt.⁸⁴ A *raptus* akadályának az elhárításával, a *raptus* időpontjára visszamenő hatállyal létrejött házasság érvényessége tehát alapvetően bizonyítás kérdése volt. Ha felmerült a gyanú, hogy az atyai jóváhagyás vagy az egyházi jóvátétel hiányzott, ezeknek a lényeges feltételeknek a meglétét ugyanúgy bizonyítani kellett, mint a házassági akaratot.

3.6. A nő feletti hatalom gyakorlójának a jóváhagyása

Az egyes házassági akadályok kapcsán a *magister* több helyen is beszélt a házasság atyai jóváhagyásának kérdéséről, mégsem adott világos képet arról, hogy a jóváhagyás általános értelemben feltétele-e az érvényes házasságnak. Kétségen kívül szükség volt rá *raptus* esetében,

⁷⁷ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 301., Kaiser, 186, SCHERER, Handbuch des Eherechts II. 381.

⁷⁸ MITTERER, Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian 30.

⁷⁹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 60.

⁸⁰ COLBERG, Ueber das Ehenindernis der Entführung 64.

⁸¹ qu. 2. C. 27.

⁸² Gyakran szemére veti az utókor *Gratianus*nak állításai nem egyszer homályos voltát. El kell ismerni, hogy célszerűbb lett volna a szóhasználatban is következetesnek lenni, és az eljegyzett leány esetében sosem alkalmazni a *raptus* kifejezést, azonban a kutató a modernkori kodifikációs hullámok időszakáig, évszázadokkal *Gratianus* korát követően is újra belebotlik hasonló problémába.

⁸³ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 608–610.

⁸⁴ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 62.

hiszen enélkül nem lett volna elhárítható a házassági akadály, de több szerző arra a következtetésre jutott a c. 12. C. 32. qu. 2. alapján, hogy az atyai jóváhagyásnak egyébként csak a házasság legitimitása szempontjából (*matrimonium legitimum*) volt jelentősége, és az érvényességet nem befolyásolta.⁸⁵ Ez a nézet azért tűnik helytállónak, mert *Gratianus* korában a titkos házasságok (*matrimonium clandestinum*) érvényesek voltak, és a tridenti zsinat házassági jogi dekrétumáig azok is maradtak, ha maga a *magister* nem is helyeselte az ilyen együttélést.

A jóváhagyás szempontjából két, egymással összefüggő tényre kell még felhívni a figyelmet. Ha az atya egyházi szolga volt, nem ő, hanem a nagyatyja járult hozzá a házasságkötéshez, és ha a házasságkötő fél volt nemszabad jogállású, a *matrimonium legitimum* létrejöttéhez az ő esetében szükség volt a felette hatalommal rendelkező személy jóváhagyására. *Plöchl* a forrásszövegből azt a következtetést vonja le, hogy *Gratianus* akkor is teljesnek (*matrimonium ratum*) tekintette a házasságot, ha a *dominus* jóváhagyása nem volt meg, az egyenes válasszal erre a kérdésre azonban adós maradt.

3.7. A fennálló házasság és az újraházasodás

A kánonjog fejlődésének későbbi szakaszában nevesített *impedimentum ligationis*,⁸⁶ azaz a fennálló, érvényes házasság házassági akadályá önálló akadályként még nem létezett, ezért *Gratianus* minden esetben valamely más akadály kapcsán tett említést róla.

A 12. századi nyugati jogi kultúrában kétséget kizáróan egy férfi és egy nő életközösségét tekintették csak szentségi karakterrel rendelkező életközösségnek. Bár az egyházatyák írásaiból ez a trend már jóval korábban kirajzolódott,⁸⁷ tény az is, hogy a korai egyházban, amely a zsidósághoz még természetes módon kötődött, tovább éltek a *Jézus Krisztus* kora előtti jogszokások és így a többnejűség is.⁸⁸ Mivel pedig a népvándorlás korában a kereszténységhez csatlakozás nem feltétlenül jelentette az ősi jogszokások elhagyását, a többnejűség a *Karoling* korig bizonyítottan jelen volt a nem zsidók körében is.⁸⁹ Ha az egy *Ádámnak* egy *Évát* teremtő isteni szándékot nem is találnánk elégségesnek, *Gratianus* az „istenszülő” anya házasságára hivatkozva a poligámiát teljes mértékben elutasította, sőt több helyen⁹⁰ is rögzítette – mintegy üzenetként modern és posztmodern kori olvasói számára –, hogy két különböző nemű személy közötti egység a házasság.

Egy példa segítségével azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy újraházasodhat-e az adott fél, ha házastársa még életben van. Példája szerint egy férfi fogságba került, és amikor felesége – tévesen – arról értesült, hogy a férj meghalt, új házasságra lépett. A férj azonban nem volt halott, sőt hazatérvén feleségét magának követelte. Az asszony azonban szerette új férjét, és nem akart tőle

⁸⁵ A széleskörű szakmai vitában ezen az állásponton van *Plöchl* és *Köstler* (Lásd: *PLÖCHL*, Das Eherecht des Magisters Gratianus 63.; *KÖSTLER*, Die väterliche Ehebewilligung 107). Ezzel szemben *Freisen* úgy véli, hogy az atyai jóváhagyás minden esetben feltétele az érvényességnek (lásd: *FREISEN*, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 316.), ahogy *Colberg* is erre a következtetésre jut, mivel a *raptus* esetében a konszenzust és az atyai jóváhagyást is önálló, házasságot feloldó akadálnak tekinti (lásd: *COLBERG*, Ueber das Ehenindernis der Entführung 66.).

⁸⁶ *Freisen* szerint *Gratianus* az *impedimentum ligationis* fogalmát egyáltalán nem ismerte (lásd: *FREISEN*, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 367.), míg *Wernz-Vidal* azt hangsúlyozta, hogy ez az akadály a *magister* korában nem önállóan létezett. Lásd: *WERNZ – VIDAL*, Ius Canonicum V. 281.

⁸⁷ *HERGER*, A germán férj Munt és az egyházatyák házasságfelfogása 62–97.

⁸⁸ *RUFF*, The Problem of Monogamy vs. Polygamy and Its Regulation in the Mosaic Law as well as in Later Jewish and Christian Commentaries 155–162.

⁸⁹ A vonatkozó irodalmat lásd bővebben a következő műben: *HERGER*, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 18.

⁹⁰ C. 32 qu. 4. és qu 7.

megválni. Ebből a tényállásból kiindulva *Gratianus* két kérdést fejtett ki: vétkes-e a nő házasságtörésben és köteles-e visszatérni halottnak vélt, de mégis élő férjéhez. A házastárs fogságba esése természetesen nem jelentette a házasság megszűnését. Mivel pedig az első házasság érvényes volt, *Gratianus* azt a következtetést vonta le, hogy a nő köteles visszatérni a férjéhez. Ha a fogságba nem is követi férjét, nem mehet újra férjhez, de az új „férjnek”, aki a körülményekről nem tudott, a házasság érvénytelensége nem róható fel. A nő részéről az újránházasodás azonban kétséget kizáróan házasságtörés, és ezáltal az új házasság érvényességének az akadályja volt.⁹¹

A monogámia értelmezése a korai egyházban nem önmagában az egynejűség volt, hanem az egyetlen házastárs léte, azaz bigámisnak tekinthették azt is, aki ugyan érvényesen, de kétszer házasodott (*bigamia successiva*). *Gratianus* ezt a szigorú felfogást, mely szerint a házassági köteleket még a halál sem oldja fel, nem tartotta követendőnek. A bigámia valósulása szempontjából jelentőséget tulajdonított a házasság elhálásának, azaz a *sponsát*, ha az új házastársa az elhálás előtt meghalt, nem tekintette bigámisnak,⁹² ami logikus következménye volt annak, hogy özvegy csak az lehetett, aki elhált/befejezett házasságban (*matrimonium consumatum*) élt házastársa halála előtt. Szigorú érvényesült azonban abban, hogy a bigámisok közé sorolta azokat, aki a megkeresztelkedésük után házasodtak újra a *Privilegium Paulinum* lehetőségével élve,⁹³ vagy özvegyet vettek feleségül, mert az özvegy bűne rájuk is áterjedt.⁹⁴ Mi több, a *decreta* azt is rögzítette a 12. század közepén (!), hogy a *bigamus* nem kaphat püspöki hivatalt,⁹⁵ ami – mint annyiszor a jogtörténeti kutatások során – jog hatékonyságának kérdését veti fel.

Az újránházasodás általános tilalmát azonban mindezek ellenére sem tartalmazta a *decreta*,⁹⁶ csak a gyakori újránházasodását.⁹⁷ Hogy ez az újránházasodás időben mikor történhet, arra nézve nem adott a *magister* útmutatást. Korának világi jogában ismert volt az elvárt özvegyi időtartam, melynek megszegését infámiával büntették. Az egyházjogon belül ennek *Gratianus* nem tulajdonított jelentőséget,⁹⁸ miközben beszélt a házasságkötésre nem alkalmas időkről. Tiltotta a bőjt idején történő házasságkötést,⁹⁹ és bár idézett egy ellenkező tartalmú kánont, ő csak tiltó akadálynak (*impedimenta matrimonii impedientia*), nem pedig a házasságot feloldó akadálynak tekintette ennek figyelmen kívül hagyását.¹⁰⁰

3.8. Impotencia

Mivel *Szent Ágoston* a házasság javai között másodikként a gyermekeket adta meg, ez a bibliai természetjogon alapuló szemléletmód továbbélt a nyugati kereszténységben, mint ahogy a természetjog univerzális elemei¹⁰¹ között (a keresztény kultúrán kívül) is általános az elfogadottsága. A szerzetes *Gratianus* sem tagadhatta a házaselet jelentőségét, ahogy ezt a házasság elhálása

⁹¹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 65.

⁹² Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 65.

⁹³ C. 28.

⁹⁴ C. 27. qu. 2.

⁹⁵ dict. c. 2. C. 28. qu. 3.

⁹⁶ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 66.

⁹⁷ dict. § 1. c. 7. C. 31. qu. 1.

⁹⁸ dict. c. 7. C. 2. qu. 3.

⁹⁹ dict. c. 7. C. 33. qu. 4.

¹⁰⁰ Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 66.

¹⁰¹ Lásd hozzá: DAUBE, Law in the Narratives 1–73.

tekintetében a *matrimonium consumatum* fogalma kifejezte, sőt a végcélra, azaz a gyermeknemzésre tekintettel a házastársak morális szempontból elfogadott feladatának tekintette azt. *Luther*hez és *Kálvin*hoz hasonló értelmezést a házastársak kölcsönös szeretetének ehhez a kifejeződéséhez¹⁰² a *magister* művében azonban hiába keresünk, hiszen az „istenszülő” anya házassága jelentette számára a házasságon belüli nemiséghez való viszonyulás alapját.

Plöchl bizonyítottan tekinti, hogy a házasesetre való testi alkalmatlanságot csak a 7. század körül kezdték el a nyugati egyház gyakorlatában a házassági akadályok közé sorolni, párhuzamosan azzal, hogy a házasság felbontásának lehetőségétől megtörtént az elzárkózás. *Gratianus* korára a felbonthatatlanság elve meghatározó trenddé vált, így érthető, miért érezte fontosnak, hogy rendkívül részletesen kidolgozza a testi alkalmatlanság kérdését (C. 27. qu. 2), *pe se* nem bontó okként, hanem házassági akadályként.

A *magister* a testi alkalmatlanságnak több típusáról beszélt. Fő kategóriája a *frigiditas* volt, mely alatt a természetes, testi képtelenséget értette arra, hogy a házastárs a házassági kötelezettségét teljesítse. A *maleficium*, azaz elvárászsoltág relatív impotenciaként szerepelt ebben a megkülönböztetésben, míg a *sterilitas* a terméketlenséget jelentette. A *frigiditas*¹⁰³ kifejezést csak férfiakra vonatkoztatta, míg nők esetében a nemi életre való képtelenségről beszélt úgy, hogy szakkifejezést erre a jelenségre nem alkalmazott. A *maleficium* alatt kizárólag férfi sérelmére elkövetett gonosztettet értett,¹⁰⁴ míg a *sterilitas* említése csak nőekkel kapcsolatosan fordult elő a művében. Bevezetőjében különösen figyelmet szentelt az elvárászsoltág esetének, míg a terméketlenség kérdése a háttérben maradt, mivel a házassági cél elérhetőségének, nem pedig a végcél (a fogamzás) tényleges megvalósulásának tulajdonított jogi jelentőséget. Ezzel az áttekintéssel a házasság céljára vonatkozó alapelvet rögzítette, ami a soron következő fejtegetés lényegi összegzését jelentette.

Ami a fő kategóriát, a *frigiditast* illeti, megszokott munkamódszerét alkalmazva most is, először az ellenvéleménynek adott hangot,¹⁰⁵ majd azzal ütköztetve vezette le saját álláspontját. A C. 33-ban leírt példa a következő volt: a férj szexuális képességét visszanyerve visszakövetelte a feleségét, aki időközben mással kötött házasságot. *Gratianus* válaszában abból indult ki, hogy az elhálás a házasságkötést követően a házasság megerősítését, teljessé válását jelenti. Ha ez a férj impotenciája miatt nem történik meg, a házasság feloldható. A testi képtelenségnek azonban már a házasságkötés előtt meg kellett lennie, azaz nem a házassági életközösség alatt bekövetkező változásról beszélt. A másik fél szabadon megházasodhat ilyen esetben, hiszen – tegyük hozzá – az akadály ellenére kötött házasság érvénytelen, és ebben az értelemben nem is újraházasodásról van szó. Bár *Gratianus* kifejezetten nem mondta ki, *Plöchl* exegézise¹⁰⁶ szerint mindkét fél hivatkozhatott a *frigiditas* akadályára. Akit ellenben elvárászsoltak, az jó cselekedetekkel, imával és böjtöléssel törekedjen egészsége helyreállítására, tanácsolta a *magister*.¹⁰⁷ Ha ez nem történne meg, a házasság feloldható, és mindkét fél szabadon házasodhat.

¹⁰² Lásd bővebben a következő tanulmányban felhasznált irodalmat: HERGER, A 17. századi protestáns természetjogászok családképe 57–90.

¹⁰³ dict. c. 28. C. 27. qu. 2.

¹⁰⁴ C. 33. qu. 1.

¹⁰⁵ exp. C. 33. qu. 1.

¹⁰⁶ dict. c. 28. C. 27. qu. 2.

¹⁰⁷ c. 4. C. 33. qu. 1.

Ezek után választ kellett adnia a *magister*nek a példában feltett kérdésre is. Ha a második házassága alatt a férj potenciáját visszanyeri, sem az ő második házasságát, sem feleségét nem lehet ebből az okból feloldani, ezért első házastársukkal nem egyesülhetnek újra mindaddig, amíg valamelyikük második házastársa él.¹⁰⁸ Ezt követően *Gratianus* azonban a második házassága alatt testi képességét visszanyerő férjről azt állította, hogy az idézett kánon szerint a férj második házasságát feloldották és első házasságát helyreállították. *Freisen* és *Plöchl* exegézisére támaszkodhatunk abban, hogy a *decreta* eme látszólagos ellentmondása mögött milyen koncepció rejlik. Az említett két szerző a c. 2. és a c. 4. összehasonlításával arra jutott, hogy nem ellentmondás áll fenn, hanem két eltérő szituációra eltérő választ adott *Gratianus*: az első esetben *frigiditas*ról volt szó, ezért a második házasság védelmet nyert, míg az utóbbiban *malefícium*ról, ami az első házasság védelmét jelentette.¹⁰⁹

A későbbi korok kánonjogászai számára a c. 18. C. 32. qu. 7. értelmezése is nehézséget jelentett. Az idézett forrás eredeti szövegét,¹¹⁰ amely a házasságban élő ember természetes igényeiből indul ki, és nem tiltja annak az újráházasodását, aki a másik fél testi alkalmatlansága miatt nem tudja magát hosszan tartóan megtartóztatni, *Gratianus* lényegében felülírta: úgy vélte, hogy akkor is lehetséges házasságra lépni, hogy ha a házaseletre való testi alkalmatlansága miatt a férj nem tudja megfizetni a tartozását („*Licet ducere aliam infirmo, cui sua ob infirmitatem corporis debitum reddere non valet*”). Világos, hogy az „istenszülő” anya házasságának koncepciója olyan mélyen meghatározta a *magister* gondolkodását, hogy – *Plöchl* szavaival élve – „*az evangéliumi és az apostoli tanításnak is teljes mértékben ellentmondott*”.¹¹¹ A szabad akarat jogi és erkölcsi jelentőségén túl ezzel a koncepcióval magyarázható az is, hogy sem *frigiditas*, sem *maleficio* esetében nem kellett a feleknek a házasság feloldását kérni, hanem csak lehetőségük volt erre. Sőt, idézte Nagy Szent Gergelynek a ravennai püspökhöz írt levelét, melyben a pápa azoknak, akik nem képesek arra, hogy feleségüket „ismerjék”, azt a tanácsot adta, hogy éljenek velük testvér módjára.¹¹² Nehéz az európai jogi kultúra fejlődésének erről a szakaszáról a mai jogász számára szabatosnak tűnő módon fogalmazni, mert a terminológiai és dogmatikai kiforrottság hiánya ezt nem teszi lehetővé. Célszerű mégis a szerződések érvénytelenségére vonatkozó kötelmi jogi terminológiát használni, amit a szekularizáció korában meg is tett a magánjogtudomány: a semmisség, az érvénytelenség és a megtámadhatóság hármában az impotencia ilyen módon a megtámadhatóság körébe helyezhető el.

Mivel a *sterilitas* nem képezett házassági akadályt, nem volt jogi jelentősége annak, hogy a házasságkötés előtt, vagy azt követően következett-e be ez az állapot, ahogy ezt *Gratianus* több helyen is nyilvánvalóvá tette.¹¹³ Az érvelés világos: ilyen esetben nem az elhálás hiányzik (tehát a *matrimonium perfectum* megvalósult), hanem a gyermeknemzési szándék marad eredménytelen, a más nővel való gyermeknemzés pedig házasságtörés. Ennek igazolására *Ábrahám* vagy *Jákob* – már

¹⁰⁸ Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 68–69.

¹⁰⁹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 69.; FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 340–341.

¹¹⁰ „*Quod posuisti, si mulier infirmitate correpta non valuerit viro debitum reddere, quid eius faciat jugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis (...)*”

¹¹¹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 70.

¹¹² c. 2. C. 33

¹¹³ c. 18. C. 32. qu. 4. és qu. 5.

többszörösen hivatkozott – története azért nem volt kívánatos hivatkozási alap *Gratianus*nál, mert a héber ősatyák poligám jogi kultúrában éltek.¹¹⁴

3.9. Cognatio carnalis

A vérrokonság és a sógorság házassági akadályát *Gratianus* együttesen, a következő egyszerű példa segítségével tárgyalta. Egy megözvegyült férfi újraházasodik, de az új asszony az elhunyt feleség negyedik fokon, magának a férjnek pedig hatodik fokon vérrokona. Házasságukból gyermekek születnek, de három év múlva a férj vérrokonságukra hivatkozva bírósághoz fordul. Állítása szerint neki e kétszeres vérrokonságról nem volt tudomása. A példa elsőként újra terminológiai kérdést vet fel, mivel *Gratianus* koráig a *consanguinitas*, *cognatio* és *affinitas* kifejezések használata nem volt letisztulva¹¹⁵ azokban a forrásokban, melyeket a *magister* összegyűjtött és felhasználta, illetve a vérrokonság és a sógorság között éles választóvonal ezekben nem volt.

Arra a kérdésre, hogy szabad-e egy férfinak a saját rokonai köréből házasodni, az ószövetségi példák közül a legismertebbekkel válaszolt. Az akkor még *Ábrámnak* nevezett *Ábrám* a féltestvérét, *Száráit*, a későbbi *Sárát* vette feleségül.¹¹⁶ *Izsák* és *Rebekka* szintén rokoni kapcsolatban álltak egymással, hiszen *Ábrám* tudatosan a saját rokonsága közé küldte vissza a szolgáját Mezopotámiába, hogy ott keressen feleséget fia, *Izsák* számára.¹¹⁷ Nem így járt el egy generációval később *Izsák* és *Rebeka* ikerfiai egyike, *Ézsau*, aki a kánaáni lányok közül választott magának két feleséget,¹¹⁸ míg öccse, *Jákob*, a nagybátyja két lányát, *Rábel*t és *Leát* vette feleségül.¹¹⁹ *Gratianus* az ősatyák korát követően a *Mózes*szel kötött szövetség korára hivatkozva is hangsúlyozta, hogy a zsidóság rendszerint a saját törzsén, illetve népén belül házasodott. Mindebből arra jutott, hogy a vérrokonság házassági akadályát az Ószövetség idején nem érvényesült, sőt evangéliumi vagy apostoli normát sem talált rá. *Plöcht* ez alapján vont le azt a következtetést, hogy a vérrokonság kifejezetten egyházjogi házassági akadály, és kötő ereje az egyházi hatalomból vezethető le.¹²⁰

Gratianus egyben válaszolt a például hozott eset kapcsán két további kérdésre. Arra, hogy a rokonok közötti házasságkötés hányadik fokig nem megengedett a férj, illetve a feleség oldalán, a

¹¹⁴ *Ábrám* és *Sára* házasságát, illetve *Ábrámnak* *Sára* szolgálójával, *Hágárral* történő gyermeknemzését, amely a mezopotámiai jogszokások szerint teljesen elfogadott volt az elsőfeleség meddősege esetén, lásd: I. Mózes 16.; *Jákob* feleségeinek, *Rábel*nek és *Leának* a kezdeti meddőségét, és a két szolgálóval, *Bilhával* és *Zilpával* történő gyermeknemzést lásd: I. Mózes 29. és 30.

¹¹⁵ Erről a problémáról bővebben lásd: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 372.

¹¹⁶ I. Mózes 11:31.

¹¹⁷ I. Mózes 24. 1–8. „*Ábrám* pedig vén élemedett ember vala, és az Úr mindenben megáldotta vala *Ábrámot*. Monda azért *Ábrám* az ő háza öregebb szolgálójának, aki önéki mindenében gazda vala: Tedd a kezéd tomporom alá! Hogy megeskessellek téged az Úrra, a mennynek Istenére, és a földnek Istenére, hogy nem veszesz feleséget az én fiamnak a Kananusok leányai közül, akik között lakom. Hanem elmégsz az én házámba, és az én rokonságim közé és onnan veszesz feleséget az én fiamnak *Izsáknak*. Monda pedig önéki a szolgáló: Hátha az a leányzó nem akar velem eljöni e földre, ugyan vissza vigyem-é a te fiadat arra a földre, ahonnan kijöttél vala? Felele néki *Ábrám*: Vigyázz, az én fiamat oda vissza ne vidd. Az Úr az égnek Istene, ki engemet kibozott az én atyámnak házából, és az én rokonságimnak földéről, aki szólt nekem, és megesküdött nekem mondván: A te magodnak adom ezt a földet; elbocsátja az ő Angyalát te elötted, hogy onnan végy az én fiamnak feleséget. Hogyha pedig nem akar a leányzó teveled eljöni, ment lészesz az én esketésem alól; csakbogy az én fiamat oda vissza ne vidd.”

¹¹⁸ I. Mózes 26: 34–35 „s mikor *Ézsau* negyven esztendő vala, feleségül vevé *Jebudithot*, a *Khittens Beéri* leányát, és *Boszmatot* a *Khittens Elon* leányát. És ők valának *Izsáknak* és *Rebekának* lelke keserűsege.”

¹¹⁹ I. Mózes 29:16–28.

¹²⁰ Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 71–72.

hetedik fokot adta meg.¹²¹ A nehézség abból adódott, hogy az általa használt források három különböző fokszámítást tartalmaztak. *Freisen* és *Knecht* szerint a római jogi fokszámítás, amely a szülőkhöz (*parentes*) képest eltérő viszonyban álló gyermekek, az egyenes ág (*linea directa*) és az egyéb rokonok, valamint az oldalág megkülönböztetésén alapul, kivételesen fordult csak elő az egyházjogi forrásokban és ebből adódóan *Gratianus* gyűjteményében is.¹²² Hasonlóan ritkán jelent meg a germán fokszámítás¹²³ is, amely a rokonok két körét különböztette meg: az örökhagyó atyját, anyját, testvérét és gyermekeit, valamint az egyéb rokonokat. Itt nem a nemzések, hanem a személyek száma volt mérvadó a fokszámításban egy meghatározott őstől egy meghatározott leszármazottig úgy, hogy az őst is figyelembe vették.¹²⁴ A *magister* műve nagy részében¹²⁵ az egyházi fokszámításon (*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 volt a döntő.¹²⁶ Mindezek alapján *Gratianus* arra jutott, hogy – beszámítjuk a fokok közé magát az őst, vagy sem – a hat foknál kevesebb távolság nem elfogadható, azaz a ragaszkodott a hét foknyi távolság meglétéhez a házasságkötésnél. A *magister* erre a következtetésre *Sevillai Isidora* (c. 560–636) hivatkozva, a világ teremtése óta eltelt korszakok közötti eltéréseket figyelembe véve jutott.¹²⁷ Mivel azonban ugyanez volt az álláspontja kortársának, *Petrus Lombardus*nak (c. 1095/1100–1160) is, a későbbi kánonjog-tudomány a 12. századi viszonyokhoz képest elfogadhatónak tartja a tudományosságát ezt a szintjét.¹²⁸

A vérokonság tehát a hetedik fokig akadály (*impediment*) volt az érvényes és megengedett házasságkötésnek, de a joghatása nem azonos súllyal terjedt ki minden fokra. Ezért jogos *Gratianus* kérdése, hogy az a feleség, akinek nem volt tudomása a fennálló vérokonságról (vagy sógorságról), egyházi felmentéssel (*dispensation*) a férje mellett maradhat-e.¹²⁹ A házasságot nem minden esetben kell feloldani – adta meg válaszáat a c. 3-hoz fűzött *dictatumban* –, hanem csak az ötödik fokig, azaz felmentés esetén hatodik és hetedik fokú rokonok (és sógorok) között a kötelék érvényes marad és továbbra is fennáll, amennyiben a feleknek a köztük lévő akadályról nem volt tudomásuk a házasság létrejöttkor.¹³⁰

3.10. Affinitas

A sógorság (*affinitas*) alatt *Gratianus* egy vérokonsághoz hasonlítható rokoni kapcsolatot értett az egymással életközösségben élő egyik fél és a másik fél vérrókona között a hetedik fokig terjedően. A megfogalmazás azért ilyen tág, mert a *magister* a bolognai iskola álláspontjának megfelelően

¹²¹ c. 19. C. 35.

¹²² c. 1., 3. és 4. C. 35. qu. 5., valamint C. 35. qu. 4. Lásd hozzá: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 406–407.; KNECHT, Handbuch des katholischen Eherechts 470.

¹²³ dict. c. 21. C. 35. qu. 2.

¹²⁴ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 406–407.

¹²⁵ c. 20. C. 35 qu. 2., c. 2. § 5., c. 3., c. 4. qu. 5.

¹²⁶ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 73.

¹²⁷ Etymologiarum, Liber XI. c. 6.

¹²⁸ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 74. Lásd hozzá: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 395.

¹²⁹ dict. c. 6. C. 35. qu. 5.

¹³⁰ Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 75.

vizsgálta nem csak a fennálló házasságon kívüli, hanem a házasság nélküli együttélésben megvalósuló nemi kapcsolat jelentőségét is.

A testi egyesülés (*copula carnalis*) által létrejött sógorságot három különböző rendre (*genera affinitatis*) osztotta. Az első rendbe az egyik felet és a másik vérrokonát sorolta, a másodikba a felet és a másik fél sógorát, míg a harmadik rend a félre és a másik fél másodfokú sógorára terjedt ki. Ennek a tannak a jogi megvalósulása még az alábbi példa segítségével sem feltétlenül könnyen látható át: a két fitestvér (A és B) közül egy első (A) C-vel, a második (B) D-vel házasodott. Mindkét feleség az első rend szerint került sógorságba a férje testvérével, és a második rend szerint egymással. Ha tehát A meghalt és felesége (C) E-vel szeretett volna újraházasodni, akkor E D-vel, B feleségével a harmadik rend szerint került volna sógorságba. Ha pedig B is meghalt volna, akkor C és E között harmadik rendű sógorság miatt állt volna fenn az *affinitas* akadálya. *Gratianus* az akadály ellenére kötött házasságot a sógorság harmadik rendjéig tartotta feloldhatónak, míg azon túl csak tilosnak.¹³¹

Utólagos sógorság (*affinitas superveniens*) alatt a *magister* a házasságtörés által létrejövő sógorságot értette. Példája¹³² szerint egy házas férfi a felesége nőtestvérével lett „egy testté”, ezért a saját feleségével szemben az *affinitas* állapotába került. Emiatt az utólagosan megvalósult sógorság miatt a feleségével többé nem lehetett volna nemi kapcsolata, valamint a feleség nőtestvérével megvalósított vérfertőzés miatt azt a feleség halála után nem vehette volna el. Másik példája¹³³ az előző eset folytatását képezte. Arra, hogy a vétlen házastárs a másik fél életének idejében új házasságot köthet-e, a válasza egyértelműen nemleges volt.

Az utánzott sógorság vagy közmegebecsülés hiánya (*quasi affinitas*) néven említett harmadik típus esetében testi kapcsolat a felek között nem jött létre, ami alapvető különbség a sógorsággal és az utólagos sógorsággal szemben. *Plöchl* sajnálattal ismeri el, hogy *Gratianus* „rendszerében” némi ingadozás található a még nem elhált házasság kapcsán. A házasság szerződéses természetének az igazolása során a C. 27-ben a *magister* arról is beszélt, hogy a *sponsa* és a *sponsus* vérrokona közötti házasság nem megengedett, majd máshol azt állította, hogy annak, aki a testvére feleségével hál, mielőtt azok házassága *matrimonium consumatum*má vált volna, megengedett a házasságkötése ugyanezzel a nővel a jóvátétel megfizetése után.¹³⁴ *Plöchl* kritikai észrevételében szemben érdemes figyelni arra a tényre, hogy a két tényállás egymástól a lényegi pontban tér el: a második esetben már megtörtént az egyébként tiltott magatartás tanúsítása, ezért részesítette az elhált kapcsolatot előnyben *Gratianus* a még nem elhált házassággal szemben.

Az *affinitas* körében a *magister* végezetül a második házasságból származó utódokról (*suboles ex secundis nuptiis*)¹³⁵ is említést tett, ennek indoklásával azonban adós maradt. A modern kori kanonista, *Freisen* ezt a rendszerbeli elhelyezést azért tartja elfogadhatónak, mert *Gratianushoz*

¹³¹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 77.

¹³² dict. c. 80. C. 27. qu. 2.

¹³³ dict. c. 18. C. 32. qu. 7.

¹³⁴ A tudományos véleményeket ennek értékeléséről lásd: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 127–128.; FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 453, 498–499.; HÖRMANN, Die desponsatio impuberum II. 316. Eheschließungsrechtes.

¹³⁵ C. 35. qu. 10.

hasonlóan a kor más egyházjogászainál is elfordul, hogy a második házasságból született gyermekeket az első férjjel sógori viszonyban álló személyekként fogták fel.¹³⁶

3.11. *Cognatio spiritualis et legalis*

Gratianus példája a lelki és a törvényes rokonság (*cognatio spiritualis et legalis*) tárgyalásához a következő volt. Mivel nagy tömeg volt jelen egy kereszteleés alkalmával, az atya tévedésből a saját fiát emeli ki a keresztségből, míg felesége, aki tudatosan saját gyermekének a keresztyanya szeretett volna lenni, ugyanígy tévedésből cselekedett. A feleség keresztyermekét nem sokkal később örökbe fogadta a férje, és eljegyezte a fiatalabb leányával, mikor még mindkét gyermek a bölcsőben feküdt. Három évvel később a feleség elhunyt, és megözvegyült férj a volt feleség *compaterének* az özvegyével lépett titkos házasságra (*matrimonium clandestinum*). Ez a második feleség azonban nem sokkal ezután – titkos házassága ellenére – házasságot kötött egy harmadik személlyel az egyház színe előtt. E példa kapcsán *Gratianus* öt kérdést tett fel, melyek közül három (az 1., a 3. és a 4.) esik a címben jelzett témakörbe. Milyen következménye van annak a házasság szempontjából, ha valaki a saját gyermekét emeli ki a keresztségből? Összeházashatja-e valaki a keresztyermekét, illetve örökbe fogadott gyermekét a vér szerinti gyermekével? Lehet-e házasságot kötni a korábbi házastárs *compaterének* korábbi házastársával? A válaszokat a *magister* úgy kívánta megadni ezekre a koránt sem egyszerű kérdésekre, hogy azok között az összhang létrejöjjön.

A lelki rokonság (*cognatio spiritualis*) definícióját a *decreta* közvetlenül nem tartalmazza, de a létrejöttének lehetséges módjai alapján levonható a következtetés, hogy mit értett a *magister* ez alatt. A szentséget képező kereszteleés következtében ún. közvetlen lelki rokonságban áll egymással a keresztszülő és a keresztyermek, valamint a kereszteleő és a megkeresztele annak példájára, ahogy a bűnbocsánat szentségében a gyóntató és a gyónó gyermek is kapcsolatban áll egymással,¹³⁷ továbbá a bérmaszülő és a bérmagyermek között is keletkezik egy jogviszony.¹³⁸ A lelki rokonság azonban létrejöhetett a testi kapcsolat eredményeként is (*cognatio spiritualis superveniens*), azaz ha a férj egy gyermeket a keresztségből kiemelt, ő maga közvetlenül lett a keresztyermek lelki rokona, míg felesége közvetett módon, méghozzá azért, mert férjével ágyközösségben él. Arra a *decretát* értelmező szakirodalom nem tud egyértelmű választ adni, hogy csak a házasság keretei között megvalósuló, vagy az azon kívüli nemiség is figyelembe vehető-e az akadály létrejöttében.¹³⁹ A *compater* illetve a *commater* fogalma, amelyet aztán a bérmaszülő tekintetében is alkalmazhatunk, szintén magyarázatot kíván. A keresztszülő és a házastársa a köztük lévő házastársi kapcsolat által válik együtt keresztszülőpárrá. A keresztszülő és a megkeresztele szülője (*compater, commater*) közötti rokoni kapcsolat ezzel szemben önmagában a kereszteleés tényén alapult.¹⁴⁰ Végezetül nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a kereszteleés a keresztszülő és a keresztyermek családtagjai között is létrehozott egyfajta rokoni kapcsolatot, amelyet a *decreta* a *confraternitas* kifejezéssel jelölt.

¹³⁶ A *suboles ex secundis nuptiis* házassági akadályként történő értelmezéséről, illetve azzal szemben lásd bővebben: FREISEN, *Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur* 491.

¹³⁷ dict. c. 7. C. 30. qu. 1. Keresztszülőként elsősorban laikusok jöhettek számba, az egyház nem szívesen látta azt, ha klerikus vállalt keresztszülői kötelezettséget. Lásd hozzá többek között: c. 20. C. 18. qu. 2.

¹³⁸ c. 2., c. 3., c. 4. C. 30. qu. 1., c. 3. C. 30. qu. 4.

¹³⁹ PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus* 81.

¹⁴⁰ FREISEN, *Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur* 531.

Az első kérdésre, azaz hogy milyen következménye van a saját gyermek feletti keresztszülői kötelezettségnek a házasságra nézve, a *magister* a c. 2-höz fűzött *dictatumban*, majd azt megerősítve a c. 10-ben válaszolt. A saját gyermek feletti keresztszülőség házassági akadályt – természetesen – nem képezett, aminek a maga korában lehetett jogi jelentősége, hiszen a titkos házasság intézménye még hosszú évszázadokig tovább élt a nyugati kereszténység területén, és elképzelhető volt olyan eset, hogy a már titkos házasságban élő és így gyermekeket nemző felek a későbbiekben az egyház színe előtt kívántak házasságra lépni. A keresztszülő azonban a megkeresztelt szüleivel nem házasodhatott, azaz itt tényleges házassági akadályról volt szó, az azonban nem derül ki *Gratianus* szóhasználatából, hogy ennek az akadálnak csak tiltó, vagy a köteléket feloldó joghatályt tulajdonított – vonta le a következtetést *Plöchl* a forrásszöveg alapján.¹⁴¹ Ahogy a C. 7. címsorában már rögzítette, senki se válják el (*separatur*) felségétől azért, mert saját fiának szükség esetén a keresztszülője lett. Magától értendő, hogy – a teológiai megfontolásokkal szemben – szükségbeli keresztség esetén a keresztszülő személye jogi szempontból a háttérbe szorult.

A következő kérdés a keresztszülő vérszerinti gyermeke és a megkeresztelt közötti kapcsolatra vonatkozott. Az ilyen személyek közötti házasság elvileg tilosnak minősült, bár erről részleteiben a *magister* nem szólt. *Plöchl* szerint biztosra vehető, hogy ez nem feledékenységének köszönhető, hiszen másutt¹⁴² már rögzítette ezt az elvet, hanem annak, hogy magától értendőnek tekintették az érvényesülését.¹⁴³ Azokkal a gyermekekkel, akik a *compaternitas* előtt vagy után születtek, minden további nélkül megengedhető volt a házasságkötés.¹⁴⁴ Sokkal inkább azzal foglalkozott tehát *Gratianus*, hogy a további rokonokkal szemben (így a megkeresztelt testvérei és a keresztszülő vérszerinti gyermekei között) szükséges-e ezzel az akadállyal számolni: a megkeresztelt és a *commater* leánya közötti (általában véve tehát a megkeresztelt és a keresztszülő gyermekei közötti) házasságkötést lehetségesnek tartotta, amennyiben a házasságkötéskor az akadály fennállásáról nem volt a feleknek tudomásuk. Ebből *Plöchl* azt a következtetést vonta le, hogy *Gratianus* a fent tag értelemben megfogalmazott akadályt leszűkítette arra az esetre, ha a felek tudatosan kötöttek az akadály ellenére házasságot.¹⁴⁵

A harmadik kérdésre, hogy a *compater* feleségével köthető-e házasság, a *magister* nehezen talált választ. Általában véve, ha elhált házasságról volt szó, a *compater* felesége *commater* lett. Adódhatott azonban ennél bonyolultabb eset is, amely a glosszator-irodalomból vett példával szemléltethető.¹⁴⁶ *Berta*, *Martin* felesége, a keresztanyaja lesz *Mária* lányának. Ezért *commaterjévé* válik *Máriának*. Amennyiben a házassága *Martinnal* el lett hálva, *Martin* is bekerül a szellemi rokonok körébe *compater indirectusként*. *Mária Bertával* azonban *commater directa*, és rajta keresztül *Martinnal commater indirecta*. Ha *Berta* halálakor *Máriát* szemeli ki *Martin* feleségnek, ennek a házasságnak a szellemi rokonság útjában áll. *Gratianus* szerint az általános elvből és a c. 5. C. 30. qu. 4-hez fűzött *dictatumból* fakadóan nem megengedhető az ilyen házasságkötés, az azonban nem derül ki a megfogalmazásból, hogy az akadály a megkötött házasság feloldását is eredményezhetné-e, vonja le a következtetést *Plöchl*.¹⁴⁷

¹⁴¹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 83.

¹⁴² c. 5. C. 30. qu. 1.

¹⁴³ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 83.

¹⁴⁴ FRIEDBERG, Decretum 1104.

¹⁴⁵ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 84.

¹⁴⁶ Lásd az eset részletes elemzését: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 539.; SCHERER, Handbuch des Eherechts II. 313–314.

¹⁴⁷ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 85.

Ugyanennél a kérdésnél *Gratianus* a törvényes rokonsággal (*cognatio legalis*) is foglalkozott. Bevezetőjében *Miklós* pápának a bolgárokhoz írt levelére hivatkozott, amely tipikusan az a pontja a *decretának*, amelynél a recepció korabeli római jogi hatást¹⁴⁸ nem egy szerző megkérdőjelezte. Így *Lindner* és *Plöchl* maga is arra az álláspontra jutott pápai levél alapján, hogy legalább a 9. századtól érvényesült az egyházi joggyakorlatban a törvényes rokonság akadály.¹⁴⁹ Ami azonban annak a természetét illeti, arról *Gratianustól* csak annyit tudunk meg, hogy az örökbefogadott gyermek és a vérszerinti gyermekek között nem jöhet létre házasság. Arról nem beszélt, hogy ez csak tilalom, vagy a házasság feloldását is eredményezheti, és arról sem, hogy milyen terjedelmű ez az akadály, illetve az *adoptio* mely típusait kell ebbe a körbe sorolni.

3.12. Incestus

A vérfertőzés házassági akadályá minden korábban tárgyalt akadállyal szemben sajátos annyiban, hogy a tényállás megvalósulásához emberi cselekményre, egy büntetőjogi értékelést is kiváltó magatartás tanúsítására volt szükség. A *decretában* szétszórva található vonatkozó elemek közül elsőként azt szükséges említeni, hogy két felsorolásban is¹⁵⁰ – modern kifejezéssel élve – a nemi erkölcs elleni bűncselekmények között szerepelt. A tényállás megvalósulásához szükség volt a testi egyesülésre, a tudatos elkövetésre (*dolos*), azaz az elkövetőnek tisztában kellett lennie azzal, hogy a kérdéses személlyel fennálló rokon vagy sógori kapcsolat miatt vérfertőzést valósít meg a magatartása.¹⁵¹

Az *incestus* jogkövetkezményei között elsőként a tartós házassági képtelenséget említhetjük.¹⁵² Vita alakult ki a szakirodalomban arra vonatkozóan, hogy a vérfertőzés, vagy az ezt követő hét év vezeklés képezi ugyanennyi időre a házassági akadályt,¹⁵³ abban azonban egyetértés uralkodik, hogy abszolút jellegű, azaz mindenkivel szemben érvényesülő akadályról volt szó. A vérfertőzés jogkövetkezménye volt az infámia is,¹⁵⁴ melynek értelmében a becstelen személy sem felperesként, sem tanúként nem léphetett bíróság elé,¹⁵⁵ és gyermekei illegitimnek minősültek.¹⁵⁶ Hogy *Gratianus* hányadik fokú rokonságig, illetve sógorságig számolta a vérfertőzést, az a művéből nem derül ki. Ezért *Plöchl* azt vélelmezi, hogy az ilyen magatartás házassági akadályként történő értékelése nem volt szűkebb körre szorítva, mint maga a rokon vagy a sógori kapcsolat.¹⁵⁷

A vérfertőzés alapesetén túl ezt a fogalmat *decrata* a szüzekre is használta, ha megáldásuk után mégis házasságra léptek.¹⁵⁸ Itt azonban *Plöchl* szerint sokkal inkább analógiáról van csak szó, mint az *incestus* kiterjesztett értelmezéséről.¹⁵⁹

¹⁴⁸ *Freisen* római jogi eredetűnek vélte a *cognatio legalis* házassági akadályát. Lásd: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 533.

¹⁴⁹ LINDLER, Die gesetzliche Verwandtschaft als Ehehindernis im abendländischen Kirchenrecht des Mittelalters 21.; PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 86.

¹⁵⁰ dict. c. 10.C. 32. qu. 7., valamint dict. c. 2. C. 36. qu. 1. Az utóbbi forráshely a vérfertőzést a vérrokonokon kívül az egymással sógorsági viszonyban állókra is kiterjesztette.

¹⁵¹ dict. c. 6. (7.) C. 34. qu. 1.

¹⁵² Többek között: c. 20. C. 32. qu. 7.

¹⁵³ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 582.

¹⁵⁴ c. 17. C. 6. qu. 1.

¹⁵⁵ c. 4. C. 3. qu. 4.

¹⁵⁶ C. 35. qu. 7.

¹⁵⁷ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 87.

¹⁵⁸ c. 9. D. 27.

¹⁵⁹ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 88.

3.13. Az *adulterium* és a vezeklés „akadálya”

Mivel *Freisen* nem csak az *incestus*, hanem a *raptus*, a házasságtörés (*adulterium*) és más bűncselekmények esetén is a vezeklést önálló házassági akadálnak tekinti, a házasságtörés kapcsán is az erről szóló értelmezési vitával foglalkozik. *Plöchl* sem tagadja, hogy *Gratianus Tractatus de poenitentia* című műve önmagában is igazolja azt a kiemelt figyelmet, amelyet a *magister* az önmagtartóztatást megvalósító vezeklésnek szentelt, és azt sem, hogy ez – különösen a házasság intézménye ellen elkövetett – bűncselekményekért való bűnhődést jelentette. *Gratianus* foglalkozott a „*discéretre méltó önmegtartóztatással*”, amikor a házasságkötést követően erre nézve fogadalmat tesznek, és ismert az is, hogy bizonyos szintén önmegtartóztatással járó időszakoknak, így a bõjti időnek hatása volt a házasság létrejöttének lehetőségére. Egyik esetben sem arról van azonban szó, vélekedik *Plöchl*, hogy a vezeklés (amely különböző bűncselekményekre vezethető vissza) önmagában akadály lenne, hanem olyan akadályokról beszélünk, amelyek a vezeklés által háríthatók el.¹⁶⁰ Ez lehet a kiinduló pontunk a házasságtörésnek házassági akadályként történő értelmezésekor is.¹⁶¹

A házasságtörés tág fogalmához sorolta *Gratianus* minősített *fornicatió*ként a klerikus paráznaságát lelki leányával,¹⁶² az ágyasságban történő együttélést, különös tekintettel arra az esetre, ha az egyik fél nemszabad jogállású,¹⁶³ valamint az úgynevezett mértéktelen szexuális kielégülést.¹⁶⁴ A szűk értelemben vett házasságtörés ezzel szemben a házastárs nem megengedett nemi kapcsolatát jelentette egy harmadik személlyel, melyet *Gratianus* részletesen tárgyalt (C. 31.): kapcsolatra lép valaki más feleségével, majd feleségül veszi annak halála után – szolt a példa. A *magister* kérdése (q. 1.) az volt, hogy lehetséges-e a házasságkötés azok közt, akik egymással házasságtörést követtek el. Rögzítette, hogy maga a házassági akadály a házasságtörés megvalósításával jött létre, de a külvilág előtt a házasságkötési kísérlettel jelent meg. A házasságtörés feltételezte a szándékosságot, amely az elkövető vétékességét eredményezte,¹⁶⁵ és a szabad akaratot is, azaz az erőszak alkalmazása a házasságtörést kizárta.¹⁶⁶ *Gratianus* úgy vélte, hogy a házasságtörők között rendszerint öt, különösen súlyos esetekben hét év vezeklést¹⁶⁷ követően létrejöhet érvényes házasság. Az akadály ellenére megkötött házasság ugyan feloldható, de az előzőekből következően időhöz kötött¹⁶⁸ és relatív természetű volt, azaz csak a házasságtörő felek között állt fenn.

Folytatva a példát *Gratianus* azt is vizsgálta, hogy férje élete idején feleségül veheti-e a házasságtörő nõt az, akivel tettét elkövette. Az ilyen házasságot két akadály gátolta: a fennálló házassági kötelék, valamint a házasságtörés. Az egyik a férj halálával hárul el, a másik a halál vagy a vezeklés által. Következtetése természetesen ugyanaz lett, mint az első esetben.¹⁶⁹

¹⁶⁰ LARSON, Master of Penance: Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century; PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 88–91.

¹⁶¹ WINROTH, Gratian 141–142.

¹⁶² c. 9. C. 30. qu. 1.

¹⁶³ c. 2. C. 32. qu. 2., valamint c. 9. és c. 15. C. 32. qu. 4.

¹⁶⁴ c. 5. C. 32. q. 4.

¹⁶⁵ dict. c. 2. C. 31.

¹⁶⁶ C. 32. qu. 5.

¹⁶⁷ dict. c. 11. C. 38. qu. 2. Lásd hozzá: FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 582. és 622., valamint PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 92.

¹⁶⁸ C. 32. qu. 1.

¹⁶⁹ dict. §.2. c. 10. C. 32.

A harmadik eset jelentősége elsősorban az, hogy ez az, ami az *adulterium* fogalmi körével kapcsolatban a későbbi egyházjogban is megmaradt: a bűncselekmény (*crimen*) elkövetésének a házassági akadályként történő értékelése.¹⁷⁰ A tényállás akkor valósul meg, ha az egyik vagy mind a kettő fél az egyikük házastársának halálához hozzájárul, vagy ha házasságot ígértek egymásnak valamelyikük házastársa halálának az esetére. Ez az akadály tartósan alkalmas volt arra, hogy az akadály ellenére kötött házasságot feloldják, azaz vezeklés által sem hárult el. Ehelyütt¹⁷¹ Gratianus az ószövetségi Szentírásból Dávid király és Betsabé történetét használta fel az érveléséhez, ezért érdemes felidézni az esetet: „Lőn pedig az esztendő fordulásakor, mikor a királyok hadba szöktak menni, elküldé Dávid Joábot és az ő szolgálait ő vele, és mind az egész Izráelt, hogy elveszessék az Ammon fiait, és megszállják Rabba városát; Dávid pedig Jeruzsálemben maradt. És lőn estefelé, mikor felkelt Dávid az ő ágyából, és a királyi palota tetején sétála: láta a tetőről egy asszonyt fürdeni, ki igen szép termetű vala. És elküldé Dávid, és tudakozódék az asszony felől, és monda egy ember: Nemde nem ez-é Betsabé, Eliámnak leánya, a Hittens Uriás felesége? Akkor követeket küldé Dávid, és elhozatá őt; ki beméne ő hozzá, és vele hála, mikor az ő tisztátalanságából megtisztult; és annakutána visszaméne az ő házához. És fogada méhében az asszony, és elküldvén, megizené Dávidnak ilyen szóval: Teberbe estem! (...) Megvirradván pedig, levelet íra Dávid Joábnak, melyet Uriástól küldött el. Írá pedig a levélben, mondván: Állassátok Uriást legelől, ahol a harc leghévesebb és háta mögül fussatok el, hogy megölettesék és meghaljon. Lőn azért, hogy mikor ostromlá Joáb a várost, állatá Uriást arra a helyre, ahol tudja vala, hogy erős vitézek vannak. Kijöven azért a városbeli nép, megmarcolának Joábbal, és elhullának egyesek a nép közül, Dávid szolgálai közül, és a Hittens Uriás is meghala.”¹⁷² Gratianus szerint a zsidóknak csak „az ő gyengeségük miatt” volt a házasságra lépés a volt házastárs meggyilkolása ellenére is megengedett, míg az evangéliumban az Úr ezt megtiltotta. További kutatási kérdés lenne, hogy ez az értelmezés mennyiben felelt meg a nyugati egyház korabeli szemléletmódjának, amelyre azonban ennek a tanulmánynak a keretei között nem tudunk kitérni.

Vitatható az is, hogy létezik-e olyan eset, amikor bizonyos feltételek meglétekor megengedett lehet a házasságtörés.¹⁷³ A *magister* – a monogám házasság kapcsán már szóba került – történetekre, elsősorban¹⁷⁴ Ábrahámnak és Sárának a hosszú időn keresztül gyümölcstelen házasságára utalt. Az ekkor még Ábrám nevet viselő ősatya a szolgálóval, Hágárral nemzett utódot, így Gratianus a közös gyermek, Izmael esetére hivatkozott a megengedhetőség példajaként: „És Szárai, az Ábrám felesége nem szüle néki; de vala néki egy Egyiptomból való szolgálója, kinek neve Hágár vala. Monda azért Szárai Ábrámnak: Ímé az Úr bezárolta az én méhemet, hogy ne szüljek: kérlek, menj be az én szolgálómboz, talán az által megépülök; és engede Ábrám a Szárai szavának. Vevé tehát Szárai, Ábrám felesége az Egyiptombeli Hágárt, az ő szolgálóját, tíz esztendővel azután, hogy Ábrám a Kanaán földén letelepedék, és adá azt Ábrámnak az ő férjének feleségül. És béméne Hágárhoz, és az fogada az ő méhében; ez pedig amint látta, hogy terbes, nem vala becsülete az ő asszonyának ő előtte.”¹⁷⁵ Gratianus hosszú elemzésének az idézése nélkül legyen elégséges ehelyütt következtetésének az ismertetése: a *magister* arra jutott, hogy az Ószövetség speciális kor speciális szabályait hagyta érvényesülni, és így a két ősatyát, Ábrahámot és Jákobot nem terhelte jogi felelősség a szolgálókkal történő gyermeknemzésért. Figyelemre méltó azonban, hogy mindeközben mélyen elítélte saját korának erkölcsi válságjelenségeit, majd még egyszer megerősítette, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolat (a feleség meddősége vagy a férj

¹⁷⁰ dict. c. 3. C. 31. qu. 1.

¹⁷¹ dict. c. 7. C. 31. qu. 1.

¹⁷² II. Sámuel 11:1–5. és 14–17.

¹⁷³ C. 32. qu. 4.

¹⁷⁴ Ugyanitt Gratianus Jákob két feleségének (Ráchel és Lea) a két szolgálóját, Bilba és Zilpa történetét is megemlíttette.

¹⁷⁵ I. Mózes 16:1–4.

házasság létrejötte után fellépő impotenciája miatt) harmadik személlyel gyermeknemzés céljából nem megengedett.¹⁷⁶

Plöchl mindezek összefoglalásaként megállapítja egyrészt, hogy megengedett házasságtörés a kánonjogban nem létezett és a házasságtörés akadálya ellenére létrejött házasság feloldható volt, továbbá azt, hogy az akadály vezeklés által, a vezeklési időt követően elhárult, ha *impedimentum criminis* volt, vagy a túlélő házastárs a házastársa halála esetére ígért házasságot a harmadik személynek.¹⁷⁷

3.14. *Impedimentum cultus disparitatis at mixtae religionis*

A hitvallás különbözőségének akadálya a *decretában* a nemkeresztényekkel kötött házasság érvényességének kérdésénél került elő.¹⁷⁸ *Gratianus* élesen ellenezte az „igazhitűeknek” „máshitű” keresztényekkel vagy nemkeresztényekkel való házasságra lépését, bár pontosan nem határozta meg, kiket sorol a *hereticus*, az *infidelis*, vagy a *Judens* személykörbe. Véleménye elsősorban abból világított ki, hogy a keresztények és nemkeresztények közötti házasságot a rokonság és a sógorság akadályával egy szintre helyezte.¹⁷⁹ Bizonytalanságban hagyta azonban olvasóit (és tanítványait) arról, hogy a heretikusokkal kötött házasságokra ezt a tilalmat teljes szigorral alkalmazandónak tartja-e, illetve arról, hogy a tilalmat az (isteni) természetjogból, az egyházjogból vagy mindkettőből eredezteti.

A zsidók házasságát, ha a nő katolikus vallásba való átlépését követően jött létre, feloldhatónak fogadta el, mint ahogy azt is, hogy az ebből a házasságból származó gyermekeknek szerinte anyjuk vallását kell követniük.¹⁸⁰ A kánont azzal indokolta, hogy a katolikus asszony lelki üdve ilyen esetben veszélyben van, amit további hivatkozásokkal is megerősített a gyűjteményében. Szigora alól egy kivételt látni: azt a kifejezetten csak heretikusokra, zsidókra nem kiterjedő enyhítő körülményt, amikor a heretikus férfi megígéri a házasság létrejötte előtt, hogy a katolikus vallásra tér.¹⁸¹ *Plöchl* ezt a kivételt a *Gratianus* korabeli partikuláris jogokkal magyarázza: a *magister*, aki az általános jogot kívánta bemutatni, ezt a feltételes házasságkötést is beemelte gyűjteményébe, de személyes állásfoglalást nem fűzött hozzá.¹⁸² Összességében megállapítható, hogy *Gratianus* az *impedimenta cultus disparitatis* és a *mixtae religionis* akadályát nem tartotta elháríthatónak, de *Freisen* úgy véli, hogy amennyiben az akadály ellenére mégis létrejött egy vegyes házasság, akkor az érvényes volt, tehát erre az akadályra hivatkozva ebben a korban a házasságot feloldani nem lehetett.¹⁸³

3.15. *Votum*

A *votum* kifejezés a *decretában* nem csak szüzességi fogadalom, hanem – *Gratianus* házasság-felfogásához igazodva – önmegtartóztatási fogadalom értelemmel is megjelent, mindenkor a szabad

¹⁷⁶ dict. c. 10. C. 32. qu. 4.

¹⁷⁷ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 93.

¹⁷⁸ C. 28. qu. 1.

¹⁷⁹ dict. § 3. c. 14. C. 28. qu. 1.

¹⁸⁰ c. 10. C. 28.

¹⁸¹ A forráshely azért is jelentős, mert hivatkozási alapot képez a feltételhez kötött házasság mellett, lásd: HUSSAREK, Die bedingte Eheschließung 26–27.

¹⁸² PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 94.

¹⁸³ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 635.

akarát hangsúlyozásával. A házassági akadályok körében az előbbinek volt jelentősége: a fogadás által az érintettnek egy hűségen alapuló, személyes elkötelezettsége jött létre *Istemnel*, ami a házassági kötelékkel azonos módon nyert értelmezést.¹⁸⁴ A *magister a votum* három típusáról írt. Az özvegy a gyülekezet színe előtt, ünnepélyes formában tehetett fogadalmat, melynek külső jele az elfátyolozás volt.¹⁸⁵ A szűz megáldása (*consecratio, benedictio*)¹⁸⁶ egy korhatárhoz kötött, szintén elfátyolozással járó típus volt.¹⁸⁷ Végezetül a szerzetesek a kolostor közösségének a vezetője kezébe tették le (kevésbé ünnepélyes) fogadalmukat, amelyet írott formában a kolostornak való önátadási aktus követett. A 43 hivatkozott kánon alapján nehéz egységes képet alkotni arról, hogy ezek a fogadalomtípusok mennyiben képeztek házassági akadályt, véli *Plöchl* elsősorban a pisai (1135) és a lateráni zsinat (1139) szemléletmódja közötti eltérés alapján, amely ahhoz vezetett, hogy a *magister* bizonyos esetben csak tiltó jelleget tulajdonított nekik, míg másutt az akadály ellenére létrejött házasságot feloldhatónak tekintette.¹⁸⁸ *Knecht* csak jóval *Gratianus* művének keletkezése után, *VIII. Bonifác* (1295–1303) korától látja egyértelműen bizonyítottan azt, hogy a szüzességi fogadalom ellenére létrejött házasság feloldható volt.¹⁸⁹ Ha azonban titkos vagy formahibás fogadalomról volt szó, a házassági kötelék (tényleges házassági életközösség nélkül) megmaradt, és az érintett fél hosszan vagy akár életfogytig tartóan vezetelt. *Gratianus* annak a kérdésnek, hogy a szankció közvetett módon a másik házastársat is éritette, nem tulajdonított jelentőséget.

3.16. Ordines sacri

Az elkülönült papi rend (*ordo clericorum*) kialakulásától *Gratianus* koráig a nőtlenségére vonatkozó szabályok fejlődéstörténetét,¹⁹⁰ illetve a korabeli papság életmódjáról szóló forrásokat és szakirodalmat¹⁹¹ áttekinteni ennek a tanulmánynak a keretei között nem tudjuk. A *decreta* keletkezése körüli évtizedek változásai azonban mindenképp említésre méltók. A 11. századtól kezdődően megsokasodó egyházi normák, amelyek hivatalvesztéssel vagy akár kiközösítéssel fenyegették az egyházzal ellentétes magatartást (ilyen volt többek között az, ha valaki felszentelésnek vetette alá magát anélkül, hogy feleségétől különválva élne, felszentelés után házasságra lépett, ágyast tartott vagy alkalmi *fornicatiót* követett el stb.), korlátozott hatékonysággal működtek. *VII. Gergely* (1073–1085) és az őt követő pápák elkötelezettsége a cölibátus mellett megmutatkozott a zsinati határozatokban (1089. évi melfi-i zsinat, 1105. évi nordhauseni, 1107. évi troyes-i zsinat, 1119. évi rheimsi, 1123. évi I. lateráni egyetemes zsinat, 1131. évi rheimsi zsinat) is, melyek közül a leglényegesebbnek az 1139. évi II. lateráni egyetemes zsinat határozata tekinthető: a *decreta* keletkezési időszakával lényegét tekintve egybeesett az, hogy rögzítették, hogy a nagyobb rendű papok és a szerzetesek házassága nem csak tilos, hanem érvénytelen is, míg ezt megelőzően a klerikusok házasságkötésével szemben csak tiltó akadály létezett.¹⁹²

¹⁸⁴ c. 10. C. 27. qu. 1.

¹⁸⁵ Lásd többek között: dict. c. 15. C. 20. qu. 1. vagy c. 34. C. 27. qu. 1.

¹⁸⁶ Lásd többek között: c. 9. D. 27 vagy c. 15. C. 20. qu. 1.

¹⁸⁷ c. 15. C. 20. qu. 1. Lásd hozzá: SIPOS, A celibátus (papi nőtlenség) – története és védelme 9.

¹⁸⁸ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 95–98.

¹⁸⁹ KNECHT, Handbuch des katholischen Eherechts 825.

¹⁹⁰ SIPOS, A celibátus (papi nőtlenség) – története és védelme 4–31.

¹⁹¹ SIPOS, A celibátus (papi nőtlenség) – története és védelme 32–35.

¹⁹² SIPOS, A celibátus (papi nőtlenség) – története és védelme 36–37.

A nagyobb rendbe (*ordines sacri*) tartozás házassági akadály esetén a *magister* feltételezte a fogadalom kifejezett (nem pedig hallgatóságos) voltát.¹⁹³ Kérdéses volt azonban az, hogy mely rendekre vonatkozó felszenteléseket sorolta ebbe a körbe. Az említett zsinati határozat a püspököknek, papoknak, diakónusoknak (*diaconus*), alszerpapoknak (*subdiaconus*) és az ún. *clerici regulares* körébe esőknek tiltotta meg a házassóást.¹⁹⁴ A *decretá*ban azonban olyan meghatározások is előfordulnak, amelyek *Plöchl* értelmezése szerint nem estek egybe a II. lateráni zsinati kánonjaival.¹⁹⁵ Több helyen kimondta *Gratianus*, hogy az alacsonyabb klerikusoknak nem szükséges a házassóást feloldani és megtarthatják hivatalukat,¹⁹⁶ ami *Freisen* azzal magyaráz, hogy nem volt még világos a kézirat készítéskor, hogy a friss zsinati határozattal ez az állásfoglalás ellentétes.¹⁹⁷ *Plöchl* azonban inkább azt a kérdést teszi fel, hogy vajon *Gratianus* nem csak a zsinati határozat joghatálya előtti házassóagokról beszélt-e ilyen értelemben. Úgy véli, ez a különbségtétel azon a történeti tényen túl, hogy a 12. század közepén nem volt ritka, hogy egy klerikus nős volt, azt is megmutatja, hogy a *magister* az ilyen családi állást jogi értelemben legalábbis megtűrtnek tekintette.¹⁹⁸ Vitát keltett a vonatkozó szakirodalomban az is, hogy az *ordines sacri* körébe tartozónak tartotta-e *Gratianus* a határt képező alszerpapi hivatalát. *Gaugusch* szerint erre a válasz azért lehet inkább nemleges, mert – bár a *magister* elvárta az alszerpapoktól a házassóag nélküli életet és kifejezetten nem rögzítette, hogy a határ melyik oldalához számítanak¹⁹⁹ – külön kezelte ezt a kategóriát a nagyobb felszenteltek körétől.²⁰⁰

Gratianus tehát a felszentelést az alszerpaptól kezdődően fennálló házassóagi akadálynak tekintette. Mivel azonban az alszerpap fogadalma szerinte nem volt ünnepeles, ha az akadály ellenére házassóagra lépett, „a házassóag szentsége olyan erős” volt, hogy az akadálynak nem volt a házassóagot feloldó joghatálya.²⁰¹ Ha pedig az ordinált alszerpap hivatalát letette, a tiltó akadály már nem is állt fenn, ahogy ez a szerpap esetében is igaz volt.²⁰² S hogy mindez szemben áll a II. lateráni zsinat rendelkezésével, amely a klerikusoknak kivétel nélkül tiltotta meg a házassóást a házassóagot érvénytelenítő joghatállyal? *Plöchl* – a *Gratianust* ért pontatlanság vádjával szemben – felvet egy érthetőnek tűnő magyarázatot a c. 1. D. 27. szöveghelyre hivatkozva. Itt először az szerepel, hogy aki házas vagy házassóadni szándékozik, azt ne engedjék nagyobb rendbe történő felszentelésre. Ha azonban fogadalmát leteszi, felszentelése mégis lehetséges. Ha a szerpap hivatalát fel akarja adni, megengedett számára a létrejött házassóag beteljesítése (elhálása), és a házassóag szentsége – mint már említésre került – erősebb a fogadalomnál. *Freisemmel* egyetértésben ez alapján azt állítja *Plöchl*, hogy

¹⁹³ Lásd többek között: dict. c. 1. D. 27. vagy dict. §. 2. c. 13. D. 26.

¹⁹⁴ Ebbe a személykörbe azokat sorolták, akik azonos szabályokat követtek az életmódjukra nézve anélkül, hogy szerzetesrendhez vagy kolostorhoz tartoztak volna. Lásd bővebben: BUCHBERGER, Lexikon für Theologie und Kirche 8., 726–727. h.

¹⁹⁵ PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 99.

¹⁹⁶ Lásd többek között: dict. c. 11. C. 31., dict. c. 13. D. 23.

¹⁹⁷ FREISEN, Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 745.

¹⁹⁸ *Plöchl* szerint ezt támasztja alá, hogy csak a 13. század második felében, III. Sándor rendelkezett általános érvénnyel arról, hogy az alacsonyabb rangú klerikusok elveszítik a hivatalukat ilyen esetben. Lásd: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 99.

¹⁹⁹ Túl nagy jelentősége a kérdéssel kapcsolatos tudományos vitának mindazon által nincs, mert a 13. század elején, pár évtizeddel *Gratianus* gyűjteményének az összeállítását után III. Ince egyértelműen a magasabb felszenteltek közé sorolta a szubdiakónusokat. Lásd bővebben: PLÖCHL, Das Eherecht des Magisters Gratianus 99.

²⁰⁰ A c. 1. D. 32 értelmezéséhez lásd: GAUGUSCH, Der Irrtum als Ehehindernis 45.

²⁰¹ dict. §. 1. c. 1. D. 27. „Nam etsi in ordinatione sua castitatis votum obtulerit, tamen tanta est vis in sacramento coniugii, quod ex violatione voti potest dissolvi coniugii ipsam.”

²⁰² dict. c. 1. D. 27.

a szerep (és ebből következően az alszerpap is) kaphatott engedélyt arra, hogy hivatalát letéve házasságot kössön, és ez a diszpenzáció körébe tartozó eset azért volt lehetséges, mert az *ordines sacri* akadály a egyház által alkotott jogon nyugodott. Ilyen módon pedig az „ellentét” a II. lateráni zsinat határozatával szemben feloldást nyert, és világossá vált, hogy a *decreta* – bizonyos feltételek esetén ugyan, de – megengedő a szerep (és alszerpapok) házasságának érvényessége tekintetében. A nagyobb rendek további típusai esetében azonban, ha az akadály ellenére létre is jött házasság, az akadály feloldó joghatállyal bírt a kötelékre nézve.

4. A decretum Gratiani jelentősége

Magister Gratianus művének második szövegváltozatát²⁰³ a 12. század második felétől a kanonisták úgy használták, mint a legisták a *Corpus Iuris Civilis*t. Dogmatörténeti jelentősége annak köszönhető, hogy a szerző (vagy inkább szerkesztő) tematikus rendbe szedte *Szent Ágostontól Nagy Szent Gergelyig* az egyházi írók gondolatait is, mint ahogy a jó tanár az oktatásra készülve átláthatóvá teszi diákjai számára az adott témára vonatkozó nézeteket. Ennek köszönhető, hogy a későbbi évszázadokban az egyház(jog)i irodalom rendszerint nem bajlódott az eredeti forrás megkeresésével, hanem az egyébként sohasem kanonizált *decretát* vette alapul, és az abban használt, jól dokumentált idézetekkel dolgozott.²⁰⁴ Bár később több hivatalos kollekció is készült az egyházjogi forrásokból, ezek *Gratianus* művének a szerepét nem tudták átvenni.

A kontinuitást a *magister* házasságkonceptiója és a későbbi nyugati jogi kultúra alakulása között az is mutatja, hogy a tridenti zsinat ugyanebben a szellemben hozta meg dogmatikus jelentőségű kánonjait a házasságról mintegy négy évszázaddal később. Ezek szerint kiközösítéssel sújtandó az, aki azt állítja, “(1) hogy a házasság nem Krisztustól alapított intézmény, hanem emberi találmány, s nem eszközül malasztot, (2) hogy a többnejűséget keresztényeknek isteni törvény nem tilja, (3) hogy az egyháznak nincs joga a szentírásban foglalt rokonsági és sógorsági akadályok alól felmenteni, vagy azokat több fokra kiterjeszteni, (4) hogy az egyháznak nincs joga bontó akadályokat felállítani vagy hogy azok felállításában tévedett, (5) hogy eretnokség, az együttélés túrbetelensége vagy hűtlen elhagyás alapján a házassági kötelék felbontható, (6) hogy a még végre nem hajtott házasság ünnepélyes szerzetesi fogadalom által fel nem bontható, (7) hogy az egyház téved, midőn azt tanítja, hogy a házassági kötelék házasságtörés által fel nem bontható, (8) hogy az egyház téved amidőn különböző okokból az ágytól-asztaltól való elválást megengedi, (9) hogy a nagyobb egyházi rendekben lévők vagy ünnepélyes fogadalmat tett szerzetesek házassága az egyházi törvény ellenére is érvényes, (10) hogy a házasság állapot előbbre helyezendő a szűzességnél, (11) hogy az esküvőnek bizonyos időken való tilalmazása a pogányságból átvett babona, (12) hogy a házassági ügyek nem tartoznak az egyházi bíróság elé.”²⁰⁵ Mindezek a 16. század közepén világos üzenetet fogalmaztak meg a protestáns bontójog alapelveivel szemben.

Ezt követően a zsinat hozzáfogott ahhoz is, hogy további tíz dekrétum segítségével a fennálló kánoni házassági jogot – a fenti dogmáknak megfelelően – formálja. Ezek közül több kapcsolódott közvetlenül a házassági akadályok területéhez: (1) a *Tametsi dubitandum* szavakkal kezdődő dekrétum – az eddigi tiltást kiegészítve – az érvénytelenség joghatályát is hozzáfűzte azokhoz a házasságokhoz, amelyek nem az illetékes lelkész és két tanú előtt jöttek létre. A zsinat (2-4) a lelki rokonság, a köztisztesség és a sógorság akadályát szűkítette, (5) szabályozta a

²⁰³ WINROTH, Gratian 136.

²⁰⁴ ERDŐ, Egyházjog a középkori Magyarországon.

²⁰⁵ HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Canonici szerint 8–9.

vérrokonság akadályát alóli felmentés módjait és (6) a nőablás akadályát, (7) a lakóhellyel nem rendelkezők házasságkötéséhez püspöki engedély kérését írta elő, (8) rendelkezett a házasság nélkül együtt élők kiközösítéséről, (9) valamint azoknak a földesuraknak a kiközösítéséről, akik a hatalmuk alatt állókat házasságkötésre kényszerítik, végezetül (10) megújította az adventtől háromkirályokig és hamvazó szerdától fehérvasárnapig tartó időszakban a házasságkötések tilalmát.²⁰⁶ Bár *IV. Pius* pápa *Benedictus Deus* konstitúciója a *Tametsi dubitandum* szavakkal kezdődő dekrétum hatályba lépését a plébániákon történő kihirdetéstől tette függővé, és ezért *matrimonium clandestinum* érvénytelenséget a katolikus világban a következő évszázadokban sem feltétlenül okozott, a tridenti zsinat többi dekrétumának az alkalmazását a konstitúció kötelezővé tette.

Mindez azonban nem a *magister* művének felülírását, hanem továbbfejlesztését jelentette, változatlan szemléletmódot alkalmazva, és 1582-ben, amikor *XIII. Gergely* pápa megbízásából a *Corpus Iuris Canonici* összeállították, abban a *decretum Gratiani* is helyet kapott. *Gratianus* koncepciója az ideális házasságról, valamint az a cél, hogy a vonatkozó jogforrásokból lehetőség szerint koherens rendszert teremtsen, bizonyos házassági akadályok alapján lehetőséget adott a kötelék feloldására (érvénytelenítésre), de a bontástól elzárkózott. Nem kérdés, hogy a jogrend (a külső erkölcsi parancs) önmagában a házassági konfliktusokat sosem tudta, illetve tudja megoldani,²⁰⁷ és ennek hosszútávú hatása lehet nem csak az érintett felek személyes sorsának alakulására, hanem társadalmi krízisjelenségek előfordulására és gyakoriságára is. Ezek közül egyik a fennálló házassági kötelék mellett megvalósuló, házasságon kívüli együttélés, ami *de facto* családokat keletkeztethet, jogi rendezettség nélkül.

Mindez szerepet játszott abban, hogy szükségesnek tűnt a házassági jog ismételt állami jogalkotási és jogalkalmazási hatáskörbe vonása. Ahogy más országokban, úgy hazánkban is jelentős számban fordultak elő az egységes, állami bontójog bevezetése előtt olyan együttélések (a korabeli szóhasználat szerint vadházasságok, ágyasságok),²⁰⁸ amelyek *de iure* megoldást nem tudtak az érintett feleknek biztosítani. A fentmaradt és vizsgált levéltári dokumentumok alapján nem megállapítható, hogy a kiközösítés megtörtént-e az esetükben, hiszen az ügyiratok az anyakönyvi kivonat alapján tartalmazták a peres felek felekezeti hovatartozására vonatkozó adatot. Így ennek a kérdésnek a tisztán látásához további, egyházi levéltárakban végzett kutatások szükségesek. Ami azonban a családjogi kapcsolatok magánjogi rendezettségét illeti, az ágyas és a feleség, valamint a házasságból és a „törvénytelenül” született gyermek jogállása egymástól jelentősen eltért. Mindezt a 12. századi *magistert* felelőssé tenni természetesen nem lehet: egyrészt ő maga is az egyházatyák, elsősorban *Szent Ágoston* tanítására támaszkodott, másrészt mintegy négyszáz évvel *Gratianust* követően a zsinati atyák Tridentben a felbonthatatlanság elvének dogmaként történő rögzítésével fenntartották a kötelék feloldásának egyedüli lehetőségeként a házassági akadályok egy szűk körét.²⁰⁹ Más kérdés, hogy a 20. században, amikor már a korszellem a házassági jog szekularizálása felé hajtott a teljes nyugati jogi kultúrát, a kodifikált kánonjog továbbfejlesztette a házassági

²⁰⁶ HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Canonici szerint 9.

²⁰⁷ Más tanulmányomban részletesen foglalkoztam azzal a kérdéssel, hogy milyen anyagi és eljárásjogi eszközöket ismertek a szekularizáció kora előtti felekezeti jogok, így itt erre a kérdésre nem térek ki. Lásd: HERGER, A mediáció a magyar bontójogban 1952 előtt 27–39., valamint az itt felhasznált szakirodalmat.

²⁰⁸ Lásd bővebben: HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 215–216.

²⁰⁹ A kodifikálatlan kánonjogban a házassági akadályoknak a rendszerét és érvényesülését a Tridenti Zsinatot követő évszázadokban 1917-ig lásd: SERÉDI, A „Ne temere” dekrétum magyarázata különös tekintettel hazánkra; SZUROMI, Az egyházi házasságra vonatkozó kánoni előírások történetének vázlata 39–48.; KAZALY, A katolikus egyházjogtan kézi könyve különös tekintettel Magyarország jogi viszonyaira 431–514.

akadályok rendszerét.²¹⁰ A módosított, 1983. évi *Codex Iuris Canonici* érvénytelenségi jogcímei, melyek közül a vonatkozó szakirodalom szerint három jogcím fordul elő nagyobb gyakorisággal (az ítélőképesség súlyos hiányosságai: 1095. kánon 2. pont, a házasságra pszichikai természetű ok miatti képtelenség: 1095. kánon 3. pont, valamint a házassági beleegyezés színlelése: 1101. kánon 2. §) jelentős mértékben kiszélesítették a kötelék feloldásának lehetőségét, és az úgynevezett részleges színlelés (*simulatio partialis*) körében a házasság valamelyik lényeges elemének, így a hűség követelményének a kizárása is értékelést nyer.²¹¹ Igaz, jogi értelemben nem bontás, hanem érvénytelenítés formájában.

Felhasznált források

- Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter 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.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot> (2023. 08. 31.)
- LINDSAY, W. M. (szerk.): Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX. Oxford 1985
= Etymologiarum, <https://www.thelatinlibrary.com/isidore/11.shtml> (2024. 01. 15.)
- ENDLICHER, Stephanus Ladislaus (szerk.): Rerum hungaricarum Monumenta Arpadiana. Sangalli 1849

Felhasznált irodalom

- BEHREND, Okko: Custom and Reason: Gender Equality and Difference in Classical Roman Law. In: MEDER, Stephan – MECKE, Christoph-Eric (szerk.): Family Law in Early Women's Rights Debate. Köln 2013, 321–371.
- BENEDEK Ferenc: A manus-szerzés és a házasságkötés alakításai a római jogban. Dolgozatok az állam-és jogtudományok köréből X. Pécs 1979
- BÓNIS György: Az egyházi bíráskodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon. In: BALOGH Elemér (szerk.): Bónis György: Szentszéki regeszták. Szeged 1997
- BÓNIS Péter: Gratianus. Miskolci Jogi Szemle 2011/1. sz. 109–118.
- BROWN, Peter: Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York 1988
- BUCHBERGER, Michael (szerk.), Lexikon für Theologie und Kirche 8. Freiburg i. Br. 1936²
- BUCHNER, Jürgen: Die Paenae im Dekret Gratians: Untersuchung ihrer Echtheit. Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Iuris Canonici 127. Rome 2000
- COLBERG, Hermann: Ueber das Ehenindernis der Entführung. Halle 1869
- DAUBE, David: Law in the Narratives. In: Studies in Biblical Law. Cambridge 1947, 190–313.
- DAUBE, David: Summum Ius – Summa Iniuria. In: Studies in Biblical Law. Cambridge 1947, 306–372.
- ERDŐ Péter: Az egyházjog forrásai. Budapest 1998
- ERDŐ Péter: Egyházjog a középkori Magyarországon. Budapest 2001
- ERDŐ Péter: Egyházjog. Budapest 2003
- FASSEL, Hirsch Baer: Das mosaisch-rabbinische Zivilrecht. Bearbeitet nach Anordnung und Einteilung der neueren Gesetzbücher und erläutert mit Angabe der Quellen I–II. Wien 1852
- FLECHNER, Roy: Canonical Collections. In: REYNOLDS, Philip L. (szerk.): Great Christian Jurists and Legal Connections in the First Millennium. Cambridge 2019, 182–197.
- FÖLDI András – HAMZA Gábor: A római jog története és intézményei. Budapest 2021

²¹⁰ Az 1917. évi kódex házassági akadályokról szóló kánonjainak bemutatását és értékelését a történeti fejlődés alapján lásd: HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere a Codex Iuris Canonici szerint 53–158.

²¹¹ VÖLGYE, Az 1983. évi Codex Iuris Canonici házasságok érvénytelenségét kinyilvánító peres eljárásainak gyakori jogcímei a kortárs bírósági gyakorlat fényében 178–192.

- FREISEN, Josef: Geschichte des canonischen Eheschließungsrechts bis zum Verfall der Glossenliteratur II. Mit einer Vorbemerkung vermehrte Ausgabe. Padeborn 1893
- FRIEDBERG, Emil: Verlobung und Trauung. Leipzig 1876
- GAUGUSCH, Ludwig: Der Irrtum als Ehehindernis. Wien 1899
- HAMZA Gábor: La Bible dans les oeuvres des adhérents de l'École des Glossateurs et de l'École des Commentateurs. *Díké* 2022/1. sz. 130–140.
- 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
- HARING, Johann B.: Grundzüge des katholischen Kirchenrechts. Graz 1924³
- HARRIES, Jill: The Many Voices of Roman Law. In: REYNOLDS, Philip L. (szerk.): Great Christian Jurists and Legal Connections in the First Millennium. Cambridge 2019, 53–72.
- HERGER Csabáné: A 17. századi protestáns természetjogászok családképe. *Díké* 2022/1. sz. 57–90.
- HERGER Csabáné: A mediáció a magyar bontójogban 1952 előtt. *Díké* 2019/1. sz. 27–39.
- HERGER Csabáné: A germán férji Munt és az egyházatyák házasságfelfogása. *Díké* 2022/2. sz. 62–97.
- HERGER Csabáné: A nővértől az állami anyakönyvvezetőig. A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek. Budapest – Pécs 2006
- HERGER Csabáné: A decretum Gratiani, avagy hogyan vált az „istenszülő” anya házassága a kánoni házasságfogalom példájává? In: BENKE László (szerk.): Legendás csontoktól egy matrólázadásig: Huszonnégy írás a múlt és a történeti források kapcsolatáról a hatvanéves Grüll Tibor köszöntésére. Budapest 2024, 180–188.
- HÖRMANN, Walter von: Die desponsatio impuberum. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des canonischen Eheschließungsrechtes. Innsbruck 1891
- HUSSAREK, Max: Die bedingte Eheschließung. Wien 1892
- HUSZÁR Elemér: A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Canonici szerint. Kalocsa 1927
- KAZALY Imre: A katolikus egyházjogtan kézi könyve különös tekintettel Magyarország jogi viszonyaira II. Vác 1877²
- KLOSTERGAARD PETERSEN, Anders: Auf der Suche nach einem Rahmen zum Verständnis der Konzeption von Geschlecht und Sexualität im frühen Christentum. MORGENSTERN, Matthias – BOUDIGNON, Christian – TIETZ, Christiane (szerk.): männlich und weiblich schuf er sie, Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerregionen. Göttingen 2011, 33–66.
- KNECHT, August: Handbuch des katholischen Eherechts. Freiburg i. B. 1920
- KÖSTLER, Rudolf: Zum Titel des Gartinischen Dekrets. Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanonistische Abteilung 1932/21. sz. 370–373.
- KÖSTLER, Rudolf: Die väterliche Ehebewilligung. Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen 51. Stuttgart 1908
- 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 Mittelmeerregionen. Göttingen 2011, 15–32.
- LANDAU, Peter: Quellen und Bedeutung des gratianischen Dekrets. *Studia et Documenta Historiae et Juris* 1986/52. sz. 218–235.
- LARRAINZAR, Carlos: El borrador de la 'Concordia' de Graciano: Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673 (=Sg). *Ius Ecclesiae: Rivista internazionale di diritto canonico* 1999/11. sz. 593–666.
- LARSON, Atria: Master of Penance: Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century. *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law* 11. Washington D.C. 2014
- LEVY, Ernst: Der Hergang der römischen Ehescheidung. Weimar 1925
- LINDLER, Dominikus: Die gesetzliche Verwandtschaft als Ehehindernis im abendländischen Kirchenrecht des Mittelalters. Padeborn 1920
- LÜDIKE, Klaus: Ehekonsens. In: HALLERMANN, Heribert – MECKEL, Thomas – DROEGE, Michael – WALL, Heinrich de (szerk.): Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/lexikon-fuer-kirchen-und-religionsrecht/ehkonsens-1kro10568> (2024. 01.19)
- MAASSEN, Friedrich: Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Recht sim Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters. Graz 1
- MEENS, Rob: The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law: The Collectio Vetus Gallica and the

- Collectio Hibernensis. In: HEN, Y. – INNES, M. (szerk.): *The Uses of the Past in Early Middle Ages*. Cambridge 2000, 67–77.
- MITTERER, Max: *Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian*. Veröffentlichungen des Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaften 36. Paderborn 1924
- MÓRA Mihály: *Magister Gratianus mint perjogász*. *Teologia* 1938/5. sz. 345–354.
- MÓRA Mihály: *A házassági kereseti jog eredete és kialakulása és kialakulása*. In: Notter Antal emlékkönyv. Budapest 1941
- MORGENSTERN, Matthias: *Das jüdische Eherecht und die Christliche Virginalitätskurs: Eine religionsvergleichende Skizze anhand des Traktates Ketubbot im Jerusalemer Talmud*. In: MORGENSTERN, Matthias – BOUDIGNON, Christian – TIETZ, Christiane (szerk.): *männlich und weiblich schuf er sie, Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*. Göttingen 2011, 87–118.
- NOVAK, David: *Natural Law and Judaism*. In: EMON, Anver M. – LEVERING, Matthew – NOVAK, David (szerk.): *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*. 2014, 4–44.
- PLÖCHL, Willibald: *Das Eherecht des Magisters Gratian*. *Wiener Staats- und Rechtswissenschaftlichen Studien XXIV*. (Sorozatszerkesztő: KELSEN, Hans – MAYER, Hans – MERKL, Adolf). Leipzig – Wien 1935
- RUFF Tibor: *The Problem of Monogamy vs. Polygamy and Its Regulation in the Mosaic Law as well as in Later Jewish and Christian Commentaries*. *Díké* 2022/2. sz. 155–162.
- RUZER, Serge: *Marital Halakhah and Eschatology: Patterns of Early Christian Discourse and Their Jewish Setting*. In: MORGENSTERN, Matthias – BOUDIGNON, Christian – TIETZ, Christiane (szerk.): *männlich und weiblich schuf er sie, Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*. Göttingen 2011, 67–86.
- SÄGMÜLLER, Johann B.: *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I. Teil 2*. Freiburg 1926²
- SCHERER Rudolf: *Handbuch des Eherechts I-II*. Graz 1886, 1898
- SCHMOECKEL, Mathias: *Entwicklung des Scheidungsverbots*. In: SCHMOECKEL, Mathias (szerk.): *Historisch-kritischer Kommentar zum BGB*. Tübingen 2018, 309–340.
- SCHNÜRER, Gustav: *Kirche und Kultur im Mittelalter*. Paderborn 1924
- SCHULTE, Johann Fr. von: *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart I*. Stuttgart 1875
- SERÉDI Jusztinián: *A „Ne temere” dekrétum magyarázata különös tekintettel hazánkra*. *Jogtörténeti előzmények, a dekrétum szerinti tételes jog és a gyakorlati eljárás*. Győr 1909
- SIPOS István: *A celibátus (papi nőtlenség) – története és védelme*. Pécs 1913
http://www.ppek.hu/konyvek/Sipos_Istvan_A_colibatus_tortenete_es_vedelme_1.pdf (2024. 01. 19.)
- SOMERVILLE, Robert: *Pope Innocent II and the Study of Roman Law*. In: *Papacy, Councils and Canon Law in the 11th–12th Centuries*. Aldershot 1990, 105–114.
- SZABÓ Béla: *Doktor alkotta jog. Communis opinio doctorum és más jelenségek = Ius humanum – Ember alkotta jog*. In: SZABÓ Miklós (szerk.): *Műhelytanulmányok*. Miskolc 2001, 111–156.
- SZABÓ Béla: *A glosszátorok tanainak uralma az itáliai jogszolgáltatás felett a 13–15. században*. *Jogelméleti szemle* 2007/6. sz. (oldalszám nélkül)
- SZUROMI Szabolcs Anzelm: *Az egyházi házasságra vonatkozó kánoni előírások történetének vázlata*. *Iustum Aequum Salutare* 2008/3. sz. 39–48.
- TISCHLEDER, Franz: *Wesen und Stellung der Frau*. Münster 1923
- VETULANI, Adam: *Gratien et le droit romain*. *Revue historique de droit français et étranger*. Quatrième série, 1946-1947/24. sz. 11–48.
- VÖLGYESI Levente: *Az 1983. évi Codex Iuris Canonici házasságok érvénytelenségét kinyilvánító peres eljárásainak gyakori jogcímei a kortárs bírósági gyakorlat fényében*. *Díké* 2022/2. sz. 178–192.
- WEIGAND, Rudolf: *Die Glossen zum Dekret Gratians: Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen*. *Studia Gratiana* 25–26. Rome 1991
- WEI, John: *Gratian the Theologian*. *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law* 13. Washington D.C. 2016
- WERNZ, P. Francisco Xav. – VIDAL, P. Petri: *Ius Canonicum. Tomus V: Ius Matrimoniale*. Romae 1928
- WINROTH, Anders: *The Making of Gratian's Decretum*. New York 2004
- 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.
- WINROTH, Anders: *Gratian*. In: WITTE, John Jr. – HAUKE, Gary S. (szerk.) *Christianity and Family Law*. Cambridge

2017, 134–145.

WINROTH, Anders: Roman Law in Gratian and the Panormia. In: BRASINGTON, Bruce C. – CUSHING, Kathleen G. (szerk.): Bishops, Texts and the Use of Canon Law around 1100. Essays in Honour of Martin Brett. London 2008, 183–190.

WINROTH, Anders: Marital Consent in Gratian's Decretum. In: CUSHING, Kathleen G. – BRETT, Martin (szerk.): Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages: Studies in Medieval Canon Law in Honour of Linda Fowler-Magerl. Ashgate 2008, 163–180.

HAMZA Gábor

Prof. Dr. iur. DDr. h. c.

Member ordinaire de l'Académie des Sciences Hongroise

ELTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.05

Sir Henry Sumner Maine et les systèmes juridiques traditionnels¹

Sir Henry Sumner Maine and the Traditional Legal Systems

The birth of comparative law in England is strongly linked with the Ancient Law, its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas, of Sir Henry Sumner Maine published in 1861. Maine is the first in England to be endowed 'ad personam' with the Chair of Comparative Law in Oxford in order to teach legal history and comparative (foreign) law. It is undoubtedly the Roman law that stood in the focus of interest of Sir Henry Sumner Maine serving as basis to carry out comparative legal studies. That approach is in particular manifested in Ancient Law as Maine attributes significance to the various institutions of Roman law. The author draws in particular a comparison between Maine and Bachofen as far as their approach relating to the basis of foreign law related research is concerned. The role that Roman law (ius Romanum), i.e. Civil law (ius civile), played in the development of English law during the centuries is also underlined in this paper, and in its last part, the author emphasizes the contemporary significance of Ancient Law and traditional legal systems for the foreign law related research on the basis of the works of Maine.

Keywords: *comparative law, Sir Henry Sumner Maine, Ancient Law, Civil Law, Johann Jacob Bachofen, English Law, Testamentum Novum, Testamentum Vetus, traditional legal system*

1. La naissance du droit comparé en Angleterre

Il est important du point de vue de l'analyse comparée que *Maine* prête déjà une attention particulière² vers l'Antiquité gréco-romaine au début de sa carrière. A Cambridge il est membre du groupe des « *Apôtres* » (*Apostles*) dont les membres « *s'intéressent à tout, examinent tout et confèrent positivement de tout* ». *Maine* devient en 1847, donc très jeune, à l'âge de 25 ans le « *Regius professor* » du Civil Law à Cambridge. Pendant sept ans il est le titulaire de cette Chaire. Il prend le *Middle Temple Readership* en 1854 de *George Long*³ passant pour le successeur de *Friedrich Carl von Savigny* (1779–1861) comme on le sait.

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

¹ L'étude a été réalisée dans le cadre d'un projet de recherche OTKA (2021–2025) sous le numéro K138899.

² Cf. STEIN, *Legal Evolution* 86 et ss.

³ Pour l'appréciation synthétique de l'activité scientifique de *George Long* cf. STEIN, *Legal Evolution* 79–82. V. MAINE, *Dissertations on Early Law and Customs* 192 et ss.

Maine est en Inde entre 1862 et 1869 où il accomplit son service en qualité de juriste au Conseil du Governor General. Il donne régulièrement des cours à l'Université de Calcutta. Du retour en Angleterre il devient le professeur de l'Université d'Oxford en tant que conférencier de la théorie de l'État et du droit. Peu après son retour il devient en 1871 membre du conseil du secrétaire d'État des affaires indiennes. En 1878 il quitte la chaire d'Oxford parce qu'il devient Master du Trinity Hall de Cambridge. A partir de ce temps-là il enseigne à Cambridge jusqu'à la fin de sa vie. Un an avant sa mort il commence ses cours de droit international comme le professeur de cette discipline. L'application de la méthode dite historique suivie, dans l'*Ancient Law* caractérise les recherches de *Maine* après 1861 aussi. En 1875 il publie dans un volume à part la série de ses cours donnés à Oxford sous le titre *Lectures on the Early History of Institutions* où il analyse essentiellement les institutions de l'ancien droit irlandais (*Brehon Law*). *Maine* a pour but déclaré dans son oeuvre d'utiliser et de perfectionner les schémas figurant dans l'*Ancient Law*. Le perfectionnement signifie maintes fois une réappréciation. A propos de la réappréciation nous avons indiqué que *Maine* attribue une moindre importance au modèle de famille patriarcale après la parution de l'*Ancient Law*. La famille patriarcale cadre traditionnel pour l'analyse de la société primitive (« *primitive society* ») dans l'*Ancient Law* ne revêt plus le caractère de modèle dans son oeuvre publiée en 1883 sous le titre des *Dissertations on Early Law and Custom*.

Maine suit la méthode dite historique dans ses oeuvres destinées aux droits primitifs. L'« *Historical Method* » lui fait autorité lors de l'analyse des institutions politiques de l'époque moderne aussi. C'est en 1885 que paraît son oeuvre le *Popular Government* comprenant encore quatre études. Le volume d'études destiné à la démocratie – dont le synonyme est *Popular Government* – est dominé à l'unanimité par la méthode historique. En examinant par exemple la constitution des Etats-Unis d'Amérique l'auteur souligne les conditions historiques spéciales sans lesquelles elle ne serait pas née. Du point de vue de l'appréciation juste de l'oeuvre scientifique de *Maine* il est important de mettre en relief l'importance du droit romain. Dans son étude *Roman Law and Legal Education*⁴ publiée en 1856, il parle avec l'enthousiasme du droit romain et en particulier de la science juridique (*iurisprudentia*) romaine.⁵

Son intérêt immédiat pour le droit romain explique la raison pour laquelle *Maine* se consacre à l'étude des institutions les plus connues dans ce droit forme dans son *Ancient Law* publié en 1861. En ce qui concerne cet ouvrage fondée sur ses cours, il est très important d'indiquer le titre complet: *Ancient Law, its Connections with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. Dans cette oeuvre l'auteur essaie de suivre de près le développement de certaines idées juridiques et certaines institutions juridiques à partir de leur origine jusqu'à leur forme développée à l'époque moderne.

⁴ Cette étude est parue dans un tome de collection. (Cambridge. Essays. London 1856, 1–29. L'auteur publie dans une forme invariable cette étude dans son oeuvre intitulée Village Communities in East and West.) London 1871, 330–383.

⁵ Il vaut la peine de citer en original la « *laudatio* » du droit romain de la conclusion de l'étude « *We are driven to admit that the Roman jurisprudence may all that its least cautious encomiasts have ventured to pronounce it, and that the language of conventional panegyric may even fall short of the unvarnished truth* ». En ce qui concerne l'importance du droit romain dans l'oeuvre de *Maine* cf. HAMZA, Comparative Law and Antiquity 64 et s.

Pour *Maine* le droit romain à une importance paradigmatique qui dépasse largement le poids des droits celtique, indien, ou du droit germanique.

L'auteur de l'*Ancient Law* sait que pour certains droits (systèmes juridiques) une certaine ressemblance – ou précisément une certaine identité – n'est pas rare entre les différentes institutions juridiques et les différentes constructions juridiques dont la base est l'emprunt conscient ou éventuellement le développement parallèle. Ce phénomène peut être bien observé⁶ dans le cas de plusieurs constructions et de plusieurs institutions du droit romain. L'assimilation des institutions juridiques⁷ – en premier lieu il s'agit des droits helléniques – non étrangères, non lointaines du « *droit primitif* » des citoyens romains (*ius Quiritium*) appartient à notre avis à la sphère de la « *mission providentielle* » de Rome. D'une manière diamétralement opposée à *Johann Jakob Bachofen* (1815–1887) qui publie également en 1861 son *Mutterrecht*, *Maine* étudie et examine le droit romain dans son évolution, et de cette façon il ne se borne pas exclusivement à l'analyse du droit romain archaïque.⁸ Evidemment il ne faut pas ignorer dans la sphère de l'analyse du rapport entre *Maine* et le droit romain le rôle que le droit romain joue en Angleterre. Alors qu'en Allemagne pour les représentants de l'École Historique la tradition du droit romain est dans le rapport le plus étroit avec le droit moderne, pour *Maine* cette actualité ne se présente nullement dans cette mesure.⁹ Le juriste anglais n'est pas objectivement en mesure d'attribuer comme par exemple Savigny une telle importance aux traditions du droit romain. Néanmoins le fait que Savigny exerce incontestablement une grande influence¹⁰ sur *Maine* n'est pas en contradiction avec cela. Cependant ce serait une erreur grave d'ignorer certains signes – accompagnés généralement avec une attention inopportune – de la survie en Angleterre du droit romain ou plus précisément de la tradition du droit romain.¹¹

⁶ Y renvoient à plusieurs reprises les juristes romains – ainsi par exemple *Callistratus*, *Gaius*, *Marciannus*. En outre on peut souvent trouver chez Cicéron des indications concernant des institutions d'origine étrangère, c'est-à-dire non romaine. Cf. HAMZA, *Comparative Law and Antiquity* 24–32.

⁷ Une autre question est évidemment que dans certains cas la ressemblance ou directement l'identité de certains phénomènes et de certaines constructions juridiques éventuellement étatiques ne suppose pas l'assimilation. Nous pensons par exemple au procès de liberté à Rome, au rachat du citoyen romain capturé à l'ennemi (*redemptus ab hostibus*) et aux *comitia calata* qui sont connus au droit de Crète aussi. Pour le rapport du « *nationalisme* » et de « *l'internationalisme* » se présentant dans le domaine du droit cf. GUTZWILLER, *Nationalismus und Internationalismus im Recht* 1–18.

⁸ *Johann Jakob Bachofen* (1815–1887) est le collègue de *Jacob* et de *Friedrich Nietzsche* à l'Université de Bâle. *Bachofen* identifie le droit romain en dernière analyse avec le droit romain archaïque. Ainsi sa conception s'oppose nettement à la pensée formulée dans l'œuvre de *Friedrich Carl von Savigny* (1779–1861) publiée en 1814 sous le titre *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. À l'avis de *Savigny* les recherches destinées à inventorier le droit romain archaïque n'ont que des importances fortement secondaires. Il s'ensuit nécessairement de la conception de *Bachofen* que l'auteur suisse n'attribue pas d'importance particulière du point de vue du droit comparé. ENGEL – JANOSI, *The Intellectual Background of Savigny* 55 et s.

⁹ Dans la littérature *Pugliese* indique dans quelle mesure les représentants les plus distingués de la pandectistique s'appuient sur les notions du droit romain en créant le droit moderne. PUGLIESE, *I pandettisti fra tradizione romanistica e moderna scienza del diritto* 89–101.

¹⁰ Nous indiquons ici que l'influence de Savigny se présente avec un poids sérieux aux États-Unis d'Amérique aussi. Ainsi par exemple Savigny influence considérablement les pensées juridiques de *Christian Roselius*, contemporain de *Maine*. Cf. FRANKLIN, *The Influence of Savigny and Gans on the Development of the Legal and Constitutional Theory of Christian Roselius* 140 et ss.

¹¹ V. WATSON, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law* 36 et s. et 45.

2. Le rôle du droit romain (*ius Romanum*) dans le développement du droit anglais

La tradition du droit romain joue un rôle différent en Angleterre et en Ecosse. La cause de cette différence remonte à plusieurs siècles. Sans entreprendre de passer en revue les grandes lignes de cette différence nous indiquons les particularités de l'oeuvre juridique écossaise intitulée *Regiam Majestatem* parue le plus tôt probablement au XIV^{ème} siècle. L'auteur inconnu de *Regiam Majestatem* emprunte presque les deux tiers de l'oeuvre de *Glanvil* intitulée *Tractatus de legibus et consuetudinibus Angliae* vers 1187–1189.¹² On peut considérer comme certains que l'auteur de l'oeuvre née en Ecosse s'appuie plusieurs fois directement sur les Institutes de Justinien.¹³ Cette conclusion peut être tirée d'une part du titre « *Tractatus* », et d'autre part de l'articulation structurale et de la méthode. La base de cette différence est que l'évolution anglaise et l'évolution écossaise suivent déjà des voies différentes au XIII^{ème} siècle. On connaît déjà à ce siècle de nombreuses formes de procès (*actiones*, *writs*) en Angleterre dont la sphère d'application est étroite. En revanche on ne connaît que peu de *actiones* en Ecosse où en revanche le domaine de leur application est passablement large.

L'oeuvre de *Bracton* (*De Legibus et Consuetudinibus Angliae*), rédigée autour de 1250, considérée également comme *book of authority*¹⁴ reflète déjà unanimement cette spécificité de l'évolution du droit anglais. Il n'est donc pas fortuit que l'auteur écossais (*Glanvil*) emprunte à une de ses oeuvres écrites beaucoup plus tôt.¹⁵ En Ecosse on assiste à la réception du droit romain qui est un droit appliqué dans la pratique vivante sous la forme du *Civil Law* jusqu'à nos jours.¹⁶ Que la tradition de droit romain ait également des signes dans le domaine de la procédure pénale¹⁷ caractérise aussi la mesure de l'influence et de l'actualité du droit romain réceptionné. Néanmoins *Henry de Bracton* se fonde sur les *writs* formés dans la pratique des cours royales. L'ouvrage *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* contient en grande partie le droit romain des glossateurs aussi. Il est vrai que son explication est due au fait que l'oeuvre de *Bracton* est une oeuvre destinée aux juristes étrangers – en premier lieu aux juristes de France – éduqués dans le droit romain présentant de façon fortement apologétique les traits spéciaux du droit anglais. Le détachement complet du système des notions et des constructions du droit romain aurait eu pour résultat que le *tractatus* aurait été incompréhensible aux juristes autres qu'anglais éduqués dans les doctrines des glossateurs s'appuyant sur le droit romain et ainsi l'ouvrage n'aurait pas pu atteindre son but.¹⁸

Dans son oeuvre publiée en 1648 *De Usu et Autoritate Iuris Civilis Romanorum in Dominiis Principum Christianorum Libri duo* constituant peut-être le document le plus remarquable de l'intérêt

¹² V. DAVID – JAUFFRET-SPINOZI, Les grands systèmes de droit contemporains 232.

¹³ V. STEIN, Roman Law in Scotland 15 et s.

¹⁴ Sur la notion du book of authority cf. FÖLDI – HAMZA, A római jog története és institúciói 119.

¹⁵ V. STEIN, Roman Law in Scotland 21 et ss.

¹⁶ Pendant la première moitié du XIX^{ème} siècle on peut observer en Ecosse une sorte de tentative de rompre avec le système du droit romain dont le signe est l'oeuvre de *George Joseph Bell* publiée pour la première fois en 1829 sous le titre *Principles of the Law of Scotland*. V. WATSON, Legal Transplants: An Approach to Comparative Law 38 et s.

¹⁷ À cet égard v. de la littérature STEIN, Legal Institutions: The Development of Dispute Settlement 29 et s.

¹⁸ V. STEIN, Legal Evolution 81.

pour droit romain en Angleterre, *Arthur Duck* décrit le développement historique du droit romain en s'occupant de ses actualités.¹⁹

L'auteur anglais souligne que la cause de la diffusion du droit romain ne doit pas être recherchée pour autant dans son acceptation officielle mais beaucoup plus pour l'importance de son rôle dans la formation des juristes. Dans l'oeuvre de *Duck* nous trouvons très importantes les parties traitant les cas de la prépondérance du droit romain en Angleterre. L'influence du droit romain ne se borne pas uniquement à la science juridique cultivées aux universités d'Oxford et de Cambridge. Le droit romain joue son rôle en Angleterre dans la pratique des différentes cours aussi. La *Court of Chancery* appartient à la sphère des tribunaux où l'on juge sur la base du *ius bonum et aequum*²⁰ représentant le droit romain. Le droit romain devient aussi important dans la sphère des affaires concernant l'armée relevant de la compétence des cours spéciaux – ainsi le jugement exercé par les *Conestabiles* et les *Marescalli Angliae*. La situation est la même dans les affaires relatives aux pays étrangers ou dans celles de nature héraldique. Ces derniers cas ont pour condition que le *ius civile* (qui signifie le droit romain) doit être le droit en vigueur (*lex regni*, ou *lex terrae*). Le droit romain joue son rôle même dans la pratique judiciaire de la *Court of Admiralty* aussi, à condition que le contentieux soit lié au commerce et surtout au commerce maritime.²¹ Enfin le droit romain développe ses effets dans la pratique des cours ecclésiastiques et des cours d'université. L'opinion est trop sommaire – et ainsi nécessairement unilatérale – qui n'attribue aucun rôle au droit romain dans l'évolution du droit anglais. Dans la pratique de ces instances de jugement le poids du droit romain n'est pas réduit par la circonstance que les auteurs des *Books of Authority* exerçant une telle influence sur la pratique juridique (nous pensons ici en premier lieu à Coke (*Institutes of the Laws of England*, 1628–1641) et à William Blackstone (*Commentaries on the Laws of England*, 1765–1769), ne prêtent pas une attention particulière aux constructions du droit romain.²²

La conséquence désavantageuse de ce fait du point de vue du destin du droit romain en Angleterre est qu'à partir de la deuxième moitié du XVIIIème siècle la pratique scientifique du droit romain est reléguée aux universités de second plan. Pour y remédier la Commission appelée à réformer la formation des juristes en 1846 au sein de la *House of Commons* charge le prédécesseur de *Maine*, *George Long*, d'enseigner à Cambridge le droit romain (le *Civil Law*). La juste appréciation du rôle décisif joué par le droit romain dans l'évolution du droit anglais explique pourquoi *Maine* attribue à ce droit si grande importance dans le domaine du droit comparé. C'est à partir de 1861 que l'on retrouve dans les oeuvres de *Maine* le terme de la *Comparative Jurisprudence* qui passe dans la terminologie juridique anglaise de l'époque pour une nouveauté d'importance sérieuse. A son avis –

¹⁹ Pour l'importance de cette oeuvre d'*Arthur Duck* (1580–1648) v. HORN, Römisches Recht als gemeineuropäisches Recht bei Arthur Duck 170–180.

²⁰ *Duck* écrit le suivant: « *In quibus non ex mero iure Anglico, sed ex aequo bono ius dicitur* ». Cette phrase se trouve dans le huitième chapitre du deuxième livre de l'ouvrage de *Duck*.

²¹ Ce tribunal joue un rôle extrême pour que les notions, les notions du droit romain puissent exercer une influence sur le développement de la conception anglaise du droit international et sur l'évolution du droit maritime moderne. Cf. SUTHERLAND, *The Law Merchant in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* 149 et ss.

²² Tout cela se réfère aux oeuvres littéraires considérées comme sources de droit (*Books of Authority*), donc aux oeuvres de *Littleton Of Tenures* (autour de 1480) et à *Natura Brevium* (1543) de *Fitzherbert*.

ce qui est essentiel c'est que la fonction du droit comparé ne se borne pas à une sorte d'illustration de l'histoire du droit. *Maine* considère beaucoup plus que la *Comparative Jurisprudence* constitue le *moyen efficace* de la législation *adéquate* et généralement de la réalisation du développement du droit. En outre l'application de la comparaison juridique, ou en d'autres termes la méthode comparée constitue un moyen excellent pour classer les institutions juridiques comparées, les conceptions juridiques, les constructions juridiques dans un type et pour découvrir de cette façon leurs particularités essentielles. *Maine* comme partisan de la théorie de l'évolution représente l'avis selon lequel on peut reconnaître au moyen de la comparaison juridique « *les lois de la nature* ». Néanmoins la condition indispensable en est que le droit romain si important à l'égard de la comparaison juridique ne soit pas une sorte de droit ayant exclusivement une importance historique. Le rôle du droit romain dans la comparaison juridique, dans les recherches de droit comparé suppose la reconnaissance que ce droit devient au moins efficace en Angleterre. De cette façon le droit romain – à la différence par exemple du droit grec ou du droit celtique évoqué également souvent – ne peut pas être considéré dans le monde d'idées de *Maine* uniquement comme *un droit* né dans l'évolution du droit au cours de l'histoire de l'humanité.

3. Le droit romain comme base des études juridiques comparatives

L'analyse de l'oeuvre de *Maine* et de l'*Ancient Law* demande également leur examen à l'égard de l'ethnologie juridique, puisque la théorie de l'évolution constituant une partie organique de la conception de *Maine* en est inséparable. Il est bien connu que l'histoire de l'humanité est la conséquence et le résultat d'un *processus de développement* organique dans la réflexion de *Herder* et de *Schelling*. Il faut souligner que cette conception est fortement abstraite et romantique lors de sa naissance et de cette façon elle ne se construit pas sur la réalité historique. *Hegel* a des mérites sérieux puisque la théorie de l'évolution reçoit un rôle de plus en plus grand dans le droit. Le plus grand ennemi de cette théorie est l'École Historique marquée par les noms de *Gustav Hugo* (1764–1844) et de *Friedrich Carl von Savigny*. Il n'est pas fortuit que justement *Eduard Gans* (1797–1839) passant ouvertement pour le disciple de l'école hégélienne tient expressément nécessaire l'analyse des droits de tous les peuples dans son oeuvre intitulée *Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (1824–1835).²³ Tenant de l'histoire universelle du droit (*Universalrechtsgeschichte*) *Gans* examine dans cette oeuvre les règles des droits de succession indienne, chinoise, hébraïque, islamique, du droit dit oriental, attique (grec), du droit romain, ensuite du droit ecclésiastique, du droit romaniste (italien, espagnol, portugais) des droits français, anglais, scandinave (islandais, norvégien, danois, suédois) et du droit écossais et leurs systèmes.²⁴

²³ *Unger* indique à juste titre que cette oeuvre de *Gans* est presque l'unique exemple de l'observation de la théorie de l'évolution hégélienne dans cette relation. UNGER, Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung V et s.

²⁴ Dans la préface écrite au premier volume de son *Erbrecht* *Gans* souligne qu'il ne serait pas juste de faire distinction sur la base de la mesure différente de la soi-disante virtuosité juridique (*Rechtsvirtuosität*). Cf. GANS, *Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* XXIII et cf. encore HAMZA, *Comparative Law and Antiquity* 55 et ss.

L'ethnologie juridique se nourrit de plusieurs sources parmi lesquelles on peut retrouver aussi les théories scientifiques.²⁵ *Theodor Waitz* publie en 1858 le premier volume de son oeuvre grandiose intitulée *Anthropologie der Naturvölker*.²⁶ L'oeuvre de *Darwin* faisant époque paraît en 1859 sous le titre *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*. En 1860 on voit paraître l'oeuvre de *Bastian* intitulée *Der Mensch in der Geschichte* dont la thèse fondamentale est la supposition de l'égalité des gens.²⁷ L'oeuvre de *Post* paraît en 1867. *Post* est le représentant reconnu du droit ethnologique marqué par une aspiration scientifique. A son avis « la science de la vie sociale est l'ethnologie ». ²⁸ Pour *Post* la confrontation des différents droits sur la base ethnologique entraîne la conséquence qu'il tient superflue la philosophie de droit spéculative – justement sur la base des résultats encourageants des – recherches empiriques. La tendance ethnologique relevant de la nature biologique de l'homme, soulignant son identité psycho-biologique se répand de plus en plus en Angleterre et aux Etats-Unis d'Amérique. Sans aspirer à la plénitude on peut renvoyer à l'oeuvre de *McLennan Primitive Marriage* (1865) ou à son volume d'études *Studies in Ancient History*.²⁹

L'oeuvre de *Lubbock* intitulée *The Origin of the Civilization and the Primitive Condition of Man* (1870) et les oeuvres de *Morgan* intitulées *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) et *Ancient Society* (1877) méritent également d'être mentionnées. Le trait commun de la conception de ces auteurs est le rejet de la théorie du patriarcat c'est-à-dire l'observation de la théorie de *Bachofen*.³⁰ Mais on peut mentionner l'ethnologue anglais, *Tylor*, qui à notre avis en soulignant le rôle de *survivals* (il entend par cette notion la survie d'une certaine institution) formule pour l'ethnologie juridique une pensée importante aussi.³¹

²⁵ Nous pensons ici en premier lieu à la théorie de *Jean-Baptiste de Lamarck* (1744–1829) concernant le transformisme exposé de façon globale en 1830 dans la Philosophie Zoologique.

²⁶ A la publication du premier volume de son oeuvre de 6 volumes de *Waitz* (1821–1864) s'ajoute que l'ethnologie est devenue autonome en Allemagne. Cf. SCHMIDT, Die Bedeutung der vergleichenden Rechtswissenschaft für die Ethnologie 359. Cela ne concerne pas évidemment l'importance extraordinaire de l'oeuvre d'*Adolf Bastian* (1826–1905) intitulée *Der Mensch in der Geschichte* en trois volumes à l'égard de la fondation de l'ethnologie moderne.

²⁷ 34 Au nom de *Bastian* est liée la pensée de l'histoire mondiale dite ethnologique à laquelle il ne tient pas de façon conséquente. A son nom s'ajoute le soi-disant *Primärgedanke* (*Völkergedanke* et *Elementargedanke*) qui sert d'une sorte de leitmotiv dans ses recherches, Cf. HAIDER, Vergleichende Völkerkunde 174 et s.

²⁸ Cf. POST, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis I. 13. Cette oeuvre publiée en deux tomes est l'une des oeuvres les plus importantes de *Post* (1839–1894). Ses autres oeuvres importantes: *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft* (Oldenburg 1876); *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Ein Beitrag zu einer allgemeinen Staat- und Rechtsgeschichte* (Oldenburg 1878); *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf soziologischer Basis* (Oldenburg 1884); *Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz* (Oldenburg 1886); *Afrikanische Jurisprudenz* (Oldenburg 1887); *Studien zur Geschichte des Familienrechts* (Oldenburg 1889), et *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz I–II* (Oldenburg 1894–1895).

²⁹ Le titre exact des études de MCLENNAN, *Studies in Ancient History*. Il n'est pas exclu que plusieurs pensées exposées dans le *Primitive Marriage* remontent en effet à *Maine* – dont les cours ont été écoutés par *McLennan* à Cambridge. Cf. STEIN, *Legal Evolution* 85.

³⁰ Nous indiquons ici que la théorie du matriarcat ne devient pas acceptée en général. *Leist* suppose par exemple dans la sphère des Indo-européens exclusivement la réalisation de la construction sociale de patriarcat. LEIST, *Graeco-italische Rechtsgeschichte*.

³¹ Pour l'appréciation de l'activité scientifique d'*Ed. B. Tylor* (1832–1917). V. HAIDER, *Vergleichende Völkerkunde* 176 et s.

Dans ce rapport nous devons mentionner que la naissance des sociétés ethnologiques aide en grande mesure la discipline de l'ethnologie à devenir autonome. L'*American Ethnological Society* naît en 1842 aux Etats-Unis d'Amérique, notamment à New York.³²

Néanmoins les résultats de l'ethnologie juridique qui s'enracinent et prospèrent partout dans le monde ce qui devient de plus en plus clair pendant la dernière décennie du XIX^{ème} siècle ne subissent pas toujours l'épreuve de la critique scientifique. Cela explique surtout que l'ethnologie juridique ne devient jamais une tendance dominante dans le domaine du droit. L'examen critique des données disponibles ne se fait pas toujours et il en découle que les conclusions y reposant ne restent que des hypothèses même si elles sont séduisantes quelquefois. De cette façon l'ethnologie juridique rend souvent douteux le crédit scientifique des recherches de droit comparé. A cette reconnaissance correspond la note *expressis verbis* de *Joseph Kohler* (1849–1919) qui en qualité de membre de la rédaction de la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* (à partir de 1882) était l'adhérent engagé de la comparaison juridique lié très étroitement aux recherches ethnologiques. Dans l'une de ses études publiées par *Cohn* et *Bernhöft* en 1897 il écrit : « *Morgan, Bachofen, Post et moi enfin travaillions d'après des méthodes fausses en mettant au monde des produits sauvages, inventés sur la base des observations non scientifiques et non élaborées* ». ³³

Du point de vue de l'analyse de l'importance théorique et historique de l'*Ancient Law* la crise de l'ethnologie juridique se présentant relativement vite et bâtissant sur des constructions de notions qui repose souvent exclusivement sur une préconception n'est pas indifférente.

4. La méthode de travail scientifique du Maine

Sir Henry Sumner Maine ne peut pas être considéré à la base de l'*Ancient Law* comme l'adhérent d'une conception cristallisée. Nous pensons ici en premier lieu que *Maine* hésite entre la conception déterministe et celle strictement historique.³⁴ Sa cause décisive en est que *Maine* ne peut pas être considéré en effet comme un penseur systématique au sens original du terme. L'auteur anglais se délimite sur le plan méthodologique des représentants de la tendance de droit naturel ou de la théorie contractuelle. Il le fait en insistant sur l'historisme. Dans son oeuvre il s'efforce en effet jusqu'au bout de construire sa théorie sur des données plus ou moins vérifiables. Néanmoins cette intention n'exclut pas la formulation des généralisations puisqu'il a pour but de chercher les formes les plus anciennes où la société humaine s'est organisée et s'est développée. La méthode d'enquête est marquée par deux choses: la base de ses recherches est consituée d'une part par la confrontation, d'autre part il tient compte de la survie, donc de l'actualité des différentes institutions et constructions étatiques, juridiques et sociales. Il en résulte donc en lui-même que *Maine* ne tient pas de sa tâche d'inventorier le droit de la société humaine se perdant entièrement dans l'obscurité puisque dans ce cas il devrait se passer de la demande de l'historisme. Les enquêtes de *Maine*

³² Il est intéressant que la première société ethnologique est née beaucoup plus tard dans l'aire de la langue allemande. La Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte a été créée en 1869.

³³ KOHLER, Zur Urgeschichte der Ehe 203.

³⁴ Cf. BURROW, Evolution and Society 164 et s.

s'étendent aux droits romain, hellénique, indien, germano-barbares. Il prend ses exemples presque sans exception à la sphère des droits des peuples indo-européens. Mais cela ne signifie pas encore – et nous devons le souligner à tout prix – que ses conclusions se réfèrent exclusivement à des peuples indo-européens précisément non déterminés. C'est une dérogation importante à l'enseignement des chercheurs ayant analysé au XIX^{ème} siècle les rapports entre le droit des peuples indo-européens. *Bunsen*, d'une manière exemplaire, borne dans son oeuvre intitulée *De iure hereditario Atheniensium* (Göttingen, 1813) ses conclusions aux droits examinés et s'abstient des généralisations.³⁵ *Maine* réussit à éviter de devenir l'adepte de la tendance « aryenne » dite aussi « indo-européenne » dont les partisans exagèrent l'importance de l'ethnie.³⁶

En écrivant de la « société primitive », du « droit primitif » ou de « l'aspect primitif » *Maine* ne borne pas ses conclusions à l'Etat, au droit et à la société des peuples indo-européens ce qui va de pair avec la conséquence théorique très importante que *Maine* évite le piège de la construction du « droit primitif » reposant sur des bases ethniques. On ne peut apprécier son importance qu'en prenant en considération que même à la fin du XIX^{ème} siècle – c'est-à-dire aux décennies après la publication de *l'Ancient Law* par exemple dans les oeuvres de *Leist*³⁷ a accompagné la tendance indo-européenne soulignant à l'excès le rôle de l'ethnie commune. Quant à l'influence de cette tendance elle se caractérise bien par le fait que même *Jhering* cherche dans ses dernières années les racines du droit romain archaïque dans le soi-disant droit commun des peuples aryens.³⁸

Maine distingue dans ses grandes lignes les sociétés humaines dites progressistes (*progressive societies*) des sociétés soumises au poids de la tradition en distinguant entre les peuples indo-européens et non indo-européens. Une seule exception est la société indienne qui – étant par excellence une partie des peuples indo-européens – appartient à la sphère des sociétés humaines stagnantes. La reconnaissance et la mise en relief de ces particularités empêche *Maine* de séparer sur la base des signes ethniques les unes des autres les sociétés progressistes et stagnantes allant de pair incontestablement avec un jugement de valeur. Une autre question se pose: problème à quelle société humaine peut-on appliquer la qualification de « progressiste ». *Maine* ne donne pas en fait à cet égard une définition précise. Au contraire c'est lui qui souligne que l'établissement de la différence entre les sociétés progressistes humaines et les sociétés humaines stagnantes appartient « aux plus grands secrets ». A son avis le seul point sûr est que l'Etat stagnant est la règle principale dans la sphère du genre humain tandis que l'Etat progressiste constitue l'exception. L'Etat progressiste caractérise la partie

³⁵ *Bunsen* souligne du reste à l'égard du droit de succession très fortement les ressemblances entre le droit indien, le droit athénien et le droit romain. Ainsi par exemple il met en relief le caractère identique de la « raison de droit de succession » dans ces droits « ...eandem fuisse apud Indos, Athenienses Romanosque juris hereditari rationem... ». Cf. HAMZA, Comparative Law and Antiquity 62.

³⁶ Il y a évidemment des chercheurs qui ne deviennent pas les partisans de cette hypothèse antiscientifique. Ainsi par exemple le célèbre spécialiste des droits en caractères cunéiformes, *Oppert*, ne montre pas de signe de l'observation de la théorie indo-européenne dans son oeuvre intitulée *De iure Indorum criminali* (Berlin 1847) mais nous ne pouvons pas nous occuper ici de ses aspects philosophiques et théorétiques scientifiques. Pour l'appréciation de l'oeuvre d'*Oppert* du point de vue des recherches de droit romain V. GILSON, L'étude du droit romain comparé aux autres droits de l'antiquité 28 et s.

³⁷ Nous pensons ici aux oeuvres de *Leist* *Alt-arisches Ius Gentium* (1899) et *Ius civile I-II* (1892).

³⁸ Il s'agit de l'ouvrage de *Jhering* intitulée *Vorgeschichte der Indoeuropäer* publiée après sa mort.

occidentale de l'Europe. Il est manifeste dans ce rapport que l'Europe occidentale est centrée ce qui n'est pas motivée en dernier lieu à l'égard politique. Le penseur anglais suit avec peu d'attention l'évolution du droit des sociétés humaines stagnantes. A cet égard, il est caractéristique son mode d'analyse de la question concernant l'évolution du droit des peuples de l'Extrême Orient. Ainsi par exemple quant à la Chine on ne rencontre qu'une indication très ébauchée. Tout en reconnaissant qu'il y a une sorte d'évolution en Chine, *Maine* met en relief que celle-ci prendra vite fin. Quant à l'évolution du droit des sociétés progressistes *Maine* l'illustre sur la base d'une sorte de modèle organique. Lors de l'élaboration de ce modèle il fait entrer en ligne tout d'abord le droit romain. Dans la phase la plus primitive de l'évolution du droit les fictions constituent la base du développement, de la formation et du fonctionnement du droit. Il est donc évident qu'il ne faut pas concevoir ces fictions au sens technique connu dans le droit romain. Au stade suivant signifiant une phase plus élevée de la civilisation l'*équité* signifie l'épine dorsale de l'évolution du droit. Et enfin dans la troisième phase, encore plus développée paraît la *législation* comme le moyen décisif de la formation du droit. Dans certains cas l'*équité* et la *législation* constituent parallèlement les moyens décisifs de l'évolution du droit. Certains schémas et les règles formulées avec la prétention de l'authenticité universelle remplissent un rôle très sérieux dans la pensée de *Maine*. Cela explique pourquoi le droit romain a pour *Maine* une importance paradigmatique parce que ce droit est susceptible dans sa complexité sur la base de son évolution de plus de mille ans et de son changement de présenter les diverses étapes de l'évolution du droit. Le droit romain ne fonctionne pas comme un droit élevé au rang d'une sorte du « *droit naturel* », c'est-à-dire il ne remplit pas le rôle absolu de l'*usus modernus Pandectarum*. Il est d'une valeur relative dans le sens qu'il devient paradigmatique au moyen des phases présentant les différentes particularités ayant du reste pour le savant anglais des valeurs égales. Pour *Maine* le droit romain est d'une importance paradigmatique même à l'égard de la structure de famille aussi. Selon le penseur anglais, la structure de la famille romaine est en fait caractérisée par le pouvoir paternel du *paterfamilias*. De cette façon à côté de *Numa Denis Fustel de Coulanges* (1830–1889) *Maine* est le représentant le plus important dans son essence de la théorie patriarcale remontant encore à *Aristotele*.³⁹ Selon la conception de *Maine* le pouvoir du *paterfamilias* contient des éléments absolus, une sorte d'éléments politiques de pouvoir souverain.⁴⁰

Ainsi la famille fondée sur *patria potestas* comme structure est susceptible de remplir certaines fonctions étatiques. Sur la base de cette conception la famille patriarcale peut jouer le rôle de la cité-État (*polis*) dans la phase précoce de l'histoire de l'humanité. Le *paterfamilias* dispose d'attributions absolues même dans le domaine du droit privé selon l'avis de *Maine*. Le pouvoir du chef de famille est « *global* ». L'expression *manus* indiquant la *potestas* du *paterfamilias* s'étend aux biens mobiliers et

³⁹ Dans ce contexte nous devons souligner que sur la base de cette théorie *Maine* ne parvient pas à l'affirmation de l'existence de l'État des temps éternels. *Edouard Meyer* par exemple qui considère que la souveraineté du *paterfamilias* est une institution naturelle, est convaincu comme le représentant marquant de la conception anti-évolutionniste que l'État est l'institution éternelle de l'humanité. Cf. MEYERS, *Geschichte des Altertums* I. 508 et ss.

⁴⁰ Presque trente ans plus tard *Pietro Bonfante* est le premier à élaborer dans la littérature de droit romain entrant dans les détails la doctrine de la préexistence des fonctions (étatiques) politiques des structures de famille considérée d'ailleurs comme dépassée dans la romanistique juridique. Cf. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Le 'res mancipi e nec mancipi' di Pietro Bonfante* 101 et ss.

immobiliers également. La *manus* comprend les esclaves aussi bien les membres libres de famille. C'est seulement à la suite d'une évolution pluriséculaire que l'unité du pouvoir paternel se démembrer. Le *dominium (proprietas)* commence à indiquer la propriété sur les esclaves et d'autres biens, tandis que le *mancipium* signifie la *potestas* sur les descendants et enfin la *manus* comprend le pouvoir sur la femme ayant conclu une certaine forme du mariage (*matrimonium cum manu*).

5. Les principales valeurs de l'œuvre de Maine

Cette étude ne nous permet pas d'analyser plus abondamment l'*Ancient Law*. Les principales valeurs de cette oeuvre se trouvent dans l'éveil et dans l'originalité des pensées de *Sir Henry Sumner Maine*. Cette oeuvre a une importance extraordinaire même pour l'historiographie. Dans l'*Ancient Law*, l'idée de la progression générale de l'humanité est formulée et bien montrée dans le domaine des institutions juridiques. L'oeuvre est quand même hypothétique sous plusieurs aspects. L'auteur ne tient pas en effet de sa tâche d'appuyer ses pensées en recourant à tous les moyens de la science. Mais ce fait ne signifie point que l'*Ancient Law* ne possède pas d'actualité pour la science juridique d'aujourd'hui.

Littérature et ressources

- BURROW, J. W.: *Evolution and Society*. Cambridge 1970
- CAPOGROSSI COLOGNESI, Luigi: *Le 'res Mancipi e nec Mancipi'* di Pietro Bonfante: 1888–1889. IURA 1990
- DAVID, René. – JAUFFRET-SPINOSI, Camille: *Les grands systèmes de droit contemporains*. Paris 2002¹¹
- ENGEL-JANOSI, Friedrich: *The Intellectual Background of Savigny*. *The Jurist* 5/1947, 39–61. 55.
- FÖLDI, Adrás – HAMZA, Gábor: *A római jog története és intézüciói* [Histoire et institutes du droit romain]. 27ème édition revue et augmentée. Budapest 2023
- FRANKLIN, Mitchell: *The Influence of Savigny and Gans on the Development of the Legal and Constitutional Theory of Christian Roselius*. Tübingen 1954
- GANS, Eduard: *Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*. I/1. Berlin 1824
- GILSON, J.: *L'étude du droit romain comparé aux autres droits de l'antiquité*. Paris–Strassbourg 1899
- GUTZWILLER, Max: *Nationalismus und Internationalismus im Recht*. In *Schweizerische Beiträge zum fünften internationalen Kongress für Rechtsvergleichung*. Zürich 1958
- HAIDER, Peter: *Vergleichende Völkerkunde*. In: HAMPL, Franz – WEILER, Ingomar (Hrsg.): *Vergleichende Geschichtswissenschaft*. Darmstadt 1978
- HAMZA, Gábor: *Comparative Law and Antiquity*. Budapest 1991
- HORN, Norbert.: *Römisches Recht als gemeineuropäisches Recht bei Arthur Duck*. In: WILHELM, W. (Hrsg.): *Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte*. Frankfurt am Main 1972, 170–180.
- KOHLER, Josef: *Zur Urgeschichte der Ehe*. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 1897
- LEIST, Burkard Wilhelm: *Graeco-italische Rechtsgeschichte*. Jena 1884
- MAINE, Henry Sumner: *Dissertations on Early Law and Customs*. London 1883
- MCLENNON, John Ferguson: *Studies in Ancient History. Comprising a Reprint of Primitive Marriage and Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. London 1876
- MEYERS, Eduard: *Geschichte des Altertums I*. Stuttgart 1884

- POST, Albert Hermann: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis I. Oldenburg 1880
- PUGLIESE, Giovanni: I pandettisti fra tradizione romanistica e moderna scienza del diritto. *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* 27/1973, 89–101.
- SCHMIDT, Max: Die Bedeutung der vergleichenden Rechtswissenschaft für die Ethnologie. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 37/1919, 348–375.
- STEIN, Peter: *Legal Evolution. The Story of an Idea*. Cambridge 1980
- STEIN, Peter: *Legal Institutions: The Development of Dispute Settlement*. London 1984
- STEIN, Peter: *Roman Law in Scotland. Ius Romanum Medii Aevi Part. S. 13b*. Milano 1968
- SUTHERLAND, L. Stuart: The Law Merchant in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Transactions of the Royal Historical Society* 17/1934, 149–176.
- UNGER, Joseph: *Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung*. Wien 1850
- WATSON, Alan: *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*. Edinburgh 1974

MICHALIK, Piotr

Assistant

Jagiellonian University, Cracow*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.06

The Beginnings of the Secularisation of Marriage in Poland

The Introduction of Civil Marriages and Divorces in Cracow (1810–1818)

The incorporation, under the Treaty of Tilsit of 1807, of part of the Polish lands of the Prussian partition into the Grand Empire of Napoleon as the Duchy of Warsaw, opened the way to the implementation of the post-revolutionary provisions of marriage law of the Napoleonic Code in Poland. In 1810, this code was introduced in the lands of the Austrian partition annexed to the Duchy of Warsaw, with its centre in Cracow. The French secular model of marriage, although contradictory to the centuries-old Polish legal culture and the Catholic religion professed by the vast majority of the city's inhabitants, was nevertheless accepted by the political and legal elites of the time. Not only did it survive the fall of Napoleon, but under the autonomy of the Free City of Cracow it was maintained in 1818 and functioned until 1852, i.e. until the Austrians restored their mixed marriage model regulated by the ABGB.

Keywords: *civil marriage, divorce, Napoleonic Code, Duchy of Warsaw, Free City of Cracow*

1. The introduction of the marriage law of the Napoleonic Code in the Duchy of Warsaw (1808–1810)

The defeat of Prussia in France's war with the Fourth Coalition (1806–1807) brought the "Polish question" back into the arena of European politics. The Peace of Tilsit, concluded by *Napoleon I* with *Alexander I* on 7 July and with *Frederick William III* on 9 July 1807, resolved to create from the lands of the Second and Third Prussian Partitions (excluding Gdańsk) the autonomous Polish state of the Duchy of Warsaw, politically part of Napoleon's *le Grand Empire*. On 22 July 1807, in Dresden, *Napoleon* approved the Constitutional Law of the Duchy of Warsaw "given to us in effect of the 5th article of the Treaty of Tilsit".¹ Its Article 69 provided that "the Napoleonic Code, shall be the civil law of the Duchy of Warsaw".² This provision was implemented by a decree of the Saxon King and Grand Duke of Warsaw, *Frederick August*, dated 27 January 1808, with effect from 1 May 1808,³ and extended to the territories of the Third Austrian Partition incorporated into the Duchy of Warsaw in 1809, together with Cracow, on 15 August 1810.⁴

In this way, the French Code began its nearly one and a half century existence in Poland, as it was finally repealed on 1 January 1947.⁵ However, in the field of marriage law, the history of

* ORCID ID: 0000-0003-4457-0139.

¹ Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 1) II, XLIV–XLVI.

² Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 1) XXXV.

³ Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 1) 46–47.

⁴ Under the Decree of *Frederick Augustus* of 9 June 1810, Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 2) 220–221.

⁵ Article 13 § 1 of the Decree of 12 November 1946, General Provisions of Civil Law (Dz.U.1946.67.369).

the applicability of the Napoleonic Code in the Polish lands is much shorter. On most of the territory of the Duchy of Warsaw, which was transformed into the Kingdom of Poland by the decision of the Congress of Vienna in 1815, the Napoleonic Code was in force in this respect only until the end of 1825, when it was replaced by the Polish Civil Code of the Kingdom of Poland.⁶ In the territories incorporated back into Prussia by decision of the Congress, the provisions of the Civil Code were replaced by the regulations of the Prussian *Landrecht* of 1794 as early as in 1817.⁷ Only in the small area of Cracow and its environs, i.e. the Free City of Cracow, did French marriage law become firmly established, until 1852. At that time, the Austrians, who had annexed the Free City in 1846, reinstated in Cracow their mixed marriage model regulated by the Civil Code of 1811 (ABGB).⁸

However, before the marriage law of the Napoleonic Code was actually implemented, the government of the Duchy of Warsaw had to meet the administrative requirements of implementing the new regulations. These provided for the operation of a state clerical and judicial apparatus prepared to apply the institution of civil marriage, marriage certificates, divorce judgments and acts of the proclamation of a divorce.⁹ Meanwhile, until the establishment of the Duchy of Warsaw on the territory of the Second and Third Prussian Partitions of Poland, the religious system in force in the First Republic, in which the obligatory form of marriage and registration of marriage was a church wedding performed before a clergyman of a given religion, was maintained.¹⁰ For Catholics, by virtue of the constitution of the Piotrków Sejm of 1577, it was subject to the regulations of the *Tametsi* Decree of 1563, and for other denominations and religions to their confessional norms.¹¹ The question of dissolution of marriage was also subject to the law and jurisdiction of the individual churches. The exception was the situation of Catholics, who constituted the majority of the inhabitants of the Duchy of Warsaw, for whom divorce before a church court was not allowed, but could be obtained before a State court under the provisions of the Prussian *Landrecht* of 1794.¹²

In the territory of the Third Austrian Partition including Cracow, a different legal state was in force. From 1 January 1798, the confessional system of the First Republic was replaced there by the Austrian mixed marriage law model of the West Galician Code of 1797 (WGC).¹³ In practice, however, the differences were not significant. The obligatory form of marriage for all denominations was still the church wedding. In addition, the Austrian authorities left the registration of baptisms, marriages and deaths to the discretion of the Christian clergy, which had already been carried out by parish priests in parish books from the 16th century. In 1797, only the form of this registration was standardised by introducing the obligation to keep it on official printed forms in accordance with the Latin-Polish instructions, in separate books for baptisms, marriages and deaths.¹⁴ Jews were also obliged to keep their own records, and were subject to the provisions of *Joseph II's* Patent of Toleration of 1789.¹⁵ In the Austrian partition there was also the institution

⁶ Article 1 of the Act of 1 June 1825, Transitory Law (Dz.P.K.P.1825.10.41.291).

⁷ POMIANOWSKI, *Rozwód w XIX wieku na centralnych ziemiach polskich* 69.

⁸ Under the imperial patent of *Franz Joseph I* of 23 March 1852.

⁹ See below, subchapter 2.

¹⁰ PŁAZA, *Historia Prawa w Polsce* 47.

¹¹ KARABOWICZ, *Rewolucja w prawie osobowym małżeńskim* 175.

¹² POMIANOWSKI, *Rozwód w XIX wieku na centralnych ziemiach polskich* 63–65.

¹³ DZIADZIO, *Powszechna historia prawa* 159.

¹⁴ SZPAK, *Inwentaryzacja metryk parafialnych Cracowa* 54–58.

¹⁵ MICHALIK, *Consent to a Jewish Marriage* 102.

of divorce pronounced by the state courts, but according to § 102, Part I of the WGC, it was inadmissible for Catholics, who could only obtain a declaration of separation (§ 103, Part I of the WGC). Thus, Austrian regulations, although adopting a secularised conception of marriage as a purely civil contract from the time of *Joseph II's Ehepatent* of 1783, were more conservative in this respect than Prussian regulations.

The common denominator of the Prussian and Austrian, and earlier Polish, orders was therefore to base the operation of marriage law on the ecclesiastical apparatus. This was contrary to the assumptions of the post-revolutionary French regulations, which provided for placing all matrimonial jurisdiction in the hands of secular State officers. Formally, such an assumption was followed by the government of the Duchy of Warsaw, but the actual state of affairs allowed for only a partial implementation, masked under the administrative slogan of ‘temporariness’. Such was the nature, formally, of the Instrument of Civil Act Officers in the Duchy of Warsaw issued by the Council of Ministers on 21 April 1808. It appointed city mayors and their deputies as civil registrars. However, such qualified personnel were no longer available in the villages, where generally the function of “*civil records clerks*” was entrusted to Catholic parish priests. Only in villages with a significant proportion of non-Catholics, especially Jews, was it suggested that this function be entrusted to a lay person, such as an organist.¹⁶

The temporary state of the civil service corps was quite quickly transformed into a permanent state, i.e. one that remained in force until the end of the Duchy of Warsaw.¹⁷ Under the Saxon King’s decree of 23 February 1809 on the fees of civil registrars, the clergy of the various denominations, mainly Catholic by virtue of the number of their followers, became these registrars. However, the Catholic clergy was formally exempted from declaring divorces and granting civil weddings to divorcees. Moreover, the same Decree also established the order of the activities of a clerical registrar in such a way that he was first obliged to perform a civil wedding and only after the civil marriage certificate had been drawn up did he perform the ecclesiastical wedding of his denomination.¹⁸ Although the Decree also applied to rabbis, due to the suspension of Jews from political rights,¹⁹ they were not allowed to act as civil registrars. Consequently, civil records, announcements and weddings for the Jewish faith were conducted either by clergymen of other denominations or by lay civil registrars or their deputies.²⁰

In parallel with the organisation of the administration, the government of the Duchy of Warsaw also adapted the provisions of Title II of Book One of the Napoleonic Code “*Of acts before the civil authorities*” (Articles 34-101) to local conditions. This was done by a resolution of the Chamber of Deputies promulgated by the Royal Decree of 18 March 1809, which amended Articles 41, 43–45, 49, 53, 70–72 of the Napoleonic Code, with effect from 18 March 1809.²¹ The provisions of Title V “*Of marriage*” (Articles 144–228) and Title VI “*Of divorce*” (Articles 229–311) were left unchanged. The process of implementing the *Code civil* in Poland culminated in *Frederick August* issuing the Decree of 10 October 1809, a transitional law to the Napoleonic Code, which had

¹⁶ POMIANOWSKI, Funkcjonowanie francuskiego modelu rejestracji stanu cywilnego 104.

¹⁷ And for a longer time in the Free City of Cracow. See below (p. 92).

¹⁸ Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 1) 195–196.

¹⁹ Under the Royal Decrees of 7 September and 17 October 1808. See BARTEL – KOSIM – ROSTOCKI, Ustawodawstwo Księstwa Warszawskiego (vol. 1) 142 i 148.

²⁰ See below (p. 92).

²¹ Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 1) 231–236.

already been in force in the Duchy for over a year. It ruled *expressis verbis* that the French Code applied exclusively to all matrimonial acts occurring in the Duchy of Warsaw from 1 May 1808, and consequently for the territories annexed to the Austrian partition in 1809 from 15 August 1810.²²

2. Civil weddings and divorces in Cracow between 1810 and 1818

Pursuant to Article 1 of the Royal Decree of 23 February 1809, as of mid-August 1810, the clergy of the eleven Cracow Catholic parishes: Holy Virgin Mary, Corpus Christi, Most Holy Salvador Holy Cross, St Anne, St Florian, St Nicolas, St Stanislaus, St Wenceslas, St Stephen and All Saints began making premarital announcements and performing civil weddings as civil registrars. In accordance with Article 40 of the Napoleonic Code each parish kept a “*register*”, i.e. a civil registry book in which the marriage certificates drawn up in a given year and the announcements made were entered. The book was drawn up in two copies, one of which remained in the and the other was deposited in the archives of the Court of the Peace (Article 43 of the Napoleonic Code). The most of the latter are preserved in the National Archives in Cracow and cover the entire period in which the marriage law of the Napoleonic Code was in force, i.e. from 1810 to 1852.²³ There are also books kept in 1818–1845 and 1851 by the clergy of the Evangelical-Augsburg parish of St Martin’s, performing weddings for Cracow’s Protestants.²⁴

The civil registry records of the Cracow parishes show that the clergy generally carried out their duties as “*civil registrar*” or “*deputy civil registrar*” correctly. Civil weddings were celebrated in the “*registrar’s house*” or the “*communal house*” i.e. the vicarage, after the two announcements required by articles 63 and 64 of the Napoleonic Code had been made.²⁵ The clergyman, after the presentation by the prospective spouses before him of the “*birth certificates*” required by Article 70 of the Napoleonic Code, established on the basis of these that they were of the appropriate age for marriage.²⁶ In the practice of the years 1810–1818, these were obviously not birth certificates drawn up in accordance with the provisions of the *Code civil*. They were mainly replaced by extracts from parish baptismal registers drawn up under canon law and Austrian law,²⁷ as well as acts of knowing (in Polish, *akty znania*) issued by sub-judges and justices of the peace “*to replace the birth certificate*”, as provided for in Articles 70–72 of the Napoleonic Code.²⁸ In the event that the prospective spouses were not of age,²⁹ the clergyman recorded the consents of the parents or relatives who were their guardians to the marriage (Article 73 of the Napoleonic Code). He also mentioned the absence of

²² Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego (vol. 2) 84–90.

²³ Fonds of acts from individual parishes are held in the National Archives in Cracow (hereinafter: NAC): 29/328/0, 29/324/0, 29/334/0, 29/327/0, 29/323/0, 29/326/0, 29/329/0, 29/330/0, 29/333/0, 29/331/0, 29/332/0. See table 1.

²⁴ ANK, 29/325/0. See table 1.

²⁵ ANK, 29/328/2 10–11.

²⁶ Marital capacity was set by the Napoleonic Code at 15 years for a woman and 18 for a man (Article 144 of the Napoleonic Code).

²⁷ See above (p. 88).

²⁸ ANK, 29/328/9 23; ANK, 29/328/25 1.

²⁹ The age of majority for marriage, i.e. the possibility to marry independently, had, according to Article 148 of the Napoleonic Code, persons who had reached the age of 25 (men) and 21 (women) respectively.

acts of opposition (Article 69 of the Napoleonic Code) and recorded respectful acts made in various forms (Article 76(5) of the Napoleonic Code).³⁰

Then, according to the further guidelines of Article 75 of the Napoleonic Code, the clergyman proceeded to collect from the prospective spouses the declaration of intent to marry and drew up the marriage certificate. The formula established therein, first used in Cracow on 5 September 1810 by the vicar of the parish of the Blessed Virgin Mary, *Walenty Grabowski*, read: *“having read all the above-mentioned papers and section six in the title of the Napoleonic Code on Marriage, we asked the future spouses whether they wished to unite with each other by marriage. When each of them separately answered that it is their will, we declare in the name of the law that Joachim Wocicki, bachelor, and Miss Agnieszka Karwacka are joined to each other by the bond of marriage. We wrote down the act in the presence of”* four witnesses, whose names, age, estate and place of residence, as well as kinship and affinity to the parties were stated by the clergyman in the marriage certificate (Article 76(9) of the Napoleonic Code). Finally, in accordance with Article 38 of the Napoleonic Code, the prepared certificate was read out and the spouses, the witnesses and the registrar signed it. It was not uncommon for the only the clergyman to sign it, making a note of the lack of writing skills of the others present (Article 39 of the Napoleonic Code).³¹ The absence of any of these elements was formally a defect in the act, but in practice they occurred very rarely and were treated as *“mistakes”*.³²

parish/civil registrar	1811 weddings	1816 weddings	1811 divorces	1816 divorces
Holy Virgin Mary	74 ³³	92	0	0
Corpus Christi	8	12	0	0
Most Holy Salvador	18	38	0	0
Holy Cross	7	11	0	0
St Anne	14	18	0	0
St Florian	15	19	0	0
St Nicolas	15	30	0	0
St Stanislaus	0	0	0	0
St Wenceslas	4	3	0	0
St Stephen	32	63	0	0
All Saints	32	34	0	0
St Martin [Evangelical]	no data	2 ³⁴	0	0
clerical civil registrars in total	219	322	0	0
lay civil registrars for Christians in total	2	14	4	31
civil registrars for Christians in total	221	336	4	31
lay civil registrars for Jews	23	23 ³⁵	0	0
lay civil registrars in total	25	37	4	31
all civil registrars	244	359	4	31

Table 1. Civil weddings and divorces in Cracow in 1811 and 1816³⁶

³⁰ ANK, 29/328/5 29.

³¹ ANK, 29/328/2 7–8. Cf. e.g. ANK, 29/326/2 4–5; ANK, 29/331/62 3–4.

³² ANK, 29/329/5 24.

³³ Due to the lack of preservation of the book of 1811, data from 1812 was used.

³⁴ Due to the lack of surviving earlier records, data from 1818 was used.

³⁵ Due to the fact that from 1816 only entries for the last 3 months have survived, data from 1817 was used.

³⁶ Author's own compilation based on: ANK, 29/328/8, 29/328/24, 29/324/6, 29/324/26, 29/334/10, 29/334/45, 29/327/6, 29/327/26, 29/323/6, 29/323/26, 29/326/6, 29/326/26, 29/329/5, 29/329/32, 29/330/5, 29/330/15,

In parallel to the twelve clerical officials, two lay officials also performed their duties of civil registrars in Cracow from August 1810. The first was the mayor of the city, or his deputy, who was “the civil officer of the County and City of Cracow, for declaring and recording, according to the law, civil divorces, also for making announcements and receiving marriage certificates between civilly divorced persons”.³⁷ The need for his appointment arose indirectly from Article 4 of the Decree of 23 February 1809, which exempted Catholic clergymen acting as civil registrars from performing these duties, and was directly confirmed by a rescript of the Minister of Justice of the Duchy of Warsaw of 6 September 1811.³⁸ This function was first performed in Cracow between 1810 and 1815 by President *Stanisław Kostka Zarzecki* and his deputy *Walenty Bartsch*. The latter drew up the first secular civil status act in Cracow, which was the announcement of the divorce of *Kajetan Wytyszkiewicz* and *Józefa Wytyszkiewiczowa*, née *Sobienionska*, on 13 December 1810 on the basis of Article 258 of the Napoleonic Code.³⁹ The first purely secular, i.e. not before a clergyman and not preceding a church wedding, civil wedding of Christians was conducted and the marriage certificate drawn up by *Stanisław Zarzecki* on 6 October 1811.⁴⁰

The second of the lay clerks in Cracow was, also appointed on the basis of a Decree of 23 February 1809, a civil registrar “in the municipality of the town of *Kazimierz* near Cracow for persons of Jewish faith established in the District and Department of Cracow”.⁴¹ Formally, he acted in place of a rabbi of the Jewish community, but as he himself was a Christian and performed his duties strictly on the basis of the Code civil, the civil status records performed by him were of a purely secular nature. In the years 1810–1822, this function was performed in Cracow (or more accurately in *Kazimierz*) by *Stanisław Dudzicz* of the Habdank coat of arms, and it was he who performed the first exclusively secular civil wedding in Cracow, of *Chaim Moses Glasshut* and *Gitel Weiskerz* on 17 January 1811.⁴² The *Civil Status Records of the Jewish Registration District in Cracow*, kept by *Stanisław Dudzicz* and his successors, have been preserved complete for the years 1810–1852⁴³, as have the Divorce Records of the Municipalities, County and City of Cracow, kept by his colleagues for divorced Christians.⁴⁴

The fall of *Napoleon* and the dissolution of the Duchy of Warsaw did not end French marriage law in Cracow. Between 1813 and 1815, all civil registrars, both clerical and lay, continued to exercise their functions under the existing laws. Their validity was confirmed in 1815 by the Organising Commission, which on behalf of the victorious powers of Austria, Russia and Prussia established the Free City of Cracow.⁴⁵ The new government also maintained the status quo in 1816, only transforming the post of lay “civil registrar of the County and City of Cracow” into “civil registrar of the

29/333/5, 29/333/23, 29/331/63, 29/331/68, 29/332/6, 29/332/26, 29/325/1, 29/336/2, 29/336/17, 29/336/1, 29/336/16, 29/1472/6, 29/1472/52.

³⁷ ANK, 29/336/2 1.

³⁸ ANK, 29/336/17 1.

³⁹ ANK, 29/336/1 1.

⁴⁰ ANK, 29/336/2 1. The spouses were *Kajetan Wytyszkiewicz*, a divorcee, and *Marianna Toryania*, a widow.

⁴¹ ANK, 29/1472/6 3.

⁴² ANK, 29/1472/6 3.

⁴³ ANK, 29/1472/0.

⁴⁴ ANK, 29/336/0.

⁴⁵ The so-called Additional Treaty on Cracow concluded by Austria, Prussia and Russia, see TOKARZ, *Pomniki prawa Rzeczypospolitej Cracowskiej* 3-9; Provisional instrument for the judicial authorities of the Free City of Cracow of 5 December 1815, *Dziennik Rozporządzeń Rządowych* 1816 95.

City of Free Cracow”, which was entrusted to *Wojciech Kucieński*.⁴⁶ These political and legal decisions were reflected in everyday practice. A comparison of Cracovian vital records for the years 1811 and 1816 clearly shows that the new institutions of the marriage law, i.e. civil marriage and divorce, were effectively implemented for the Christian population of Cracow.⁴⁷ Although its vast majority, i.e. 99% in 1811 and 96% in 1816, still married before a clergyman, i.e. in a de facto confessional form, the number of civil weddings before a secular official increased from 2 in 1811 to 14 in 1816, i.e. by as much as 600% (with a 54% increase in the number of all weddings). Similarly, the number of divorces increased by as much as 675%.⁴⁸

3. The upholding of marriage law of the Napoleonic Code in the Free City of Cracow at the Legislative Sejm of 1818

As in the case of the Duchy of Warsaw, the entrusting of the functions of civil registrars to clergymen, the maintenance of French law in the Free City of Cracow was intended as a temporary solution. According to Article XII of the Constitution of the Republic of Cracow of 3 May 1815, which imposed by the victorious protective powers, the Assembly of Representatives, which was the republic’s legislature, was to take charge of establishing new codes, also replacing the code of the defeated *Napoleon*.⁴⁹ To this end, the Assembly set up a special Legislative Committee in 1816, whose original task was to prepare drafts of individual codes. However, both the powers and the course of the Committee’s work in 1816-1817 were subject to oversight and modification by the Organising Commission, which eventually, together with the Committee, prepared a catalogue of legal principles for the future codes of the Free City of Cracow. This catalogue, in the form of a set of 297 legal questions, including 130 for the Civil Code, was submitted to the Assembly of Representatives sitting in an extraordinary legislative session from 7 January to 3 March 1818 for resolution. (the so-called Legislative Sejm).⁵⁰

Among the questions submitted, those relating to the principles of matrimonial law, grouped under Title II “*On marital rights*”, together with the related questions on civil status registration from Title I “*On rights related to personal qualities*”, occupied a special place.⁵¹ In response to the latter, the Assembly was to decide whether “*Civil status records will be accepted by clerks deliberately appointed to do so, or not*” (question 7) and whether “*Civil registrars will be clerical or secular*” (question 8). These raised doubts among deputies as to whether their intention was not to abolish the French solutions introduced in Cracow in 1810. This was supported by an objection raised during the debate on 13 January 1818 by Priest Professor *Feliks Jaroński* to the retention of civil status records, who “*in a voluminous speech argued that they were unnecessary*”. However, this objection was decisively rejected by the deputies in favour of maintaining the status quo (34 votes against 3) and the Assembly passed a resolution that “*Civil status records will be prepared by officials deliberately appointed for*

⁴⁶ Resolution of the Ruling Senate of 21 August 1816, *Dziennik Rządowy* 1816, no. 5 20; ANK, 29/336/16 32–33.

⁴⁷ The situation was different with regard to the Jewish community, where the implementation of the provisions of the Napoleonic Code encountered strong resistance as part of an assimilation policy rejected by the majority of this community. For more, see MICHALIK, Consent to a Jewish Marriage 102–109.

⁴⁸ See above, table 1.

⁴⁹ TOKARZ, Pomniki prawa Rzeczypospolitej Cracowskiej 12.

⁵⁰ For more, see MICHALIK, Wstrząsające wspomnienie uzurpacji Bonapartego 13–23.

⁵¹ 29/200/200 671 i 673.

this purpose” (rule 7) and that “*Civil registry officials will in general be clergymen and secular persons only in special cases*” (rule 8).⁵²

This controversy was only a prelude to the stormy debate of the following day, i.e. 14 January 1818, in which the Legislative Assembly was to answer eight legal questions on marriage law. The importance attached to this session is evidenced not only by the account of the sources of the time, but by the unique form of the first 4 questions of Title II in the entire catalogue. Unlike the others, which always dealt with a specific institution of a particular branch of the law, these questions required the Legislative Assembly to choose between different models of marriage law, which we classify today as mixed or secular.⁵³ The first model was contained in the provisions of the codes then in force in the Polish lands, i.e. the ABGB in the Austrian partition (question 1),⁵⁴ the *Landrecht* of 1794 in the Prussian partition (question 2), and the proposed Polish Code, which was to replace the Napoleonic Code still in force in the Kingdom of Poland⁵⁵ (question 3). In contrast, the lay model was only contained in the French code “*still in force in Cracovian legislation*” (question 4).⁵⁶ It is significant that the question of the restoration of the pre-partition Polish law containing a religious model of marriage law in Cracow was not debated and resolved at all.

The speech by *Feliks Słotwiński*, Professor of natural and Roman law at the Jagiellonian University, was the best and, as it turned out, also in line with the majority opinion of the 14 January debate. In the first place, he accurately captured the essence of the dispute, concentrating on the most controversial issue, i.e. the admissibility of divorce in predominantly Catholic Cracow⁵⁷. Being himself a Catholic, but at the same time a supporter of allowing divorce, he polemicised against the key legal argument of its opponents, i.e. the Roman confession of the Republic of Cracow guaranteed by Article I of the Constitution.⁵⁸ Aware of the unambiguous position of canon law on the sacramental indissolubility of marriage, as expressed, among other things, in the canons of the Council of Trent of 1563, he focused on the argument about the Catholic conception of marriage, concluding that “*it follows from what has been said that marriage should be considered in two respects: as a contract between spouses, that is, as a marriage contract, and as a sacrament*”.⁵⁹

However, *Słotwiński* did not oppose this dualistic character of marriage, because, colloquially speaking, he did not have to knock down the already opened door. In line with the Enlightenment jurisdictionalism, he left the issue of the sacramentality of marriage in the hands of the Church, while his contractualism came under the jurisdiction of the state, which in his opinion should be guided by rationalism and utilitarianism. At the same time, he demanded that any conflicts in this respect should always be resolved in favour of the State, because “*whatever is allowed by reason, cannot be forbidden by religion – because the sacraments are superior only to reason; but they cannot be opposed to it*”.⁶⁰ Making this assumption, in the following part of the argument *Słotwiński* extensively discusses the rationality of the divorce grounds of the Napoleonic Code, i.e. adultery, rape and

⁵² *Gazeta Cracowska* 1818, no. 6 64; 29/200/201 63–64.

⁵³ DZIADZIO, *Powszechna historia prawa* 321.

⁵⁴ “*So the principles of the Austrian code are to be preserved in Cracovian legislation as far as the rules on marriage, obstacles and divorce are concerned?*” 29/200/200 673.

⁵⁵ Patrz wyżej, przypis 6.

⁵⁶ 29/200/200 673.

⁵⁷ *Gazeta Cracowska* 1818, no. 7 73.

⁵⁸ “*The apostolic Roman Catholic religion is maintained as the religion of the country.*” See TOKARZ, *Pomniki prawa Rzeczypospolitej Cracowskiej* 10.

⁵⁹ *Gazeta Cracowska* 1818, no. 7 74.

⁶⁰ *Gazeta Cracowska* 1818, no. 7 74.

grave insults of articles 229–231 of the Napoleonic Code. He finally concluded that the Code civil divorce law was permissible and applicable in the Free City, excluding, however, the possibility to pronounce divorce solely on the basis of the agreement of the parties (Article 233 of the Napoleonic Code): “*If marriage is a contract, then it should be considered according to the rules of all contracts. – If not only pure reason but the public and private good (the sole aim of the Government) requires that spouses who cannot live together for the reasons expressed above should be divorced. – If a spouse is only as worthy of the sacrament of matrimony as long as he or she fulfils his or her duties. – If the Church is subordinate to the Government in all that is required for the public good, I therefore request that when the code in force up to now regards marriage in terms of contract, as every legislator should regard it - «so the principles of this code should be upheld»*”.⁶¹

Slotwiński's argument was supported by speeches by other deputies, such as Judge *Jakub Małkowski*⁶² or Count *Antoni Stadnicki*.⁶³ There were dissenting voices, both from the clergy, such as Priest Professor *Feliks Jaroński*,⁶⁴ and from the laity, such as Judge *Franciszek Piekarski*.⁶⁵ As anticipated by *Slotwiński*, the arguments of the latter were based primarily on the incompatibility of the provisions of the Napoleonic Code with the doctrine and law of the Catholic Church, which was not only the religion of the State, but also of the majority of the inhabitants of the Free City of Cracow. However, in a secret ballot, the Legislative Sejm, by a large majority (30 to 8), resolved that “*the principles of the code hitherto in force shall be maintained with regard to the rules governing marriages, obstacles and divorce in the Cracovian legislation*” (principle 4).⁶⁶ At the same time, the Assembly in principles 1-3 rejected the Austrian⁶⁷ and Prussian regulations,⁶⁸ as well as the drafted Civil Code of the Kingdom of Poland, rightly pointing out that it does not yet exist.⁶⁹

The will of the Legislative Sejm to maintain the validity of French law in Cracow was further supported by the resolution of the remaining questions in Title II, in the form of four further principles of marriage law. In the first, the age of matrimonial capacity as adopted in Article 144 of the Napoleonic Code was confirmed (principle 5).⁷⁰ In the second, following Article 145 of the Napoleonic Code, a dispensation was allowed: “*for valid reasons as long as the physical capacity to marry exists*” (principle 6).⁷¹ In the third, in accordance with Article 331 of the Napoleonic Code, the canonical principle on the legitimacy of illegitimate children *ipso jure* by the subsequent marriage of the parents is maintained, provided that the latter “*recognise them (the children – P. M.) legally before their marriage or in the very act of celebration of the marriage*” (principle 7)⁷². It is significant that this principle was also adopted on the basis of the provisions of the Napoleonic Code, and not of the West Galician Code previously in force in Cracow, or of the Austrian ABGB then in force in Galicia, which adopted the more favourable construction of *legitimatio per subsequens matrimonium* for

⁶¹ Gazeta Cracowska 1818, no. 7 76.

⁶² Gazeta Cracowska 1818, no. 8 86–88.

⁶³ Gazeta Cracowska 1818, no. 9 97–100.

⁶⁴ Gazeta Cracowska 1818, no. 8 85-86 i no. 9 100-101.

⁶⁵ Gazeta Cracowska 1818, no. 10 109–110.

⁶⁶ Gazeta Cracowska 1818, no. 10 110; 29/200/201 64.

⁶⁷ “*The principles of the Austrian code will not be preserved in Cracovian legislation as regards the rules on marriage, obstacles and divorce*” (principle 1). 29/200/201 64.

⁶⁸ “*The principles of the Prussian code concerning the rules on marriage, obstacles and divorce will not be adopted*” (principle 2). 29/200/201 64.

⁶⁹ 29/200/201 64.

⁷⁰ 29/200/201 64. See above, footnote 27.

⁷¹ 29/200/201 64.

⁷² 29/200/201 64.

illegitimate child without the requirement of prior recognition (§ 161 of the ABGB). Similarly, principle 8, the last of the title “*On the matrimonial rights*”, rejected the possibility, provided for in section 162 of the ABGB, to legitimise an illegitimate child by a monarchical rescript.⁷³

4. Conclusion

The principles of law enacted by the Legislative Sejm of 1818 ultimately did not become the basis for the Civil Code of the Free City of Cracow. The codification work carried out by the Legislative Committee was de facto suspended later that year, after the residents of the protective powers supervising it from the Organisational Commission left the city.⁷⁴ For the functioning of civil weddings and divorces in Cracow, however, this was of no importance. For the abandonment of the concept of an own civil code meant that the Code civil remained in force. Moreover, the clear will of the Legislative Sejm to preserve the institutions of French marriage law also ruled out the need to modify them. As a consequence, they were in force and applied until the end of the Republic of Cracow, and even a few years longer – until 1852.⁷⁵ However, it was 1818 that finally closed the eight-year period of the introduction of the Code civil marriage law in Cracow. In this relatively short period of time, it occurred both at the legislative level and at the level of law application. From the analysis presented in this article, it is clear that the French solutions were accepted on the Vistula River.⁷⁶ Prima facie this may come as a surprise, as formally the introduction of civil marriages and divorces in Cracow in 1810 was revolutionary, as it went against centuries of Polish legal culture and Catholic doctrine. In reality, however, the success of the new arrangements consisted of several key circumstances that greatly mitigated the revolutionary nature of the changes.

First, it should be pointed out that these changes were part of the turbulent period of the Napoleonic wars bringing political and economic destabilisation, which, however, aroused hopes of rebuilding Polish statehood after the catastrophe of the partitions of 1772, 1793 and 1795. It resulted in an openness of Polish society to new ideas and institutions, the embodiment of which was the Napoleonic Empire, victorious in wars with the partitioners, with its civil code. Second, Cracow’s elites of the time were shaped in the spirit of the philosophy and legal thought of the Enlightenment. They were therefore ready for changes in the law expressed primarily in the implementation of the idea of its codification, of which the Civil Code was the fullest expression. These same ideas also shaped the ground for the secularisation of the institution of marriage, which, incidentally, had already been initiated by the Austrians in Cracow. Here, too, priority was given to the French Code, which was the only one to introduce a fully secularised, i.e. lay, marriage.

⁷³ “*The legitimisation of children by a rescript of the [Governing – P. M.] Senate cannot take place*”. 29/200/201 64.

⁷⁴ MICHALIK, *Wstrząsające wspomnienie uzurpacji Bonapartego* 22–23, 33.

⁷⁵ See above, footnote 9. As an aside, one may ask what would have happened to Polish marriage law had the Civil Code of the Free City been created? It is almost certain that it would not have survived the incorporation of Cracow into Austria in 1846, and its lay solutions taken from the Napoleonic Code would have been replaced by the provisions of the ABGB anyway. At the same time, the very existence of the Code would certainly have been an argument in the discussion on the model of marriage law in the Second Republic, but this too would most likely not have affected the earlier introduction of Professor *Karol Lutostański*’s 1929 secular model throughout Poland. See: DZIADZIO, *Powszechna historia prawa* 260–261.

⁷⁶ With a reservation concerning the Jewish community, see above, footnote 48.

Third, and most importantly from the point of view of the practice of applying the new regulations, a very significant element in the implementation of the new solutions was the way they were carried out in the Duchy of Warsaw, and then maintained in the Free City of Cracow. Entrusting the functions of civil registrars to the clergy of individual Christian denominations, the vast majority of them Catholic priests, made it possible, de facto, to preserve the religious character of a civil wedding. The vast majority (96% in 1816) of Cracovian prospective spouses continued to get married civilly before the same clergyman and at almost the same place and time as the subsequent church wedding. From the perspective of the newlyweds and their families, the civil wedding was in fact a legal registration of the marriage being contracted, which did not necessarily mean its laicisation or even secularisation.⁷⁷ At the same time, clerical registrars were exempt from granting civil weddings to divorced persons not in accordance with the doctrine of their religion. The small percentage of the latter weddings (4% in 1816), performed by an exceptionally acting secular official in this capacity, certainly also upheld in public opinion the prevailing religious nature of marriage.

In an apt way, this phenomenon was expressed from a social perspective by the main opponent of the secularisation of marriage at the Legislative Sejm of 1818, Father Professor *Jaroński*. In a rhetorical speech, he appealed that “*we should return to the wonderful national way of thinking of our forefathers, who wrote the laws on marriage in a Catholic way, and if anyone wants to civil marriage contracts, let them return to the true national betrothal, because even now no Catholic maiden will go from her parental home to her husband's until he has sworn to her Catholic duties in the presence of the Church*”.⁷⁸ Agreeing with Father *Jaroński's* argumentation, *à rebours*, it can be pointed out that the Catholic clergy made a valuable contribution to the successful introduction of marriage law of the Napoleonic Code in Poland by exemplarily fulfilling their duties as civil registrars.

Bibliography

Archival Sources (Manuscripts)

Archiwum Narodowe w Cracowie (National Archives in Cracow):

Archiwum Wolnego Miasta Cracowa [fond: 29/200/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Najświętszej Marii Panny w Cracowie [fond: 29/328/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Bożego Ciała w Cracowie [fond: 29/324/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Najświętszego Salwatora na Zwierzyńcu [fond: 29/334/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Krzyża w Cracowie [fond: 29/327/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Anny w Cracowie [fond: 29/323/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Floriana w Cracowie [fond: 29/326/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Mikołaja i szpitala św. Łazarza w Cracowie [fond: 29/329/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Stanisława i św. Michała na Skalce w Cracowie [fond: 29/330/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Wacława w Cracowie [fond: 29/333/0]

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej św. Szczepana w Cracowie [fond: 29/331/0]

⁷⁷ A similar phenomenon was observed by *Rebecca Probert* in relation to civil weddings performed in England during the first two decades of the validity of the Marriage Act 1836. See PROBERT, *Tying the Knot* 71–76, 91–99.

⁷⁸ *Gazeta Cracowska* 1818, no. 9 101.

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Wszystkich Świętych w Cracowie [fond: 29/332/0]
Akta stanu cywilnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej św. Marcina w Cracowie [fond: 29/325/0]
Akta rozwodowe z terenu gmin, powiatu i miasta Cracowa [fond: 29/336/0]
Akta stanu cywilnego Izraelickiego Okręgu Metrykalnego w Cracowie [fond: 29/1472/0]

Printed Sources

BARTEL, Wojciech – KOSIM, Jan – ROSTOCKI, Władysław (eds.): Ustawodawstwo Księstwa Warszawskiego. Akty normatywne władzy najwyższej. Warszawa 1964–1969
Code Napoléon. Édition originale et seule officielle. Paris 1807
Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego. Warszawa 1810
Dziennik Rozporządzeń Rządowych Wolnego, Niepodległego i Ścisłe Neutralnego Miasta Cracowa i Jego Okręgu. Cracow 1816–1822
Dziennik Rządowy Wolnego Miasta Cracowa i Jego Okręgu. Cracow 1816–1846
Gazeta Cracowska. Cracow 1794–1849
Kodex Napoleona z przypisami. Tom I–II. Warszawa 1808
Powszechna księga ustaw cywilnych dla wszystkich krajów dziedzicznych niemieckich Monarchii Austriackiej. Część I–III. Wiedeń 1811 (ABGB)
TOKARZ, Waclaw (ed.): Pomniki prawa Rzeczypospolitej Cracowskiej 1815–1818. Tom 1. Cracow 1932
Ustawy cywilne dla Galicyi Wschodniej, Część I–III. Wiedeń 1797 (WGC)

Literature

DZIADZIO, Andrzej: Powszechna Historia Prawa. Warszawa 2020
KARABOWICZ, Anna: Rewolucja w prawie osobowym małżeńskim na ziemiach polskich (1808–1825). Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Towarzystwo Biblioteki Słuchaczy Prawa. Zeszyty Prawnicze. No. 11–12/2004, 171–194
MICHALIK, Piotr: Consent to a Jewish Marriage in Legislation of the Free City of Cracow (1815–1846). Journal of European History of Law. No. 11.1/2020, 102–109
MICHALIK, Piotr: «Wstrząsające wspomnienie uzurpacji Bonapartego?» – uchwalenie zasad prawa spadkowego do kodeksu cywilnego Wolnego Miasta Cracowa. Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego. No. 25/2022, 13–36
PŁAZA, Stanisław: Historia Prawa w Polsce. Zarys wykładu. Część II. Polska pod zaborami. Cracow 1993
POMIANOWSKI, Piotr Z.: Funkcjonowanie francuskiego modelu rejestracji stanu cywilnego w Polsce. Czasopismo Prawno-Historyczne. No. 67.1/2015, 95–106
POMIANOWSKI, Piotr Z.: Rozwód w XIX wieku na centralnych ziemiach polskich. Praktyka stosowania Kodeksu Napoleona w latach 1808–1852. Warszawa 2018
PROBERT, Rebecca: Tying the Knot. The Formation of Marriage 1836–2020. Cambridge 2021
SZPAK, Jan: Inwentaryzacja metryk parafialnych Cracowa z XVI–XIX w. oraz ksiąg stanu cywilnego z pierwszej połowy XIX w. Studia Historyczne. No. 16.1/1973, 49–64

TAMÁSI Anna Éva
adjunktus
SZTE ÁJTK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.07

A kötelékvédő szerepének változásai az egyházjogban, kitekintéssel a magyar világi perjogra

The Role of the Defender of the Bond in Canon Law and Hungarian Private Law

The defender of the bond is one of the most important officials at the ecclesiastical courts. In this paper I examine the changes of this office both in canonical legislation and in jurisdictional practise (and in Hungarian private law). I present the practise of the holy see of Veszprém and Székesfehérvár in matrimonial cases in the 19th and 20th century.

Keywords: *the defender of the bond, canon law, private law, marriage, ecclesiastical court*

1. Bevezető gondolatok

A házasságok védelme a mai napig kiemelt szerepet kap a kánonjogban és az egyházi bíróságok gyakorlatában. Több esetben fordult elő jogtörténetünkben, hogy az egyházi eljárás egyes házasságvédő intézményeit a világi perjog átvette. Erre jó példa a békeltetés eljárása és a kötelékvédő alkalmazása. Napjainkban is égető kérdés, hogy miként lehetne a házasságokat nagyobb számban megmenteni, a felbontott házasságok számát némileg csökkenteni. Bár ezt a szenzitív területet a jog eszközeivel nehéz megragadni, pláne befolyásolni, mégis tanulságos lehet visszatekinteni az elmúlt századok gyakorlatára, a korabeli jogalkotói módszerekre és a tényleges gyakorlat által alakított jogintézményekre. Jelen munkában a kötelékvédő (házasságvédő)¹ intézményét követem végig az egyházi perjogban mind jogszabályi, mind gyakorlati szinten, valamint egy rövid kitekintés erejéig a világi magánjogban. Munkámban a székesfehérvári és a veszprémi szentszék eljárását vizsgálom a 19. század második és a 20. század első felében.

2. A kötelékvédő megjelenése, a Corpus Iuris Canonici

A kötelékvédelem igénye már egészen korán, a 13. században megjelent az egyházjogi gondolkodók körében. *Hostiensis* (+1271)² és *Durantis* (+1296)³ volt az első, aki ennek szükségességét felvetette:

* ORCID ID: 0000-0003-4386-6691.

¹ Hazánk szentszéki gyakorlatában 1918 előtt, azaz az első egyházi törvénykönyv hatályba lépését megelőzően a házasságvédő kifejezést használták a jegyzőkönyvekben. Ezt követően kezdett lassan elterjedni a ma használatos kötelékvédő kifejezés.

² *Henricus de Segusio* (vagy elterjedt nevén *Hostiensis*) itáliai jogtudós, püspök, glosszátor, kánonjogász. Bolognában tanult római jogot, iskolatársa volt *Sinibaldus Fliscus*, a későbbi *IV. Ince* pápa. Bologna után Párizsba ment, hogy egyházi jogot adjon elő. *IV. Orbán* pápa mellett a pápai udvarban az egyházpolitika alakításában is nagy szerepe volt.

³ *Durantis* francia származású püspök, egyházjogász, liturgikus. Bolognában és Modenában tanult, majd tanított is egyházjogot. Fő műve, a *Speculum iudiciale* (1271–1276) a bírósági eljárások tekintetében összefoglalta az egész kánonjogot, több évszázadon át hatott.

véleményük szerint az érvénytelenséggel megtámadott házassági köteléket valakinek védeni szükséges a per egyensúlya érdekében.⁴ Kezdeményezésük heves ellenállásba ütközött, olyannyira, hogy a felvetés több évszázadra lekerült a napirendről. Egészen a 18. századig kellett várni, hogy e fontos hivatal bekerüljön az egyházjog rendszerébe és a bíraskodási gyakorlatba.

A házasságvédő intézménye, a *defensor vinculi* a kánonjogban XIV. Benedek pápa 1741. szeptember 3-i, *Dei miseratione* kezdetű constitutioja nyomán jelent meg. Fő szerepe az volt, hogy mind a szeparációs, mind az érvénytelenség kimondását célzó perekben védje a köteléket. Ezentúl a házasságvédő felügyelt a házasságból származó kiskorú gyermekek érdekeire, valamint az anyagi- és az eljárásjog szabályainak betartására (például feladata volt fellépni az ügyvédi hanyagság vagy összejátszás ellen, a tanúk megvásárlása ellen, illetve különösen fontos szerepe volt a kötelékvédőnek a felek távolléte esetén).⁵ Így tehát a kötelékvédő mind a peres eljárásra, mind az ügy érdemére vonatkozó nehézségeket jogosult és köteles volt felhozni.⁶

Ezen kívül a *Dei miseratione* azt is a házasságvédő kötelezettségévé tette, hogy fellebbezzen a házasság érvénytelenségét kimondó ítélet ellen. XIV. Benedek pápa második fő reformja az volt, hogy két egybehangzó ítéletet követelt meg a házassági perekben. Tehát a kötelékvédőnek kötelezettsége volt minden, a házasság érvénytelenségét kimondó ítélet ellen fellebbezést benyújtani, továbbá ezt megtehetette két egybehangzó ítélet ellen is, ha úgy vélte, hogy azok igazságtalanok.⁷

Fontos szabálya volt a köteléki pereknek, hogy az ilyen ügyben hozott ítélet soha nem emelkedett jogerőre: bármikor hiteles bizonyíték merült fel az ítélettel ellentétes valóságra, pert lehetett indítani a megfelelő döntés elérése érdekében. A felek az ítélet ellen addig élhettek fellebbezéssel, ameddig két egybehangzó ítélet nem született. A házasságvédő köteles volt fellebbezni, amennyiben érvénytelennek nyilvánították a házasságot, továbbá érdekes módon, ha a másodfokú bíróság is az érvénytelenség mellett foglalt állást, úgy harmadfokra is vihette az ügyet, amennyiben az érvénytelenség mellett felhozott bizonyítékok nem voltak minden kétséget kizáróak. Abban az esetben, ha az első- és harmadfokú egyházi bíróság a házasságot érvénytelennek, a másodfokú pedig érvényesnek mondta ki, a házasságvédő még negyedfokra is vihette a pert.⁸

3. Az első egyházi törvénykönyv (Codex Iuris Canonici 1917) időszaka

Az 1917-es első egyházi törvénykönyv a kötelékvédő szabályozása tekintetében azt a módszert követte, amely a teljes kodifikáció szellemiségére igaz volt. Összegyűjtötte a korábbi jogszabályok által biztosított jogi eszközöket, ezek szolgáltatták a hagyományok talaján való építkezést. Azonban

⁴ WEIER, Die Parität zwischen Ehebandverteidiger und Anwalt 319.

⁵ HERGER, A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig 185–186.; KOVÁCS, A kötelékvédő szerepe 11–12.

⁶ SIPOS – GÁLOS, A katolikus házasságjog rendszere 561.

⁷ BURKE, The Defender of the Bond 211.: „Benedict XIV’s second major reform was to require that there be two separate and conforming judgments before the definitive nullity of a marriage could be declared. It was the duty of the new „defender of marriages” to appeal all first judgments of nullity to a higher court, and even after two conforming judgements, to a third court if he still thought the judgments to be unjust.”

⁸ BOZÓKY, Az egyházi jog tankönyve 413–415.

nem elégedett meg ezzel, hanem a modernebb elvárásoknak megfelelően reformált is a rendelkezéseken.⁹

A kódex nagyon részletesen szabályozta a kötelékvédő kötelezettségeit és jogait. Előbbieket tekintve ő felelt a felekhez és a tanúkhöz intézendő kérdőpontok összeállításáért, amelyeket zárt borítékban kellett a bíró rendelkezésére bocsátania, aki ezt csak a kihallgatáskor bonthatta fel. A kérdésekért azonban nem csak előzetesen felelt: a bizonyítás során felmerülő újabb kérdéseket a „*bíró szájába kellett adnia*”.

Továbbá a bizonyítás érvénytelenségének terhe mellett részt kellett vennie a felek, a tanúk és a szakértők kihallgatásán, valamint a felek által benyújtott okiratok érvényességének vizsgálata is az ő feladata volt. A kötelékvédőnek a per utolsó szakaszában írásba kellett foglalnia a házasság érvénytelensége ellen szóló összes érvet, bizonyítékot, valamint mindent fel kellett hoznia, amelyről úgy ítélte meg, hogy a házasság védelme érdekében hasznos lehet. Ha a szentszék úgy határozott, hogy a házasságot érvénytelennek nyilvánítja, vagy ágytól és asztaltól véglegesen elválasztja a feleket, a házasságvédőnek ezt minden esetben véleményeznie kellett.¹⁰

A házasságvédő az eljárás kezdete előtt a szentszéki elnök, illetőleg a vizsgálóbíró „*kezébe*” esküt tett, hogy mindent meg fog tenni a házasság érvényben tartása érdekében.¹¹

Mivel a kötelékvédő a közérdek védelmében járt el, rendkívül széleskörű jogosítványokkal rendelkezett. Ő maga is állíthatott tanúkat, a szakértők kirendelését véleményezhette, kérhette a felek esküre bocsátását, valamint a védőirat egy példányát neki is meg kellett küldeni. A per bármelyik szakaszában betekinthezett az iratokba, még közzététel előtt is. A periratok közzététele után is kérvényezhette új tanúk állítását, vagy a korábbi tanúk ismételt meghallgatását. Szélesedett a jogköre abban a tekintetben is, hogy immár két egybehangzó ítélet esetén is korlátozás nélkül fellebbezhetett. Új perceselemnények elrendelését kérhette, bár ezt a bíróság egyhangú aktusával elutasíthatta. A periratok szerkesztésére határidő-hosszabbítást kérhetett, amelynek mértéke a bíró bölcs belátására volt bízva.¹²

E rendelkezéseknek köszönhetően a kötelékvédőnek a házassági semmisségi perekben több jogosítványa lett, mint a feleknek és az ügyvédjeiknek. Tehát fordult a kocka, immár nem a kötelék védelme szenvedett hiányt, mint a 18. század előtti gyakorlatban. E jogköröket tovább bővítette 1936-ban a *Provida Mater* apostoli konstitúció, például a per teljes menetében még szélesebb véleményezési jogosultságokat kapott a kötelékvédő.¹³

A 20. században, az első egyházi törvénykönyv hatályba lépését követően a kötelékvédők tevékenységében kétirányú probléma jelentkezett¹⁴, amely visszasságokra *XII. Piusz* pápa 1944-es beszédében mutatott rá. Hangsúlyozta egyrészt: a kötelékvédőknek nem szabad szem elől téveszteniük azt a tény, hogy a köteléki perek, a bírósági eljárás célja az objektív igazság kiderítése. Azaz a kötelékvédőnek nem feladata mesterkélt védelmet felállítani, védeni a védhetlent, az

⁹ Az 1917-es Kódex egyesítette az 1741-es, az 1840-es és az 1883-as törvényeket, de a kötelékvédő szerepét megerősítette és tovább részletezte részvételének módját az eljárásban. KOVÁCS, A kötelékvédő szerepe 13.

¹⁰ RADA, Egyházi perrendtartás 133.

¹¹ HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere 92.

¹² BÁNK, Kánoni jog II. 570–571.

¹³ Lásd bővebben: HÁRSFAI, Egyházi eljárásjog 97.

¹⁴ A 20. század folyamán a kötelékvédő szerepe az eljárásban egyre inkább lecsökkent, sőt, sokszor részvétele már formálissá vált. Vö.: HÁRSFAI, Bírósági gyakorlat 26.

erkölcsi meggyőződésével szembe menni. Joga van záróészrevételeiben jelezni, hogy a jegyzőkönyvek alapos, lelkiismeretes vizsgálata után a köteléket nem tudja védeni a felperes kereseti kérelmével szemben.¹⁵

Ugyanakkor fel kell hoznia mindazt, amit a házasság érvénytelensége ellen észszerűen fel lehet hozni, ebben teljes odaadással kell eljárnia. Tehát hiba a mindenáron való védelem és a passzivitás is. Ez utóbbi miatt figyelmeztette a Szentségi Kongregáció a püspököket, hogy ne engedjék meg egyházmegyéjükben a kötelékvédők „tétlenségét, felületességét”. E követelmény a későbbi törvényhozásban konkrétan, jogszabályi szinten is megjelent a gyakorlat visszásságaira reagálva: az 1983-as CIC előírja, hogy a kötelékvédőnek aktív tevékenységet kell kifejtene. Elő kell terjesztenie a perben mindazt, amit a házasság semmissége vagy felbontása ellen észszerűen fel lehet hozni – olvasható az 1432. kánonban.

4. A hatályos egyházi törvénykönyv (1983) után

Hatályos kódexünk a kötelékvédő feladatában, szerepkörében elég jelentős változtatást hozott, nevezetesen azt, hogy ezentúl nem neki kell összeállítania a tanúkhöz és a felekhez intézendő kérdőpontok jegyzékét, hanem annak, aki az adott személy kihallgatását kéri. Ez legtöbb esetben a felperest jelenti, aki általában nem személy szerint állítja össze a kérdéseket, hanem az ügyvédjére bízta ezt a feladatot, tehát a továbbiakban lényegében az ügyvédek szerkesztik a kérdőpontokat. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a kötelékvédőnek megszűnt a kérdésfeltevési joga, a továbbiakban is javasolhat kérdéseket a bírónak.¹⁶

Ezentúl a kötelékvédő kötelezettségei csökkentek: már nem köteles jelen lenni a felek és a tanúk kihallgatásán, valamint nem kell automatikusan fellebbeznie az érvénytelenséget megállapító első ítélet ellen. Ez utóbbira azért nincs szükség, mivel a másodfokra hivatalból történő felterjesztést írta elő a hatályos egyházi törvénykönyv.¹⁷

Hatalmas, és a (hazai) gyakorlatot is jelentősen befolyásoló újítás a hatályos kódexben, hogy immár világi személyeket, mind férfiakat, mind nőket ki lehet nevezni kötelékvédőnek.

Egyebekben a kötelékvédő feladatát meglehetősen tömören összegzi hatályos kódexünk, jóval lakonikusabban, mint az 1917-es kódex: „(...) *proponendi et exponendi omnia quae rationabiliter adduci possint adversus nullitatem.*”¹⁸ Ki kell emelni azonban, hogy az érvénytelenségi perekben nagyon jelentős szerep hárul rá, ő az egyetlen ugyanis, aki a köteléket védi. Ennek fontosságát már XII. Piusz pápa is kellően hangsúlyozta 1944. október 2-ai beszédében¹⁹, valamint II. János Pál pápa is érvelt kiemelt jelentőségéről 1988-ban a Római Rotán elhangzott beszédében.²⁰ Véleménye szerint a megfelelő kötelékvédelem hiánya megnehezíti a bíró munkáját, mintegy eltorzítja a pert, mert a

¹⁵ Allocuzione alla S. Romana Rota (2 oct. 1944), AAS 36 (1944) 282–290.

¹⁶ CIC 1983, 1533. kán.; KOVÁCS, A kötelékvédő szerepe 9–10.

¹⁷ A kötelező másodfokra terjesztést és a két egybehangzó ítélet megkövetelését a *Mitis Iudex* kezdetű *motu proprio* törölte el 2015-ben. Erről lásd részletesebben: LÜDICKE, Evolution oder Revolution 13–14.; HÁRSFAI, Reformok az egyházi bíróságon 241–262.

¹⁸ CIC 1983, 1432. kán. – Az olyan ügyek számára, ahol az egyházi rend kiszolgáltatásának semmisségéről vagy a házasság semmisségéről, illetve felbontásáról van szó, nevezzenek ki az egyházmegyében kötelékvédőt, aki hivatalból köteles előterjeszteni és kifejtene mindazt, amit a semmisség vagy a felbontás ellen észszerűen fel lehet hozni.

¹⁹ Allocuzione alla S. Romana Rota (2 oct. 1944), AAS 36 (1944) 282–290.

²⁰ Allocuzione alla Rota Romana (25 ian. 1988), AAS 80 (1988) 1178–1185.

felperes kereseti kérelmével szemben, amely az érvénytelenség megállapítása érdekében hoz fel érveket, senki nem érvel az érvényesség mellett.²¹ Ezt a szerepet tölti be a kötelékvédő hatályos jogunkban, és gyakorlatilag egész kánonjog-történetünk folyamán.

5. A kötelékvédő intézménye a gyakorlatban

A kötelékvédő a bíróság állandó személyzetének a részét képezte mind a veszprémi, mind a székesfehérvári szentszék gyakorlatában. Ez utóbbi bíróságon a 19. század folyamán a következő számú és elnevezésű, feladatkörű tisztségviselők tevékenykedtek az egyházi bíróságon: 28 szentszéki bíró, ebből két egyházi jogtanár, jegyző, aljegyző, házasságvédő, tiszt ügyész, szegények ügyvédje, orvos és sebész. E példa 1844-ből származik, de a későbbi évekre is irányadóak az arányok és az elnevezések.²² Emellett azonban eseti jelleggel, az adott ügyre kirendelt kötelékvédő alkalmazása sem volt ritka, amennyiben erre szükség mutatkozott. (Például a plébános jobban ismerte a feleket, ezáltal hatékonyabb közreműködés volt várható tőle.) A szentszék nagyon gondosan ügyelt a házasságvédő részvételére, mivel a távollétében történt bármely bírói cselekmény érvénytelennek minősült.²³

5.1. A házasság védelme érvénytelenségi perekben

Ahogy fentebb láthattuk, a kötelékvédőnek mindig meg kellett találnia a helyes egyensúlyt a kötelék védelme során. Az anyagi igazság kiderítésére kellett koncentrálnia az elfogult védelem és a passzivitás közötti skálán. Hazánk általam vizsgált szentszékein általános eljárásnak mondható, hogy a kötelékvédők aktív tevékenységet folytattak, csak egészen ritka esetekben találkoztam azzal a megjegyzéssel, hogy nem tudják védeni a köteléket.

Sőt, a kötelékvédő munkája a gyakorlatban olyan pereket is eredményezett, amelyeket csak az ő lelkiismeretes tevékenységének köszönhetően tárgyaltak kettőnél több fokon. Egy különlegesebb, erőszak és félelem (*vis et metus*) címén folyó, érvénytelenség kimondását célzó perben a kötelékvédő fellebbezése folytán jutott egészen negyedfokig az ügy. Egy adott államban (jelen esetben épp Magyarországon) tárgyalt negyedfokú kánoni per nagyon ritka, még világviszonylatban is.²⁴ E pert végigkövetve világosan láthatjuk a kötelékvédelem módját és eszközeit.

A vizsgált per 1906-ban, a Veszprémi Püspöki Szentszék, mint elsőfokon illetékes bíróság előtt indult a felek házasságának kezdettől fogva érvénytelennek nyilvánítása végett.²⁵ E fórum a házasságot érvényesnek mondta ki. A felperesnek a per folyamán nem sikerült bizonyítania azt, hogy férjével (alperessel) külső, jogtalan és erős megfélemlítés folytán kötött házasságot, sem azt, hogy a megkötés idején érvénytelennek bizonyult házasság házasetük hosszú tartama alatt

²¹ HÁRSFAI, A kötelékvédő közreműködése 115–117. Ráadásul sokaknak kedvez az érvénytelenséget kimondó ítélet, mert ezáltal a felek új házasságot köthetnek. Vö.: HÁRSFAI, Ügyvédek és képviselők a kánoni eljárásban 101.

²² Lásd például: Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár (A továbbiakban: SzfvPL) - IV. - No.5900/10. (1845. febr. 24-25.).

²³ A kötelékvédőnek 15 napot adott a szentszék az észrevételek megtételére. Pl. Veszprémi Érseki Levéltár (A továbbiakban: VÉL) 54/1912.

²⁴ JANCsó, A magyar házassági és házastársi öröklési jog 1.

²⁵ VÉL Szentszéki iratok 1880–1907.

érvénytelen is maradt. Az ítélet indokolásában több helyen hivatkoztak a kötelékvédő zárószerevételeire, amelyet a bírói tanács szó szerint elfogadott.²⁶

Ezt követően a felperes, illetve a szentszéki házasságvédő fellebbezése folytán az ügy először az Esztergomi Érseki Főszentszékhez, mint másodfokon eljáró bírósághoz; majd harmadfokon az Esztergomi Prímási Bírósághoz került elbírálásra.²⁷

A veszprémi elsőfokú ítélet a házasságot érvényesnek mondta ki, a szentszéki házasságvédő mégis fellebbezést nyújtott be. Ez abból kifolyólag történt, mert két egybehangzó ítéletre volt szükség ahhoz, hogy az ítélet jogérvényes legyen. A kötelékvédő kötelezettsége tehát abban az esetben is fennállt, ha tőle függetlenül a felperes is fellebbezést nyújtott be.

Az elsőfokú ítélet után másodfokon vagy egy rövidített eljárással megerősítették az ítéletet, vagy másodfokú rendes peres eljárásra utasították az ügyet. Erről a másodfokon eljáró kötelékvédő véleményét is ki kellett kérni.²⁸ Jelen ügyben ez utóbbi történt meg.

A másodfokon eljáró házasságvédő a kánoni normáknak megfelelően a per kezdete előtt a szentszéki elnök, illetve a vizsgálóbíró „kezébe” esküt tett, hogy mindent fel fog hozni a házasság érvényben tartása mellett, illetőleg „felbontása” ellen. Jegyzőkönyvek igazolják, hogy jelen volt a felek, a tanúk és a szakértők kihallgatásánál, valamint ő szerkesztette a hozzájuk intézendő kérdéseket, amelyeket zárt borítékban adott át az ügy bírójának. Az eljárási szabályokat tehát maximálisan betartották.²⁹

Az esztergomi Érseki-, illetve Prímási Főszentszék az elsőfokú bírósági ítélettel nem értett egyet, a házasságot már „gyökerében” érvénytelennek nyilvánították. A szentszéki kötelékvédő mindkét esetben fellebbezett, a harmadfokú ítélet ellen az Apostoli Szentszékhez, mint illetékes negyedfokú bírósághoz. A prímási szék házasságvédője a szombathelyi negyedfokú bíróság³⁰ házasságvédőjének erről így írt: „*A perben amiket a Prímási Szentszék ítélete elleni föllebbezésben kifejtetek, azt mind teljes meggyőződésemből mondom és írom, most is csak azt mondanám. Appelláltam, bár szokatlan a Pápához appellálni, mert lelkiismeretem nem hagyott nyugtot, akármennyit kapacitáltak. Kérem, nemde az ítélethozatalnál egyöntetű eljárásról csak akkor lehet szó, ha az ügy ugyanaz és az érvek e körben, a tanuvallomások arra az időre, míg a kényszerítő apa élt, talán kielégítőek, de nagyon-nagyon elégtelenek az apa halála utáni 8–9 évre. Erre voltaképpen csak egy tanuvallomás van, és ennek a vallomása is, mint kifejtettem, nagyon bizonytalan és általános. Véleményem szerint feltétlenül új tanukihallgatásra van szükség, a szereplő tanúk nem elégségesek.*”³¹ Az érvelés jelzi: figyelt az eljárási szabályokra, és lelkiismeretesen vizsgálta a felek házasságára vonatkozó bizonyítékokat is. Itt kell megjegyezni azt az általános módszert, miszerint a különböző fokú bíróságok kötelékvédői konzultálhattak, egymás érvelését magukévé teheték, kiegészíthették (vagy akár vitathatták is azt, bár erre a gyakorlatban nem találtam precedenst).

²⁶ VÉL 80/907.

²⁷ Szombathelyi Püspöki Levéltár (a továbbiakban: SzPL) 4994/1908., 40/1908., 19/1908.

²⁸ GROCHOLEWSKI, Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról 6. A gyakorlat szerint ez a szabály érvényesült a Codex előtt is.

²⁹ VÉL Szentszéki iratok 1880–1907. Vö.: HUSZÁR, A katolikus házasságjog rendszere 92. Lásd bővebben: ROSZNER, Régi magyar házassági jog.

³⁰ Az Apostoli Szentszék az ügy negyedfokú elbírálására a Szombathelyi Püspöki Bíróságot jelölte ki.

³¹ Hommer György házasságvédő kézzel írt levele, Kelt: 1909. máj. 23. VÉL 37849/1909.

A negyedfokon eljáró bíróság a házasságot szintén érvénytelennek nyilvánította, viszont kapott egy értesítést Rómából, hogy ötödfokon is elbírálja az ügyet a Rota Romana.³² A házasságvédő azzal az indokolással, hogy a negyedfokú bírói eljárás újabb felülvizsgálás tárgyává lesz téve, az ítélet ellen sem szóban, sem írásban nem fellebbezett. A Rota Romana – a negyedfokú ítélethez hasonlóan – szintén érvénytelennek nyilvánította a házasságot.³³

5. 2. A kötelékvédő a békéltetési eljárásban

A kötelékvédő feladatkörei kapcsán leginkább az érvénytelenség kimondását célzó perben betöltött szerepét szokták kiemelni, pedig a munkája ennél jóval széleskörűbb. Az ágytól-asztaltól elválasztásnál (*separatio*) ugyanúgy részt kellett vennie az eljárásban, egészen a háromszintű békéltetéstől kezdődően.

A szentszéki gyakorlat szerint első ízben a plébánosi békéltetéssel indult a házasságrendezés. E körben a felek plébánosa és a szentszék által kiküldött házasságvédő próbálta a feleket kibékíteni egymással. Jellemzően először külön beszéltek a felekkel, majd ezt követte a szembesítés. Ezen a házasságvédőnek jelen kellett lennie, a gyakorlat szerint legtöbb esetben ő vezette le a szembesítő eljárást.

A következő rövid jogeset hitelesen bemutatja a plébánosi békéltetés folyamatát. Önkéntesen különvált házaspárokat próbált békéltetni a veszprémi szentszék, hogy megelőzzék a peres eljárást. Alperes, K. Teréz (r. k., 22 éves), vallomásában elmondta, hogy nem ő hagyta el a férjét, három évig voltak együtt, de sokat veszekedtek. A viszálykodás okának az alábbiakat jelölte meg: „Férjem aljas emberekkel társalkodott, szidott, káromkodott, mesterségét nem értette, abba kellett hagynia, és részest ment aratni, ezt én szégyelltem, de azért csak megvoltam vele. Megvettem érte anyámat, nevelőimet, őket is folyton szidta, velem is mindig pörlekedett. Utána bútoraimat is elvitte s én anyámhoz menekültem.”³⁴

Vallomása után a kötelékvédő felszólította a békülésre és a megbocsátásra. Erre az asszony nem hajlott, mivel állítása szerint a férje hagyta magára.

Ezt követte a szembesítés, ahol mindegyik fél kitartott a korábbi álláspontja mellett, a nő kijelentette, nem hajlandó békülni. A békéltetést végző házasságvédő a békéltetés során utolsó próbálkozásként arra hivatkozott K. Teréznek, hogy a férje bár nagy bűnt és hibát követett el ellene, de nagyon „megszenvedte, amit tett”. Azóta jó munkahelye, lakása van, az erkölcsi bizonyítvány tanúsága szerint jól és becsülettel, megbízhatóan dolgozik. Elmondta továbbá, hogy Teréz a lelki üdvére gondoljon és arra, hogy a megbocsátás a legszebb emberi tulajdonságok közé tartozik, és jó érzés szeretetben, megértésben élni. A lelki ráhatás végén Teréz „könnyes szemmel” kijelentette, hogy még egyszer megbocsát. Így megbékélve, új reményekkel távoztak a felek. A jegyzőkönyvbe pedig bekerült, hogy a házasságvédő ténykedése sikeres volt.³⁵

³² „A Méltóságod (dr. István Vilmos püspök) által a fenti perben hozandó ítélet sem utolsónak, sem végérvényesnek ne tekintessék, miután a Szentséges Atya ezen ítéleten felül egy újabb ítéletet kíván hozatni.” VÉL 37849/1909.

³³ VÉL 88/1911. 5140. sz. leirat.

³⁴ VÉL Szentszéki vegyes iratok 1830–1902.

³⁵ VÉL Szentszéki vegyes iratok 1830–1902.

5.3. A kötelékvédő a kiküldött bizottságban

A felek meghallgatását, a tanúkihallgatásokat, a fentebb vázolt békéltetést, az esetleges tárgyi bizonyítékok, okiratok szemlélését a szentszék által kiküldött bizottság foganatosította. Ez bevett gyakorlat volt mind a veszprémi, mind a székesfehérvári szentszéknél az 1917-es kódex előtt. E bizottságnak mindig tagja volt a kötelékvédő.³⁶

Az első egyházi törvénykönyv hatályba lépése (1918) után is megmaradt ez a jogintézmény, egy jegyzőkönyvvezetővel kiegészülve. Az egyértelmű írott jogforrásnak köszönhetően kezdett állandósulni a bizottság tagjainak megnevezése: mindig tag volt egy házassági bíró (néhol vizsgálóbíró elnevezéssel), egy házassági kötelékvédő és a házassági jegyzőkönyvvezető. A hivatalos megnevezések ellenére ők gyakran helybeli egyházi személyek voltak (ellentétben a korábbi gyakorlattal, amikor szentszéki tagokat küldtek ki), nem hivatásos szentszéki tagok.³⁷

6. A kötelékvédő megjelenése a világi perjogban

Az 1894. évi XXXI. tc., a Házassági törvény (HT) vezette be hazánkban a polgári házasságot. E jogszabállyal házassági ügyekben a királyi bíróságok lettek illetékesek, a folyamatban lévő eljegyzési és házassági pereket az illetékes királyi bírósághoz kellett áttenni.³⁸ Viszont magáról az eljárásról nem rendelkezett a törvény, és más jogszabályok sem születtek ez ügyben, így a bírák a korábbi eljárási szokásokra támaszkodtak.³⁹ *Sztehlo Kornél* a következő jogszabályokat jelölte meg a házassági ügyek eljárása tekintetében: a Házassági törvényt; az akkor hatályos polgári perrendtartást (1868. évi LIV. tc.); az 1840. évi XV. tc. második részében szabályozott és az ITSZ (1861) által módosított rendes szóbeli eljárást, amennyiben ezt a törvényes gyakorlat nem módosította; az 1796. december 13-án és az 1803. december 20-án kelt királyi rendeletet a házasságvédő kirendeléséről; az 1822. augusztus 6-ai, 19435. sz. a. kelt rendeletet a királyi táblához való felvitelről, békéltetésről, felek szembesítéséről; valamint a legfelsőbb bíróságok állandó gyakorlatát.⁴⁰ Láthatjuk tehát, hogy konkrét rendelkezés volt a házasságvédő eljárásáról, amely kimondottan a jogtörténeti előzmények talaján született. Ezentúl kiemelt jogalkotói szándék volt a polgári házasság bevezetésekor, hogy az új jogszabályok megőrizték a korábbi, egyházi eljárásban jól működő intézményeket. Egyrészt gesztusként a katolikus egyház felé, másrészt a jogfolytonosság jegyében.

A házassági eljárás háromszintű volt, a királyi törvényszék ítélezett első fokon, innen került az ügy a királyi ítélőtábla elé, majd a királyi kúria is felülvizsgálta az ítéleteket. Az eljárást a felek állandó és utolsó együttlakása szerint illetékes bíróság előtt kellett megindítani. Ez alól egyetlen kivétel a hűtlen elhagyás esete volt, amely esetben az elhagyott fél lakása szerinti törvényszék volt az illetékes.

³⁶ Lásd például: VÉL 67/1883., 28/1882., 37/1913.: Két biztos és egy házasságvédő kiküldetik, 51/1913: békéltetés plébános és esperes által.

³⁷ Lásd például: VÉL 136/1920., 5/1922.

³⁸ HT 136-137. §.

³⁹ KÖBLÖS, A házassági törvény a bírói joggyakorlatban 12–13.; vö.: FODOR – MÁRKUS, A polgári törvénykezési rendtartás kézikönyve 12–15.

⁴⁰ Vö.: SZTEHLO, Eljárás a házassági perekben 26. A házassági perekben alkalmazandó eljárás teljes körű törvényi szabályozására először az 1911. évi I. tc.-ben, azaz a Pp. 639–686. szakaszaiban került sor. HERGER, A házassági kötelék védelmét szolgáló eszközök 71.

A kereset első elbírálásakor a tárgyaláson részt vett a feleken kívül a házasságvédő is, akit az adott törvényszék rendelt ki a helybeli ügyvédek közül. Feladata az egyházi kötelékvédőkhöz hasonlóan az volt, hogy mindent megtegyen a házasság fennmaradása érdekében. Köteles volt a tárgyalásokon megjelenni, észrevételeit a felek előadására megtenni, a felbontás, ágytól-asztaltól elválasztás ellen fellebbezéssel élni, továbbá felügyelt a házasságból származó kiskorú gyermekek érdekeire, valamint az anyagi és eljárási jogszabályok megtartására. Tehát kötelezettségei lényegében azonosak voltak az egyházi rokonintézményével.

Az elsőfokú bíróság ítélete ellen a felek, valamint a házasságvédő is fellebbezhetett; ha senki nem támadta meg az ítéletet, akkor is hivatalból fel kellett terjeszteni a királyi ítélőtáblához. Viszont ekkor az ítélőtábla az ítélet csupán azon részét vizsgálta felül, amely a kötelék felbontásáról, illetve a kiskorú gyermekek elhelyezéséről és tartásáról rendelkezett.⁴¹

A HT hatályba lépését követően kiemelt szerepet töltött be a házasságvédő intézménye az ítélkezési gyakorlatban, annak ellenére, hogy maga a házassági törvény nem rendelkezett róla. Egyébként a „közérdeket” képviselő tisztviselő a protestáns bontóperekben is megjelent viszonylag korán, már a 18–19. század fordulóján.⁴²

7. Az egyházi kötelékvédelem napjainkban

Az egrai és a kalocsai egyházmegyei bíróság munkatársaként elmondhatom, hogy a kötelékvédő intézményére ma is az egyik legfontosabbként tekintenek az egyházi bíróságok. Az egyes szentszékek gyakorlatában mutatkoznak apróbb eltérések, természetesen a jogszabályok adta keret között. Erre legszembetűnőbb példa a felekhez és a tanúkhöz intézendő kérdőpontok összeállítása. Ennek tekintetében – mint fentebb láthattuk – a hatályos egyházi törvénykönyv hozott változást, mivel kivette a kötelékvédő kötelezettségei közül (a joga továbbra is megmaradt a kérdések javaslatára). Ennek ellenére az Egrai és a Kalocsai Érseki Bíróságon továbbra is a kötelékvédő állítja össze a kérdőpontok jegyzékét. A Szegedi Püspöki Bíróságon ezzel szemben átalakították az eljárást, az ügyvéd feladata a kérdések megfogalmazása.

A szentszékek gyakorlatában a jogszabályi előírásoknak és a pápák iránymutatásainak megfelelően komoly aktivitást várnak el a bírósági helynökök a kötelékvédőktől. Folyamatosan felügyelik, hogy a kötelék védelme megfelelő minőségben zajlik-e. Ha esetleg ebben hiányosságot észlelnek, azonnal jelzik az érintett kötelékvédőnek, mivel a per egyensúlya érdekében a munkája magas színvonalra elengedhetetlen.

Az 1983-as kódex azon rendelkezése, amely engedélyezi immár laikus személyeknek a kötelékvédői hivatal betöltését, szintén fontos változásokat hozott a gyakorlatban. Mind az egrai, mind a kalocsai egyházmegyei bíróságon alkalmaznak laikusokat (nőket is) kötelékvédőként, ugyanakkor egyházi személyek is működnek e fontos pozícióban.

⁴¹ E rendelkezést megszüntették az 1907. évi XVII. tc. 6–7. §-ai, amelyek a kúria tehermentesítése érdekében kiiktatták az iratok felülvizsgálat végett hivatalból való felterjesztését.

⁴² HERGER, A házasság védelmének eszközei 30.

Felhasznált irodalom és források

- BÁNK József: Kánoni jog II. Budapest 1960
- BOZÓKY Alajos: Az egyházi jog tankönyve. Pest 1871
- BURKE, John: The Defender of the Bond in the New Code. *The Jurist* 1985/45. sz. 210–229.
- FODOR Ármin – MÁRKUS Dezső: A polgári törvénykezési rendtartás kézikönyve. Budapest 1894
- GROCHOLEWSKI, Zenon: Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról. Budapest 2000
- HÁRSFAI Katalin: A kötelékvédő közreműködése az objektív igazság kiderítésében a házassági semmisségi perekben. *Kánonjog* 2012/14. sz. 115–121.
- HÁRSFAI Katalin: Bírósági gyakorlat. Budapest 2008
- HÁRSFAI Katalin: Egyházi eljárásjog. Budapest 2006
- HÁRSFAI Katalin: Ügyvédek és képviselők a kánoni eljárásban. Budapest 2008
- HÁRSFAI Katalin: Reformok az egyházi bíróságon. Évszázados eljárásjogi szabályokat változtatott meg a pápa. *Iustum Aequum Salutare* XII. 2016/1. sz. 241–262.
- HERGER Csabáné: A házasság védelmének eszközei az 1894. évi XXXI. tc.-ben. *Jogtörténeti Szemle* 2003/4. sz. 27–35.
- HERGER Csabáné: A házassági kötelék védelmét szolgáló eszközök az 1911. évi I. tc-ben különös tekintettel a békéltetésre. In: HOMOKI-NAGY Mária (szerk.): *A polgári peres eljárás történeti fejlődése Magyarországon: V. Szegedi Jogtörténeti Napok*. Szeged 2013, 71–94.
- HERGER Csabáné: A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig. *A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek*. Budapest–Pécs 2006
- HUSZÁR Elemér: A katolikus házasságjog rendszere. Budapest 1928
- JANCSÓ György: A magyar házassági és házastársi öröklési jog. Budapest 1901
- KOVÁCS Beatrix: A kötelékvédő szerepe az egyházi házassági eljárási ügyekben. PhD dolgozat. Budapest 2013
- KÖBLÖS Adél: A házassági törvény a bírói joggyakorlatban. Kézirat (évfolyamdolgozat). Szeged 1996
- LÜDICKE, Klaus: Evolution oder Revolution. *Der neue kirchliche Eheprozess*. *Herder Korrespondenz* 2015/10. sz. 13–16.
- RADA István: Egyházi perrendtartás. Veszprém 1918
- ROSZNER Ervin: Régi magyar házassági jog. Budapest 1887
- SIPOS István – GÁLOS László: A katolikus házasságjog rendszere a Codex Iuris Canonici szerint. Budapest 1960
- SZTEHLO Kornél: Eljárás a házassági perekben. Budapest 1896
- WEIER, Joseph: Die Parität zwischen Ehebandverteidiger und Anwalt im kirchlichen Ehenichtigkeitprozess – Erreichtes und Erwünschtes. *De processibus matrimonialibus* 1997/4. sz. 319–333.
- Allocuzione alla Rota Romana (25 ian. 1988), AAS 80 (1988) 1178–1185.
- Allocuzione alla S. Romana Rota (2 oct. 1944), AAS 36 (1944) 282–290.

BENKE József
egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.08

Az igazságosság mint indok a Kúria 21. századi magánjogi gyakorlatában¹

Justice as an Element of Reasoning in the 21st Century Private Law Practice of the Kúria

After a brief overview of the ancient and medieval history of the notion of justice in philosophy, and some anthropological remarks, the paper examines the precedent decisions of the supreme judicial forum of Hungary (Kúria) delivered over the past 10 years in the field of private law with respect to whether the legal reasoning of the judgments contain a manifest reference to the notions of “just” or “justice”. As a result of this research, we find that the judgments, without any further reference, and apart from the modern notions of substantive and procedural justice, are based mainly on the concepts of corrective (rectificatory) justice and on that of distributive justice as well, as if by instinct following the teachings of Aristotle and Thomas Aquinas.

Keywords: Aristotle, Thomas Aquinas, Justice, Just, reasoning of courts' judgments, 21st century Hungary

1. Filozófiatörténeti és antropológiai alapvetés

Igazságos-e, hogy az univerzum tágul? Igazságos-e, hogy a Holdon kisebb a tömegvonzás? Igazságos-e, hogy míg a stroncium felezési ideje 25 év, a természetes uráné közel 5 milliárd év? Igazságos-e, hogy a gepárd utoléri a Thomson-gazellát? Igazságos-e, hogy a nagy epidémiáknak eddig mintegy egymilliárd ember esett áldozatául?

E különös kérdések arra kívánnak rámutatni, hogy az igazságosság fogalma a teremtett világ törvényszerűségeivel kapcsolatban csak annyiban értelmezhető, amennyiben az az emberrel érintkezik. Az igazságosság fényében az univerzum objektív megismerhetetlensége és szélsőséges törvényei, a földi élet evolúciója, a tápláléklánc könyörtelensége stb. csupán az emberre tekintettel értelmezhetőek. Az igazságosság mint erény a teremtett világban tehát kizárólag *Isten* és ember, illetőleg ember és ember kapcsolatában nyerhet helyes értelmezést.

Az igazságosság mint filozófiai, teológiai, társadalomtudományi (jogtudományi, szociológiai) fogalom számos eltérő szellemtörténeti paradigmában értelmezhető. Ez önmagában sokféle igazságosság-fogalmat és igazságosság-elméletet eredményez. Köztudomású, hogy a legnagyobb, évezredekken átívelő hatású fogalomalkotás *Arisztotelész* és *Aquinói Szent Tamás* nevéhez fűződik azzal az axiomatikus megjegyzéssel, hogy az angolszász és a kontinentális jogtudomány és jogfilozófia számára *Cicero* és *Ulpianus* igazságosság-fogalmai (lásd alább) is hasonlóan alapvetőek.

* ORCID ID: 0000-0003-4085-8821

¹ A tanulmány rövidített változata a „*A Vetus Testamentum és a Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszamos jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

Arisztotelész etikái aszerint is megkülönböztetik az igazságosságot (*δικαιοσύνη*), hogy az a szülő és a gyermek, illetve a polgárok között merül-e fel (lásd: Nikomakhoszi Etika [NE] 1160a; Eudémioszi Etika [EE] 7,1–3)². *Arisztotelész* szerint az igazságosság a legfőbb erény, hiszen az nem önmagunkkal, hanem a másik emberrel kapcsolatos (lásd: NE 1129b–1130a, *passim*). Igazságosság-fogalma *Wolfgang Waldstein*³ részletesen indokolt véleménye szerint – nyilván *mutatis mutandis* – tükröződik *Cicero* és *Ulpianus* megközelítésében (lásd alább): az emberi igazságosságot ugyanis úgy ragadja meg, mint azt a magatartást, amelynek során „*az ember megadja mindenkinek azt, ami őt megilleti*” (lásd alább). A fordításokat, valamint a szekunder, ill. terciér feldolgozásokat, elemzéseket félretelve, és a Nikomakhoszi Etika eredeti szövegét mint forrást kézbe véve valamelyest finomítható a közismert – már-már közhelyes – kép *Arisztotelész* két alapvető, máig meghatározó igazságosság-kategóriájáról, ti. az osztó és a kiegyenlítő igazságosságról.

Arisztotelész szerint a törvényhozói akaratnak (*νομοθετικός*, lásd: NE 1129b.13) megfelelő, azaz törvényes cselekedet (*νόμιμος*) mindig igazságos (lásd: NE 1129b.11–12⁴), a törvénytársítás (*παράνομος*, lásd: NE 1129b.11) viszont mindig igazságtalan (*ἄδικος*) magatartás, mert a törvényhozó akarata valamiképpen mindig a közösség egésze (*πολιτική κοινωνία*) javára irányul (univerzális igazságosság; lásd: NE 1129b.14–19⁵).

Ehhez képest erényetikai alapon, vagyis a másik emberre irányuló (*πρὸς ἕτερον*, lásd: NE 1129b.25 és 1130a.4), egyedi magatartások körében további igazságos cselekedeteket is meghatároz aszerint, hogy a magatartás belső akaratból eredően a másik javát (ismét: *πρὸς ἕτερον*) keresi-e (partikuláris igazságosság). Ez utóbbi tevékeny, cselekvő igazságosság a testi és szellemi javak, érdemek (közel) egyenlő (*ἴσος*, *ἴσος*; lásd: NE 1129a.33–35⁶), arányos (*ἀνάλογος*, lásd: NE 1131b.16–17⁷) elosztásának etikai követelménye. Ami ugyanis (közel) egyenlő, avagy arányos: az igazságos (*δικαίος*), ami azonban ettől eltér, és nem (közel) egyenlő (*ἄνιστος*), avagy az arányosság ellen való (*παρὰ τὸ ἀνάλογον*): az igazságtalan (*ἄδικος*).⁸

E követelmény teljesülését *Arisztotelész* szerint az igazságosság két faja biztosítja: *a priori*, vagyis az elosztás során (*διανομή*, lásd: NE 1131b.30; vö. a tomista tanban: *distributio, iustitia distributiva*) az osztó igazságosságnak (*μεριστής*, lásd: NE 1130b.30–32;⁹ részl. lásd: NE 1131a.10–1131b.24) kell működnie, *a posteriori*, azaz a megbomlott egyensúly helyreállítása, korrekciója végett pedig a kiegyenlítő igazságosság (*διορθωτικός*, lásd: NE 1131a.1; részl. lásd: NE 1131b.25–1132b.20) lép működésbe, melynek két útja van: az önkéntes (*ἐκούσιος*, vö.: NE 1131a.1–5 és 1131b.26) és a kényszerített (*ἀεκούσιος*, lásd: NE 1131a.1–5 és 1131b.26).

² A NE szövegét a Tufts University online klasszikusok (*Perseus Digital Library*) weboldalán (főszerk. Gregory R. CRANE) közzétett kiadást (Bywater) használtam fel. Lásd: BYWATER, *passim*. Forrás: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (2023. 09. 05.). Az EE-hivatkozást a WALZER/MINGAY-féle oxfordi kiadás alapján közlöm.

³ WALDSTEIN, Zur juristischen Relevanz der Gerechtigkeiten bei Aristoteles, Cicero und Ulpian 1–71, *passim*.

⁴ Lásd: NE 1129b.11–12: „πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια”, azaz: „a törvényes mindig igazságos”.

⁵ Lásd: NE 1129b.14–19: „οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις κατ’ ἀρετὴν ἢ κατ’ ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον: ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικά καὶ φυλακτικά εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία.”

⁶ NE 1129a.33–35: „τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ’ ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνιστον.”

⁷ NE 1131b.16–17: „τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον: τὸ δ’ ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον”.

⁸ Lásd. az előző két lábjegyzetben idézett szakaszokat: NE 1129a.33–35 és 1131b.16–17.

⁹ NE 1130b.30–32: „τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ’ αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας”.

Cicero szerint az igazságosság az a lelki alkat, amely „mindenkinek megadja, ami illeti” (vö.: *de finibus bonorum et malorum* 5,65: „*animi affectio suum cuique tribuens ... iustitia dicitur*”). Ulpianus Reguláinak II. könyvében (D. 1,1,10*pr*) az igazságosságot „állandó és örök törekvés/akarat”-ként („*constans et perpetua voluntas*”) értékeli, amely arra irányul, hogy „kinek-kinek a neki járót megadjuk” („*ius suum cuique tribuendū*”). Cicero szerint az effajta igazságosság választja el a jó törvényt a rossztól, s e gondolatot követve Ulpianus odáig megy (D. 1,1,1*pr*), hogy maga a „jog kifejezés” („*nomen iuris*”) is az „igazságosságból származik” („*est autem a iustitia appellatum*”). A származás nem etimológiai (lásd: elsőként *von Lübtow*¹⁰), hanem legfeljebb ontológiai.

Aquinói Szent Tamás (1225–1274) az igazságosság jelentés-síkjaait a *Summa Theologiae*-ben (ST II-II) ragadta meg örökérvényű módon. Az igazságosság mint általános erény (*virtus generalis*) érvényesülést kíván mind az egyén saját magával, mind a másokkal kapcsolatos viszonyaiban, s mint ilyen, mindig a közjóra irányul (ST II-II q 58 a 5¹¹). A politikai igazságosság a közösségnek az egyén felé irányuló viszonyában osztó igazságossággént (*iustitia distributiva*; ST II-II q 47 a 10; q 61 aa 1–4), az egyének a közösség felé irányuló viszonyában pedig törvényes igazságossággént (*iustitia legalis*; ST II-II q 58 a 5) értendő.

Az egyének közötti, ún. kölcsönös igazságosság (*iustitia commutativa*; ST II-II q 61 aa 1–2) lényegében a „mást nem sérteni” és a „kinek-kinek a neki járót megadni” főparancsok megragadása azzal, hogy „a járónál többet adni” nem igazságosság, hanem nagylelkűség (*magnanimitas*), amely „növeli az igazságosság jóságát” (ST II-II q 58 a 12 arg. 2). Fontos adalék: *Arisztotelész*re hivatkozva Aquinói Szent Tamás kiemeli, hogy a kölcsönös igazságosság (*iustitia commutativa*) érvényesítésének fő letéteményese az állam törvényei szerint eljáró bíró: „a bíró parancsoló és irányító módon adja meg mindenkinek, ami a magáé, mivel [innenről *Arisztotelész*re hivatkozik – BJJ]: «a bíró a lélekkel rendelkező igazságosság»” (ST II-II q 58 a 1 ad arg. 5¹²).

Az ókor és a középkor legnagyobb gondolkodói által lefektetett alapokra tekintve megdöbbentő az a külön igazolást nem igénylő, antropológiai tény, hogy az igazságosság iránti igény a kommunikációra képes kisgyermeknek is alapvető, egzisztenciális igénye. E jogos vágyát csalhatatlan igazságérzéke kormányozza a három alapvető embertani követelmény: az egyenlő elbánás, a neki járó megadása és az ártatlanság védelme felé. Közismert a gyermeki fordulat: „Ez nem igazság!” Mindig felhangzik, amikor a valóban „bűnös” testvér helyett őt veszik elő, vagy amikor kis társával szemben ő a dicséretből (*érdemek*; vö.: *Arisztotelész* NE 1129a.33–35), vagy egy finom falatból (javak; vö.: *idem*) nem egyformán részesül.

Véleményem szerint a kisgyermek igazság-ösztöne az evolúció tudományos tényeit nem kizáró, a teremtettségéből fakadó istenképesség (I. Mózes 1:26; 9:6; 8. Zsoltár 6; vö.: Máté 6:26–30; 10:30) és istengyermekség (Bölcsesség könyve 7:20; II. Korintus 4:4; II. Korintus 3:18; I. Korintus 11:7; Kolosse 3:10; Róma 8:29) embertani alapjaival – a szellemi lélek, a teremtményi szabadság és az emberi méltóság – magyarázható.¹³ Mennyire nem lehet véletlen, hogy az antropológiai ösztön-érzék e csodálatos példáját visszhangozzák az emberiség legnagyobb gondolkodói is.

¹⁰ LÜBTOW, *De iustitia et iure* 469.

¹¹ *Summa Theologiae* (ST) Pars II-II *quaestio* 58 *articulus* 5 az *Editio Leonina* alapján a Navarrai Egyetem honlapjáról: www.corpusthomisticum.org/iopera.html (2023. 09. 05.).

¹² Ti. „*iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti*”.

¹³ A Talmud metaforája szerint az első emberhez a port a világ minden részéből gyűjtötték össze: „*The dust that served to form Adam the first man was gathered from the entire world.*” (Szanhedrin 38a), s amikor a Vörös-tengernél elpusztuló

A bírósági praxisban a valós vagy vélt sérelmet szenvedett fél is ugyanezért az igazság(osság)ért kiált, és a bíróság – mint látni fogjuk – maga is főként az ebben a szellemben kialakult mozgásteret követi, amidőn a túlkodifikált magyar jogrendszer bírót olykor gúzsba kötő bilincseitől kísérel meg elrugaszzkodni. Sajnálatos, hogy ez olykor azt a gyanút is felveti, hogy a bíró az igazságosság keresésének ítéleti kinyilvánításával¹⁴ megsértheti a jogbiztonságot.¹⁵ Ehhez képest axiomatikus, hogyha bárkit megkérdezzük arról, milyen a jó törvény s a jó bíró, bizonyos, hogy az „igazságos” jelzőt fogjuk legtöbbször hallani, amelyet a magyar jogrendszer nem definiál, hanem az csupán bűvópatakként bukkan fel némely vonatkozásban.¹⁶

2. Az igazságosság mint indok a Kúria 21. századi magánjogi gyakorlatában

Előkérdés, hogy a magánjogi norma, jelen esetben a Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény (Ptk.), illetve annak indokolása, amely a bírói jogértelmezést alkotmányosan meghatározza (Alaptörvény 28. cikk¹⁷), mely területeken deklarálja *expressis verbis* az igazságosság követelményét. Nem azokról a normákról van tehát szó, amelyek az egyenlőségi jogalkalmazás megkövetelése útján közvetetten és implicite szólnak az igazságosságról, hanem azokról, ahol az igazságosság fogalma *manifest*. A tételes magánjogra tett utalások annak érzékeltetése végett fontosak, vajon elengedhetetlen-e a törvényben vagy az indokolásban kifejezett jogalkotói parancs ahhoz, hogy az

egyiptomiakat látva az angyalok örömben dicsőítő éneket akartak zengeni, a Teremtő így szólt: „*Kezeim műve a tengerbe veszett, és ti dalolni akartok?*” („*The Holy One, Blessed be He, said to them: My handiwork, i.e., the Egyptians, are drowning in the sea, and you are reciting a song before Me?*”; lásd: Szanhedrin 39b). Angol ford. Rabbi Adin Even-Israel, a Steinsaltz Center kiadása. Letöltés: <https://www.chabad.org/torah-texts/5299425/The-Talmud> (2023. 09. 05.).

¹⁴ Az Alaptörvény [25. cikk (1) bek. és XV. cikk (1) bek.] és a Bszi. [a bíróságok szervezetéről és igazgatásáról szóló 2011. évi CLXI. törvény 1. § és 7. §] alapján Magyarországon a bíróságok igazságszolgáltatási tevékenységet látnak el, és a bíróság előtt mindenki egyenlő. A Bjt. [a bírák jogállásáról és javadalmazásáról szóló 2011. évi CLXII. törvény 22. § (1) bek.] által meghatározott bírói eskü alapján a bíró a tevékenysége megkezdése előtt a bíróság elnöke előtt fogadalmat tesz, hogy a reá bízott ügyeket „*tiszteletes eljárásban, részrehajlás nélkül, lelkiismeretesen, kizárólag a törvényeknek megfelelően bírálom el; hivatásom gyakorlása során az igazságosság és a méltányosság vezérel.*”

¹⁵ Az Alkotmánybíróság 9/1992. (I. 30.) AB határozatának (előadó: Sólyom L.) indokolása (V.4. pont) szerint: „*a jogállamiság más elvek érvényesülését is megköveteli, s ezek a jogbiztonság követelményével ütközhetnek. Például az igazságosság egyedi esetekben való megvalósulását elősegítő méltányosság intézménye a jogbiztonsággal elvileg ellentétes. A jogbiztonság azonban mégsem szenved csorbát, mert a konkrét kivételek érvényesülési körét és feltételeit a jog előre tisztázza.*” A 11/1992. (III. 5.) AB határozat (előadó: Sólyom L.) indokolása (III.5. pont) szerint továbbá: „*Jogállamot nem lehet a jogállam ellenében megvalósítani. A mindig részleges és szubjektív igazságosságnál a tárgyi és formális elvekre támaszkodó jogbiztonság előbbre való.*” Lábady Tamás szerint ugyanakkor: „*az igazságosságot nem lehet feltétlenül a jogbiztonság elé helyezni. (...) az igazságosság a jog adaptálásának egyik eszköze, illetőleg a méltányosság alkalmazásának az útja. (...) a méltányosság az igazságosságnak egy konkrét megnyilvánulása. (...) a méltányosság nemcsak jogalkalmazói, de egyúttal jogalkotói kategória is.*” Lásd: LÁBADY, A magyar magánjog 130–133.

¹⁶ Az igazságosság például a nemzetközi jog egyik alapelve. Így a szerződések jogáról szóló 1969. évi Bécsi Egyezmény preambuluma megerősíti, hogy az államok nemzetközi szerződéseivel kapcsolatos vitákat egybekel mellett az igazságosság alapelveivel összhangban kell rendezni. Célja olyan feltételek teremtése, amelyek mellett az igazságosság fenntartható. További példa az Alkotmánybíróság környezetvédelmi tárgyú határozata [28/2017. (X. 25.)], mely felidézte Ferenc pápa „*Laudato si*” kezdetű enciklikáját abban a szöveggörnyezetben, hogy a földi élet megóvása utódaink részére a természetjogi kötelezettségen túl „*az igazságosság egyik alapkérdéséről*” is szól. Az igazságosság ezeken kívül szakmai etikai követelmény különféle hivatásrendek etikai kódexeiben (egészségügy, oktatásügy, igazságügy). Az anyagi igazság(osság) az eljárásjogokban, különösen a büntetőeljárás-jogban érvényesülő követelmény (vö.: 1896. évi XXXIII. tc. alapelvi).

¹⁷ 28. cikk: „*A bíróságok a jogalkalmazás során a jogszabályok szövegét elsősorban azok céljával és az Alaptörvénnyel összhangban értelmezik. A jogszabályok céljának megállapítása során elsősorban a jogszabály preambuluma, illetve a jogszabály megalkotására vagy módosítására irányuló javaslat indokolását kell figyelembe venni. Az Alaptörvény és a jogszabályok értelmezésekor azt kell feltételezni, hogy a józan észnek és a közjónak megfelelő, erkölcsös és gazdaságos célt szolgálnak.*”

igazságosság az ítélet indokolásának részévé válik. A személyi és vagyoni magánjog tárgyára figyelemmel prognosztizálható, hogy az igazságosság követelményének megjelenése a kódex indokolásában elsősorban az egyenlőségi jog és ennek – a vitarendezés tekintetében kézenfekvő – eszköze, a kiegyenlítő igazságosság eszméjét fogja hordozni.

a) Az igazságosság követelményére hivatkozik a Ptk. indokolása a rászoruló volt házastárs tartására való kötelezettség korlátai körében, mert nem elvárható a volt házastárssal szembeni szolidaritás a házassági életközösség megszűnését követő hosszabb idő elteltével, vagy akkor, ha az együttélés rövid ideig tartott és a házasságból gyermek nem született. A kiegyenlítő igazságosság követelményét ebben az esetben a házassági jogi elvárhatóság társadalmi szempontja eltéríti a vagyoni jogi korrektív igazságosság szempontjaitól.

b) A közös szülői felügyelet gyakorlásának bírósági rendezésével kapcsolatban a Ptk. előírja, hogy a bíróság a szülőket felváltva, azonos időtartamban jogosítja fel a gyermek gondozására. Az ettől való eltérés az indoklás szerint nem lenne igazságos (kiegyenlítő igazságosság).

c) Az indoklás azt a felhatalmazást, amelyet a törvény a bírónak ad, hogy az eredeti állapot helyreállításának elrendelése helyett az érvénytelenségi okot megszüntesse és a szerződést *ex tunc* hatállyal érvényessé nyilvánítsa, a konkrét eset igazságos és gazdaságilag célszerű eldöntéséhez szükséges mérlegelésnek nevezi. Itt az igazságosság csupán töltelékszónak látszik a gazdasági célszerűség céljához képest.

d) A Ptk. indokolása szerint a szerződésből eredő piaci és egyéb kockázatoknak a szerződő felek közötti igazságos megosztására vezet a szerződésszegéssel okozott kár mértékének reális határok közé szorítása azáltal, hogy a kárfelelősség alól mentesülhet a szerződésszegő, ha egyebek mellett bizonyítja, hogy a szerződésszegés oka a szerződéskötéskor nem volt előrelátható. A vagyoni jogi normák egyik főcélja, a kockázatok kiegyenlített elosztása mind az osztó, mind a kiegyenlítő igazságosság fogalmkörébe besorolható. Ebben az esetben azonban ismét csak a kiegyenlítő igazságosságot hordozó normával állunk szemben, hiszen a *pacta sunt servanda* elvéből levezethető kontraktuális szabályok – mint a magánjogi *osztó* igazságosság eszközei – által *a priori* garantált egyenlőségi, illetve arányossági helyzetnek a szerződésszegés és a károkozás által történt megbontását követő időszakra rendelkezik a kockázatok mikénti elosztásáról. Így persze közvetett, megelőző (preventív) módon visszahat a szerződő felek osztó igazságosság által szabályozott magatartására is.

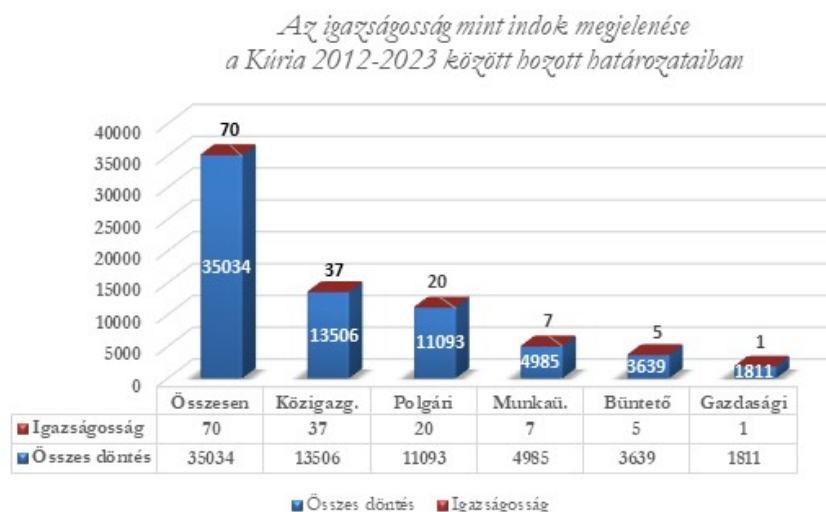
e) Az indoklás igazságtalannak nevezi azt az eredményt, mely a kiesés sorrendjét a közös veszélyben elhunytak esetében vélelemhez kötő szabályozásból ered, hiszen ekkor a *commorientura* vélelme folytán a haláleseteknek és ezzel az öröklés megnyílásának egymást véletlenszerűen követő (és gyakran nehezen megállapítható) sorrendjétől függően kerülne az örökhagyó vagyona az őt éppen túlélő örökös családjához. Ezért a törvény inkább a közös veszélyhelyzetben elhunytakat a tényleges halálzási sorrendtől függetlenül kiesettnek tekinti. E jogszabályban az osztó igazságosságot figyelhetjük meg.

f) Hasonlóan jelenik meg az osztó igazságosság a kötelesrésznek a végrendelezési szabadság korlátozása miatt Európában sokhelyütt intenzíven vitatott intézményével kapcsolatban, azonban a Ptk. indokolása felhívja a figyelmet arra, hogy a családi vagyon sokszor az egész család munkájának eredménye, részbeni egyben tartása ezért az (osztó) igazságosság követelményével is alátámasztható igény.

A kúriai gyakorlat vizsgálata során a Bírósági Határozatok Gyűjteményét (BHGY) felhasználva 70 olyan határozat került elő, amelynek indokolásában az igazságosság nem csupán a felek – támadó vagy védekező – érveléseként, hanem a bíróság által felhívott indokként merült fel.

Az igazságosság bírói érvelés elemeként való megjelenése szempontjából mellőzhetetlen a következő statisztikai tények közreadása. A Kúria precedensértékű, vagyis 2012-ben vagy az azt követő években meghozott és a BHGY-be feltöltött határozatainak száma összesen 35.034 (2023. június 8-án), amelyből: közigazgatási 13.506; polgári 11.093; munkaügyi 4.985; büntető 3.639; gazdasági besorolású pedig 1.811 ügy volt. Ezek közül 112 db döntés tartalmazza az „igazságos” jelzőt, vagy az „igazságosság” főnevet a következő megoszlásban: közigazgatási 37 db; polgári 20 db; munkaügyi 7 db; büntető 5 db és gazdasági ügyek: 1 db (lásd: 1. ábra).

Rögvest feltűnhet, hogy az összes találathoz képest a magánjogi tárgyú perek befejező, érdemi határozatainak száma (a 70-ből mindössze 21 db – 20 polgári, 1 gazdasági – döntés) e kiemelkedő fontosságú és kiterjedésű jogterületet alulreprezentálja.



1. ábra: Az igazságosság mint indok megjelenése a Kúria 2012–2023 között hozott határozataiban
(Forrás: a szerző összeállítása)

A vizsgált – a magánjoggal a tényállás alapján kapcsolatba hozható – döntésekből leszűrhető tartalmi eredmények, vagyis a határozatok igazságossággal összefüggő kontextusai a következők azzal a megjegyzéssel, a felek érvelése körében előadott szubjektív – az érdekelt által a maga javára, de a másik fél költségére keresett – igazságosság nem releváns, hasonlóan a munkaügyi perek befejező határozataihoz, mert ezekben az esetekben¹⁸ az igazságosságnak olyan speciális munkajogi vonatkozású fogalmi változatai az uralkodóak, mint pl. a társadalmi igazságosság (mint ún. „social justice”)¹⁹ ugyanakkor a további munkaügyi perbeli igazságosság-fogalmak nem térnek el a polgári

¹⁸ Lásd: Mfv.X.10.003/2021/9. szám.

¹⁹ Újabbban lásd: CANEY, Global Distributive Justice and the State 3–25; SANGIOVANNI, Global justice and the morality of coercion, imposition, and framing 26–45.

perbeli formuláktól.²⁰ Végül figyelmen kívül hagyom azokat az eseti döntéseket, amelyek a Kúria által az új Ptk.-ra tekintettel nem fenntartott elvi iránymutatásokon alapultak.²¹ A bírósági ítéletek jogi indoklásában – perbeli anyagi vagy eljárásjogi funkcióik alapján – a következő igazságosság-fogalmak jelennek meg: *a)* materiális, *b)* processzuális és *c)* kiegyenlítő igazságosság, valamint néhol *d)* igazságosság és méltányosság sajátos kontextusban, együtt merül fel.

ad a) A materiális, avagy anyagi igazságosság fogalma nem tűnik egészen homogénnek az Alkotmánybíróság, illetőleg a bíróságok gyakorlata, továbbá a szakirodalom alapján. A fogalom felmerül úgy is, mint a valóságnak való megfelelés, az anyagi igazság szinonímája, mely nyilvánvaló perdogmatikai tévedés, ugyanakkor azt az Alkotmánybíróság és annak nyomán a Kúria is fenntartja.²² Olvasható továbbá úgy is, mint a „jó döntés” fogalmának megtestesítője, mely igazságos, s végül úgy is, mint az eljárási szabályok betartásának keretei között kibontakoztatható igazságosság, amely nem ad alapot a bírónak az – anyagi igazságosság érvényesülésének megvalósítására hivatott – eljárásjog félretételére a jogvita igazságos eldöntése érdekében sem, mert ezzel sérülne a jogbiztonság.²³ A Kúria e körben rendszerint hivatkozik az anyagi igazságosságra, amikor felhívja az Alkotmánybíróság vonatkozó döntéseit [9/1992. (I. 30.) és 11/1992. (III. 5.) AB határozat].²⁴

ad b) A processzuális igazságosság kúriai gyakorlatban²⁵ is átvett alapállása az Alkotmánybíróság döntése²⁶ alapján az, hogy a tárgyalás igazságossága, amely a tisztességes eljáráshoz való jog részjogosítványa, nem garantálja a döntés igazságosságát. További kontextusokban is felmerül az eljárásjogi igazságosság, így pl. a bizonyítási eljárás eredményének az eljárási törvényekben megszabott módon és a szükséges mértékben való értékelése körében,²⁷ valamint abban az összefüggésben, hogy a bíróság eljárása a perkonzentráció és az eljárási igazságosság követelményének egyaránt megfelel, ha a felperes kérelme hiányában is póthatáridőt biztosított a bizonyítékok és nyilatkozatok előterjesztésére, majd a tárgyalás berekesztését megelőzően ismételt felhívta a feleket nyilatkozataik megtételére.²⁸

²⁰ A processzuális igazságosság magától értetődő (lásd: Mfv.I.10.499/2018/8. szám), de pl. az igazságosság és a méltányosság kapcsolata körében lásd: Mfv.I.10.369/2017/6. szám: A munkaszerződés-módosítás jóerkölcsebe ütköző voltának megítélése során az igazságosság és a méltányosság követelményeit is figyelembe véve értékelni kellett az a mögött húzódó szerződéskötés kori szándékot, amely adott esetben a mindkét fél részéről reális lehetőségként felvetődött munkáltatói oldalról megvalósuló felmondás esetére az eredetihez képest hatszorosára emelt juttatások biztosítását célozta a munkáltató ügyvezető elnökének házastársa részére annak figyelembe vételével is, hogy az ő munkaviszonya jövőbeni megszüntetése esetén változik a felperes felett munkáltatóijogkör-gyakorló személye (igazgatóság helyett a kirendeltségvezetők feletti általános munkáltatóijogkör-gyakorló). A munkavállalói oldalon történő ellentételezéseként a perben hivatkozott tényekre (a felperes részéről történő munkaviszony megszüntetés kezdeményezése, megnövekedett szabályozási feladatok, új típusú hitelezési tevékenység) adat a munkaszerződés módosításakor nem merült fel.

²¹ Pfv.IV.21.556/2016/9: A közös tulajdon megszüntetése során irányadó szempontokat az 1/2008. (V. 19.) PK vélemény (a PK 10. számú állásfoglalás meghaladottá nyilvánításáról és a közös tulajdon megszüntetésének egyes kérdéseiről) tartalmazza, mely az igazságosság és a méltányosság követelményeinek szem előtt tartása mellett a közös tulajdon megszüntetésére irányuló perekben a bíróságok részére új iránymutatást ad.

²² Lásd például: 8/2020. (V. 13.) AB határozat; vö. Kfv.IV.35.276/2020/3. szám; Kfv.IV.35.279/2020/3. szám; Kfv.IV.35.280/2020/3. szám; Kfv.IV.35.281/2020/3. szám; Kfv.IV.35.283/2020/3. szám; Kfv.IV.35.285/2020/5. szám; Kfv.IV.35.294/2020/3. szám; Kfv.IV.35.296/2020/3. szám; Kfv.IV.35.464/2020/5. szám.

²³ Lásd: Kfv.V.35.035/2015/4. szám.

²⁴ Lásd: Gfv.VII.30.363/2013/11. szám.

²⁵ Lásd: Pfv.IV.20.765/2016/6. szám; Pfv.IV.21.556/2016/9. szám; Pfv.III.22.330/2017/9. szám.

²⁶ Lásd: 3265/2014. (XI. 4.) AB határozat.

²⁷ Lásd: Kfv.III.45.162/2022/7. szám.

²⁸ Lásd: Kfv.IV.35.317/2021/12. szám.

ad c) A kiegyenlítő igazságosság körében – vagyis amikor a mesterségesen, a jogszabály osztó igazságossága révén kialakított egyensúlyi, illetve egyenlőségi jogi helyzet sérülésének korrekcióját kivitelezi a bíróság – a következő esetek sorolhatók fel: (1) A Kúria több helyütt leszögezi, hogy csak a jogerős ítélet anyagi vagy eljárási²⁹ jogszabályba ütközését vizsgálhatta, nem pedig a felperes által hivatkozott okból annak igazságosságát.³⁰ (2) A Kúria hatályában fenntartotta azt a másodfokú ítéletet, amelynek a Kúria által nem érintett indokolása kimondta, hogy a bírósági határozatok nem minden esetben felelnek meg a törvényesség és az igazságosság követelményének, ezért van szükség a jogorvoslatokra, amelyek célja, hogy egy újabb határozattal szüntessék meg a jogsérelmet a sérelmezett bírósági határozatra visszaható hatállyal. Eszerint nem kevesebbet fogad el helytállóan a Kúria, mint azt, hogy az igazságosság követelményének meg nem felelő határozat olyan jogsérelmet okoz, amely perorvoslattal reparálható.³¹ (3) Egy döntésben az igazságosság a felülvizsgálati döntés közvetett indoka: a szerződést a bíróság azért minősítette ajándékozási, nem pedig adásvételi szerződésnek, mert az ingatlan ingyenes átruházási szándékát támasztotta alá az ajándékozás indoka is, amely a történelmi igazságtételben állt, mivel az államosítással megszüntetett tulajdonosi jogállást ekként állították helyre a felek, s így hozták létre az igazságosságnak megfelelő helyzetet.³² Ismert, hogy az Alkotmánybíróság kárpótlási határozatában a jogállamisággal szemben az igazságosság alulmaradt.³³ A kettő között természetesen nincs ellentmondás, mert az elvett jog ingyenes visszaszerzése a perbeli esetben a felek bíróság előtt bizonyított ügyleti akaratából, nem a normatív jogalkotói akaratból fakadt. (4) Az igazságosság a törvény hiányzó rendelkezésével szemben nem alapoz meg az állami vagyon megvásárlására sikeresen pályázó személlyel szerződéskötési kötelezettséget.³⁴

ad d) Az igazságosság és méltányosság kontextusa rendszerint a szerződések nyilvánvaló jóerkölcsbe ütközése körében merül fel. (1) A régi Ptk. környezetében kimondta a Legfelsőbb Bíróság, és ebben a körben a Kúria is követi a közzétett döntéseket,³⁵ hogy a házassági vagyoni szerződés nyilvánvalóan a jóerkölcsbe ütköző voltának megítélése során az igazságosság és méltányosság követelményeit kell alapul venni.³⁶ (2) Az a szerződés, amely által a vevő egy nagymértékben csökkent belátási képességű, leépült, elesett, tájékozatlan, alkoholistá, egyedülálló, 82 éves személytől a piaci értékének egyharmadánál alacsonyabb vételáron szerzi meg az ingatlant, az igazságosság és a méltányosság követelményeinek figyelembevételével nyilvánvalóan a jóerkölcsbe ütközik: Nem merült fel olyan méltányolható körülmény, amely erkölcsileg indokoltá és elfogadhatóvá tette volna a kikötött vételár ilyen mértékű eltérését a valós piaci értéktől. Ezért a szerződés nem pusztán megtámadható *laesio enormis* miatt, hanem az mint *contra bonos mores* ügylet: semmis.³⁷

²⁹ Lásd: Pfv.III.20.264/2012/5. szám.

³⁰ Lásd: Pfv.IV.20.136/2019/4. szám.

³¹ Lásd: Pfv.V.20.357/2017/7. szám.

³² Lásd: Pfv.VI.20.160/2020/5. szám.

³³ Lásd: 28/1991. (VI. 3.) AB határozat.

³⁴ Lásd: Pfv.VI.20.927/2012/7. szám.

³⁵ Lásd: BH 1999/9/409., BH 2000/12/539.

³⁶ Lásd: Pfv.II.21.912/2012/6. szám.

³⁷ Lásd: Pfv.VI.22.058/2014/10. szám.

3. Epilógus gyanánt

Miként fentebb idéztem, a bírói jogállási törvény által meghatározott eskü alapján a bíró a tevékenysége megkezdése megelőzően a bíróság elnöke előtt fogadalmat tesz, hogy a reá bízott ügyeket „*tiszteletes eljárásban, részrehajlás nélkül, lelkiismeretesen, kizárólag a törvényeknek megfelelően bírálom el, s hivatásom gyakorlása során az igazságosság és a méltányosság vezérel.*” Hogy ehhez képest támadt-e az Olvasóban hiányérzet az itt írtak kapcsán, az – felteszem és remélem – csak annyiban a szerző hibája, hogy az igazságos ítéletet az igazságosságra való kifejezett hivatkozás címkéje alatt kereste!

Felhasznált irodalom és források

- AQUINÓI SZT. TAMÁS: Summa theologiae, Secunda Secundae, q. 1–56. In: Editio Leonina = Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. VIII. Romae 1895
- AQUINÓI SZT. TAMÁS: Summa theologiae, Secunda Secundae, q. 57–122. In: Editio Leonina = Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. IX. Romae 1897
- BYWATER, Ingram (szerk.): Aristotle's Ethica Nicomachea. Oxford 1894
- CANEY, Simon: Global Distributive Justice and the State. In: BANAI, Ayelet – RONZONI, Miriam – SCHEMMEL, Christian (szerk.): Social Justice, Global Dynamics. Theoretical and Empirical Perspectives. London et al. 2011, 3–25.
- CICERO: De finibus. Transl. RACKHAM, H. In: Loeb Classical Library, vol. XVII, 2nd (revised) edition, Harvard UP 1931
- LÁBADY Tamás: A magyar magánjog (polgári jog) általános része. Budapest – Pécs 1998
- LÜBTOW, Ulrich von: De iustitia et iure. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Romanistische Abteilung 66 (1948), 458–465.
- SANGIOVANNI, Andrea: Global justice and the morality of coercion, imposition, and framing. In: BANAI, Ayelet – RONZONI, Miriam – SCHEMMEL, Christian (szerk.): Social Justice, Global Dynamics. Theoretical and Empirical Perspectives. London 2011, 26–45.
- The Talmud. Complete text of Talmud Bavli in original Aramaic with an elucidated English translation. Transl. by EVEN-ISRAEL, A. Steinsaltz Center, Jerusalem. <https://www.chabad.org/torah-texts/5299425/The-Talmud>
- WALDSTEIN, Wolfgang: Zur juristischen Relevanz der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Cicero und Ulpian. In: BECK-MANNAGETTA, Margarethe – BÖHM, Helmut – GRAF, Georg (szerk.): Der Gerechtigkeitsanspruch des Rechts. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 65. Geburtstag. Wien 1996, 1–71.
- WALZER, R. R. – MINGAY, J. M. (szerk.): Aristotelis Ethica Eudemia. Oxford 1991

MÉSZÁROS István László
tudományos munkatárs, PTE ÁJK
adjunktus, rektorhelyettes, SZPA*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.09

**Az ellenállási jog értelmezése és gyakorlata
a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban¹**

Interpretation and Practice of the Right of Resistance in the Vetus Testamentum and the Novum Testamentum

This study shows that the right to resist tyranny has deep biblical roots. It derives directly from the biblical principle of the primacy and supremacy of divine and natural law, reflecting universal divine eternal order and justice. From the fact that even public authority is subject to these laws and that, in the event of a conflict with such laws, man-made laws and authority cannot claim obedience. In this case, resistance to them is not only a right but also a conscientious duty. This paper provides a broad outline of the biblical principles that underpin resistance to tyranny. It then describes some of the cases of resistance in the books of the Old and New Testaments which, among many others, have been recurring in the works of the leading authors on the right of resistance throughout European history.

Keywords: *ius resistendi, right of resistance, resistance to tyranny, resistance theology, civil disobedience, divine right of kings*

1. Értelmezési keret

Az Ó- és Újtestamentum² könyveinek döntő szerepük van abban, hogy a zsarnoki uralommal szembeni ellenállás eszméje éppen a zsidó-keresztény kultúrkörben emelkedett alkotmányos jogfelfogás szintjére. A *ius resistendi* a Jeruzsálemi (keresztes) Királyság első szakaszában (1099–1187) írott szokásként³ rögzült, az angol *Magna Carta Libertatum* (1215), a magyar *Aranybulla* (1222) és az 1287-es aragóniai szabadságlevél, a *Privilegio de la Unión* ellenállási záradékaiként pedig már közjogi formát is öltött, ha nem is minden embert jogosító szabadságjogi dokumentumként,

* ORCID 0009-0004-9037-2568.

¹ A tanulmány 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*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² A tanulmányban a bibliai idézetek, amennyiben külön nincs jelölve, Károli Gáspár fordítását követik. A tanulmány folytatása a szerző *A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban* című művének, ezért az ott használt fogalmakat nem adja meg újra.

³ Lásd hozzá a legújabb hazai szakirodalomból: HERGER, Die Auslegung und Praxis des ius resistendi im Königreich Jerusalem (1099–1187), illetve a korábbiakból: DIVÉKY, Az arany bulla és a jeruzsálemi királyság alkotmánya.

hanem rendi kiváltságként.⁴ A reformáció mentén minden addiginál nagyobb lendülettel terjedt tovább az eszme, a németalföldi *Akte van Afzvering* (1581), a *Virginiai Emberi Jogok Nyilatkozata* (1776), az *Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi Nyilatkozata* (1776) és a francia *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* (1789)⁵ pedig már – a keresztény természetjogból, illetve az utóbbi dokumentum esetében a felvilágosult észjogból levezetve – demokratizálták az ellenállás jogát.⁶

Bár a modern politológia és államelmélet az ellenállás jogát rendszerint az antik szerzők írásaira vezeti vissza,⁷ kétségtelen, hogy az elválaszthatatlan az „Istennek kell inkább engedni, mintsem az embereknek”⁸ bibliai és lelkiismereti követelményétől is, ami az isteni törvények elsőbbségének és felsőbbbbségének elvét is tükrözi. Ez pedig a Biblia állam- és társadalompolitikai tanításának fundamentális része. A törvénysértő, zsarnoki hatalmi aktusokkal szembeni fellépés témája és példái végighúzódnak a bibliai könyveken, visszaköszönnek számos történelemformáló keresztény, illetve biblia-tanulmányozó szerző munkásságában és máig ható politikai történések sokaságát generálták. Meghatározóan hozzájárultak az alkotmányos jogfelfogás európai és amerikai alakulásához. Ebben a tanulmányban először a zsarnoksággal szembeni ellenállást megalapozó bibliai elvekről adunk vázlatos áttekintést. Ezután ismertetünk az ó- és újtestamentumi könyvekben szereplő leírások közül néhány olyan esetet, amelyek többségükben visszaköszönnek az ellenállás jogával foglalkozó, meghatározó szerzők műveiben.⁹

2. A közhatalom korlátozásának bibliai alapjai

Mivel a hatalmi keretek felrúgása a zsarnokság általános velejárója, ami ennél fogva a táptalaját képezi a kormányzottak ellenállási jogának, kiindulásként hangsúlyozni kell, hogy a Biblia a társadalmi és politikai viszonylatokat illetően a korlátozott hatalomgyakorlás alapján áll. A mérsékelt kormányzás elve mindkét Testamentumon végighúzódik. Ennek elemei közül említünk néhányat az alábbiakban.

2.1. A korlátozott államszuverenitás elve isteni viszonylatban

A Biblia hatalomelméleti maximáját az „*omnis potestas a Deo*” („minden hatalom Istentől származik”) alapelv képezi: „(...) mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az

⁴ Lásd hozzá a legfrissebb hazai szakirodalomból: BALOGH, Az európai jogtörténelem fősodrában: a magyar Aranybulla 19–54., illetve a korábbi: DIVÉKY, Az arany bulla hatása a lengyel jogra; HANTOS, The Magna Carta of the English and of the Hungarian constitution; DEGRÉ, Az ellenállási jog története Magyarországon 366–367.

⁵ Lásd hozzá: KÉPES, Függetlenségi nyilatkozatok a 14. századi Skóciától a 19. századi Magyarorszáig 37–49.

⁶ A természetes személyek formális jogegyenlőségének elve, illetve az annak megvalósulása előtt álló korabeli akadályok, így a rabszolgaság intézménye vagy az emancipáció kérdése, nem tartoznak ennek a tanulmánynak a vizsgálati körébe.

⁷ Például *Merio Scattola* az implicit és az explicit ellenállási jog között különbséget téve az elsőre csak antik példákat hoz, teljesen figyelmen kívül hagyva az egyébként korábbi, ószövetségi történeti párhuzamokat. Lásd bővebben: SCATTOLA, *Ius resistendi*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-early-modern-history-online/ius-resistendi-the-right-of-resistance-COM_030344.

⁸ ApCsel 5:29.

⁹ A tanulmánynak nem célja – kereteit messze meghaladná – a tárgyalt biblia elvek és esetek mentén létrejött politikai teológiai és filozófiai áttekintése, így csak alkalmi utalásokat tartalmaz ilyen irányban, a szóban forgó bibliai elemek kihatását érzékeltetendő. Az idézetek közül a szerző által lefordítottakat („szerz. ford.”) megjegyzés jelzi.

Istentől rendeltettek”.¹⁰ Így az államhatalom sem független *Istentől*, hanem neki alárendelt. Ezért nem törekedhet mindenhatóságra/teljhatalomra, sem nem követelhet feltétel nélküli engedelmisséget, hiszen ezzel emberi relációban mintegy isteni rangra emelné önmagát.¹¹

Jézus Krisztus az adófizetés kérdése tárgyában kijelentette: „*adjátok meg, ami a császáré, a császárnak, és ami az Istené, az Istennek*”.¹² Ezzel azt is kifejezte, hogy a császár nem tekinthető istennek, nem isteníthető, az embereket nem tekintheti tulajdonának, akikkel azt tehet, amit csak akar. A kormányzati hatalom így csak akkora terjedelemmel bírhat, amekkorával és amire az isteni jog és a természetjog, illetve ezek keretei között a kormányzottak beleegyezése vagy felhatalmazása feljogosítja.¹³ A hatalom abszolutizálása ezért bibliai szemszögből nézve a mindenhatóság és az önistenítés felé mutató istentelen tett, ami megalapozza a hívők ellenállását a *Dekalogosz* első – a „*ne legyenek neked idegen isteneid én előttem*” – parancsolata alapján.¹⁴ Ezen az alapon tagadták meg az isteni törvényeket követő izraeliták és a keresztények az uralkodói kultuszt és a pogány isteneknek való hódolatot előíró rendeleteknek való engedelmisséget. Így például az izraelita *Ananiás, Misáel és Azariás*, a tűzre vettetést is vállalva azt, hogy leboruljanak a babiloni király által felállított állókép előtt.¹⁵

2.2. A teremtés rendje és az emberek természetes jogainak védelme

A teremtés rendje eleve alárendeli a kormányzatokat az emberek természetes jogainak, világossá teszi, hogy a kormányzatok vannak az emberekért, nem pedig fordítva. A teremtés rendjében ugyanis az emberek és családok természetes jogai megelőzik a politikai társadalom és a kormányzatok létrejöttét. A teremtéstörténetben nem szerepel polgári kormányzat, hanem csak az ember, az istenképűségéből eredő elidegeníthetetlen szabadságával, valamint a házastársával és *Istennel* való közösségével. Nem véletlen, hogy a *Dekalogosz*ban, ami felvezeti a *Mózesen* keresztül

¹⁰ Róma 13,1b. Gör.: „...οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσα ὑπὸ θεοῦ τεταγμένα εἰσὶν.” Lat.: „...*non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt.*” Lásd még: Kolossé 1:16, 62. Zsoltár 12.

¹¹ Amint *Theodore Beza* francia protestáns teológus is írta: „*Az Úr azt mondja Ézsaiás próféta által: „Nem adom dicsőségem másnak” (Ézsaiás 42:8; 48:11). Ebből is eredően „a tisztán emberi tekintélyből származó parancsokat nem lehet bűn nélkül egyenlő súlyúnak tekinteni azokkal, amelyeket Isten maga adott. Isten és az emberek tekintélye egyenlő lenne, ha megkövetelnék, hogy az emberek mindig feltétel nélkül engedelmeskedjenek az emberi rendelkezéseknek, ahogyan Isten felé is teszik... Valahányszor az emberieket előtérbe helyezve Isten parancsolatait figyelmen kívül hagyják, a szóban forgó embereket Isten trónja fölé emelik.*” Lásd: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q–1. (szerz. ford.) Lásd erről még: AQUINÓI, *Summa Theologiae* II–II. q. CIV a.5. „*Vajon az alattvalók mindenben engedelmeskedni tartoznak-e a feljebbvalóknak?*”; BRUTUS, *Vindiciae Contra Tyrannos* q.1. 4–8.

¹² Máté 22:21, Márk 12:17, Lukács 20:25.

¹³ Még az abszolutista *Jean Bodin* is hangsúlyozta, hogy az uralkodót kötik az isteni és természeti törvények: „*Am az isteni és természeti törvényeknek a föld összes uralkodói alá vannak vetve; nincs hatalmukban, hogy szembeálljanak ezekkel, ha nem akarnak az Isten elleni felségsértés bűnébe esni, csatázva Vele, akinek nagysága előtt a világ minden királyának meg kell alázkodnia, teljes félelemmel és tisztelettel fejet hajtva. Így tehát a szuverén uralkodók és fejedelemségek abszolút hatalma semmiképpen nem terjed ki az isteni és természeti törvényekre;*” Lásd: BODIN: *Az államról* I-8. 80. Idekívánkozik a neotomista *Jacques Maritain* szuverenitás-fogalom kritikája is: „*A szuverenitás fogalma nem használható érvényesen azokra a személyekre, vagy szervekre, akik, vagy amelyek feladatuk szerint az emberek földi sorsát irányítják a politikai szférában, mert végső soron egyetlen földi hatalom sem Isten képmása, vagy küldötte.*” Lásd: MARITAIN, *A szuverenitás fogalma* 631.

¹⁴ II. Mózes 20:3.

¹⁵ Dániel 3:13–18; lásd a tanulmány 5. fejezetében. A Római Birodalom területén élő keresztények vértanúságot is felvállaló ellenállásáról lásd: TERTULLIANUS, *Védőbeszéd*, X.1.; XII.; L.; ORIGENÉSZ, *Buzdítás a vértanúságra*, *passim*; VANYÓ (szerk.), *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, *passim*; továbbá bővebben: CAESAREAI EUSZEBIOSZ *Egyháztörténete*. A legfrissebb hazai szakirodalomból: GRÜLL, *Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében* 46–56, 111–137.

adott törvények többi részét, nincs egyetlen szó sem a polgári kormányzatról, továbbá *Jézus Krisztus* úgynevezett boldogmondásai között sem.

Az emberek az istenképűségük okán, *Isten* által, elidegeníthetetlen, természetes jogokkal vannak felruházva. Ezeket a *Dekalogosz* summázza, általános érvénnyel tilalmazva a megsértésüket.¹⁶ Már ezt megelőzően, a noahita alaptörvények¹⁷ is az emberi élet védelme céljából rendelték el az igazságszolgáltatást általános érvényű kötelezettségként, mindenkivel szemben, rendre és rangra való tekintet nélkül: „*Aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki; mert Isten a maga képére teremté az embert.*”¹⁸ Az igazságszolgáltatás megszervezése a mózesi törvények közjogi korpuszának is fundamentumát képezi: előírása megelőzi a kormányzásra (királyi hatalomgyakorlásra) vonatkozó rendelkezéseket.¹⁹

Az Újszövetség is kiemeli a közhatalom jogvédelmi, igazságszolgáltatási szerepét, amivel szembe megy, ha nem jogőrzésre, hanem jogorzásra használja: „*Ha pedig a gonoszt cselekszed, félj: mert (a hatalom) nem ok nélkül viseli a fegyvert: mert Isten szolgálja, bosszúálló a haragra annak, aki gonoszt cselekszik.*”²⁰

2.3. A közjó, mint a kormányzás vezérelve

Mindezek alapján az Újszövetség az államhatalom rendeltetését a közbiztonság fenntartásában, az istenes életmód szabadságának és az emberi méltóság megélését lehetővé tevő természetes jogoknak a védelmében jelöli meg. Annak biztosításában, hogy „*csendes és nyugodalmos életet*” élhessünk „*teljes istenfélelemmel és tisztességgel*”.²¹ Ez valójában a közjó lényegi tartalmának megfogalmazása.

A „*csendes és nyugodalmos élet*” a békességre, háborítatlanságra utal, mai fogalommal a köznyugalmat és a közbiztonságot takarja, ami felöleli a lét-, vagyon- és jogbiztonságot és olyan társadalmi légkört, amit a törvényes rend tisztelete és a kölcsönös megbecsülés jellemez.

A „*teljes istenfélelemmel*” megélhető élet az istentisztelet és az istenes életmód szabadságának védelmezését foglalja magában. A „*tisztességnek*” lefordított kifejezés (gör.: σεμνότης - *szemnotész*) egyaránt jelent tisztességet és méltóságot, tehát olyan társadalmi viszonyok biztosítására utal, amelyek az emberi méltóság tiszteletén és az ezt kifejező természetes jogok elismerésén és védelmén nyugszanak, ami egyenesen következik a *Dekalogosz* emberközi viszonyokra vonatkozó normáiból.

A közhatalom *Isten* által rendelt szerepe tehát nem a hatalomgyakorlók önérdékeinek érvényesítésében, hanem az emberek és természetes közösségeik, a családok és a társadalom javának, a közjónak a szolgálatában, békéjének és biztonságának védelmében áll, amint *Pál*

¹⁶ A *Dekalogosz* tilalmi az isteni és természetes alapjogok védelmét rögzítik, sérthetetlenségük felől közelítve ezeket. Így például a „*ne ölj*” az élethez való jogot; a „*ne lopj*” a tulajdonhoz való jogot, stb.

¹⁷ A *Noéra* és minden leszármazójára (tehát az egész emberiségre) vonatkozó, már a *Mózesen* keresztül történt törvényadást (a „*mózesi törvényeket*”) megelőző korban kihirdetésre került normák.

¹⁸ I. Mózes 9:6.

¹⁹ V. Mózes 16:18–20; 17:8–13.

²⁰ Róma 13:4b. A Károli fordításban „*bosszúállóként*” szereplő eredeti görög szó (ἐκδικος – *ekdikosz*), az „*igazság, jogosság érvényesítője*” és „*büntető*” jelentéstartalommal is bír. Más fordítások szerint: „*igazságot szolgáltató, hogy megbüntesse azokat, akik gonoszul cselekszenek*” (Szent Pál Akadémia); „*Isten eszköze, hogy a gonosztevőt megbüntesse*” (Szent István Társulati Biblia).

²¹ I. Timóteus 2:2.

apostol írja: „Isten szolgája ő a te javadra”.²² A közszolgálat adja a közhatalom jogalapját és teszi gyakorlását elfogadásra méltóvá.

A közjóba ütköző hatalomgyakorlás rendeltetésellenes. Tudatos vitele hatalommal való visszaélést jelent, zsarnokságra vezet, ami a hatalomgyakorlót közszolga helyett „közellenségé” teszi.²³ Ez alapot ad vele szemben a közjó védelmét szolgáló fellépésre, „amennyiben a zsarnoki uralom megdöntését követő felfordulásból a zsarnoknak alávetett nép nem szenved nagyobb károsodást, mint a zsarnok uralmából.”²⁴

2.4. A közhatalom gyakorlásának joghoz kötöttsége

Esetünkben a joghoz kötöttség annyit jelent, hogy a *Tóra* fundamentumaként kinyilatkoztatott *Dekalogosz* egyetemes érvényű normatest, aminek a vezetők is kivétel nélkül alá vannak rendelve. Ráadásul, mivel az ókori izraeli állam tételes jogának alkotmányos erővel bíró része is volt – túl azon, hogy örökérvényű isteni törvény – állam- és jogtörténeti tény is képez. Vele együtt a teljes mózesi törvény uralmának követelménye az ókori izraeli államvezetéssel szemben a joguralom elvének általános üzenetét hordozza, ami így sarkalatos része a Szentírás társadalmi tanításának.²⁵

Ezt nyomatékosítja a *Tóra* királyi hatalomgyakorlásra vonatkozó normatest, az ún. királytörvény,²⁶ mint anti-abszolutista *locus classicus* is. Ez eleve keretet szab a közhatalom működésének és külön is rögzíti a királyi hatalomgyakorlás törvényhez kötöttségét, egyértelműsíti, hogy az uralkodó sem áll a törvények fölött: „És mikor (a király) 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 igéjét, és e rendelkezéseket, hogy azokat cselekedje. Fel ne fuvalkodjék az ő szíve az ő atyjafiai ellen, se el ne hajoljon a parancsolattól jobbra vagy balra, hogy bosszú ideig éljen az ő országában ő és az ő fiai Izráelben.”²⁷

A *Dekalogosz* isteni törvényként való felfogása eleve megalapozta a vele ellentétes közhatalmi aktusoknak való ellenállás jogát, sőt az erre irányuló lelkiismereti kötelezettséget is.²⁸

²² Róma 13:4a. A „szolga” itt az eredeti görög nyelven: δίακονος – diakonosz. A *Vulgata* latin fordításában: minister.

²³ SALISBURY, Policraticus III.15. GROTIUS, The Law of War and Peace 1. Könyv, 4. fejelet XI. pt. *Salisbury* emellett még a „luciféri gonoszság képmásának” is titulálja a zsarnokot és megfogalmazza vele szemben a zsarnokölés opcióját is: SALISBURY, Policraticus VIII.17.

²⁴ AQUINÓI, Summa II–II. q. 42. a. 2.

²⁵ Lásd: MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 197–217.

²⁶ A királytörvény fogalma esetünkben kifejezetten a Tórának az V. Mózes 17:14–20 szakaszában rögzített rendelkezéseire vonatkozik, amelyek az izraelita királyválasztásra és a királyi hatalomgyakorlásra irányulnak, függetlenül annak módjától. Kiemelkedő jelentőséggel bír azonban, hogy a mózesi királytörvény a korát messze megelőzve a törvények uralma alá rendelte a királyi hatalomgyakorlást, amivel kizárta a királyi abszolutizmust. Ezért az itteni fogalomhasználat ellentétes a magyarul szintén királytörvénynek fordított *Lex Regia* kifejezés értelmével, amelyet abszolutista céllal alkalmaztak a korabeli Dániában (*Kongelov*, 1665). Lásd hozzá: KÉPES, Az 1665. évi Kongelov és az abszolút monarchia kiépülése Dániában 145–160.

²⁷ V. Mózes 17:18–20.

²⁸ Az ókori Izrael társadalmi életében ráadásul ez a tórai normák összességére egyaránt vonatkozott. A tőlük való eltérés tilalmának személyválogatás nélküli, mindenkire vonatkozó hangsúlyozása a teljes Tórán végighúzódo, ismétlődően visszaköszönő alapelv: „Vigyázzatok azért, hogy úgy cselekedjétek, amint az Úr, a ti Istenetek parancsolta néktek; ne térjétek se jobbra, se balra. Mindig azon az úton járjatok, amelyet az Úr, a ti Istenetek parancsolta néktek, hogy éljétek, és jó legyen dolgotok, és bosszú ideig élhessétek a földön, amelyet bírtok.” (V. Mózes 5:32–33. Lásd még többek között: III. Mózes 18:5; V. Mózes 4:1–2; 6:2; 10:13; 11:1; 26:16.) Mivel a tórai normák megtartása az emberi élet fennmaradásával volt szervesen összekapcsolva („tartsátok meg azért az én rendeleteimet és az én végzéseimet, amelyeket, ha megcselekszitek az ember, él

Jellemző példa történelmi kihatására, ahogy az I. (Stuart) Károly (Anglia, Skócia és Írország királya) ellen lefolytatott büntetőperben (1649) közvetlenül meghivatkozták az eljárás jogalapját számon kérő, önmagát „isten jogon” érinthetetlennek tartó királlyal szemben a *Dekalogosz* emberölésre vonatkozó tilalmát. Továbbá az arra vonatkozó tórai szakaszt, miszerint az ártatlanul kiontott vér megfertőzti a földet, amelynek másként „nem szerezhető engesztelés (...), csak annak vére által, aki kiontotta azt”.²⁹

2.5. Az emberi törvények természetjogi és isteni jogi kötöttsége

Bibliai elv, hogy a teremtett világ rendjébe való beilleszkedés végett az ember alkotta törvénynek (*lex humana*) harmóniában kell állnia az egyaránt az egyetemes, változhatatlan isteni örök rendet és igazságot közvetítő isteni törvénnyel (*lex divina*) és természeti törvénnyel (*lex naturalis*). Az ember alkotta jog érvényessége a velük való összhangtól függ.³⁰ Erre is áll a próféta figyelmeztetés: „*Jaj azoknak, akik a gonoszt jónak mondják és a jót gonosznak; akik a sötétséget világossá, s a világosságot sötétségé teszik, és teszik a keserűt édessé, s az édest keserűvé!*”³¹

Az isteni és emberi törvények, illetve előírások összeütközésekor az elsőbbség az istenit illeti, miként ezt Péter és apostoltársai is kinyilvánították a közhatalmi testületként, izraelita legfelső bíróságként is funkcionáló, Jézus Krisztust is halálra ítéelő zsidó főtanács előtt, miután őrizetbe vették őket, mert nem engedelmeskedtek annak a szólásszabadságukat korlátozó főtanácsai tiltásnak, hogy „*ne szóljanak és ne tanítsanak Jézus nevében*”.³² Ezen a tárgyaláson hangzott el Péter és

azok által. Én vagyok az Úr” – III. Mózes 18:5) és sorskérdésként került deklarálásra (lásd az áldásokat a normakövetőkre és az átkokat a normatiprókra – V. Mózes 28:1 és 15), a törvénytelen hatalmi aktusoknak való ellenállás sorskérdést is képezett.

²⁹ „*Őn is tudja, hogy a Szentírás szerint maga Isten mit mondott ki az emberi vér kiontását illetően, milyen büntetéssel sújta azt Mózes I. könyvének 9. és IV. könyvének 35. része, és a Királyság nevében eljáró Bíróság szeme előtt van a kiontott ártatlan vér és az, hogy a föld fertőzötté vált ettől a vértől, és ahogy az Írás tartalmazza, másként nem tisztítható meg, csak annak vérének a kiontása által, aki ezt a vért ontotta. Uram, nem ismerünk felmentést a vérontást illetően a 'Ne kövess el gyilkosságot' Parancsolata alól, hanem ellenkezőleg, úgy tartjuk, hogy ez a királyokra ugyanúgy vonatkozik, mint a legalacsonyabb parasztokra, a nép legalacsonyabbjaira, mert a Parancsolat egyetemes.*” (szerz. ford.) Idézet I. Károly büntetőperének jegyzőkönyvéből. HOWELL, *The Trial of Charles Stuart, King of England 1014–1015*. Az idézetben megfogalmazott „nincs kivétel” elvet hangsúlyozzák ki például: BUCHANAN, *De Jure Regni Apud Scotos* 58–59.; ALTHUSIUS, *Politica Methodice Digesta* XVIII. 95. §; RUTHERFORD: *Lex Rex* q.34 obj.5. ans. 319. Az I. Károly elítélésével kapcsolatos bibliai hivatkozásokról lásd még: SZÁNTÓ, *Anglikán reformáció*, angol forradalom 298–301.

³⁰ Sir *William Blackstone* így ír erről az angolszász egyetemi jogászképzés alapjait máig is meghatározó *Commentaries on the Laws of England* című négykötetes összefoglaló művében: „*A természeti törvény, amely egyidős az emberiséggel, és maga Isten diktálta, természetesen minden másnál magasabb rendű kötelezettséget jelent. Kötelező az egész földkerekségen, minden országban és mindenkor; egyetlen emberi törvény sem érvényes, ha ezzel ellentétes: és azoknak, amelyek érvényesek, minden erejük és minden tekintélyük, közvetetten vagy közvetlenül, ebből az eredetiből származik. De ahhoz, hogy ezt minden egyén sajátos szükségleteire alkalmazzuk, az észhez is kell folyamodnunk; aminek az a feladata, hogy felfedezze, mit diktál a természeti törvény a konkrét életviszonyokban. (...) Az e célt szolgáló tételeket kinyilatkoztatott vagy isteni törvénynek nevezjük, és csak a Szentírásban található meg. (...) Ettől a két fundamentumtól, a természeti törvénytől és a kinyilatkoztatás törvényétől függ minden emberi törvény; vagyis nem engedhető meg, hogy az emberi törvények ellentmondjanak ezeknek.*” (szerz. ford.). Lásd: BLACKSTONE, *Commentaries* 1. könyv, Intro. 2. § – *Of the Nature of Laws in General*. *Althusius*: „*Nincs és nem is létezhet olyan jog, amelybe ne vegyülne bele valami a megmásíthatatlan természetes és isteni igazságból. Ha teljesen eltér a természeti és isteni törvény ítéletétől (jus naturale et divinum), akkor nem nevezhető törvénynek (lex). Teljesen méltatlan erre a névre, és senkit sem kötelezhet a természetes és isteni igazságosság ellen... A törvényalkotók mérvéje az kell, hogy legyen, hogy amit csak akarunk, hogy az emberek velünk tegyenek, mi is azt tegyünk velük.*” (szerz. ford.). Lásd: ALTHUSIUS, *Politica* IX. 21. §.

³¹ Ézsaiás 5:20.

³² ApCsel 4:18.

apostoltársai részéről a keresztény világ leghíresebb, legtöbbet hivatkozott, történelemformáló protestációja: „*Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek*”.³³

Ez az isteni és természeti törvények elsőbbségét tartalmazó elv a *lex iniusta non est lex* maximája formájában végighúzódik a keresztény politikaelméleti hagyományon és a sérelem mértékétől függően erkölcsileg megalapozza az ellenállás arányos formáit a pusztá engedetlenégtől egészen az aktív rezisztenciáig. Sőt, lelkiismereti kötelezettséggé avatja az ellenállást, ha az emberi előírások az isteni, vagy természeti törvényekbe ütköző tettek cselekvésére köteleznek, vagy pedig az általuk előírt dolgokat tiltanak. *Tertullianus* írja: „*a törvényeket nem az éveik száma, nem az alapítók méltósága ajánlja, hanem csupán az igazságosság*”. A törvény „*gonosz, ha nem bizonyul igazságosnak és mégis zsarnokoskodik*”.³⁴ *Szent Ágoston* kijelentette, hogy „*az igazságtalan törvény nem törvény*”.³⁵ *Aquinói Tamás* kifejtette, hogy „*az ilyenek inkább erőszakosságok, mint törvények (...) nem köteleznek lelkiismereti fórumon*”.³⁶ *Erasmus* leszögezte: „*a törvény nem törvény, ha nem igazságos, ha nem részrehajlás nélküli, ha nem szolgálja a közösség javát*”.³⁷ Ebben a szellemben tagadta meg *Luther* az írásai és nézetei visszavonását az 1521-es wormsí birodalmi gyűlésen és ezzel zárta *Kálvin* az *Institúciók* polgári kormányzatról szóló fejezetét.³⁸

2.6. Szövetségi elv³⁹

A *Tóra* arról tudósít, hogy még *Isten* sem kényszerítette rá az uralmát ószövetségi választott népére, Izraelre, hanem azt a néppel kötött szövetségre alapozta.⁴⁰ Uralmának célja pedig nem a leigázás, hanem (társadalompolitikai szemszögből nézve) a nép életének, szabadságának megőrzése, boldogulásának elősegítése volt, annak fejében, ha a nép nem követ idegen isteneket és megtartja *Isten* törvényeit, szövetségét.⁴¹

³³ ApCsel 5:29.

³⁴ TERTULLIANUS, Védőbeszéd, IV.10. és 13.

³⁵ SZENT ÁGOSTON: A szabad akaratról I.33. *Ágoston* külön leírja, hogy a „*vallás törvényei*” védelmében a „*mennyei Város*” részéről szükségszerű „*ellene mondani a földi városnak*” még ha ez haragot, gyűlöletet és üldöztetést vált is ki. Lásd: SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról* 19,17.

³⁶ AQUINÓI, *Summa* I–II. q. 96, a 4.

³⁷ ERASMUS, *A keresztény fejedelem neveltetése* 103.

³⁸ KÁLVIN, *Institutio* IV.20.32.

³⁹ Ez az elv, amely a Biblia szövetségeinek (lásd a következő lábjegyzetet) és az ókori zsidó állam működésére vonatkozó törői előírásoknak az értelmezésén alapul, nem keverendő össze a *Hobbes*, *Locke* és *Rousseau* munkásságához kötött, későbbi elvont, racionalista, szerződés-elméletekkel, bár közös bennük az uralkodók elismerésének az uralkodói kötelezettségek teljesítéshez kötött feltételes jellege, így inspirációt nyújthatott az utóbbiakhoz.

⁴⁰ II. Mózes 19:3–6 „*Mózes pedig felment az Istenhez, és szólt hozzá az Úr a hegyről, mondván: (...) ezt add tudtára az Izráel fiainak. Ti láttátok, amit Egyiptommal cselekedtem, hogy hordoztalak titeket sasszárnyakon és magamban bocsátottalak titeket. Most azért ha figyelmesen hallgattok szavamra és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nékem valamennyi nép közt az enyéim; mert enyém az egész föld. És lesztek ti nékem papok birodalma és szent nép (...)*” A teljes Szentírás végig húzódnak az alapelvek, hogy *Isten* nem diktátumok formájában, hanem szövetségi alapon lép kapcsolatba az emberiséggel. Például az *ádám*, *noah* és az újszövetség formájában az egész emberiségnek, a mózesi szövetség formájában pedig ószövetségi kiválasztott népének, Izraelnek kínált fel szövetséget. Valamennyi szövetségének alapmotívuma az *Isten* szeretetéből fakadó teremtői gondviselés, a szövetséges életének, szabadságának megőrzése, boldogulásának elősegítése, üdvösségre vezetése, feltéve, ha a szerződő fél a szövetség feltételeit megtartja. A szövetségbe való belépés mindig önkéntes. A szövetségi elv kérdéskörében lásd: BULLINGER, *De Testamento*; FRIVALDSZKY, *További közelítések a 'szövetség' ószövetségi értelméhez* 193–244., továbbá: FRIVALDSZKY, *Néhány katolikus szemléletű megfontolás az ószövetségi 'berit' sajátos relacionális jellegéről* 201–211.; RUGÁSI, *Sacrum imperium* 20–22.

⁴¹ II. Mózes 19:3–6; 20:2; 23:20–33. 5. Mózes 28:1–14.

Az *Isten* által kezdeményezett és mózesi közvetítéssel történt szövetségkötés módja maga is ráirányítja a figyelmet erre a nép üdvét célzó motívumra. A szövetségkötés az után történt, hogy *Isten* megszabadította az izraelitákat az egyiptomi rabszolgaságból, tehát szabadítóként mutatkozott be a választott népnek, előre tanúságát adta a nép java iránti készségének.⁴² Ehhez társul, hogy minden kényszertől mentesen került sor a szövetségkötésre. Az *Isten* által felajánlott szövetség elfogadásáról három fordulóban, tehát háromszor foglalt állást az izraeliták közössége, önkéntes akaratnyilvánítással.⁴³

Isten (mint Úr) és az izraeliták (mint nép) szövetsége a kettejük közötti kölcsönösség és együttműködés elvét domborítja ki, annak ellenére, hogy a két oldal hatalmi potenciálja nyilvánvalóan egyenlőtlen. Ebből törvényszerűen adódik társadalompolitikai szempontból a kérdés: Ha a mindenható *Isten*, az abszolút szuverén, aki függetlenül az egész emberiség akaratától bármit, bármikor megtehet,⁴⁴ ennyire fontosnak veszi a néprészvételt saját uralma gyakorlásához, akkor miért ne vonatkozna ez az elv még inkább a halandó, földi kormányzókra?

A *Tóra* királytörvénye eleve a néprészvétel elvét alapozza meg a királyi szék betöltésében, aminek jelentőségét nem csökkenti, hogy a nép e vonatkozásban még eléggé differenciálatlan fogalom volt. A nép, illetve képviselői (vének, nemzetségfők, főemberek) elfogadása nélkül még az *Isten* általi kiválasztás sem vezetett automatikusan királyságra az izraelita teokratikus államrendben sem, noha a népnek jól felfogott érdeke volt fel- és elismerni *Isten* kiválasztottját.⁴⁵

A Biblia történeti könyvei kifejezetten tanúskodnak a király és nép közötti szövetség megkötéséről, ami kétirányú kötelezettségvállalást jelentett a részükről: egyrészt együttesen *Isten* felé, másrészt pedig kölcsönösen egymás irányában való elköteleződést a *Tóra* normáinak követésére. *Jóás* júdabeli király (uralkodott i. e. 842–805) vonatkozásában így tudósít erről az Ótestamentum: „*És kötést (berit) tőn Jójada (értsd: a szövetségkötésben közreműködő pap) az Úr, a király és a nép között, hogy ők az Úrnak népe lesznek; és külön a király és a nép között.*”⁴⁶ A király és a nép

⁴² A *Dekalogosz* preambuluma („*Én, az Úr, vagyok a te Istened, aki kiboztalak téged Egyiptomnak földéről, a szolgálat házából*”, II. Mózes 20:2) maga is a kivonulás kontextusába helyezi a mózesi törvényeket.

⁴³ II. Mózes 19:3–8; 24:3–8.

⁴⁴ Dániel 4:32 (*Isten* előtt) „*a föld minden lakosa olyan, mint a semmi; és az ő akarata szerint cselekszik az ég seregében és a föld lakosai között, és nincs, aki az ő kezét megfoghatná, és ezt mondaná neki: Mit cselekedtél?*”

⁴⁵ V. Mózes 17:14–15 „*Mikor bemegy arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad néked, és bírod azt, és lakozol abban, és ezt mondog: Királyt teszek magam fölé, miképpen egyéb népek, amelyek körültem vannak: Azt emeld magad fölé királyul, akít az Úr, a te Istened választ. A te atyádfiai közül emelj magad fölé királyt; nem tehetsz magad fölé idegent, aki nem atyádfia.*” Ennek alapján jelenti ki *Dávid* király barátja, *Khúsaí*: „*(...) akít az Úr és ez a nép választ, és az Izraelnek minden fia, azé lesznek és azszal 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. Krónika 12:23; 2. Sámuel 2:4; 5:3. *Salamon*nál I. Királyok 1:39–40; 1. Krónika 29:20–24. *Roboám*nál I. Királyok 12:1; II. Krónika 10:1. *Jeroboám*nál I. Királyok 12:20. *Akáb*nál II. Krónika 22:1. *Joás*nál II. Királyok 11:12–17. *Uzzásán*nál II. Krónika 26:1. *Joákáb*nál II. Királyok 23:30; II. Krónika 36:1. Lásd erről: BEZA: On the Rights of Magistrates q.5.; BRUTUS, Vindiciae q. 3. I. cím 70–74.; RUTHERFORD, Lex Rex q. IV. „*Whether the King be only and immediately from God, and not from the people*”. A királytörvényben lefektetett korabeli néprészvételi elv maga is cáfolata az atyai (családfői) hatalom természetét egy az egyben a politikai hatalomra is rávetítő patriarchális államelméletnek. Az utóbbi a királyi hatalom abszolút jellegének és az annak való feltétlen engedelmességnek a természetes voltát igyekezett alátámasztani a patriarcha hatalmával való azonosítással. Lásd: FILMER, Patriarcha, *passim*. Vö. RIGÓ, Sir Robert Filmer és a patriarchális államelmélet.

⁴⁶ II. Királyok 11:17. Lásd hozzá a zsidó írásmagyarázók, például *Rasbi*, vagy *David Altschuler* rabbi kommentárját is: https://www.sefaria.org/II_Kings.11.17?lang=bi&with=Rashi&lang2=en és https://www.sefaria.org/II_Kings.11.17?lang=bi&with=Metzudat%20David&lang2=en. A királyok, valamint a nép közötti szövetségkötést (héber: *berit*, görög: *diathéké*, latin: *foedus*) illetően lásd *Dávid* király esetét is: II. Sámuel 5:1–4; I. Krónika 11:3. Ha jórészt pusztá formalitássá üresedve is, de ez a szövetségi elv élt tovább az európai keresztény királyságokban a királyi koronázási

relációjában a szövetség kölcsönös kötelezettséget terhel mindkét oldalra. A nép engedelmségét a király felé, cserében az isteni törvényekkel összhangban való kormányzásért. Ez elvileg elszámoltathatóvá tette őket egymás irányában. A szövetség (voltaképpen a Tóra parancsolatainak) megszegése elvileg felhatalmazta a sértett oldalt a sérelmeinek orvoslására, így a kormányzottakat az ellenállásra, ami orvosolhatóság híján elvileg a királyok letételéig is kiterjedt. Akinek ugyanis joga van királyt tenni maga fölé, annak elvileg joga van őt le is tenni. Indokolt esetben ez nem minősült az isteni rend elleni lázadásnak.⁴⁷

Így történt az egységes izraeli királyság kettészakadása is. Miután Salamon király utódja, Roboám nem volt hajlandó könnyíteni a salomoni uralom alatt bevezetett súlyos adóterheken, tíz izraelita törzs őhelyette I. Jeroboámot választotta meg királyának, megalapítva ezzel az önálló északi királyságot, a bibliai leírás szerint isteni jóváhagyással.⁴⁸

A kormányzatok társadalmi legitimitására utaltsága tehát a bibliai leírásokban is tükröződő alapelv. Az elfogadottság elnyerése és fenntartása nem magától értetődő, nem valamiféle feltétel nélküli hittétel, hanem azt a kormányzat rendeltetésszerű tevékenysége hivatott alátámasztani.⁴⁹ Több keresztény szerző is rámutat, hogy még a házassági szövetség, mint az Isten által alapított legszentebb emberközi szövetség, amiben a két fél eggyé válik („*lesznek ketten egy testté*”),⁵⁰ is felbontható a házasságtörővel szemben. Még inkább felmondható a szövetség az ennél alacsonyabb rangú, politikai kötöttséget illetően, a másik oldal súlyos, következetes, jelentős érdeksérelmet okozó szerződészegése esetén.⁵¹

eskük formájában, ami a felek tudatától függetlenül is potenciálisan alapot szolgáltatott a kormányzati ellenállásra az uralkodói esküszegés esetén. A koronázási eskü jelentőségéről lásd: BLACKSTONE, Commentaries 1. könyv, 6. fejezet: Of the King's Duties).

⁴⁷ Az Isten és a népe (Izrael, egyház) közötti szövetségi elv a klasszikus teológiai értelmezési tartományon túllépve, az emberközi (a király és a nép közötti) politikai és társadalmi viszonyokra vonatkozó analógiaként, illetve példaként is megjelent. Rotterdami Erasmus írja I. Miksa császár unokájához, a később német-római császárrá választott Károly Habsburg herceghez címzett királytükreben: „*Kölcsönös jogviszony van a fejedelem és a nép között: a nép köteles neked adót fizetni, engedelmeskedni; te viszont tartozol a népnek, hogy köteles vagy jó és éber fejedelemeként uralkodni. Ha megköveteled a tiedtől azt az adót, amivel tartoznak neked, akkor vizsgálj meg először önmagadat: vajon leróttad-e már irántuk a te kötelességed adóját.*” (A keresztény fejedelem neveltetése, 59-60.) Különösen erőteljesen domborodott ki a szövetségi elv a kálvinista politikai teológiában, mint azt Beza, Althusius és Rutherford munkái, továbbá a Stephen Junius Brutus álnéven 1579-ben publikált hugenotta értekezés, a *Vindiciae Contra Tyrannos* is tanúsítják. Lásd: BEZA, On the Rights of Magistrates q.6. „*The obligation subsisting between supreme and subordinate magistrates is mutual*”, továbbá „*A restatement of the sixth question*” és „*The Kings of Judah elected by the people*” alcímek alatt; BRUTUS, Vindiciae q.1. 9–13. q.3. 144–145, 177. Althusius kihangsúlyozza, hogy a Dekalogosz-normáknak való alárendelődés kimondatlanul is beleértendő a felsőbbbségek beiktatásának és uralkodásának feltételei közé, mert a nép „*kétség kívül nem ad felbatalmazást saját tönkretételére*”. (szerz. ford.) Lásd: ALTHUSIUS, Politica XIX–XX., XIX. 33. §. Hasonló érveléssel Rutherford is hangsúlyozza a királyi tétel feltételhez kötöttségét abban az esetben is, „*ha még nincs is lefektetve erre vonatkozó szóbeli, vagy írott szövetség*”, mivel „*Isten szava és a természet törvénye*” is azt indokolja, hogy arra adtak hatalmat neki, hogy „*atya, védelmező, őriző legyen*,” nem pedig arra is, hogy akár „*zsarnok, gyilkos, véres oroszlán is lehessen, aki elpusztíthatja és lerombolhatja Isten népét*.” (szerz. ford.) Lásd: RUTHERFORD, Lex Rex q.14. 109. „*Whether or no the people make a person their King conditionally, or absolutely; and whether there be such a thing, as a covenant tying the King no less than his subjects*”. Lásd ehhez még: Q. 26. „*Whether the King be above the law or no*”. q.40 „*Whether or no the people have any power over the King, either by his oath, covenant, or any other way*”.

⁴⁸ I. Királyok 12,1–24; II. Krónika 10:1–11:4.

⁴⁹ II. Krónika 10:7 – A vének tanácsa Roboám királynak: „*Ha javára leendesz ennek a népnek, s kedvezel nekik és jó szóval beszélsz hozzájuk; akkor te szolgálid lesznek mindenkor*”.

⁵⁰ I. Mózes 2:24, Máté 19:5–9.

⁵¹ A házassági hasonlatot lásd: BEZA, On the Rights of Magistrates q.6. „*Various objections answered*” alcím e/ pont; ALTHUSIUS, Politica XVIII. 105. §; RUTHERFORD, Lex Rex q. 34, 15. pont; Magdeburg Confession 80.

2.7. Jogos védelem

Az emberek természetes jogainak elidegeníthetetlenségéből (lásd a 2.2. fejezetben) következik ezek megvédése a jogtalan támadásokkal szemben. Ebbe egyaránt beletartozik a saját, illetve a mások személye és javai elleni támadás elhárítása is, tehát túlmutat az önvédelem körén. A védekezés a törvényes rend őrleinek távollétében jobb híján a megtámadottra hárul. Az jogos védelemnek a tételes jogtól függetlenül létező, magától értetődő (természetjogi) karaktere tükröződik abban, hogy a mózesi törvények is tényként tudomásul véve elismerik a gyakorlását. Mindössze szükségességi és arányossági korlátozásnak vetik alá, a túlkapások elkerülése céljából: „*Ha ház-fölverésen kapják a tolvajt, és úgy megverik, hogy meghal, nincs vérbűn miatta. Ha reá süttött a nap, vérbűn van miatta (...)*”.⁵²

Éjszakai házbetörés esetén nem várható el a támadó motívumának felismerése, így a védekezésnél arányossági követelmény nincsen. Biztonsági okokból a legdrágább érték, az emberi élet közvetlen veszélyeztetettségét kell vélelmezni. Ezért a sértettet nem terheli felelősség a betörő életének kioltásáért akkor sem, ha utólag kiderül, hogy az nem kívánt az életére törni. Napfénynél viszont már jobban felmérhető a veszély mértéke. Ilyenkor sem tiltott a behatoló életének kioltása, ha a megtámadott fél életének veszélyeztetettsége nyilvánvaló. Ennek híján azonban törekednie kell rá, hogy védekezése ne lépje túl a jogtalan támadás elhárításához szükséges mértéket.⁵³

A fenti elvből több minden következik. Egyrészt az önvédelem az élet és testi épség védelmén kívül kiterjed az anyagi javakra is. Emellett a támadott jogi tárgy (emberi élet, testi épség, vagyonelemek) azonossága okán a védelem túlmutat a betörés esetkörén, mindenfajta élethelyzetre vonatkozik. Továbbá az „aranszabály”⁵⁴ alapján nem csak a személyében megtámadott felet illeti meg, hanem az önvédelem mellett feljogosít a mások védelmében való fellépésre is (jogos védelem). A családtagok védelme egyenesen kötelezettség is.⁵⁵ Mindemellett az Ótestamentum általánosan is nyomatékosítja: „*Szabadítsd meg azokat, akik a halálra vitetnek, és akik a megöletésre tántorognak, tartóztasd meg*”.⁵⁶ Mindez szintén a nép életére, szabadságára, javaira törő zsarnoksággal szembeni ellenállás kérdésköréhez vezet.

Az Újszövetség sem változtatott ezen. *Jézus Krisztus* maga jelenti ki a hegyi beszédben: „*Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltssem. Mert bizony mondom néktek, míg az ég és a föld elmúlik, a törvényből egy jóta (értsd: a legkisebb betű), vagy egyetlen pontocská (értsd: írásjel) el nem múlik, amíg minden be nem teljesedik (értsd: meg nem valósul)*”.⁵⁷ Az önvédelmi jogot hangsúlyozza az is, hogy *Jézus Krisztus* az ún. búcsúbeszédeiben kézifegyver beszerzésére is felszólítja tanítványait: „*most, akinek erszénye van elővegye, hasonlóképpen a táskát; és akinek nincs, adja el felső ruháját, és vegyen szablyát*”.⁵⁸

⁵² II. Mózes 22:2–3a.

⁵³ Lásd: AQUINÓI, Summa II–II. q. 64. a. 7.

⁵⁴ III. Mózes 19:18b: „*szerezzed felebarátodat, mint magadat.*” Máté 7:12: „*Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal; mert ez a törvény és a próféták.*” Lásd még: Lukács 6:31.

⁵⁵ I. Timóteus 5:8: „*Ha pedig valaki az övéiről és jóképpen az ő háza népéről gondot nem visel: a hitet megtagadta, és rosszabb a hitetlennél.*”

⁵⁶ Példabeszédek 24:11.

⁵⁷ Máté 5:17–18.

⁵⁸ Lukács 22:36. Az, hogy *Jézus Krisztus* nem engedte használni ezeket az elfogatásakor (Máté 26:47–52), nem cáfolja mindezt, mivel ekkor éppen az előre megprófétált isteni küldetését, az ő általa is előre jelzett, engesztelő és

3. Az isteni jogon való uralkodás értelmezése

Az isteni jogon (*iure divino*) való uralkodás kérdése képezte a legnagyobb vitapontot az uralkodókat *Isten* földi helytartóinak tartó és ezért feljük feltétlen alattvalói engedelmisséget előíró abszolutistákkal. A kérdés *sola scriptura* elv szerinti értelmezése ezért központi szerepet játszik a közhatalom birtokosainak való engedelmisség feltételhez kötöttségének és ebből eredően az ellenállási jognak a megalapozásában.

Az Újtestamentum legtöbbet idézett rendelkezése a kérdésben *Pál* apostol rómaiakhoz írt levelében olvasható: „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak (ἐξουσία-exuszia); mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek. Azért, aki ellene támad a hatalmasságnak, az Isten rendelésének támad ellene; akik pedig ellene támadnak, önmagoknak ítéletet szereznek. Mert a fejedelmek (ἄρχων-arkhón) nem a jó, hanem a rossz cselekedetnek rettegésére vannak. Akarod-e pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót, és dicséreted lesz attól. Mert Isten szolgálója (διδάκωνος-diakonosz) ő a te javadra. Ha pedig a gonoszt cselekszed, félj: mert nem ok nélkül viseli a fegyvert: mert Isten szolgálója, bosszúálló a haragra annak, aki gonoszt cselekszik. Annak okáért szükség engedelmeskedni, nem csak a haragért, hanem a lelkiismeretért is. Mert azért fizettek adót is; mivelhogy Istennek szolgálói (leitourgosz), kik ugyanabban foglalatoskodnak. Adjátok meg azért mindenkinek, amivel tartoztok: akinek az adóval, az adót; akinek a vámmal, a vámot; akinek a félelemmel, a félelmet; akinek a tisztességgel, a tisztességet.” (kiemelés a szerzőtől)⁵⁹

Az első, és az abszolutisták által sulykolt látszat⁶⁰ ellenére ez a szövegrész sem ír elő feltétlen engedelmisséget a hatalomgyakorlók irányában. A szövegrészben „hatalmasságként” lefordított kifejezés, a görög ἐξουσία (*exuszia*). Nem a hatalomgyakorló személyére utal, hanem magára a hatalmi jogkörre, az e jogkörrel bíró intézményre.⁶¹ Ez az, amit az *Isten* rendelt: maga a hatalom intézménye. Ebből eredően a hatalom konkrét gyakorlójának is eleve keretet szab a posztjához rendelt jogkör, aminek túllépése, vagy rendeltetésellenes gyakorlása az eljárását illegitimmé, egy szinten túl törvénytelené teszi.⁶²

A hivatali tisztség és annak betöltője, mint a konkrét hatalomgyakorló, megkülönböztetendők. A tisztség az isteni és a természeti törvényekkel harmóniában álló

helyettesítő áldozatát készült beteljesíteni (Ézsaiás 53; Máté 16:21), amit akadályozott volna a tanítványok fegyveres ellenállása: „Mi módon teljesednének be az Írások, hogy így kell lenni?” (Máté 26:54). A békétűrésre vonatkozó közismert jézusi felhívások, mint például: „aki arcon üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is; és aki törvénykezni akar veled, és elvenni a te alsó ruhádat, engedd neki oda a felsőt is” (Máté 5:39.b–40) sem az önvédelem elvitását jelentik. Egyik eset sem a súlyosabb, például az életet veszélyeztető támadások eltűréséről, vagy az embertársak védtelenül hagyásáról szól. A súlytalanabb inzultusok elszenvedését ajánlják a feszültségek deeszkalációja, a békesség érdekében és a személyes bosszúállástól óvni.

⁵⁹ Róma 13:1–7. Ugyanerről lásd még: I. Péter 2:13–14: „Engedelmeskedjétek azért minden emberi rendelésnek az Úrért: akár királynak, mint feljebbvalónak; Akár helytartóknak, mint akiket ő küld a gonosztévők megbüntetésére, a jól cselekvőknek pedig dicsérésére.”

⁶⁰ Lásd például *William Barclay* 1600-ban publikált *De Regno et Regali Potestate* című művét, *John Maxwell* 1644-ben, majd 1680-ban kiadott *Sacro-sancta Regum Majestas, or, The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings* című művét, illetve *Sir Robert Filmer* 1680-ban az olvasóközönség elé tárt *Patriarcha* című művét. Vö. RIGÓ, *Sir Robert Filmer és a patriarchális államelmélet*.

⁶¹ A *Vulgata* latin nyelvű szövege is ezt tükrözi, amikor a tárgyi kifejezést „potestas”-ként adja vissza.

⁶² Lásd *Aquinói Tamás* leírását az igazságtalan törvényekről és a velük szembeni engedetlenségről. AQUINÓI, *Summa I–II. q. 96, a. 4.*

kormányzásra van rendelve, amivel visszaél a birtokosa, ha ezzel szemben használja. Mint korábban már szó esett róla,⁶³ a Tóra királytörvénye egyértelműen a királyi hatalom törvény uralma alá vetettségére és a törvényekkel harmóniában álló regnálásra alapozta a hatalomgyakorlás legitimitását, amivel eleve feltételt szabott. A hatalom intézményének a tagadása, elvitatása az, amit a bibliai leírás tilalmaz, mert ez az anarchiának és törvénytelenységnek nyit ajtót. A törvénytelen hatalomgyakorlással szemben azonban nem zárja ki az ellenállást, ha annak indítéka és célja törvényes és nem okoz a társadalom életében nagyobb károkat, mint aminek elhárítására törekszik.

Az, hogy az Újtestamentum „Isten szolgájaként”⁶⁴ szól a „fejedelemről”⁶⁵, nem jelenti az uralkodó isteni rangra emelését (a Szentháromság szentnégyességgé bővítését) a tisztsége okán. Csak Isten „szolgájának” (sic!) való minősítéséről szól, de erről sem automatikusan. Csak annak függvényében, hogy a vezető a természeti és isteni törvényekkel harmóniában kormányoz-e (erre utal az idézetben a jó- és a gonosztettek elhatárolásának követelménye⁶⁶) és ez által valóban a közjót szolgálja-e („Isten szolgája ő a te javadra”). Az ilyen kormányzás minősíthető ugyanis akként, hogy a hatalom gyakorlóit „mint Istennek szolgálói, ugyanabban (tehát amiben a hívők is: az isteni rend szolgálatában) foglalatoskodnak”. E minőség teszi lehetővé, hogy a keresztények engedelmissége ne kényszerből, hanem a „lelküismeretükből” fakadjon, mint erre az idézett bibliai passzus utal. A genfi Biblia idevágó glosszája hozzá is fűzi a lelkiismeretből fakadó engedelmisséget illetően, hogy ez „addig a mértékig (tart), ameddig törvényesen szabad: mert ha törvénytelen dolgokat parancsolnak nekünk, azt kell válaszolni, amire Péter tanít minket: Inkább Istennek kell engedelmeskedni, mintsem embernek”.⁶⁷

A bibliai értelmezés szerint a király a „népének pásztora”, aki a nyáj őrzésére és legeltetésére, nem pedig megnyúzására hivatott. A pásztor a tolvajjal szembeállítva maga Jézus Krisztus jelenti ki: a jó pásztor „életét adja a juhokért”, a tolvaj ellenben azért jön, hogy „lopjon, öljön, pusztítson”.⁶⁸ Az utóbbi gyakorlat, az ördöghöz kötött jegyeket hordozó hatalomgyakorlás, éppen ellentéte az „Isten szolgája” általnak, tehát nem követelhet engedelmisséget.

A pásztori metaforát idézve írja Aquinói Tamás: „Nem az ország van a királyért, hanem a király van az országért: mivel Isten azért rendelkezett róluk így, hogy az országot igazgassák, kormányozzák, és mindenkit tartsanak meg a jogában. Ez az uralom célja. Ha másképpen cselekednek, maguknak juttatva mindent, ami kellemes, akkor nem királyok, hanem tirannusok. Ő ellenük mondja az Úr Ezékiel könyvében: 'Jaj Izráel pásztorainak, akik önmagukat legeltették! Vajon a pásztoroknak nem a nyáját kell-e legeltetniük? A tejet megették, és a gyapjával ruházkodtatok, a hízártat megöltétek; a nyáját nem legeltettétek... hanem keményen és kegyetlenül uralkodtatok rajtuk.’”⁶⁹

Azt, hogy a hatalomgyakorlót Isten szolgájának lehet-e tekinteni, a ténykedésének természete mutatja meg. Isten szolgája ugyanis nem megy szembe az isteni törvényekkel, nem

⁶³ Lásd a 2.4. fejezetben írtakat.

⁶⁴ Gör. δῆλονος – diakonosz (szolga, szolgáló).

⁶⁵ Gör. ὁ ἄρχων – ho arkhón (vezér, király, fejedelem, kormányzó – tehát itt a vezetőik gyűjtőfogalma).

⁶⁶ Ugyanezt lásd: I. Péter 2:14-ben, miszerint Isten a felsőbbbségeket „a gonosztévők megbüntetésére, a jól cselekvőeknek pedig dicsérésére” rendeli.

⁶⁷ Lásd a Genfi Bibliának a Róma 13:5. vershez kapcsolt széljegyzetét: <https://www.reformedreader.org/gbn/gbnromans.htm>, továbbá: BRUTUS, Vindiciae q.1. 21–28. és q.3. XIII. cím 127.

⁶⁸ János 10:10–11.

⁶⁹ AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról III–11. 129. Az itt idézett bibliai szöveghely: Ezékiel 34:2–4. Lásd ugyanerről: ALTHUSIUS, Política XVIII. 99. §.

zsarnokoskodik népe felett. Regnálását a bibliai királytükör által közvetített mintához igyekszik igazítani.⁷⁰ Mindebből következik: ha az államvezető az isteni és a természettörvény, a közjó ellen fordul, rá már nem vonatkozik az említett minősítés. Különben a véreskező diktátorokat is *Isten* szolgálának kéne tekinteni és engedelmeskedni nekik, ami abszurdum.⁷¹

Ha a hatalomgyakorlók pusztán a pozíciójuk okán automatikusan *Isten* szolgálának minősülnének, akkor nem beszélne az Ótestamentum az isteni kötelekeket (értsd törvényeket) leszaggató királyokról, fejedelmekről.⁷² Nem szólna „*batárrontó*”⁷³, illetve „*ragadományt ragadozó farkasokként vért ontani, lelkeket elveszteni*” kész, gátlástalanul nyereszkedő júdeai előjárókról.⁷⁴ Akkor a héber fiúcsecsemők meggyilkolását elrendelő egyiptomi fáraó, továbbá a csecsemő *Jézus* életére törő *Nagy Heródes*, aki lemészároltatta a két éves kor alatti betlehemi kisgyermeket, és aki elől egészen annak haláláig Egyiptomba kellett elmenekülnie *Jézus* családjának, maguk is *Isten* szolgálái lennének.⁷⁵ Akkor *Jézus Krisztus* nem minősítette volna rókának *Heródes Antipászt*, Galilea uralkodóját (uralkodási ideje: i. sz. 4–39), aki ugyancsak az ő életére tört.⁷⁶ Akkor *Jézus Krisztus* nem üzené a szmirnai gyülekezetnek, hogy a „*Sátán (sic !)* *egynéhányat tiközületek a tömlöcbe fog vetni*”.⁷⁷ Akkor az eljövendő Antikrisztus, mint a végkorszak világvezetője is *Isten* szolgálaja lenne.

Az 1550. évi magdeburgi konfesszió például ekként fogalmaz velősen minderről: „*A hivatali méltóságot Isten a jótettek elismerésére és a gonoszettek rettegtesére rendelte. Ezért amikor az elkezd a jótetteket terrorizálni és a gonosztságot honorálni, már nem Isten, hanem az Ördög rendelését cselekszi. Így aki ellenáll az ilyen cselekedeteknek, nem Isten, hanem az Ördög rendelésének áll ellene.*”⁷⁸ *Samuel Rutherford* így ír ugyanerről: „*Nyilvánvaló, hogy a hatalmasságoknak való alávettség és engedelmség, amiről a rómaiakhoz írt levél 13. része ír, a hivatali méltóság hatalmának és tisztségének való absztrakt engedelmségre vonatkozik, vagy (...) afelé személy felé áll fenn, aki ezt a hatalmat törvényesen gyakorolja, és nem ír elő ez a szöveg, vagy Isten egyetlen más szava sem engedelmséget a hatalmával visszaélő és zsarnokoskodó király irányában (...). A*

⁷⁰ Isteni törvények szerinti igazságosság és jogosság, védelem az elnyomástól, erőszaktól, a nép biztonságának és boldogulásának ön maga érdekei elé helyezése (I. Krónika. 21:17; 97. Zsoltár; 99. Zsoltár 4; Példabeszédek 31:8–9). Mindezekben a végső minta maga a *Messias*, mint „*a királyoknak Királya és az uraknak Ura*” (I. Timóteus 6:15; Jelenések 17:14; 19:16).

⁷¹ Látszatra ellentmond ennek, hogy az Ótestamentum a júdeai királyságot meghódító és az ottani zsidó lakosság javarészét az ún. babiloni fogságba elhurcoló *II. Nabukodonozor* új babiloni királyt (uralkodási ideje: i. e. 605–562) magát is „*Isten* szolgáljaként” nevesíti. Ilyen alapon is vezették le többen, hogy a zsarnokokat is *Isten* támasztja a nép bűneinek megbüntetésére, ők *Isten* haragjának egyfajta földi megtestesítői: Jeremiás 25:9; 21:7; 27:6; 43:10; Ezsdrás 5:12; Dániel 2:37. *Kálvin* is ezen a véleményen van, lásd: KÁLVIN, Institutio IV. 20.25–28, de ennek ellenére nem tartja őket érinthetetleneknek (mint erre később utalunk). Azonban ilyenkor – mint arra *Rutherford* is rámutat – kivételről van szó, amit nem lehet általánosítani. *Nabukodonozor* esetében például *Jeremiás* profétán keresztül *Isten* kifejezetten előre kinyilatkoztatta a babiloni hódításban testet öltő történelmi ítéletet, külön figyelmeztetve az ellenállás elkerülésére, éppen a károk minimalizálása és a túlélés biztosítása végett (Jeremiás 27:1–12; 38:17–23). A figyelmeztetés oka éppen az volt, hogy e nélkül magától értetődő lenne az ellenállás az elnyomóval szemben, mint azt más esetekben az izraeliták a rájuk támadókkal szemben rendszeresen gyakorolták is. Lásd hozzá: RUTHERFORD, Lex Rex q.10. 3–4. pontok, 73–75. Ugyanezt fogalmazza meg a következő mű is: BUCHANAN, De Jure 58.

⁷² 2. Zsoltár 2–3.

⁷³ Hóseás 5:10. Lásd hozzá: BRUTUS, Vindiciae q.1., 2.

⁷⁴ Ezékiel 22:27. Hivatkozzák: AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról I-4. 18.; ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 44. és RUTHERFORD, Lex Rex q.34. 329.

⁷⁵ Máté 2:13–18.

⁷⁶ Lukács 13:31–2.

⁷⁷ Jelenések 2:10.

⁷⁸ A Konfesszió kilenc lutheránus magdeburgi lelképásztor 1550. április 13-án közzétett állásfoglalása arról, hogy a város miért utasítja el az 1548-as augsburgi Interim protestánsellenes intézkedéseit. Angol fordításban lásd: <https://gereformeerd.org/wp-content/uploads/2021/04/Magdeburg-Confession-1550.pdf> 74. (szerz. ford.).

*királyok, akik igazságtalan dolgokat parancsolnak, és ártatlanokat gyilkolnak, nem többek, mint emberek, mint bűnös emberek; és az erre használt hatalmuk bűnös és bitorolt hatalom (...) Aki magának az olyan embernek áll ellene, aki királyként istenellenes dolgokat parancsol és ártatlanokat gyilkol, nem Isten rendelkezésének, hanem a bűnnek és a Sátán rendelkezésének áll ellen; igazságtalanságok megparancsolására és zsarnokoskodásra ugyanis az embernek nincs hatalma Istentől.*⁷⁹ *Althusius* is írja, hogy amennyiben az uralkodó az Isten szolgája, akkor semmi olyant nem tehet, ami ellentétes Isten parancsolataival.⁸⁰ „Nincs hatalom a gonoszúságra, kártevésre, csak a jóra, támogatásra, az alattvalók javára.”⁸¹

Mindezt összegezve megállapítható, hogy a Róma 13. mind a két oldalnak szól: kijelöli az államvezetők részére a hatalomgyakorlás törvényességének és igazságosságának követelményét, és ehhez a feltételhez kötve (!) engedelmességet ír elő a kormányzottak részére. Amennyiben a vezetők ettől eltérnek, nem számítanak Isten szolgálóinak, sőt – az ismertetett felfogás szerint – egy szinten túl már az ördög (mint „lopni, ölni, pusztítani” jövő tolvaj)⁸² munkatársainak minősülnek, akikkel szemben már csak a kormányzati hatalom Isten által rendelt szerepének helyreállítása végett sem csak jogos, hanem kötelességszerű az ellenállás. Aki viszont a törvényesség és igazságosság alapján álló hatalomgyakorlás ellen támad, annak szükségszerűen kell elszenvednie a „kard hatalmát”.⁸³

Ilyen eszmeiség mentén bontakozott ki az a nézet, hogy a polgári hatalom intézménye még a benne ülőkkel szemben is védelemre szorul annak érdekében, hogy be tudja tölteni az Isten adta rendeltetését. Így, ha másként nem megy, magát a királyságot is meg kell szabadítani a zsarnokoskodó királytól.

4. Az ellenállás célja és formái

Az előző pontokban felvázolt hatalmi kereteknek az isteni törvényekbe ütköző áthágása morálisan igazolhatóvá tette az érintett hatalmi aktusokkal és hatalomgyakorlással szembeni ellenállást. Hangsúlyozni kell, hogy a bibliai könyvek szerint ennek sosem valamiféle forradalmi célja volt, különösen nem politikai lázadás, zavargás, hanem az isteni törvényeknek, az ezek szerinti életmód szabadságának és az ezeket felölélő közjónak a védelme, illetve helyreállítása. Így például az izraeliták sem az egyiptomi, sem a babiloni tartózkodásuk alatt, azaz idegen földön nem léptek fel rendszerváltoztató céllal, hanem csak a saját, isteni szövetségi normáikat, istentiszteletük és ebből fakadó életmódjuk szabadságát védelmezték. Ugyanezt tették az őskeresztények is a római birodalom területén. Más volt a helyzet az izraeliták szuverén államisága idején, a saját állami kereteiken belül, ahol a tórai előírások szerint eleve ők maguk szabták meg az

⁷⁹ RUTHERFORD, *Lex Rex* q. 29. „Whether, in case of defensive war, the distinction of the person of the King, as a man, who can commit acts of hostile tyranny against his subjects, and of the office and royal power that he hath from God and the people, as a King, can have place.” 263–264. (szerz. ford.) A kérdéstről lásd a 33. fejezetet is: „Whether or no the place Rom.xiii. 1, prove that in no case it is lawful to resist the King.”

⁸⁰ ALTHUSIUS, *Politica* IX. 21. §. Lásd még XVIII. 7–8. §.

⁸¹ ALTHUSIUS, *Politica* XIX. 37. § (szerz. ford.)

⁸² János 10:10–11.

⁸³ A kérdéstről lásd még: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q. 9.; BUCHANAN, *De Jure* 55–57. BRUTUS, *Vindiciae* q.1. 25–28. q.3. V. cím 102-103. és XIII. cím 127.; ZANCHI, *On the Law in General*, 3. fejezet 4. tétel; MAYHEW, *A Discourse Concerning Unlimited Submission* 24-30.; CHAUNCEY, *Civil Magistrates Must Be Just, Ruling In The Fear of God*, *passim*; REDDINGER, *The American Revolution, Romans 13, and the Anglo Tradition of Reformed Protestant Resistance Theory*, *passim*; FERME, *A Logical Analysis of the Epistle of Paul to the Romans* 286–294.

állami és társadalmi viszonyrendszert. Ebből eredően a közhatalom működésének teljes vetületére kiterjedt a figyelmük.

Mint arról már a 2.5 fejezetben szó esett, az isteni és természeti törvények felsőbbbsége és elsőbbsége az emberi rendelkezésekkel szemben hatalom- és jogelméleti maxima és az emberi sorsot meghatározó elv a bibliai könyvek alapján. Minimálisan is az üldöztetés felvállalására indít, ha az elkerülhetetlen a felsőbbrendű törvények, illetve az isteni igazságosság feladása nélkül. „*Efraim el van nyomva, összetörve az ítélettől, mert tetszett néki követni az emberi rendelést!*” – írja a prófétai figyelmeztetés.⁸⁴ Jézus Krisztus egyenesen az ún. boldogmondások között szól az igazság miatti üldöztetés felvállalása kapcsán arról, hogy: „*Boldogok, akik háborúságot szenvednek az igazságért: mert övék a mennyeknek országa. Boldogok vagytok, ha szidalmaznak és háborgatnak titeket és minden gonosz hazugságot mondanak ellenetek én érettem. Örüljete és örvendézzetek, mert a ti jutalmatok bőséges a mennyekben: mert így háborgatták a prófétákat is, akik előttek voltak.*” Ehhez kapcsolódva rögzíti, hogy a hívek rendeltetésébe tartozik, hogy a „*föld sóiként*” (a só természetéből eredően) mindenkor ellenállást fejtsenek ki a romlással szemben: „*Ti vagytok a földnek savai; ha pedig a só megízétlenül, mivel sózzák meg? Nem jó azután semmire, hanem hogy kidobják és eltáposák az emberek.*”⁸⁵ A Biblia tehát eleve rögzíti a törvénytelenségnek való ellenállás mindenkor minimumát az azzal szembeni engedetlenségben.

Az ellenállás egyéb formáit, módszerét és mértékét meghatározta, hogy az inkriminált hatalmi aktusok pusztán az emberi gyarlóság, vagy tudatosan törvénytíró zsarnokság folyamánai-e, továbbá, hogy alkalmoszerűek, vagy rendszerszintűek-e. Dávid például mindössze elbujdosott a megölését célul tűző Saul király (uralkodási ideje: i. e. 1050–1010) üldözése elől. Saul azonban nem törekedett az egész királyság törvényes rendjének felforgatására. Ezzel szemben az Úr prófétáit szisztematikusan gyilkoló és üldöző, az északi királyság⁸⁶ népét idegen istenkultuszba belekormányzó akhábi zsarnokság már az ellenállás passzív formái (az adott uralmi ciklusban az elítélés, engedetlenség, bujdosás) mellett Illés próféta fegyveres fellépését is kiváltotta a zsarnoki rendszer támaszát adó idegen próféták ellen.⁸⁷

Ahogy erről már szó esett, a „*csendes és nyugodalmos élet*”, azaz a közbiztonság, köznyugalom biztosításának bibliai célja még az ellenállás erkölcsi indokoltsága esetén is eleve a célszerűség és a módozatok alapos előzetes mérlegelésére int, „*nehogy a gyógymódok veszélyesebbnek bizonyuljanak, mint maga a betegség.*”⁸⁸ Ezért mind az Ó-, mind az Újszövetség kizárják bosszúállást, megtorlást az

⁸⁴ Hóseás 5:11. Utal rá Káhin (Institutio IV. 20.32.) és hasonlóról szól a következő szöveghely is: Mikeás 6:16.

⁸⁵ Máté 5:10–13. Ehhez kapcsolódóan lásd: 45. Zsoltár 8. „*Szereted az igazságot, gyűlölöd a gonosztságot, azért kent fel Isten, a te Istened öröm olajával társaid fölét.*”, továbbá ugyan ezt a gondolatot a következő szöveghelyen: Zsidókhöz írt levél 1:9.

⁸⁶ Az egységes izraeli királyság i. e. 931-ben történt kettészakadása utáni északi államalakulat. Lásd az 5.2.5 pontban.

⁸⁷ Akhábi, Izrael királya (uralkodási ideje: i. e. 873–852). A szidóni király lányát, Jézabelt vette feleségül, aki döntő szerepet vitt a zsarnokság kialakulásában, mivel ő rendelte el az Úr prófétáinak megöletését és szorgalmazta szülőföldje istene (Baál) tiszteletét Izraelben hatalmi eszközök felhasználásával elterjeszteni. Illés a pogány istenség több száz prófétáját likvidálta nyilvánosan egy vallási szertartás után (I. Királyok 18).

⁸⁸ BEZA, On the Rights of Magistrates q. 7. Ugyanezt szövegezi le: BRUTUS, Vindiciae q.3. XIV. cím 173. *Szent Ágoston* ennek értelmében általánosságban kizárta az aktív ellenállási formákat. A római polgárháborúknak az egész társadalmat (a vétkes és a sértetti oldalt egyaránt) emésztő pusztítás tapasztalatai okán úgy tartotta, hogy „*ha a szűkség úgy kívánja*” (sic!), a keresztényeknek „*még a legrosszabb és leggyalázatosabb államot is el kell tűrniük.*” Ez még mindig a kisebbik rossz, mint a lázadás, zűrzavar és a fegyveres összecsapások mentén eluralkodó, senkit sem kímélő, városokat és falvakat elpusztító, „*dühöngő gyilkolási szabadság.*” Lásd: Isten városáról 3,26–29. Aquinói Tamás már konkrétan nevesíti a zsarnoki uralom felszámolásának jogosságát, de hozzáteszi: „*ha a zsarnoki uralom megdöntését követő felfordulásból a zsarnoknak alávetett nép nem szenved nagyobb károsodást, mint a zsarnok uralmából.*” Lásd: AQUINÓI, Summa

ellenállás motívumai közül: „*Bosszúálló ne légy, és haragot ne tarts a te néped fiaii ellen (...)*”.⁸⁹ Ez azonban nem jelenti az igazságszolgáltatás kizárását, hanem a túlkapások elkerülését célozza.

A károk lehetőség szerinti minimalizálása és a lehető legbékésebb megoldás érdekében a fokozatosság elve is rögzítésre kerül. A külső hadviselésről szóló mózesi normák előírják: „*Mikor valamelyik város alá mégy, hogy azt megostromold, békességgel kínáld meg azt. És ha békességgel felel neked és kaput nyit, akkor az egész nép, amely találtaik abban, adófizetőd legyen és szolgáljon néked. Ha pedig nem köt békességet veled, hanem harcra kel veled, akkor zárd azt körül (...)*”.⁹⁰ Ez a károk mérséklésére irányuló stratégia megfelelően adaptálva még inkább követendő a belső konfliktusok esetén.

A Biblia esetleírásai arról tanúskodnak, hogy az ellenállás erőszakmentes formáin, továbbá az önvédelmi jog gyakorlásán túlmutató ellenállási formák gyakorlására vagy maga *Isten* támasztott szabadítókat⁹¹ (mint például *Mózes*, *Gedeon*, *Sámson*), vagy ennek kivitelezői maguk is eleve valamilyen hatalmi posztot töltöttek be, amiből eredően osztoztak a törvényes rend és a közjó védelme iránti felelősségben (mint pl. a papok és próféták, illetve a vének, törzs- és nemzetségfők, fejedelmek, főemberek, bírák).⁹² Mindezek alapján az ellenállás önkényességének és a felforgatásnak a klasszikus keresztény ellenállási teológia azzal is igyekezett gátat vetni, hogy az önvédelmet meghaladó aktív ellenállás jogosultágát csak a törvényes hatalommal bíró úgynevezett kisebb magisztrátusok (kisebb előjárók) részére ismerték el (mivel azok a hivataluknál fogva részben maguk is rendelkeznek a „kard hatalmával,” intézményes eszközökkel), a magánemberek részére pedig csak az előbbiek vezetése alatt.⁹³

II–II. q. 42. a. 2. *Tamás* nagyobb károk elkerülésére vonatkozó kitételeit lásd még: AQUINÓI, Summa I–II. q. 96 a.4. és II–II. q. 104. a.6.; AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról I–7. 23–24. *Luther* hasonló alapállásból hosszú ideig elutasította az ellenállás erőszakos formáit, így élesen kikelt a német parasztháború (1524–25) ellen. Lásd hozzá: LUTHER, Nyílt levél a parasztok ellen, *passim*. Később azonban az ágostai hitvallás elismerésétől elzárkózó 1530-as augsburgi birodalmi gyűlésre reagálva kijelentette, hogy ha a hatalom fegyvert alkalmaz a protestánsok ellen, az azzal szembeni fegyveres ellenállás jogos önvédelemnek minősül: „*Ha háborúra kerül sor, amítől Isten óvjon, nem fogom lázadóknak kikiáltani azokat, akik szembeszegülnek a gyilkos és vérszomjas pápistákkal, s másoknak sem fogom ezt megengedni, hanem hagyom, hogy harcukat jogos önvédelemnek nevezzeék, s ezzel az ítéletet a törvényhozók és a jogászok kezébe helyezem. Mert ha a gyilkos véredek mindenáron hadakozni és öldökölni akarnak, nem nevezhetjük lázadásnak, ha önvédelemből ellenük szegül az ember.*” Lásd: LUTHER, Intés a kedves németekhez 4:591. Mindezekből is látható, hogy külön tanulmányt érdemel a kifejezetten keresztény ellenállási teológia kialakulásának és fejlődésének bemutatása és elemzése annak fényében, hogy *Jézus Krisztus* hangsúlyos tanítást adott a felebaráti szeretetről (benne az ellenség szeretetével) és a békességre való törekvésről (Máté 5:38–44). Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy ez nem szakítható ki a tágabb kontextusból. Így abból, hogy ugyanő azt is bejelentette, hogy nem eltörölni jött a törvényt és a prófétákat, hanem betölteni (Máté 5:17). Azokat az isteni törvényeket és az ezeket számon kérő prófétai figyelmeztetéseket, amelyek az ember istenképűségéből fakadó, *Istent* és embertársait tisztelő életvitele szabadságának és kötelezettségének biztosítására hivatottak. Olyan szabadságok és kötelezettségek ezek, melyekhez való ragaszkodás feladása egyrészt az isteni rend sérelmét jelenti, másrészt az ember istenképűségébe gázol, aminek elfogadására viszont senki sem kényszeríthető, és ilyet a jézusi tanítás sem vár el még az ellenség szeretete jegyében sem. Az Ó- és az Újszövetség tehát nem állítható szembe egymással. A császárkultusznak való behódolást és a pogány isteneknek való áldozást elutasító keresztény vértanúk is erről tettek máig ható tanúságot.

⁸⁹ III. Mózes 19:18a. Lásd még: Róma 12:19.

⁹⁰ V. Mózes 20:10–12. A fokozatosság elvéről lásd: BEZA, On the Rights of Magistrates q. 7.; ALTHUSIUS, Politica XXXVIII. fejezet; BRUTUS, Vindiciae q. 3. XIV. cím 172–174.; RUTHERFORD, Lex Rex q.31.

⁹¹ KÁLVIN, Institutio IV. 20.30.

⁹² Lásd például az *Uzriás* király elleni papi fellépést, vagy *Atália* királynő trónfosztását és életének kioltását *Jójada* főpap vezérletével, illetve a papi város, Libna elszakadását az esetgyűjteményben. Az ókori izraeli teokráciában a papi és prófétai szolgálat önálló hatalmi ágazatokat képezett a belső hatalommegosztásban.

⁹³ AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról I–7. 25–26.; LUTHER, Óvakodás a lázadástól 39–40.; BEZA, On the Rights of Magistrates q. 6–7.; ALTHUSIUS, Politica XVIII. fejezet 66. és 88. §, XXXVIII. fejezet 28. és 65. §, BRUTUS, Vindiciae q.2. II. cím 59–63. q.3. XIV. cím 177–178. és 193–196. A kisebb magisztrátusok ellenállási jogával kapcsolatban a legnevezetesebb megfogalmazás *Kálvintól* származik, aki egyenesen kötelezettségként is tekintett erre:

5. Ellenállási esetleírások a Bibliában

A Szentírásban szereplő ellenállási esetkörökből az alábbi formák világlanak ki:

Erőszakmentes (passzív) formák	Tettes (aktív) formák, beleértve az előkészületet is
<ul style="list-style-type: none"> - panasz, jogorvoslat - szóbeli elítélés - tiltakozás - engedetlenség - elmenekülés, bujdosás 	<ul style="list-style-type: none"> - jogos védelem (beleértve a megelőző védelmet is) - fizikai kényszer/erőszak alkalmazás - elszakadás - trónfosztás

1. táblázat (forrás: a szerző összeállítása)

Az alábbiakban néhány olyan ó- és újtestamentum által megörökített esetet ismertetünk (a teljesség igénye nélkül), amelyek többségükben hivatkozási alapul szolgáltak a zsarnokoskodással szembeni ellenálláshoz az európai történelem során.

5.1. Erőszakmentes (passzív) formák

5.1.1. Pál apostol polgárjogi küzdelme (jogorvoslat)

Pál apostol egyedül rendelkezett az apostoltársai között római polgári státusszal. Ez a státusz az akkori világban gyakorolható szabadságok összességét felelte. Az apostol határozottan élt is az ebből fakadó lehetőségekkel. Így a Filippi városában történt őrizetbe vételből való szabadon bocsátása alkalmával nyilvános elégtételt követelt ki.⁹⁴ Jeruzsálemben pedig római polgárjogára hivatkozva akadályozta meg a megkorbácsolás útján való kényszervallatását: „*Szabad-e nektek római embert, kit el nem ítélték, megostorozni?*” – szegte kérdését a római századosnak.⁹⁵

5.1.2. Profétai ítéletek (szóbeli elítélések)

A vezetők tevékenységének törvényességi szempontból való megítélése a profétai szolgálat szerves részét képezte.⁹⁶ A számos példa közül említjük ehelyütt *Illés* prófétát, aki országháborítónak bélyegezte *Akbáb* izraeli király uralkodását (uralkodási ideje: i. e. 873–852). Gonosztettnek minősítette az izraelita *Nábót* szőlőbirtokának a halálbüntetést kiszabó koncepciók perrel való királyi elsajátítását. Továbbá *Isten* halálos ítéletét is kimondta a királyra és házára az uralkodása folyamatos törvénytelenégei okán.⁹⁷

„Annak egyáltalán nem vagyok ellene, hogy a királyok önkényének mérséklésére a népből választott hatóságok, adott esetben, hivatalból közbelépjenek; sőt, ha meghunyászkodnának a féktelenül tomboló és a népet sanyargató királyok előtt, kertelés nélkül kijelentem, hogy ez a szándékos mulasztásuk istentelen hitszegés, mivel hűtlenül elárulják a nép szabadságát, holott tudják, hogy Isten rendelése állította őket annak oltalmazására.” KÁLVIN, *Institutio* IV. 20.31.

⁹⁴ ApCsel 16:35–39.

⁹⁵ ApCsel 22:25. A teljes esemény leírása: ApCsel 22:22–29.

⁹⁶ Lásd erről: MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 213–214.

⁹⁷ I. Királyok 18:18; 21:17–26.

5.1.3. Mardokeus tiltakozó demonstrációja

Ahasvérus (I. Xerxész, uralkodási ideje: i. e. 485–465) perzsa király regnálása idején a király főembere, *Hámán*, hamis vádakkal illetve a perzsi diaszpóra zsidóságát, rábírta az uralkodót az ottani zsidók megölését előíró rendelet kiadására.⁹⁸ A zsidó *Mardokeus* (*Mordecháj*), aki a perzsa királyi udvarban szolgált, a királyi város közepén, továbbá a királyi vár kapuja előtt „*ruháit megszággatva, zsákba és hamuba öltözve*”, nyilvánosan demonstrált a királyi rendelet ellen.⁹⁹ A rendelet végül – *Eszter* királyné közbenjárására – felülírásra került.¹⁰⁰

5.1.4. A héberek bábáinak engedetlensége

Az izraeliták egyiptomi rabszolgasága idején Egyiptom királya megparancsolta a héberek bábáinak az újszülött zsidó fiúgyermek megölését. A bábák azonban „*félék az Istent és nem cselekedtek úgy, amint Egyiptom királya parancsolta vala nekik, hanem életben hagyják vala a gyermekeket*”.¹⁰¹ Az élethez való természetes jog védelmében való parancsmegtagadás esete ez, amiért aztán „*Isten jót tett a bábákkal*”.

5.1.5. Dániel és társai engedetlensége

A babiloni zsidó fogság idején (i. e. 597–538) *Ananiás*, *Misael* és *Azariás*, a Júdából elhurcolt foglyok, akik *Dániel*el együtt birodalmi tisztségviselőkké emelkedtek, a tűzbevetéssel való kivégzés terhe ellenére sem voltak hajlandók térdet hajtani a babiloni uralkodó, *II. Nabukodonozor* (uralkodási ideje: i. e. 605–562) csináltatta állókép előtt és ezzel uralkodókultusz, illetve hamis istenkultusz részesévé válni. Máig ható protestálásuk ekként került megörökítésre: „*Akkor Nabukodonozor nagy haraggal és felgerjedéssel meghagyá, hogy hozzák elő Sidrákot, Misákot és Abednégót; ¹⁰² erre elhozák a férjüket a király elé. Szóla Nabukodonozor, és monda nékik: Sidrák, Misák és Abednégól! Szántsándékból nem tisztelitek-é az én istenemet és nem imádjátok-é az arany állóképet, amelyet felállítottam? Ha tehát készek vagytok: mibelyt halljátok a kürtnek, sípnek, citerának, hárfának, lantnak, dudának és mindenféle hangszernek szavát, leboruljatok és imádjátok az állóképet, amelyet én csináltattam. De ha nem imádjátok, tüstént bevettettek az égő, tüzes kemencébe; és kicsoda az az Isten, aki kiszabadítson titeket az én kezemből? Felelének Sidrák, Misák és Abednégól, és mondának a királynak: Oh Nabukodonozor! Nem szükség erre felelnünk néked. Ímé, a mi Istenünk, akít mi szolgálunk, ki tud minket szabadítani az égő, tüzes kemencéből, és a te kezedből is, oh király, kiszabadít minket. De ha nem tenné is, legyen tudtadra, oh király,*

⁹⁸ Eszter 3:8–14. *Grüll Tibor* a „*világtörténelem első holokauszt-terveként*” nevesíti a rendeletet. Lásd: GRÜLL, *Bibliai történelem – Öszövétség* 208.

⁹⁹ Eszter 4:1–2. FLAVIUS, *A zsidók története* XI. k. 6. f. 7. p.

¹⁰⁰ Eszter 8–9. részek. A perzsa uralom alatt álló diaszpóra zsidósága végül királyi felhatalmazást nyert a fegyveres önvédelemre, amit sikeresen meg is valósítottak: fegyverrel számolták föl a likvidálásukra szerveződő csoportokat a királyi városban és az érintett tartományokban. Innét ered a *Purim* ünnep („*sorsvetés*” az akkád „*pur*” szóból), amikor a zsidóság a perzsa uralom alatt élő zsidó közösség megmenekülésére emlékezik.

¹⁰¹ II. Mózes 1:15–20. Hivatkozzák: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q. 1.; *Magdeburg Confession* 76.; RUTHERFORD, *Lex Rex* q. XXVI. 244.

¹⁰² *Ananiás*, *Misael* és *Azariás* babiloni elnevezése, lásd: *Dániel* 1:6–7.

hogy mi a te isteneidnek nem szolgálunk, és az arany állóképet, amelyet felállítottál, nem imádjuk.”¹⁰³ A király emiatt tüzes kemencébe vettette őket, azonban onnét csoda révén megmenekültek.

Úgyszintén *Dániel*, kivégzéssel való fenyegetettség ellenére sem volt hajlandó engedelmessé válni a méd *I. Dárius* király (uralkodási ideje: i. e. 522–486) rendeletének, ami átmenetileg betiltotta az *Istenhez* fordulás jogát. A tiltással szembe szegülve *Dániel*, miként korábban is, napi három alkalommal nyíltan (nyitott ablakok mellett) tovább folytatta az imádkozást. Emiatt oroszlánok közé vetették, de csoda révén megszabadult onnét.¹⁰⁴ Túlélésével kapcsolatban kijelentette a királynak: „*teelőttem sem követtem el, oh király, semmi vétet*”. Tagadta, hogy vétet lenne a király istenellenes rendelkezésének megszegése.¹⁰⁵

5.1.6. Abdiás prófétamentő tevékenyége (engedetlenség és jogos védelem)

Akbáb izraeli király (uralkodási ideje: i. e. 873–852) udvarmestere *Abdiás* száz prófétát bujtatott el és látott el étellel, itallal, ezzel megmentve életüket. A király felesége *Jézabel* királyné ugyanis hamis istenkultusz erőszakos terjesztése keretében elrendelte az izraelita próféták megölését. Az udvarmester azonban az idegen istenek imáadását és az emberölést tiltó tórai parancsolatokkal harmóniában ellenszegült a rendelkezésnek.¹⁰⁶

5.1.7. Péter és János apostol engedetlensége

Péter és *János* apostolt őrizetbe vették és a zsidó nagytanács elé állították, mert Jeruzsálemben *Jézus Krisztus* evangéliumát hirdették az összegyülekezett sokaságnak. A nagytanács betiltotta ezt. Ők azonban kijelentették a nagytanács előtt, hogy nem fogadják el a tiltást: „*(...) Vajon igaz dolog-e Isten előtt rátok hallgatnunk inkább, hognem Istenre, ítéljétek meg! Mert nem tehetjük, hogy amiket láttunk és hallottunk, azokat ne szóljuk*”.¹⁰⁷ Mindezt az előtt a legmagasabb tartományi fórum előtt tették, amelyik korábban halálra ítélte magát *Jézus Krisztust* is. Az apostolok elszántak voltak akár a legsúlyosabb szankcióval is szembenézni.

5.1.8. Péter és az apostolok engedetlensége

Péter és apostoltársai az említett tiltás ellenére is folytatták az evangélium hirdetését, egyre nagyobb tömeghatást kiváltva. Ezért rövidesen újra a nagytanács elé állították őket felelősségre vonásra. Itt újfent kijelentették: „*Istennek kell inkább engedni, hognem az embereknek*”.¹⁰⁸

¹⁰³ Dániel 3:13–18. Hivatkozzák: TERTULLIANUS, A bálványimádról XV. 8-9.; ÓRIGENÉSZ, Buzdítás a vértanúságra 33. pont; BRUTUS, Vindiciae q.1. 24.

¹⁰⁴ Dániel 6. Hivatkozta: TERTULLIANUS, A bálványimádról XV. 10.; ÓRIGENÉSZ, Buzdítás a vértanúságra 33. pont.

¹⁰⁵ Dániel 6:22. Hivatkozta: KÁLVIN, Institutio IV. 20.32.; Magdeburg Confession 2-nd Argument, 79.

¹⁰⁶ I. Királyok 18:3–4 és 13, hivatkozzák: BEZA, On the Rights of Magistrates Q 1. BRUTUS, Vindiciae q.1. 23.

¹⁰⁷ ApCsel 4:19. A teljes esemény leírását lásd: ApCsel 4:1–20.

¹⁰⁸ ApCsel 5:29. A teljes esemény leírása: 5:27–29. Ez az ellenállási teológia legtöbbet idézett története. Hivatkozzák sokak között: AQUINÓI, Summa II–II. q.104. a.5.; LUTHER, A világi felsőségről. LVM 4:110.; KÁLVIN, Institutio IV.20.32.; BEZA, On the Rights of Magistrates q.1.; Magdeburg Confession 8. és 79.; BRUTUS, Vindiciae q.1. 1.; RUTHERFORD, Lex Rex q.29. 267.

5.1.9. Dávid menekülése és bujdosása

Izrael első királya, *Saul* (uralkodási ideje: i. e. 1050–1010), meg akarta gyilkolni *Dávidot*, aki az önvédelem okán bujdosásra kényszerült, egészen *Saul* elhaláláig.¹⁰⁹ Az üldözés előli elmenekülés opcióját *Jézus Krisztus* is deklarálja: „*mikor a városban üldöznek titeket, szaladjatok a másikba (...)*”.¹¹⁰

5.2. Tetteges (aktív) formák – beleértve az előkészületet is

5.2.1. Dávid jogos védelme

A *Saul* király halálos üldözése elől menekülő *Dávid* az önvédelem természetes joga alapján felkészült rá, hogy végső esetben fegyverrel is megvédelmezze életét. E célból elkérte és magával vitte az általa korábban legyőzött *Góliát* kardját (amit győzelmi ereklyeként a szent sátorban őriztek) és fegyveres csapattal vette körül magát a végszükség esetére (megelőző jogos védelem).¹¹¹

5.2.2. Elizeus próféta jogos védelme

Izrael királya a fejét akarta vetetni az ártatlan *Elizeus* prófétának. A próféta elfogására küldött királyi követnek azonban a próféta utasítására erőszakkal útját állták az őt körülvevő vének, a lakhelyének ajtajában.¹¹²

5.2.3. A jeruzsálemi városfal építésének fegyveres biztosítása

Jeruzsálem babiloni hódítók által lerombolt kőfalának a zsidó főember, *Nebemiás* vezetésével történt újjáépítése során, az építkezést végző zsidó közösség a perzsa uralom alatt jelentős fegyveres önvédelmet szervezett. Ezzel sikerült elrettenteni az újjáépítés fegyveres megakadályozására szerveződött ellenséges erőket (megelőző jogos védelem).¹¹³

5.2.4. Uzziás király kiűzése a Templomból

Uzziás (*Azária*), Júda királya (uralkodási ideje: i. e. 788–736) önhatalmúlag akart áldozatot bemutatni az Úr Templomában. Ez azonban a tórai áldozati rendtartás szerint a felszentelt papság hatáskörét képezte. *Azáriás* pap és nyolcvan paptársa (akikről a beszámoló megjegyzi, hogy fizikailag is „igen erősek” voltak) ellenálltak a királynak. A fokozatosságot betartva először

¹⁰⁹ I. Sámuel 19:10–11 és 18; 20:1; 21:10; 22:1; 24:1; 27:1.

¹¹⁰ Máté 10:23.

¹¹¹ I. Sámuel 21:1–9; I. Krónika 12:1–22. *Dávid* önvédelmi ügyének részletes elemzését lásd: RUTHERFORD, Lex Rex q. 32 „Whether or not the lawfulness of defensive wars hath its warrant in God’s word, from example of David, Elisha, the eighty priests who resisted Uzziah, &c.” Lásd még: BEZA, On the Rights of Magistrates q. 6. és q. 7.

¹¹² II. Királyok 6:31–33. *Rutherford* hozzáfűzi ehhez az esethez: „E válasz szerint törvényes a városokat vaslapokkal és rácsokkal védeni, és erőszakosan szembeállni azzal, hogy a király torokmetszői elburcolják mindkét királyság parlamentjének vezetőit és a protestánsokat (...)”. (szerz. ford.) Lásd: RUTHERFORD, Lex Rex q. 32. 307–308.

¹¹³ Nehemiás 4:11–23. FLAVIUS, A zsidók története. XI. könyv, 5. fejezet, 7–8. pont. Hivatkozzák: BEZA, On the Rights of Magistrates q. 4.; BRUTUS, Vindiciae q. 2. II. cím: „Whether it Be Lawful to Take Arms for Religion” 64.

távozásra szólították fel: „*menj ki e szent helyről, mert igen vétkezted.*” A király haragra gerjedt, de a helyszínen leprás tünetek üttek a homlokára és a papok „*elűzték*” onnét.¹¹⁴

5.2.5. Az egységes izraeli királyság kettészakadása

Miután *Salamon* király utódja, *Roboám* (*Reboam* – uralkodási ideje: i. e. 931–914) a kormányzottak kérése ellenére nem volt hajlandó könnyíteni az őt megelőző salomoni uralom alatt bevezetett súlyos adóterheken, a tizenkettőből tíz izraelita törzs *Roboám* helyett *I. Jeroboámot* választotta meg királyának (uralkodási ideje: i. e. 931–909), megalapítva ezzel az önálló északi királyságot. Ez az egységes izraeli királyságnak az északi Izraeli Királyságra és a *Roboám* kormányzása alatt maradó, déli, jeruzsálemi központú Júdai Királyságra való kettéválását eredményezte (i. e. 931). Ezt *Isten* annak ellenére tudomásul vette (sőt prófétán keresztül még támogatást is ígért *Jeroboámnak*), hogy ez az említett törzsek szakítását jelentette *Dávid* uralkodói házával, a vele kötött külön isteni szövetség ellenére is.¹¹⁵ Csak *Júda* és *Benjámín* törzse maradtak meg a dávidita uralkodó mellett.

5.2.6. Libna városának elszakadása

Libna az egyik papi város volt Júdában. *Jórám* (*Jebóráam*) júdabeli király uralkodása (i. e. 851–843) idején elszakadt a királytól, mert a király „*elhagyta atyái Istenét*”.¹¹⁶

5.2.7. Atália júdabeli királynő eltávolítása

A véreskezű júdai királynő, a *Dávid* királyi házának egyetlen kivétellel minden férfitagját legyilkoltató *Atália* (uralkodási ideje: i. e. 842–835) hatalmának megdöntésére *Jójada* főpap összefogást szervezett a királyi testőrcsapatok vezérei és zsoldos katonák részvételével, aminek eredményeként a zsarnok uralkodónőt megölték és a korábbi király fiát, *Joást* ültették a trónra. Külön megjegyzi a bibliai tudósítás, hogy ennek következtében helyreállt köznyugalom Júdában: „*És örvendezett mind az egész föld népe, és megnyugovék a város, miután megölték Atháliát fegyverrel a király háza mellett.*”¹¹⁷ Hangsúlyozni kell, hogy *Atália* a *Tóra* által halálbüntetéssel szankcionált törvényértéseket (sorozatgyilkosság elrendelése) követett el.¹¹⁸

5.2.8. A makkabeusi szabadságharc és annak jézusi legitimálása

Izrael földjének szeleukida megszállása idején, *Antiokhosz Epiphanész* zsarnoki uralma (i. e. 175–164) ellen robbant ki *Mattatiás* pap és öt fia (*Júda, Jonatán, Simeon, Johanán, Eleázár*) vezetésével a

¹¹⁴ II. Krónika 26:16–23. Ha a papok a ceremoniális törvény megsértése miatt felléphetek a király ellen, miért ne lehetne az általános törvények megsértése, így ártatlan emberek ezreinek kardélre hányása miatt is megtenni mindezt – teszi fel a kérdést és válaszolja meg igennel *Rutherford*. Lásd: RUTHERFORD, *Lex Rex* q. 32. 310.

¹¹⁵ I. Királyok 12,1–24. Hivatkozva: ALTHUSIUS, *Politica* XXXVIII. fejezet 76. §.

¹¹⁶ I. Krónika 6:57; II. Krónika 21:10. Hivatkozzák: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q. 6.; BRUTUS, *Vindiciae* q.2. 47.

¹¹⁷ II. Királyok 11. és II. Krónika 22:10–12 és 23:1–15. Hivatkozzák: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q. 6 – What is the duty of subjects towards their superiors who have fallen into tyranny? BRUTUS, *Vindiciae* q.2. 44-45. és q.3. XIV. cím, 194.

¹¹⁸ Szándékos emberölés büntetése: II. Mózes 21:12, 14.

Makkabeus-felkelés, ami szabadságharcá terebélyesedett.¹¹⁹ A király a birodalom egységesítése érdekében erőszakos hellenizációs politikát folytatott, aminek keretében a zsidó vallási identitás felszámolására törekedett. Kirabolta és megszenteltelenítette a jeruzsálemi Templomot. Elrendelte *Zeusz* kultuszának bevezetését, pogány oltárok felállítását és rajtuk a pogány isteneknek való rendszeres sertésáldozat bemutatását a zsidók lakta településeken. Betiltotta a zsidó templomi áldozatokat és ünnepek megtartását, a *Tóra* felolvasását, továbbá a körülmetélkedést. A szabadságharc eredményeként került sor a Templom rendjének helyreállítására és a zsidó istentiszteletek újraindítására (i. e. 164). Ennek állít emléket a Templomszentelés ünnepe (*Hanuka*). Amikor *Jézus Krisztus* a *Hanuka* ünnepén maga is ellátogatott a Templomhoz,¹²⁰ e ráutaló magatartásával gyakorlatilag utólag legitimálta a templomi rendtartás szerinti istentiszteletnek utat nyitó szabadságharcot.

6. Zárszó

A felsorolt és rajtuk kívül még számos bibliai precedens termékeny táptalajul szolgált a zarnoki aktusokkal való szembeszállás ethosának elterjedéséhez és a történelemformáláshoz a zsidó-keresztény kultúrkörben. Bőséges listát tenne ki azoknak az általuk inspirált európai és észak-amerikai történelmi eseményeknek és dokumentumoknak a felsorolása, amelyek közrehatottak abban, hogy a zsidó-keresztény kultúrkör államai egyfajta „államszelídítés” eredményeként pusztá erőszakszervezetből és hatalomkoncentrációból a közszolgálati szerep irányába navigáljanak.

A lázadással, felforgatással és anarchizmussal szembeállítva azonban hangsúlyozni kell, hogy a keresztény gondolkodásban az ellenállás erkölcsi indokoltsága megítélésének alapjait objektív szempontok, nevezetesen az emberektől független, változhatatlan isteni és természeti törvények és az ezekre hangolódott lelkiismeret követése adták. Ehhez társult a bibliai emberkép, miszerint az ember nem pusztán önmaga megvalósítására rendelt individuum, hanem *Isten* és az embertársai iránt felelősséggel bíró közösségi lény is. A szubjektívizmust mindez nem zárhatta ki, de az isteni és társadalmi megalapozottság medre felé terelte. A racionalizmus, individualizmus és a materializmus újkori elterjedése mentén azonban ezek az alapok relativizálódtak, felbomlottak mind az ember-, és a társadalomkép, mind a törvényfelfogás vonatkozásában és egyre önkényesebb megközelítés uralkodott el. Ennek eredményeként az ellenállási eszme többször is a visszajára, az isteni és természeti törvények, a teremtés rendje felforgatására került alkalmazásra, mint azt a jakobinus és a bolsevik, illetve kommunista forradalmi terror és diktatúrák is példásszák,

¹¹⁹ I. Makkabeusok 1–3. Hivatkozzák: BEZA, *On the Rights of Magistrates* q. 1. és q. 7.; BRUTUS, *Vindiciae* q.2. 47–48. és q. 3. XIV. 189., 194.; Magdeburg Confession 3-rd argument 86–87. Ugyan a Makkabeusok könyvei nem képezik sem a héber, sem a protestáns ószövetségi kánon részét, az I. és a II. könyv szerepel a *Septuaginta*-ban és annak közvetítésével a *Vulgata*-ban is, sőt *Luther* német Bibliájának első kiadása, az első *Vizsolyi Biblia* és az angol *King James Bible* (1611) is tartalmazta. Ezért illetettségüktől függetlenül ténykérdést képez, hogy a kanonizált könyvek mentén ezek is hatottak az európai politikai gondolkodásra, mint a hivatkozásokból látjuk. Ugyanez mondható el az ugyancsak az ótestamentumi könyvekhez kapcsolt deuterokanonikus *Judit* könyvéről is, amely egy istenfélő zsidó özvegyasszony hőstettét beszéli el, aki cselhez folyamodva levágta a Betilua városát ostromzár alatt tartó asszír sereg fővezérének, *Holofernesz*nek a fejét, ezzel megmentve népét és kiváltva a papok elismerését. *John of Salisbury* többek között ezt a történetet is ismerteti a zarnokölés jogosságának alátámasztására. Lásd: SALISBURY, *Policraticus* 8. Könyv, 20. fejezet, 247–249.

¹²⁰ János 10:22–23.

és aminek a veszélye korunk kihívásai között is ott van. Már csak emiatt sem haszontalan felidézni az eredetet emlékeztetőként.

Felhasznált irodalom és források

- ALTHUSIUS, Johannes: *Politica Methodice Digesta* (1603, 1610, 1614). Angol nyelven: *Politica - An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth, and Illustrated with Sacred and Profane Examples*. Fordította: CARNEY, Frederick S. Indianapolis 1995, https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/692/0002_Bk.pdf (2023. 03. 02.)
- AQUINÓI Szent Tamás: *A teológia foglalatja (Summa Theologiae) – Második rész 1*. Budapest 2008
- AQUINÓI Szent Tamás: *A teológia foglalatja (Summa Theologiae) – Második rész 2*. Budapest 2014
- AQUINÓI Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról. (De regimine principum.)* Máriabesnyő 2016
- BALOGH Elemér: *Az európai jogtörténelem fősodrában: a magyar Aranybulla*. In: MEZEY Barna (szerk.): *Az Aranybulla a jogtörténelemben*. Budapest 2022, 19–54.
- BEZA, Theodore: *On the Rights of Magistrates - Concerning the Rights of Rulers Over Their Subjects and the Duty Of Subjects Towards Their Rulers*. 1574
<https://constitution.org/1-Constitution/cmt/beza/magistrates.htm#notes1> (2023. 08. 31.)
- BIBLIA. KÁROLI Gáspár fordítása, online verzió: <http://biblia.hit.hu/> (2023. 01. 05.)
- BIBLIA. Szent István Társulati Biblia: <https://szentiras.hu/SZIT> (2023. 05. 03.)
- BLACKSTONE, Sir William: *Commentaries on the Laws of England*. (1765–1769)
<https://lonang.com/library/reference/blackstone-commentaries-law-england/> (2022. 07. 01.)
- BODIN, Jean: *Az államról* (1576). Budapest 1987
- BRUTUS, Stephanus Junius:¹²¹ *Vindiciae Contra Tyrannos – A Defence of Liberty Against Tyrants* (1579). Portage Publications 2021, <https://www.portagepub.com/dl/law/vindiciae.pdf> (2023. 07. 18.)
- BUCHANAN, George: *De Jure Regni Apud Scotos* (1579). Angol nyelven: *De Jure Regni Apud Scotos - A Dialogue Concerning the Right of the Crown in Scotland*. Portage Publications 2000
<http://www.portagepub.com/dl/caa/buchanan.pdf> (2023. 08. 27.)
- BULLINGER, Heinrich: *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno (A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant of God)*. Zurich 1534. In: MCCOY – BAKER, J. Wayne (szerk.): *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville 1991, 99–138.
https://wscal.edu/media/faculty_Charles_S_documents/Clark-BullingerDeTestamento.pdf (2023. 07. 18.)
- CAESAREAI EUSZEBIOSZ Egyháztörténete. Ókori Keresztény Írók 3. BOROS István – PERENDY László – TAKÁCS László (szerk.). Fordította: BAÁN István. Budapest 2020
- CHAUNCY, Charles: *Civil Magistrates Must Be Just, Ruling In The Fear of God* (1747)
<https://www.consource.org/document/civil-magistrates-must-be-just-ruling-in-the-fear-of-god-by-charles-chauncy-1747-5-27/> (2023. 05. 22.)
- DEGRÉ Alajos: *Az ellenállási jog története Magyarországon*. Jogtudományi Közlöny 1980/6. sz. 366–367.
- DIVÉKY Adorján: *Az arany bulla és a jeruzsálemi királyság alkotmánya. Értekezések a történeti tudományok köréből*. Budapest 1932
- DIVÉKY Adorján: *Az arany bulla hatása a lengyel jogra. Értekezések a történeti tudományok köréből*. Budapest 1942
- FERME, Charles: *A Logical Analysis of the Epistle of Paul to the Romans* (1651). Fordította: SKAE, William. Edinburgh 1850
https://books.google.hu/books?id=qrc7AAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (2023. 05. 22.)
- FILMER, Sir Robert: *Patriarcha és egyéb írások*. Kolozsvár 2003
- 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.)

¹²¹ A *Stephanus Junius Brutus* álnéven publikált mű szerzőjeként *Philippe de Mornay*, illetve *Hubert Languet* (esetlegesen mindkettőjük együttesen) merülnek fel. Mindketten a francia protestantizmus nevezetes védelmezői voltak.

- FLAVIUS, Josephus: A zsidó háború. Budapest 1964
- FRIVALDSZKY János: További közelítések a 'szövetség' ószövetségi értelméhez. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): A Természetjog Napja – Konferenciatanulmányok. Budapest 2017, 193–244.
https://frivaldszkyjanos.hu/wp-content/uploads/2019/05/TJN2016_Frivaldszky_Janos.pdf (2023. 07. 18.)
- FRIVALDSZKY János: Néhány katolikus szemléletű megfontolás az ószövetségi 'berit' sajátos relacionális jellegéről. *Díké* 2022/1. sz. 201–211.
- FRIVALDSZKY János: Természetjog – eszmetörténet. Budapest 2001
- GÁJER László: Az ellenállás joga vs. polgári engedetlenség. In: KUMINETZ Géza (szerk.): Tanulmányok a keresztény bölcsélet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből. Budapest 2019, 99–117.
- GENEVA Bible Notes: <https://www.reformedreader.org/gbn/en.htm> (2023. 03. 02.)
- GROTIUS, Hugo: The Law of War and Peace (1625). Fordította: KELSEY, Francis W. (1925). Elektronikus kiadás: Lonang Institute 2003, 2005
<https://lonang.com/library/reference/grotius-law-war-and-peace/> (2023. 02. 01.)
- GRÜLL Tibor: Bibliai történelem – Ószövetség. Budapest 2019
- GRÜLL Tibor: Rómaiak, zsidók, keresztények – a karthágói Tertullianus életművében. Budapest 2023
- HAMZA Gábor: A közvetlen demokrácia történelmi előzményei Európában. *Magyar Tudomány* 2013/11. sz. 1380–1385. <http://www.matud.iif.hu/2013/11/14.htm> (2023. 07. 24.)
- HANTOS Elemér: The Magna Carta of the English and of the Hungarian constitution. London 1904
- HENRECKSON, David P.: The Immortal Commonwealth – Covenant, Community, and Political Resistance in Early Reformed Thought. Cambridge 2019
- HERGER Cs. Eszter: Die Auslegung und Praxis des ius resistendi im Königreich Jerusalem (1099–1187). In: BALOGH Elemér (szerk.): The Hungarian Golden Bull and its European Parallels. Szeged 2024
- HOWELL T. B.: The Trial of Charles Stuart, King of England: Before the High Court of Justice, for High Treason, A.D. 1649. In: A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanors from the Earliest Period to the Year 1783. London 1816, IV. köt. 990–1114.
<https://books.google.hu/books?id=eZhJ3I2ik5UC&pg=PP511&dq=The+Trial+of+Charles+Stuart> (2023. 02. 01.)
- KÁLVIN János: A polgári kormányzatról. In: Institutio Christianae Religionis – A keresztény vallás rendszere (1559) II. Kötet, Negyedik Könyv 20. Fejezet. Budapest 2014
- KÁLVIN János: Disunity and War (1562). In: Sermons on 2 Samuel – Chapters 1–13. 77–91. Fordította: KELLY, Douglas. Edinburgh 1992, <https://calvin.edu/centers-institutes/meeter-center/files/fellowships-scholarships/Calvin%20%20Samuel%20v%2018-32.pdf> (2023. 03. 07.)
- KÁLVIN János: XXIX. Sermon on First Samuel (I Samuel 8:11–22). Fordította: KELLY, Douglas, https://foundationrt.org/wp-content/uploads/2016/03/Kelly_Calvin_Sermon_II_Samuel.pdf (2023. 03. 07.)
- KÁLVIN János: Az Apostolok cselekedetei magyarázata. I. (1552) és II. (1554) kötet. Budapest 2010
- KÁLVIN János: A rómaiakhoz írt levél magyarázata (1539). Budapest 2010
- KÁLVIN János: Péter első levelének magyarázata. In: A katolikus levelek magyarázata (1551). Budapest 2013
- KÉPES György: Függetlenségi nyilatkozatok a 14. századi Skóciától a 19. századi Magyarorszáig. *Jogtörténeti Szemle* 2006/2. sz. 37–49.
- KÉPES György: Az 1665. évi Kongelov és az abszolút monarchia kiépülése Dániában. *Acta Facultatis Politico-Iuridicae Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae* 52. Budapest 2015, 145–160.
- KEVEVÁRI István: Zsarnokölés és királyi felelősség a francia vallásháborúk idején. *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás* 2022/3. sz. 82–91.,
http://real.mtak.hu/161246/1/07_kevevari_82-91_WEB-PPB_2022_3.pdf (2023. 05. 03.)
- KNOX, John: A Letter Addressed to the Commonalty of Scotland (1558),
<https://www.covenanter.org/reformed/2017/3/7/a-letter-addressed-to-the-commonalty-of-scotland-mdlviii> (2023. 05. 22.)
- KNOX, John: The Apellation (1558),
<https://www.covenanter.org/reformed/2017/3/7/the-appellation> (2023. 05. 22.)

- LOCKE, John: The Second Treatise of Government. In: Two Treatises of Government (szerkesztette és bevezetőjét írta: MCPHERSON, C. B.). Indianapolis – Cambridge 1980,
<https://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> (2022. 07. 01.)
- LUTHER Márton: A világi felsősről (1523). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 87–124.
- LUTHER Márton: Intés a kedves németekhez (1531). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 584–622.
- LUTHER Márton: Óvakodás a lázadástól (1522). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 36–47.
- LUTHER Márton: Intés békére (1525). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 283–306.
- LUTHER Márton: A gyilkos és rabló paraszbandák ellen (1525). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS, András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 318–323.
- LUTHER Márton: Nyílt levél a parasztok ellen (1525). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS, András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 330–349.
- LUTHER Márton: A katonai hivatás (1526). In: CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS, András (szerk.): Luther válogatott művei 4. – Felelősség a társadalomért. Budapest 2019, 356–393.
- MAGDEBURG Confession (1550.) Szerk: Matthew Trehwella. North Charleston 2012,
<https://gereformeerd.org/wp-content/uploads/2021/04/Magdeburg-Confession-1550.pdf> (2023. 07. 03.)
- MAIMONIDES, Moses: Sefer HaMitzvot (fordította: NATAF, Rabbi Francis),
https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot?tab=contents (2023. 07. 03.)
- MAKKABEUSOK első és második könyvei. Fordította: RÉPÁS László. Budapest 2014
- MARITAIN, Jacques: A szuverenitás fogalma. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből. Budapest 2003, 615–633.
- MAXWELL, John: Sacro-sancta Regum Majestas, or, The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings (1644, 1680), <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A50351.0001.001?view=toc> (2023. 08. 09.)
- MAYHEW Jonathan: A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers (1750) Forgotten Books 2012
- MÉSZÁROS István László: A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban, DÍKÉ 2022/1. sz. 182–200.
- MILTON, John: The Tenure of Kings and Magistrates (1649). ALLISON, William Talbot (szerk.). New York 1911,
https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/271/1292_Bk.pdf (2023. 08. 10.)
- MISNA, héber és angol online verzió. <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (2023. 07. 03.)
- MUTTTT, Andrew: John Calvin, 2 Samuel 2:8-32 and resistance to civil government: supreme equivocation or mastery of contextual exegesis? (2017) KOERS-Bulletin for Christian Scholarship, 82(2),
<https://doi.org/10.19108/KOERS.82.2.2352> (2023. 07. 03.)
- ÓRIGENÉSZ: Buzdítás a vértanúságra. In: Órigenész az imádságról és a vértanúságról. Ókeresztény írók 14. Budapest 1997, 164–219.
- REDDINGER, William T.: The American Revolution, Romans 13, and the Anglo Tradition of Reformed Protestant Resistance Theory, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/687361> (2023. 04. 12.)
- RIGÓ Balázs: Sir Robert Filmer és a patriarchális államelmélet. Érzelmek, család és a hatalom legitimitációja a kora újkorban. Doktori értekezés. Budapest 2020, <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/50311> (2023. 06. 09.)
- ROTTERDAMI Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése. Budapest 1992
- RUFF Tibor: Ius Zelotarum – A merénylet joga. Kalligram XXXI. évf. 2022. december, 35–40.
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RUGÁSI Gyula: Sacrum imperium. Az uralom elve a Bibliában és a korai középkorban. In: RUGÁSI Gyula: A historizmus fantomja, Budapest 2012, 9–96.

- RUTHERFORD, Rev. Samuel: *Lex Rex, Or The Law And The Prince: A Dispute For The Just Prerogative Of King And People*. 1644. Portage Publications, 2000, <https://www.portagepub.com/dl/caa/sr-lexrex17.pdf> (2023. 08. 01.)
- SALISBURY, John of: *Policraticus*. Budapest 1999. A teljes mű angolul: https://archive.org/details/john-of-salisbury-policraticus-john-of-salisbury_202301/page/n13/mode/2up (2023. 08. 01.)
- SÁRY Pál: *Az ókeresztény állambölcselet vázlat*. Budapest 2023
- SCATTOLA, Merio: *Ius resistendi (the right of resistance)*. *Encyclopedia of Early Modern History Online*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-early-modern-history-online/ius-resistendi-the-right-of-resistance-COM_030344 (2023. 10. 24.)
- SEFER HACHINUKH, héber és angol online verzió (fordította: NATAF, Francis) Sefaria 2018, https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh?tab=contents (2022. 07. 01.)
- SEPTUAGINTA fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/lxx> (2022. 07. 01.)
- SZÁNTÓ György Tibor: *Anglikán reformáció, angol forradalom*. Budapest 2000
- SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról (De Civitate Dei) I. és IV. kötet*. Budapest 2005 és 2009
- SZENT ÁGOSTON: *A szabad akaratról*. In: *Szent Ágoston a boldog életről, a szabad akaratról*. Budapest 1989
- 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.)
- TERTULLIANUS: *Védőbeszéd*. In: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest 1986, 61–149.
- TERTULLIANUS: *A bálványimádásról*. In: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest 1986, 297–323.
- TERTULLIANUS: *Scapulához*. In: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest 1986, 357–362.
- TERTULLIANUS: *Intés a vértanúkhöz*. In: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest 1986, 325–330.
- TERTULLIANUS: *A skorpiócsípések ellenszere*. In: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest 1986, 383–413.
- The 613 Mitzvot (Commandments), <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-613-mitzvot-commandments> (2022. 07. 01.)
- THOMPSON, Gerald R.: *Civil Disobedience in an Age of Tyranny* (2018). LONANG Institute Online Library, <https://lonang.com/commentaries/foundation/civil-disobedience-age-of-tyranny/> (2022. 07. 01.)
- VANYÓ László (szerk.): *Vértanúakták és szenvedéstörténetek. Ókeresztény írók 7*. Budapest 1984
- VULGATA Editionis fordítás, <https://biblia.szeroczei.hu/bible/vulgate> (2022. 07. 01.)
- ZANCHI, Girolamo: *On the Law in General*. Acton Institute 2012
- WHITFORD, David M.: *The Duty to Resist: The Magdeburg Confession and the Reframing of Romans 13*. In: WHITFORD, David M. (szerk.): *Caritas et Reformatio: Essays on the Church and Society in Honor of Carter Lindberg on his Sixty-fifth Birthday*. St. Louis 2002, 97–118. https://www.academia.edu/22653504/_The_Duty_to_Resist_The_Magdeburg_Confession_and_the_Reframing_of_Romans_13_In_Caritas_et_Reformatio_Essays_on_the_Church_and_Society_in_Honor_of_Carter_Lindberg_on_his_Sixty_fifth_Birthday_edited_by_David_M_Whitford_St_Louis_Concordia_Academic_Press_2002_97_118 (2023. 03. 23.)

CSALOG Eszter
ajunktus, PhD
SZPA*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.10

**Az alexandriai zsidóság hatalomhoz való viszonya
a Példabeszédek könyve Septuaginta-fordításának tükrében¹**

The Relation of Alexandrian Jews to Power in the Light of the Septuagint translation of the Book of Proverbs

It is not typical to draw conclusions from a translation regarding an ancient social and political issue. However, I will attempt to do it in this paper: on the basis of one of the most freely translated book of the Septuagint, the Paroimiai (Greek version of the Proverbs), I will try to get an answer to the question of how certain Jewish intellectuals saw the problem of proper relationship to pagan rulers in Alexandria in the second century BC. As an introduction, I will outline the main events of the Jews' stay in Egypt from the sixth century BC to the Ptolemaic Age. Subsequently I will illustrate through some characteristic examples how far the translators went within the Torah if they wanted to update the text. Turning to the Paroimiai, I will show the most important features of the Greek text through some typical examples. Finally, I will present the passages where the attitude towards the king as well as the right behavior in civil life is concerned. One can clearly recognize the tendency that loyal relationship as well as the avoidance of riots or conflicts are even more emphasised in the Greek version. From this point of view, the text of the Paroimiai is unique; no similar tendency can be noticed in any of the Septuagint books, and this is only partly due to content reasons.

Keywords: *The Book of Proverbs, Septuagint, Paroimiai, Jews in Ptolemaic Alexandria, Ancient Bible Translations, Ancient Translation Technics*

Az alábbi tanulmányban egy bibliai könyv ókori görög fordításán keresztül szeretnék betekintést nyújtani a Kr. e. 2. századi alexandria zsidó lakosságának pogány hatalomhoz való viszonyulásába. Nem magától értetődő, hogy egy fordításból próbáljunk információkat nyerni társadalmi, politikai kérdéseket illetően, azonban az alábbiakban ki fog derülni: vannak esetek, amikor egy fordítás sok mindent elárul készítőjéről és arról a miliőről, amelyben keletkezett.

1. Zsidók Egyiptomban a perzsa és a Ptolemaida korban

Az egységes királyság korát, vagyis *Dávid* és *Salamon* uralmát követően a hanyatlás korszakaiban a zsidóság számára újra meg újra egyfajta menedékhelyként szolgált Egyiptom. Így például tudjuk, *Jeremiás* próféta idejében kedvelt menekülési célpont volt a biztonság szigetének tartott birodalom:

* ORCID ID: 0009-0000-7508-6636.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

„Ezt a beszédet az Egyiptomba – vagyis Migdolba, Dafnéba, Memfiszbe és Patroszba – áttelepült júdaiak számára kapta Jeremiás.”² Az idézetben szereplő városnevek közül az első Egyiptom északkeleti határvárosa volt, Daphné a deltavidéken helyezkedett el; Memphisz, az egykori főváros Alsó- és Felső-Egyiptom határán állt; Patrosz viszont már kifejezetten Felső-Egyiptomra, vagyis a birodalom déli részére utal – a zsidó telepesek tehát nem egy helyen tömörültek, hanem szétszórtan éltek az országban. A zsidók lakta települések közül kiemelendő még a Bibliában ugyan nem szereplő, ám a papyrusz- és osztrakonletekből ismert elephantinéi kolónia Felső-Egyiptomban, amely katonai védelmi szerepet töltött be, és különlegessége, hogy az itt élő zsidók engedélyt kaptak egy templom felépítésére a perzsa uralkodótól. Egyiptomot ugyanis Kr. e. 525-ben a perzsa II. *Kambúdszija*, görög nevén *Kambüszész* hódította meg. Erről az időszakról szintén rendelkezésünkre állnak írott források, melyek az elephantinéi zsidó közösség folytonosságát támasztják alá – az is kiderül, hogy templomuk sértetlenségét azonnali behódolásuknak köszönhették.³

A makedón hódításra Kr. e. 332/1-ben került sor. Egyiptomot *Nagy Sándor* birodalmának széthullását követően hadvezére, *Ptolemaiosz* kapta meg, aki dinasztiaát alapított a perzsáktól meghódított tartományban, sőt uralmát kiterjesztette Júdea területére is. Az új birodalom fővárosa a görög Alexandria lett, mely egyben Egyiptom kulturális központjává vált. Valószínű, hogy Alexandriában már a város alapításától kezdve jelen voltak zsidók.⁴ A zsidó történetíró *Flavius Josephus*, valamint papyruszleletek, később pedig epigráfiai leletek is tanúsítják a zsidók jelenlétét Alexandriában, illetve az egész országban.⁵ *Flavius Josephus* így számol be az alexandriai zsidó közösség eredetéről: „Alexandriában a város bennszülött lakosai szüntelenül viszálykodtak a zsidókkal azért, hogy a zsidók Alexandroszt készségesen megsegítették az egyiptomiak ellen és jutalmul e segítségért a görögökével egyenlő városi polgárjogot kaptak tőle. Ezt a kiváltságot utódai alatt is megtartották, sőt ezek külön városrészt jelöltek ki nekik, hogy ne kelljen idegenekkel együtt élniük és megőrizhessék ősi tiszta életmódjukat”.⁶

IV. *Ptolemaiosz Philopatör* (Kr. e. 221–204) és V. *Ptolemaiosz Epiphanész* (Kr. e. 204–180) idejéből ugyan nem állnak rendelkezésünkre szöveges források,⁷ a zsidóság szempontjából azonban fontos politikai eseményre került sor Kr. e. 198-ban: a *Ptolemaidák* elveszítették Júdea fölötti uralmukat és helyükre a *Szelenkidák* léptek. Ez minden valószínűség szerint újabb migrációs hullámokhoz vezetett, különösen a júdeai zsidók vallásgyakorlatát szigorúan korlátozó *Antiokhosz Epiphanész* idejében, amelyek az egyiptomi zsidó közösséget még inkább felduzzasztották.

Nem egy példát ismerünk az ókorból, amikor a meghódított népek számára a mindenkori uralkodó biztosította, hogy ősi törvényeik szerint élhessenek; így volt a legegyszerűbb az különféle

² Jeremiás 44:1 (SZPA). – Sőt, az *Ariszteasz*-levél beszámolója szerint (13. c.) II. *Pszammetik* fáraó katonái között is voltak zsidók annak etiópiai hadjárata során. A *Gedáljahu* helytartó meggyilkolását követően Egyiptomba menekülő zsidók már hittársakat találtak itt (II. Királyok 25:26; Jeremiás 41:16–43:7). Az elephantinéi zsidó kolónia arámi nyelvű emlékei szintén a görög érkezése előttre datálhatóak. A közösség papyruszanyagát lásd itt: FIKHMAN – HACHAM – ILAN (szerk.), *Corpus Papyrorum Judaicarum* (a továbbiakban: CPJ).

³ Ezeknek a korai felső-egyiptomi papyruszoknak a nyelve arámi. A korabeli egyiptomi zsidó papyruszok nyelvéről lásd: CPJ 27–28., míg a felső-egyiptomi zsidó jelenlét folyamatosságáról lásd: CPJ 22–25.

⁴ Ezt *Josephus* is alátámasztja, ha ellentmondásosan is. (Bj II, 487–488: *Nagy Sándor* kíséretében; Ant XII 7–9: hadifoglyokként).

⁵ Már II. *Ptolemaiosz* korától kezdve papyruszleletek, később (III. *Ptolemaiosz* idejéből) pedig epigráfiai leletek is bizonyítják a zsidó jelenlétet (Szeptuaginta-töredékek, üzleti, jogi papyruszok, zsinagógai dedikációs feliratok).

⁶ Bj II. 487–488.

⁷ Csupán a meszeszerű a Makkabeusok III. könyve utal erre a korszakra, keletkezését azonban a kutatók jóval későbbre – a Kr. e. 1. vagy Kr. u. 1. századra – teszik. A mű lehetséges relevanciájáról a korra nézve lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 7.

vallású etnikumok kormányzása, a békeség fenntartása. Vallásuk speciális elemei miatt a zsidóknak feltétlenül szükségük volt bizonyos privilégiumokra a görög világban – elegendő, hogy ha a szombatnapra, illetve a vallási jellegű kötelező kultuszok alóli felmentések szükségességére gondolunk.⁸ Több forrás is utal arra, hogy ezeket az előjogokat az egyiptomi zsidók megkapták, többek között a fentebb idézett *Josephus*-részlet is. A szombatnap megtartására vonatkozó utalások már a perzsa korban, az elephantinói erőd szövegelemlekeiben megjelennek⁹, de a *Ptolemaida* kori papiruszleleteken is tetten érhetők.¹⁰ Egyes városokban bizonyosan rendelkeztek egyfajta önkormányzattal, vagyis *politeumával*, amely afféle jogi képviselőt láthatott el a zsidó közösség érdekében, de jogi döntést nem hozhatott.¹¹ Az egyiptomi őslakossághoz képest természetesen a nagyszámú görög lakosság volt az elsősorban kivételezett réteg, azonban minden jel arra mutat, hogy a zsidók hasonló jogi körülmények között élhettek Egyiptomban, mint a görögök (ez volt az ún. „*bellén jog*”).

A privilégiumok, illetve a vallási sajátosságok természetesen ellenérzéseket is kiválthattak a zsidók környezetében. A zsidókkal szembeni averzió mibenlétét elsősorban irodalmi forrásokból ismerjük,¹² *Josephus* több ilyen összegyűjtött *Contra Apionem* (*Apion ellen*) c. művében. A több változatban fennmaradt, a bibliai Exodust kicsavaró történet lényege, hogy a hajdanában Egyiptomban tartózkodó zsidók a birodalom ellenségeivel léptek szövetségre, míg sor nem került kiűzésükre. Az Exodusnak ez a verziója talán a zsidók fentebb említett, Kr. e. 6. századi megjelenésével függ össze, akik az őslakosokkal ellentétben lojálisak voltak a perzsa hódítók iránt. Ennek következtében tettlegességre is sor került, ti. egy 419-ből fennmaradt levél tanúsága szerint a kosfejű *Khnnum* istenség papjait irritálta a közeli Elephantinében bemutatott páskabárány-áldozat, ezért a zsidók templomát lerombolták. Később a perzsa helytartónál sikerült kijárni egy újjáépítési engedélyt.¹³ A másik nevezetes, különböző variációkban visszatérő zsidóellenes vád, ti. a szamárimádás (*onolatria*) vádja valószínűleg szintén az egyiptomi környezetből eredeztethető¹⁴ – erre a későbbiekben még röviden visszatérek.

⁸ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* 305. *Josephus*nál például arról olvasunk, hogy III. *Antiokhosz* Jeruzsálembé történt bevonulása után biztosította a zsidóknak, hogy ősi törvényeik szerint éljenek (AJ XII, 138–144). Privilégiumokban nem csak a zsidók részesültek forrásaink alapján, hanem például Nagy Sándor biztosította a szardisziaknak és a lüdiaiaknak, hogy ősi törvényeiket kövessék (ARRIANOSZ, *Anabaszisz*, I.17.4); sőt az arabok is megkapták ugyanezt (SZTRABÓN, *Geógraphika* XVI.1.11), lásd: TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* 49.

⁹ Elephantinében nem papiruszokon, hanem töredékes osztrakonokon jelenik meg a szombatnapra (*ywm sbl*) történő utalás: CG 44, 152, 186, lásd: PORTEN, *The Religion of the Jews of Elephantine in light of the Hermopolis Papyri* 116.

¹⁰ CPJ I.10 (Zénón-archívum, 260 körül), PSI Congr. XVII. 22 (Fayum, 114–78 között). A két papiruszleleten a „szombat” megjegyzés mellett hiányzik a pénzösszeg illetve a többi napon elvégzett munka megjelölése.

¹¹ A politeuma pontos mibenléte régóta vita tárgya a kutatók között. Az ide tartozó zsidóknak ugyanúgy görög bíróság előtt kellett pereskedniük. Összesen húsz papiruszlelet támasztja alá ennek a politeumának a létét. A politeuma szorosan kapcsolódott a zsidóknak a katonaságban (védelemben) betöltött szerepéhez: a *Ptolemaidák* ezen keresztül biztosították alattvalóik lojalitását az államhoz. Egyes magyarázatok szerint az *Ariszteasz*-levélben említett *politeuma* nem anakronisztikus, viszont nem is az egész zsidó közösségre vonatkozik (arra a szöveg a *pléthosz* kifejezést használja), hanem annak csupán katonai szolgálatot végző részére. A *politeuma* mibenlétéről lásd: HONIGMAN, „Politeumata” and ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt.

¹² A legkorábbi papiruszforrásunk, amely a zsidók iránti ellenszenvet említi, az i. e. 1. századból való (*βδελύσσονται τοὺς Ἰουδαίους*; CPJ I 141.).

¹³ SZÁNTÓ, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* 198.

¹⁴ Magyarul *Kopeczky Ríta* foglalta össze a szamárkultusz legkorábbi említéseit. *Josephus* az alaptörténetet *Apiontól* idézi, aki a patarai *Mnaszeasz*tól (Kr. e. 200) vette át. KOPECZKY, *A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához* 187–188.

Nem kérdés tehát, hogy a zsidóságnak alapvető érdeke volt a mindenkori uralkodóval fenn-tartott jó kapcsolat. A kölcsönös viszonyt jól példázzák a zsinagógafeliratok: egyfelől a feliratok az uralkodó felé történő tisztelgések, másfelől az uralkodó biztosította a zsinagóga sérthetlenségét:¹⁵ „*hüper baszileosz Ptolemaiu / kai baszilisszész Kleopatrasz tész / adelphész kai baszilisszész Kle / opatrasz tész gúnaikosz boi apo / Kszenephüreosz Iudaioi ton / pülóna tész proszeukhész prosztanton Theodóru / kai Akhilliónosz*” („*Ptolemaiosz királynak és Kleopátra királynőnek, a testvérnek, és Kleopátra királynőnek, a feleségnek, a xenephüriszi zsidók [állították] ezt a zsinagóga-kaput Theodórosz és Akhillión elöljárók vezetésével*”).¹⁶

Ez a viszony azonban nem alakult mindig zökkenőmentesen, amint fentebb láttuk – a zsidó telepések katonai szerepe miatt nem kis jelentősége volt, hogy konfliktus esetén a győztesnek bizonyuló oldalon kötelezzék el magukat. Hogy ez néha mennyire nem volt egyszerű, a Kr. e. 2. századi események jól mutatják – márpedig ez az az időszak, amikor a Példabeszédek könyvének görög nyelvű fordítása keletkezett.

VI. *Ptolemaiosz Philométór* (Kr. e. 180–145) számított a dinasztia leginkább zsidóbarát királyának, aminek elsősorban külpolitikai okai voltak: a *Szeleukida* birodalom részeként üldöztetéseket szenvedő zsidóságból egy főpap, IV. *Oniász* is Egyiptomba menekült 160 körül, aki menedékre és támogatásra talált az uralkodónál. *Oniász* egy katonai kolóniát alapított és felépítette a Nílus-deltában az ún. *Oniász*-templomot.¹⁷ Később sor került katonai parancsnoki kinevezésére is.¹⁸ Ennek jelentősége *Ptolemaiosz Philométór* halála után lett nyilvánvaló: a trónkövetelő fivérrel, VIII. *Ptolemaiosz Energetész* szemben *Oniász* a csapatával az özvegy királynét, II. *Kleopátrát* és annak fiát, VII. *Ptolemaioszt* támogatta – sikertelenül.¹⁹ VIII. *Ptolemaiosz* végül hosszan elhúzódó küzdelmek után, VII. *Ptolemaiosz* halálát követően elvette II. *Kleopátrát*, valamint nem sokkal később annak lányát, III. *Kleopátrát* is. Amikor II. *Kleopátra* 131-ben fellázadt a Phüszkón (‘köpcös’), valamint Kakergetész (‘gonosztevő’) melléknevet kiérdemlő férje ellen, az bosszúból közös fiuk holttestét küldte el neki. Mindez súlyos zavargásokhoz vezetett Alexandriában, amely a birodalom többi részével ellentétben a királynét támogatta. 124-ben az uralkodó visszatért, helyreállt a családi és az állami béke is. Nem tudhatjuk, hogy a felkelésben részt vettek-e a zsidók – ha meg is romlott a kapcsolatuk az uralkodóval, ekkor mindenesetre normalizálódott, mivel két zsinagóga-dedikáció is fennmaradt ebből az időből,²⁰ márpedig a zsinagógaépítéshez királyi engedély kellett. Az uralkodói ház belső konfliktusai

¹⁵ Zsinagóga-felirat VIII. *Ptolemaios* idejéből, lásd: FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* II. (a továbbiakban: CIJ II.) 1441. SZÁNTÓ, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* 181 és 185.

¹⁶ Ha a feliratot összevetjük más, VIII. *Ptolemaiosz*nak szóló, de pogány környezetből származó feliratokkal, a markáns különbséget az uralkodócsalád isteni titulusának elhagyása jelenti. Lásd például: BOWMAN – CROWTHER – SAVVOPOULOS, *The „Corpus of Ptolemaic Inscriptions from Egypt” Project: Unpublished Texts*, 102–103. Az itt szereplő, 2. számú szöveg bevezetése szinte szóról szóra egyezik a fenti felirattal. A királynőkre utaló formula – „*Kleopátra királynőnek, a testvérnek, és Kleopátra királynőnek, a feleségnek*” – nem szorult zsidó részről átfogalmazásra, hiszen nem fejezte ki explicit módon az uralkodói hármast – a mózesi törvény szempontjából elítélendő – többszörösen vérfertőző kapcsolatát.

¹⁷ Az alapítás körülményei, illetve a pontos személy nem egyértelmű, mivel *Josephus* ellentmondásosan tárgyalja az eseményeket (vö.: B.J. I.33, VII. 423, ill. A.J. XIII. 62 és XII. 387).

¹⁸ *Josephus* egyenesen főparancsnoki kinevezésről ír, ami minden valószínűség szerint túlzás (Jos. CA II. 49–55).

¹⁹ A támogatásban *Kasher* szerint az alexandriai zsidók is részt vettek, lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 9.

²⁰ CIJ II 1442 = Horbury—Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (a továbbiakban: JIGRE) 25 ill. CIJ II 1441 = JIGRE24 (utóbbi szövegét lásd fentebb); az egyik Xenephüriszből, a másik Nitriából, mindkettő a Nílus-deltában.

a későbbiekben (*III. Kleopátra* illetve *IX. Ptolemaiosz* idejében) is érintette a zsidó közösséget, a Példabeszédek könyvének fordítása azonban az ő regnálásuk előttre tehető, ezért ezeket az eseményeket figyelmen kívül hagyhatjuk.²¹

A 2. századi események tehát azt sejtetik: a zsidóknak nagy gonddal kellett mérlegelniük, hogy egy-egy politikai konfliktus esetén kinek az oldalára állnak. És itt kapcsolódik a történetbe a *Mislé*, vagyis a Példabeszédek könyve görögre ültetett verziója, hiszen a példázatok között nem csupán az ún. királytükör műfajába tartozó tanácsok találhatók meg, hanem a királyhoz való viszonyulás témája is terítékre kerül.²² Ez a téma egyébként a Bibliában általában csak indirekt módon jelenik meg, ezért célszerű a vizsgálatot a szóban forgó könyvre leszűkíteni.

2. A görög nyelvű tórafordítás jellegzetességei

A héber Biblia lefordítását nem egyszerre végezték el Alexandriában. Először a *Tóra*ra került sor *II. Ptolemaiosz* idejében,²³ a többi könyvre pedig ezután, ám különböző időpontokban. A Példabeszédek fordításának keletkezését különböző külső és belső érvek alapján a kutatók a Kr. e. 2. század közepére teszik; a helyszín minden bizonnyal a *Tóra*hoz és a legtöbb könyvhöz hasonlóan Alexandria, a célközönség pedig elsősorban a zsidó közösség.²⁴ A fordítás jellege merőben eltér a görög nyelvre átültetett *Tóra*étól, de a legtöbb egyéb bibliai könyvétől is. A különbséget néhány jellemző példán keresztül szeretném érzékeltetni.

Nézzünk meg Mózes I. könyvének görög verziójából, a Genézisből egy találmásra kiválasztott mondatot:²⁵ „*Vajjérá' éláv Adonái b' élóné Mamré' v' bú' jósév petach-há' óhel kéchóm hajjóm*”. Ha magyarra szóról szóra akarnánk követni a héber szöveget, meglehetősen nyakatekert mondatot kapnánk, valahogy így: „*És megjelent neki az Úr tölgyesében Mamrének, és ő ült nyílásában a sátornak, amikor forró volt a nap.*” Görögül a nyelv sajátosságaiból adódóan nem szükséges ekkora erőszakot tenni a mondaton, hogy a héber szöveget kövessük, a fordító mindenesetre szemlátomást gondosan ügyelt a szórend megtartására (attól mindössze egyetlen helyen, a „*v' bú' jósév*” – „*és ő ült*” – visszaadásakor tért el): „*Óphthé de autó ho theosz prosz té drii té Mambré kathémenu autu epi tész thürasz tész szkénész autu meszémbriasz*”. A görög verzió gondos vizsgálata alapján megállapítható: a fordítók intenciójának általános – ha nem is teljes mértékben következetes – jellemzője volt az, amit később *Jeromos* így fogalmazott a bibliafordítás kapcsán: „*maga a szórend is misztérium*” a Biblia szövegében (*et verborum ordo mysterium est, Epist. 57.5.2*).

²¹ Részletesen lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 11–12.

²² Ezzel magyarázható, hogy például a nem sokkal később keletkezett, nagyrészt bibliai allúziókból építkező, deuterokanonikus *Ben Szjira* szövegében nem találunk hasonló aktualizálást, hiszen a könyvben legfeljebb királytükör-jellegű tanácsok fordulnak elő. A királyhoz való viszonyulás csupán elvétve téma (4,4-7; 8,1); a görög fordítást a héber nyelvű papiruszletekkel összevetve nem találunk témánkat érintő változtatást a szövegben.

²³ A *Tóra* fordítási körülményeiről az ún. *Arisztéasz*-levél számol be. Hosszú idő óta folynak a viták arról, hogy a műben olvasható történet, miszerint a *Tóra*t az egyiptomi uralkodó, *II. Ptolemaiosz* megrendelésére fordították le, hitelesnek tekinthető-e, vagy csupán a zsidó közösség szükségét szolgálta az átültetés. Ez a vita azonban minket most nem érint, hiszen a levél csupán a tórafordítás keletkezésének körülményeivel foglalkozik.

²⁴ *Terminus ante quem*ként az i. e. 132 adható meg. Ez a *Ben Szjira* fordításának dátuma; a görög szöveg utalása azt sejteti, hogy a fordító ismerte a *Paroimiai*t. A datálásról és a lokalizálásról lásd: COOK, *The Septuagint of Proverbs* 326–28.

²⁵ I. Mózes 18:1.

Mindazonáltal találunk tendenciózus változtatásokat is az egyes fordításokban. Ezek leggyakrabban *Istenek* vagy *Isten* embereinek tekintélyét védelmézik. Ezen *locusok* alapján feltételezhető, hogy a nem zsidó olvasókra is tekintettel voltak a fordítók: nem volt számukra közömbös, hogy azok milyen képet nyernek Izrael *Istenéről*. A fennmaradt csekélyszámú forrásból úgy tűnik, a zsidó vallásról egyfajta filozofikus kép alakulhatott ki a kortárs értelmiség körében, melyben az egy *Isten* valamiféle elvont, személytelen hatalmasság.²⁶ A *Szeptuaginta* fordítói mintha igazodnának ehhez a képhez, hiszen nem egy helyen enyhítik *Isten* antropomorf vonásait. A következő példa a *Genézis* 6. fejezetéből való: a megbánásból és gyötrelomból, melyet *Noé* generációjának bűnei váltottak ki, higgadt mérlegelés lett. „*Vajjinnáchem 'Adonáj ... vajjit 'accév 'el-libbó*” („*Megbánta azért az Úr ... és gyöttrődött szívében*”) – szól a maszorétikus héber szöveg; görögül pedig ezt olvassuk: „*καὶ ἐνεθυμήθη ... καὶ διενοήθη*” („*megfontolta ... és elgondolkodott rajta*” 6:6). Ilyen változtatásokat, ha nem is következetesen, de gyakran alkalmaztak a *Tóra* fordítói.²⁷

Fontos változtatást találunk az *Exodus* fordításában, amely nem csupán teológiai, de gyakorlati jelentőségű is. Fentebb már említettem az *onolatria*, vagyis a számárimadás zsidóellenes vádját, amely Alexandriában terjedt el. A neves filológus, *Trencsényi-Waldapfel Imre* vetette fel az alábbi hellyel kapcsolatban, hogy fordítója aggályosan elkerülte a *Mózes*szel kapcsolatos szakaszokban az *onosz*, vagyis a számár emlegetését.²⁸ A héber Biblia szövegében (II. Mózes 4:20) ez szerepel: „*És felvette Mózes az ő feleségét és az ő fiait és felültette őket a számárra*” (KG)²⁹, amelynek *Szeptuaginta*-fordítása így hangzik: „*Felvette Mózes a feleségét, a gyermekeit és felültette őket az igásállatokra* (ὄποζύγια)”. Nem kizárt, hogy ebben az esetben apologetikus szempontok vezették a fordítót, hogy az általa készített bibliafordítás véletlenül se jelentsen táptalajt e zsidóellenes vád számára.³⁰

Kifejezetten aktualizáló fordítási megoldások jóval szerényebb számban fordulnak elő a tórafordításban. Ilyen például az I. Mózes 23:16, ahol sor kerül *Sára* sírhelyének megvásárlására. A héberben ezt olvassuk: „*Ábrahám kimérte az ezüstöt Efronnak... négyszáz, kereskedők által használt ezüstsékelt*” („*vajjisgól Abrahám le 'Efron 'et-bakkeszef... 'arba ' mé'ót segel keszef 'óvér lasszóchér*”). A Kr. e. 3. századi Alexandriában azonban a fizetőeszközt már nem mérik, hanem kiszámolják és leteszik, a pénznem pedig nem sékel, hanem *drachma*: „*és Ábrahám letette Efronnak az ezüstöt; négyszáz, kereskedőtől bítelesített didrachmát*” – szól a görög fordítás („*kai apekatesztészen Abraam tó Ephrón to argüirion ... tetrakoszia didrachma argüriu dokimu emporoisz*”). Olyan megoldás ez, mintha mi így fordítanánk: „*Ábrahám átutalta Efronnak az összeget, 400 dollárt az asznapi árfolyamnak megfelelően.*”

²⁶ I. *Ptolemaiosz* kortársának, *Abdériai Hekataiosz*nak művéből csupán *Diodorus Siculus*on keresztül maradt ránk részletek; ő közöl egy *excursust* a zsidókról (Diod. Sic. XI, 3). Ebben ezt állítja: „*[Mózes] egyáltalán nem készített isten-képmást, mert úgy gondolta, hogy az Isten nem emberformájú, hanem a Földet körülverő ég az Istenség, aki mindeneknek Ura*”. *Theophrasztosz* (Kr.e. 371 – 287) szintén „filozofikus nép”-nek nevezte a zsidókat (fennmaradt: PORPHÜRIOSZ, De abstin. II.26). A szóban forgó szakaszokról *Kopeczky Rita* ír részletesen, ő azonban nem észrevételezi azt az ellentmondást, amely a bibliai istenkép és a Hekataiosz által sugallt között feszül (KOPECZKY, A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához 173–175). Hogy ez a kép pontosan hogyan alakult ki a fenti szerzőkben, nem tudjuk. A ránk töredékesen maradt korai zsidó történetírók közül *Démétriosz* viszonylag hűen követi a bibliai elbeszéléseket; *Eupolemosz*nál már megjelenik a „*Mózes, az első bölcs*” narratívája, *Arisztobulosz* pedig kifejezetten allegorikusan értelmezi a Bibliát; *Hekataiosz* és *Theophrasztosz* azonban korábbi szerzők. Úgy tűnik, az ő forrásaik számunkra elvesztek.

²⁷ Teljes és következetes anti-antropomorfizációról nincsen szó egyik *Szeptuaginta*-könyvben sem. Lásd: VAN DER MEER, The Greek Translators of the Pentateuch and the Epicureans 182–184.

²⁸ II. Mózes 4:20. Lásd: TRENCSENYI-WALDAPFEL, A Septuaginta védekezése az apanthrópia vádjá ellen 265.

²⁹ A héber nyelvű Ószövetség (MT) magyar idézete – ha nem jelzem külön – a pontosság kedvéért saját fordításban szerepel. A *Szeptuaginta*-fordítások (jelölése: LXX) minden esetben saját átültetések.

³⁰ A megfeleltetés azonban nem teljesen következetes. Bővebben lásd CSALOG, A tevépárductól a hangyaoroszlánig. Állatnevek fordításai a *Szeptuaginta*-ban 103–104.

3. A Példabeszédek könyve görög fordításának általános jellemzői

Ezek után térjünk rá a *Paroimiai*ra. Ha a görög szöveget a héber *Mislével*, vagyis a Példabeszédek könyvével összehasonlítjuk, számos meglepetés ér minket. A fordítás mintegy 145 (!) sorral többet tartalmaz az általunk ismert héber, maszorétikus szöveghez képest, és sokszor eltér a versek sorrendje is. A *Tóra* fordításával ellentétben nemhogy a szórend nem követi hűségesen a hébert, de tartalmilag is komoly eltéréseket találunk. Ennek valószínűleg több oka is lehet. A Példabeszédek könyvének nem volt szerepe a zsinagógai istentiszteleteken, így az olvasási, értelmezési hagyománya távolról sem volt olyan stabil, mint a *Tórának* vagy akár a Zsoltárok könyvének. A *Tóra*hoz képest lényegesen több olyan eltérés található benne, ami betűtévesztésre vezethető vissza: ilyenkor legtöbbször lehetetlen eldönteni, hogy a fordító olvasott-e félre egy szót, vagy az általa használt héber kézirat volt eltérő.³¹ Maga a héber szöveg nyelvileg komplexebb, mint a *Tóra* túlnyomó része, például relatíve sok hapax (egyszer előforduló szó) található benne.³² Műfaja tanító jellegű, amelynél fogva még inkább felhatalmazva érezhette magát bármely olvasó illetve maga a fordító a szöveg aktualizálására. Végezetül a közmondásoknak, szentenciáknak a görög kultúrában is fontos szerepük volt, így azok átültetésében is némi szabadsággal élt a fordító.

Mielőtt tulajdonképpeni témánkra rátérnénk, nézzünk meg néhány jellemző példát. A következő versben a parázna nő után induló ifjú kifejező képét látjuk. Ahogy a további példák esetében, első helyen a héber Bibliából – a maszorétikus szövegből – származó idézet, másodikként a görög verzió szerepel:³³ „*Hólékh 'acharehá pit'om k'ésór 'el-tevach javó', uk'ekbesz 'el-muszar 'evíl'.* („Indul is utána azonnal, ahogy az ökör a vágóhídra megy, és ahogy a bilincs [kerül] fenyítésül a bolondra.”) „*bo de epékoluthészen auté kepphótheisz bószer de busz epi szphagén agetai kai bószer küön epi deszmusz é bós elaphosz...*” („Az pedig követte őt lépre menve, amint az ökör vezettetik a levágásra, és amint a kutya a szájba; vagy ahogy a szarvas...”) Az alábbiakban csupán a legfontosabb eltéréseket emelem ki. A mondatban található értelmező kiegészítést: *kepphótheisz*, vagyis „lépre menve”. Betűtévesztésnek köszönhetően került ide a szarvas ('*evíl* helyett '*ajil*'), a fordító a *váv* helyett *jodot* olvasott – ennek a két hasonló írásjelnek a tévesztése a leggyakoribb másolási hibák közé tartozott.³⁴ A kutya más úton került a mondatba; egy – valószínűleg közismert – görög közmondásra utal itt a fordító. A Kr. u. 2. századi Zénobiosz-gyűjteményben olvasható, hogy szerint „*Küön epi deszma paroimia epi tón beatusz eisz kolaszisz epididóntón*”, vagyis „*a kutya a szájon közmondás azokra vonatkozik, akik önmagukat szolgáltatják ki a büntetésnek*”. A görög idézettel együtt pedig ritmikus sorvég is járt (*-ón epi deszmusz, azaz – ∪ ∪ –*), amely szintén a célnyelvi elemek számát erősíti a szakaszban.³⁵

Találhatunk olyan módosításokat is a szövegben, amelyek valószínűleg a fordító társadalmi pozíciójával függenek össze. Megint csak egyetlen helyet emelek ki:³⁶ „*Gáres léc v'jécé mádon v'jibót dín v'qálón*”. („*Üzd el a csúfolót – kiment a viszály, lecsillapodott a veszekedés és a gyaláztat.*”) „*Ekbale ek szünedriu*

³¹ Arról az esetről nem is szólva, amikor szándékos félreolvasás, afféle „játék a betűkkel” esete forog fenn – az efféle értelmezésnek is helye van a zsidó írásmagyarázatban.

³² Ezek között 21 az abszolút értelemben vett hapax, további 63 jelentése a gyök alapján kikövetkeztethető.

³³ Példabeszédek 7:22–23a.

³⁴ TOV, Interchanges of consonants between the Masoretic text and the Vorlage of the Septuagint 307.

³⁵ THACKERAY, The Poetry of the Greek Book of Proverbs 65.; GERLEMAN, Studies in the Septuagint. III. Proverbs, 32–33. A metrikus sorvég gyakori a *Paroimiai*ban.

³⁶ Példabeszédek 22:10.

loimon kai szünexeleuszetai autó neikosz, hotan gar kathiszé en szünedrió pantasz atimazei”. („Vesd ki a tanácsból a csapást [hozó embert], és vele együtt kimegy a vizsály, mert amikor a tanácsban ül, mindenkit gyaláz.”) A meglepő értelmezéshez a héber szöveg is nyújt némi alapot. Tudniillik a *dín* nem csupán pert, vizsályt, de ítéletet, igazságszolgáltatást is jelent, a „*ʾjjsbót dín*” („és lecsillapodott a veszekedés”) helyett pedig a fordító *vájjésév baddín*-t („és leült a tanácsban”) olvasott (ne felejtjük el, hogy csupán mássalhangzókat tartalmazó szöveg értelmezéséről van szó!) így került bele a *szünedrión*, vagyis szanhedrin, tanács. Summa summarum: a fenti és ehhez hasonló helyek alapján az sejthető – természetesen bizonyosan nem tudható –, hogy a fordítónak a tanácsgyűlés sikere szívügye volt. (Az alexandriai források alapján a *szünedrión* a közösséget igazgató tanácsgyűlés, de bírói testület is lehetett.)³⁷ Más helyek azt sugallják, hogy a fiataloknak a Tóra szellemében történő nevelését szintén a szívén viselte fordítónk.

Végül pedig a diaszpóra-léthez kapcsolódó fontos módosítást emelnék ki. Már a héber Ószövetség több helyén is olvasható, hogy *Isten* számára fontosabb az igazság gyakorlása / *Isten* szeretete, mint az áldozat, amennyiben az csupán egy vallási cselekmény.³⁸ Ez az üzenet különleges hangsúlyt kap a görög *Paroimiai*ban. Vessük össze a 16:7 héber és görög szövegét: „*Bíróát Adonái darké-ʾis gam-ʾófáv jaslém ʾittó*”. („Ha az Úr jóindulattal van az ember útjai iránt, még az ellenségeit is kibékíti vele.”) „*Arkbé bodu agathész to poein ta dikaia, dekta de para theó mallon é thüein thüsziász*” („A jó út kezdete: igazságosat cselekedni, [ez] inkább kedves Istennél, mint áldozatot áldozni.”) Vagyis a fordító az eredeti tartalmat nagyrészt figyelmen kívül hagyta, hogy az üzenetet megfogalmazza. Más helyen háromszoros nyomatékot kap az adakozás hangsúlyozása az eredeti szöveghez képest:³⁹ „*Tov-ʾajin búʾ jvórákb kí nátan millachmó laddál*”. („A jó (= irgalmas) szemű ember áldott, mert adott kenyereből a szegénynek.”) „*Andra bilaron kai dotén enlogei ho theosz, mataiotéta de ergón autu szüniteleszei. Ho eleón ptókhon autosz diatraphészetai, tón gar beantu artón edóken tó ptókhó. Nikén kai timén peripoieitai ho dóra dusz, tén mentoi pszüikhén aphaireitai tón kektéménón*”. („A vidám és adakozó embert megáldja az Isten, cselekedeteinek hiáavalóságának pedig véget vet. A szegényen könyörülő maga (is) tápláltni fog, mert saját kenyereből adott a szegénynek. Győzelemre és tisztelgetésre tesz szert az adományt adó, bizony, lelkét elragadja az azt [korábban] birtoklótól”.)⁴⁰ Ez az eszme nyilván azért lehetett népszerű a diaszpórában, mert a jeruzsálemi Szentélyben történő áldozatbemutatásra – a zarándokünnepeken történő megjelenés Tórában foglalt köteletségének dacára – a diaszpóra-zsidóknak minimális lehetőségük volt, ezért az adakozás és egyéb jó cselekedetek szükségyszerűen előtérbe kerültek.⁴¹

³⁷ WOLFSON, Synedrión in Greek Jewish Literature and Philo.

³⁸ Lásd például Hóseás 6:6, vagy akár Példabeszédek 21:3.

³⁹ Példabeszédek 22:9.

⁴⁰ A vers fordítása problematikus, másik értelmezési lehetőség: „mindazonáltal a haszonélvezőke életét ragadja el”.

⁴¹ Gillis Gerleman (Proverbs 38–43) érint ugyan egy idevágó locust (19:11), de a kérdést tágabb összefüggésben tárgyalja. A francia *Paroimiai*-fordítás előszava kitér a fent részletezett fordítói intencióra, következtetése azonban meglehetősen lapos: „*c'est certainement l'un des traits les plus typiques de la piété juive*.” (HAMONVILLE, La Bible d'Alexandrie: Les Proverbes 26.) A gondolatot egyébként a *Sophia Sirakh*, vagyis *Sirák bölcsessége* is kiemeli: „*Az alamizsna kiengeszteli a bűnöket*” (3:30; lásd még: 7:9; 31:23–31; 32:14–26). A jelenségre Fergus Millar is fölhívta a figyelmet, de ő más megközelítésből: szerinte a zsidó és a görög kultúra közötti szükségszerűen bekövetkező fúzió végbemenetelét könnyítette meg, ha a hangsúly nem a kultikus, hanem inkább az etikai elemeken volt. SCHÜRER – VERMES – MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 138–141.

4. Az uralkodóhoz való viszony és a helyes polgári magatartás a Paroimiai lapjain

Sok más izgalmas tendencia bemutatásának mellőzésével rátérnék az uralkodóval illetve a közéletben forgolódással kapcsolatos *locus*ok vizsgálatára. Mivel a témának komoly gyakorlati jelentősége volt a korabeli zsidóság számára, nem meglepő, hogy a fordító itt sem hagyta érintetlenül az eredeti üzenetet. Nézzük az első példát (17:26): „*Gam ‘anós laccaddiq ló’-tón, l’hakkót n’divim ‘al-jóser*”. („Bizony, az igazat megbírságotni nem jó, sem megütni a fejedelmeket jogtalanul.”) „*Zémiun andra dikaion u kalon, ude hoszcion epibuleuein dikaios*”. („Megbírságotni az igaz embert nem jó, sem nem szent [dolog] gonosz tervelni az igazságos uralkodók ellen.”) Meglepő az „igazságos” jelző az uralkodó mellett (*dikaios* *dünasztész*), ennek azonban a fő oka az, hogy az „igazságos” majdhogynem állandó jelzőjévé válik a király szónak a görög fordításban. Ugyanakkor ott van a *hosziosz* melléknév, aminek jelentése ’kegyes, szent, Istennek tetsző’. Ennek használatával a fordító az (igazságos) uralkodót az isteni szféra védelme alá helyezi, az ellene való lázadást pedig az Isten törvényével való szembeszegülés szintjére emeli. Továbbá figyeljük meg, hogy a görög verzióban csak gonosz tervről van szó – nem kell a fizikális támadásig eljutnia a király ellen támadónak ahhoz, hogy Isten nemtetszésére számíthasson.

A következő hely az istenteleneken történő bosszúállás hangoztatásával emeli majdhogynem isteni pozícióba a királyt (24:21): „*J’rá ‘et-Adonái b’ni vámelekh, ‘im-sónim ‘al-tit‘áráv. Kí-pit‘óm jáqum ‘édám úfid s’néhem mí jóde‘a*”. („Féld az Urat, fiam, és a királyt, akik másképpen tesznek, ne keveredj közéjük, mert hirtelen támad veszedelemük; és a kettejüktől jövő csapást ki ismeri?”) „*Phobu ton theon, hüie, kai baszilea kai métheteró autón apeithészész, exaphnész gar teiszontai tusz aszebeisz, tasz de timóriasz amphoterón tisz gnószetai*” („Féld az Istent, fiam, és a királyt, és egyik felé se légy bizalmatlan, mert váratlanul bosszút állnak az istenteleneken, és kettejük bosszúját ki ismerheti?”) A görög mondat tehát még jobban hangsúlyozza a maszorétikus szöveg mondanivalóját és a király bosszúállói jogkörét összekapcsolja Istemel.

A következő szakasz pedig a morális jellegű figyelmeztetés helyett egyfajta opportunizmusra tanít (14:35–15:1.): „*R‘cón-melekh l‘eved maszkeíl v‘evrátó tihje mévis. Ma‘ane-rakh jásív chémá ud‘vár-‘ecev ja‘ale-‘áf*”. („A király jóindulattal van az eszes szolga iránt, de haragudni fog a szégyenletesre. A szelíd felelet elfordítja a haragot, de a sértő szó fölkelte az indulatot.”) „*Dektosz baszilei hüpéretész noémón té de beautu eutrophia aphairetai atimian*”. („Kedves a királynak az eszes szolga, forgolódásával megszünteti a megvetettséget. A harag elpusztítja az értelmeseket is, az alázatos felelet pedig elhárítja az indulatot, de a bántó szó haragot kelt.”) A görög szöveg pluszt is tartalmaz a maszorétikushoz képest. A fordító a megvetett állapotból való kikerülést, a pusztító harag elkerülését szolgáló magatartásmódokat domborítja ki. Lehetséges, hogy ez a magatartás negatívnak tűnik egy külső szemlélő számára, ám bibliai példák – köztük az éppen Egyiptomban tartózkodó Józsefé – szemléltetik, hogy az effajta magatartás esetenként élet-, sőt nemzetmentő lehet.

Még két *locus*ra szeretném föl hívni a figyelmet, melyek a társadalmi életben való helyes magatartásra tanítanak. Az első a 6. fejezetből való⁴²: „*Tabpukhót b’libbó chórés ra‘ b’khol-‘ét midjánim j’salléach*”. („Az elvetemedett szívű rosszat forral, minden időben viszályt szít.”) „*Diesztrammené de kardia tektainetai kaka en panti kairó, ho toitosz tarakhasz szünisztészin polei*”. („A szívében elfordult rosszat forral minden pillanatban; / az ilyen zavargást kelt a városban.”) A két szöveg közötti eltérésnek szövegkritikai magyarázata az lehet, hogy a fordító kétszer ültette át a *midjánim* (‘viszályok’) szót: második olvasata

⁴² Példabeszédek 6:14.

a *medína* volt, amely az arámiban az *'ország, tartomány'* mellett *'város'*-t is jelent.⁴³ Mindesetre a versben újfent összekapcsolja a társadalmi szempontból káros magatartásformát az isteni morál szerint elítélhető karakterrel.

Ennek kapcsán egy jellemző terminusra hívnám föl a figyelmet, ez pedig a *polisz* (*'város'*) és a *politész* (*'polgár'*). Egyes nézetek szerint egyfajta városias színezetet kapott a *Paroimiai* e kifejezések által. A példák közül a 11:12-t emelném ki:⁴⁴ *Bár „l're'ehú chaszar-lév v' 'is l'vunót jacharis”*. („*Megveti a társát, akinek nincs szíve; az értelmes ember hallgat.*”) „*Müktériszei politasz endeész phrenón, anér de phronimosz hészükhian agei*”. („*Gúnyt űz a polgárokból az ész nélkül való, az eszes ember pedig nyugodtan viselkedik.*”) A mondatban a *hészükhian agei* kifejezés („*nyugodtan, békésen viselkedik*”) is jelentőséggel bírhat, amennyiben megint csak a polgári életben való helyes magatartással kapcsolatban ad útmutatást.

5. Konklúzió

A fenti példák véleményem szerint azt sejtetik, hogy a fordító tendenciózusan helyezte az eredetivel nagyobb hangsúlyt a társadalmi életben való becsületes forgolódásra; a konfliktusokból, zavarásokból, lázadásokból való kimaradásra. Mondandójának azzal adott még nagyobb nyomatékot, hogy igyekezett ezt a szférát is hangsúlyozottan az isteni törvény alá helyezni: aki ezeket a szabályokat áthágja, egyszersmind a *Mindenhatóval* is szembeszegül. Az a villanásnyi kép, amelyet a korabeli egyiptombeli állapotokról nyerhetünk a feliratok és papyruszeletek, valamint az irodalmi források alapján, nagyon is alátámasztja a pogány uralkodóhoz való lojális viszonyulás létjogosultságát. Az itt élő lakosságnak, különösen a kisebbségeknek nemritkán trónviszályok közepette lavírozva kellett biztosítaniuk közösségük jövőjét. Mint arról szó esett, a fordító valószínűleg nem átlagos lakosa volt Alexandriának, hanem tekintélyes, tanácsbeli tag; esetleg megkockáztathatjuk, hogy a fiatalok nevelésében is részt vett; vagyis véleménye nem csupán egy hang a sok közül, hanem talán olyan meggyőződés volt az övé, amire mások is sokat adtak, vagy legalábbis azt remélte, hogy nézeteivel képes lesz polgártársaira is hatni.

Felhasznált irodalom és források

ARRIANOSZ: Anabaszisz (Alexandrosz felvonulása).

COOK, Johann: The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Leiden – New York – Köln 1997

BOWMAN, Alan – CROWTHER, Charles – SAVVOPOULOS, Kyriakos: The „Corpus of Ptolemaic Inscriptions from Egypt” Project: Unpublished Texts. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2016/200. sz. 100–108.

CSALOG Eszter: A tevépárductól a hangyaoroszlánig. Állatnevek fordításai a Szeptuagintában. Studia Biblica 2020/1. sz. 103–112.

DIODORUS Siculus: Bibliothéké (= Diod. Sic.)

FLAVIUS, Josephus: A zsidók története XI–XX (ford.: RÉVAY József). Budapest 1994 (= Ant.)

FLAVIUS, Josephus: A zsidó háború (ford.: RÉVAY József). Budapest 2016 (= BJ)

FIKHMÁN, Itzhak – HACHAM, Noah – ILAN, Tal (szerk.): Corpus Papyrorum Judaicarum IV. Berlin 2020 (= CPJ)

⁴³ Az arámi nyelv hatásáról a *Szeptuaginta* fordításokban lásd: JOOSTEN, The Aramaic Background of the Seventy, szakirodalommal. Dupla fordítások (a héber kifejezések kétszeres megfeleltetése) máshol is előfordulnak a *Szeptuagintában*, lásd: TALSHIR, Double Translations in the Septuagint.

⁴⁴ HAMONVILLE, La Bible d’Alexandrie: Les Proverbes 301. Ő még a 11:9-et és a 24:8-at is kiemeli.

- FREY, Jean-Baptiste: *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Roma, Pontificio Instituto di Archeologia Christiana, 1952 (= CIJ)
- GERLEMAN, Gillis: *Studies in the Septuagint*. III. Proverbs. Lund 1946
- HAMONVILLE, David-Marc d': *La Bible d'Alexandrie: Les Proverbes*. Paris 2000
- HONIGMAN, Sylvie: „Politeumata” and Ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt. *Ancient Society* 2003/33. sz. 61–102.
- HORBURY, William – NOY, David: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge 1992 (= JIGRE)
- JOOSTEN, Jan: The Aramaic Background of the Seventy. *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 2010/43. sz. 53–72.
- KASHER, Aryeh: *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*. Tübingen 1985
- KOPECZKY Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok* 2005/1-2. sz. 173–196.
- PORTEN, Bezalel: The Religion of the Jews of Elephantine in light of the Hermopolis Papyri. *Journal of Near Eastern Studies* 1969/2. sz. 116–121.
- PORPHÜRIOSZ: *De abstinentia* (= *De abstin.*)
- SCHÜRER, Emil – VERMES, Geza – MILLAR, Fergus: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: Volume 3.1*. Edinburgh 1973
- SZÁNTÓ Zsuzsanna: *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri*. Budapest 2016 (PhD disszertáció)
- SZTRABÓN: *Geógraphika*.
- TALSHIR, Zipora: Double Translations in the Septuagint. In: COX, Claude E. (szerk.): *VI. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. Jerusalem 1986, 21–63.
- TCHERIKOVER, Viktor: *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1959.
- THACKERAY, H. St. John: The Poetry of the Greek Book of Proverbs. *JThS* 13 (1911–1912) 46–66.
- TOV, Emanuel: Interchanges of consonants between the Masoretic text and the Vorlage of the Septuagint. *The Greek and Hebrew Bible*. Leiden 1999, 301–311.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: A Septuaginta védekezése az apanthrópia vádjá ellen. *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest 1983, 263–272.
- VAN DER MEER, Michaël N.: *The Greek Translators of the Pentateuch and the Epicureans*. Torah and Tradition. Leiden 2017, 176–200.
- WOLFSON, Harry A.: Synedrion in Greek Jewish Literature and Philo. *The Jewish Quarterly Review* 1946/3. sz. 303–306.

GRÜLL Tibor

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.11

egyetemi tanár, az MTA doktora

PTE BTK / SZPA*

„Civilis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.)

Miért nem álltak ellen a keresztények a római hatalom üldözéseinek?¹

“Civilis, non tyrannica dominatio” (Tert. Apol. 2.14.)

Why Christians Did not Resist the Persecutions of the Roman Power?

In the first three centuries of the existence of Christianity, it was exposed to sporadic and then increasingly organized persecution by the authorities of the Roman Empire. All of the Christian apologists emphasized the illegality of these persecutions. Tertullian, the jurist, who worked under Septimius Severus, emphasized that the Roman Empire is a state of law, not a tyrannical rule, and this law did not allow the execution of innocents. Although the number of Christians continued to grow despite the persecutions – in Carthage, for example, at the end of the 3rd century, one in ten inhabitants of the city declared themselves to be Christians – it seems that they resigned themselves to the constant oppression. In the Apologeticum, Tertullian lists three possible forms of resistance: internal disruption, open armed rebellion, or mass emigration, but he considers them both unjust and impracticable. According to him, the persecutions were approved by God in order to purify his Church. At the same time, there is also an eschatological reason why they did not stand against the tyrannical oppression: some Christian theologians interpreted the statement in 2 Thessalonians 2:7 about the “one who now holds it back” (NIV) or “he who now restrains it” (ESV), viz. who prevents the appearance of the Antichrist as being the Roman Empire or the emperor itself. If the current emperor falls, the Empire itself will collapse, and the “ten kings” will come, who will be the direct forerunners of the Antichrist. This is why Christians honour the emperors and they do not oppose them by force even if they are sent to death by the imperial authorities.

Keywords: persecution of Christians, Roman legal system, right to resist, emperor worship, martyr cult, damnatio ad bestias, eschatology, Daniel’s world empires, Rome in the Revelations, Tertullian

1. Mártíromság – polgári engedetlenség?

Az ókori Róma világa át volt itatva az erőszak, brutalitás és halál szinte minden formájával, mégpedig korhatárt jelző karika nélkül.² Lehetséges, hogy a mai olvasó számára van abban valami perverzitás, ahogyan a mártírakták és szenvedéstörténetek valósággal tobzódznak a kegyetlenebbnél kegyetlenebb módszerek leírásában, melyekkel a római hatóságok kínozták és gyilkolták a

* ORCID ID: 0000-0003-0622-4112.

¹ A tanulmány rövidített változata a „Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszámok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² KYLE, Spectacles of death 2–33; LINTOTT, Violence in republican Rome 35–51; BAUMAN, Crime and punishment 109–123. Egy korábbi könyvemben már felhívtam a figyelmet arra a nyilvánvaló ellentmondásra, hogy miközben Róma a *humanitas* jelszavával igyekezett „civilizálni” az általa meghódított népeket, mindenütt a nyilvános brutális kegyetlenség kultuszát terjesztette, lásd: GRÜLL, Az utolsó birodalom 158–159.

keresztényeket, ám bizonyos, hogy ezeket a leírásokat a kortársak másképpen olvasták.³ Ezekben az elbeszélésekben – amelyek többségükben ugyan jóval a kereszténység államvallássá tétele után születtek, de akad közöttük néhány egykorú beszámoló is⁴ – rendszeresen feltűnik a vérszomjas sokaság, amely üvöltve, tombolva hecceli a hatóságokat, hogy azok minél brutálisabb és véresebb büntetéseket szabjanak ki a keresztényekre. A *Perpetua és Felicitas szenvedéstörténetében* olvassuk – ez az eset Karthágóban történt 203-ban –, hogy *Vibia Perpetuát*, egy 22 éves előkelő, férjzett hölgyet, aki csak nemrégén szülte meg gyermekét, a reggelizőasztal mellől hurcolták el a hatósági szolgák. Africa kormányzója, *Hilarius*, a *forumon* épített emelvényen folytatta le a letartóztatott keresztények kihallgatását. „*A térrel szomszédos negyedekben* – írja a *passio sactae Perpetuae*, amelyet feltehetően maga *Tertullianus* szerkesztett össze a mártírok feljegyzéseiből⁵ – *hamarosan híre ment ennek, s mérhetetlen tömeg gyűlt össze*”. Ebben a *populus immensus*-ban minden bizonnyal keresztények is ott lehettek, akik – *Tertullianus* szerint – ekkor már Karthágó nagyjából 170 ezres lakosságának legalább a tizedét tették ki. Azt is megtudjuk, hogy miután *Hilarius proconsul* kimondta a *damnatio ad bestias* halálos ítéletét *Perpetua* és társai felett,⁶ az elítélt keresztényeket a katonai börtönbe vitték, ahol meglehetősen jól bántak velük, ráadásul az egyik börtönfelügyelőjük, *Pudens*, maga is keresztény volt.⁷ A rabokat rendszeresen meglátogatták rokonaik és a gyülekezet vezetői, akikkel még úrvacsorát is vettek. Mindeközben egyetlen szó sem esik arról, hogy a rettenetes kínzásokra és a vadállatokkal való széttépetésre ítélt szerencsétlenek ügyében bárki is fellebbezett volna, vagy megkísérelte volna kiszabadításukat.⁸

Márpedig valóban ez történt, s *Perpetua, Felicitas* és más katekumenek a karthágói arénában vadállatok marcangolásától vagy a gladiátorok tördöféseitől végezték be földi pályafutásukat.

³ A mártírakták kifogyhatatlanok a leírhatatlanul kegyetlen kínzások és kivégzési módok felsorolásában, amitől itt és most eltekintek. A hatóságok nyilvánvalóan elrettentő cézzal alkalmazták ezeket. A nyilvános kegyetlenkedések – a jobb érzésű emberek mellett – főként a sztoikusok körében keltettek megbotránkozást, lásd: MAMMEL, *Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport* 610–614.

⁴ „*A mártírológia igazi virágzása éppen a konstantini fordulat után kezdődött: régi történeteket kiszíneztek, és új részletekkel gyarapítottak.*” Lásd: PESTHY, Vértanúk és keresztény identitás 15. *Kellermann* (KELLERMANN, *Das Danielbuch und die Märtyrtheologie der Auferstehung* 51–65) a zsidó és keresztény vértanúakták alapján 51 ismétlődő motívumot gyűjtött össze, amelyekben egyebek mellett a „*hatalmas tömeg*”, az uralkodóval való nyílt szembeszegülés, a római helytartó vadállatias kegyetlensége, és az idővel egyre részletesebbé és kegyetlenebbé váló kínzások is szerepelnek (vö.: PESTHY, Vértanúk és keresztény identitás 69–70). Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindez nem, vagy nem így történt a valóságban is.

⁵ A *Passio Perpetuae* magyar fordítása: VANYÓ, Vértanúakták és szenvedéstörténetek 7–89. A szöveg és *Tertullianus* kapcsolatahoz lásd: ROBECK, *Prophecy in Carthage* 128–139; HEFFERNAN, *Philology and authorship* 315–325; SEELBACH, *Perpetua und Tertullian*; BUTLER, *The New Prophecy* 44–57.

⁶ Az állatviadalokra ítélsnek két változata volt: a *condemnatio ad bestias* a súlyosabb; a *condemnatio ad ludum venatorium*, a valamivel enyhébb fokozatot jelentette. Az előbbi esetben a kivégzendőket fegyvertelenül vetették az állatok elé, az utóbbi esetén az elítéltek egy erre a célra szakosodott iskolában kapott kiképzés után fegyverrel védekezhettek a vadállatok ellen. A játékok rendezője a nézők kérésére nem részesíthette kegyelemben az állatviadalra ítélteteket (*favor populi*), azok szabadon bocsátását kizárólag a *princeps* rendelhette el. Lásd: GEDEON, *A gladiátorok jogállása* 427–428.

⁷ A többek között *Mommsen* által képviselt és széles körben elfogadott álláspont szerint a római jog nem ismerte a börtönbüntetés intézményét. *Ulpianus* egyértelműen kimondta, hogy „*a börtön az emberek őrizetben tartására való, s nem arra, hogy büntesse őket*”. *Callistratus* szerint több császár, köztük *Hadrianus* is megtiltotta, hogy bárkit is örökös láncokra (vagyis életfogytig tartó börtönbüntetésre) ítéljenek. *Caracalla* is elképzelteteln dolognak tartotta azt, hogy egy szabad embert büntetésül életfogytig láncok között őrizzenek: a császár úgy vélte, hogy ez a helyzet csak a rabszolgaállapottal egyeztethető össze. Lásd: SÁRY, *A börtönviszonyok változásai* 76–77.

⁸ COOPER, *A father, a daughter and a procurator* 688. *Cooper* felteszi a kérdést: hol volt eközben *Perpetua* férje? Szerinte az egyetlen lehetséges válasz erre, hogy a gyermekét nemrégiben megszüülő *Perpetua* jogilag nem élt házasságban. Ugyancsak érdekes kérdés, hogy ha *Perpetua* valóban „*nemesi származású*” lett volna – ahogyan azt a *Passio* állítja –, hogyan kínozhatták és gyilkoltathatták meg ilyen brutális módon, hiszen testi büntetést nem alkalmazhattak római polgárral szemben. *Cooper* válasza erre: a szöveg valótlant állít, és a család az alsóbb társadalmi rétegekből (*humiliores*) származott. Lásd: COOPER, *A father, a daughter and a procurator* 694–695.

Hogyan tűrhették mindezt a keresztények – vetődik fel bennünk önkéntelenül is a kérdés. Hogy hogy nem álltak ellene a helytartó és a tömeg akarátának? Miért nem protestáltak, miért nem igyekeztek megvédeni vagy kiszabadítani övéiket? Hogy ezt megérthessük, először nézzük meg közelebbről, hogyan is zajlott le a keresztények üldözése a római hatóságok részéről ebben az időszakban. A *magistratus*ok ítéletét minden esetben a császár tiszteletére történő áldozatbemutatás megtagadása előzte meg; ami *eo ipso* felségsértő és államellenes magatartás volt a római állam szempontjából, s ezt még a római polgárok esetében is halállal büntették.⁹ Keresztény szemszögből nézve azonban ez a cselekedet „*erőszakmentes polgári ellenállás*” volt, amely jelenséget először *David Daube* vizsgált *Civil Disobedience in Antiquity* c. munkájában (1972).¹⁰ A keresztények arra hivatkoztak, hogy inkább kell engedelmeskedni *Istennek*, mint egy embernek (Apostolok cselekedetei 5:29), mivel a császárok is csupán emberek.¹¹ Ugyanakkor nem győzik hangoztatni, hogy ők becsületes állampolgárok, és *Órigenész*t idézve: „*nagyobb hasznára vannak a hazának, mint a többi ember*” (Contra Celsum VIII. 74). A keresztények azzal tisztelik a császárokat, hogy rendszeresen imádkoznak azok boldogulásáért: *oramus pro salute imperatoris* (Tert. Scap. 2.9).¹² Különös, hogy a latin *pro salute* (görög: ὑπὲρ σωτηρίας) kifejezést még komoly kutatók is félreértik, és azt hiszik, hogy itt valamiféle „*lelki üdvösségről*” van szó. Erről azonban szó sincs, hiszen a *pro salute Augustorum* formulát egyformán használták a pogányok és a zsidók is saját felirataikon.¹³ *Tertullianus* így magyarázza a császárokért mondott imák tartalmát: „*hosszú életet kérünk nekik, zavartalan uralkodást, biztonságos házat, vitéz hadsereget, bűséges senatust, becsületes népet, nyugodt földkerekséget, s amit csak óhajt még az ember és a császár*” (Apol. 30.4). Ami a keresztények erőszakmentes ellenállását illeti, azt még a filozófus-császár, *Marcus Aurelius* sem értette. Szerinte ugyan szép dolog az önként, személyes döntésből vállalt halál, de amit a

⁹ A *crimen laesae maiestatis* jogi tényállásáról lásd: CHILTON The Roman law of treason 73–81; FÖLDI – HAMZA, A római jog története és institúciói 565. A szerzők szerint a *crimen laesae maiestatis* már nem a *populus Romanus* biztonsága elleni bűncselekményeket jelentette, mint a köztársasági korban, hanem egyre inkább az államot megtestesítő császár személye ellen irányuló felségsértést.

¹⁰ DAUBE, *Civil Disobedience in Antiquity*. A szerző előadásai a témáról eredetileg a Cornell Egyetemen hangzottak el, ahol elég negatív fogadtatásra találtak, feltehetően a számos bibliai példa miatt, amiket *Daube* felsorolt. Pedig a Szentírás valóban bőségesen szolgál példákkal a „polgári engedetlenségre”, lásd: KONVITZ, *Conscience and Civil Disobedience 1629–1639*; FERGUSON, *Early Christian martyrdom 73–83. Sullivan, “I responded, I will not...”* c. tanulmányában megkísérelte bizonyítani, hogy a *Passio Perpetuae*-ban kifejeződő polgári ellenállás az észak-afrikai népesség részéről gyakran megnyilvánuló rómaellenesség szocio-politikai kontextusában is vizsgálható. Ez a teória azonban nem veszi figyelembe a pogányok és a keresztények között húzódó mély szellemi-morális ellentétet.

¹¹ Ezzel egy érzékeny pontjára tapintottak rá a római császárkultuszra, amely lényegileg más volt, mint a keleti monarchák tisztelete, akik „földreszállt istenekként” imádtatták magukat alattvalóikkal. A római jog szerint a császárok csak haláluk után váltak „valódi” istenökké, ha azt a *senatus* megszavazta (*divinatio*), lásd: MOMIGLIANO, *How Roman emperors became gods 181–193*; CHALUPA, *How Did Roman Emperors Become Gods? 201–207*. A keresztény apologetikus irodalomban schol nem esik szó a rossz (értsd: keresztényellenes) törvényekkel szembeni ellenállás jogáról. Valószínűleg azért, mert ilyenek nem is voltak. Ahogy már többen is kifejtették: egészen *Diocletianus*ig a római jog *expressis verbis* nem tiltotta be a kereszténységet. Ebből a szempontból tehát semmiképpen sem lehet a római jogrendet például az 1935. évi nürnbergi törvényekkel egy lapon említeni, ahogyan ezt tette például *Martin Luther King* (lásd: BEDEAU, *Civil disobedience in focus 75*).

¹² Itt a hangsúly az „*imádkozni*” kifejezésen van, mivel áldozatot bemutatni nem voltak hajlandók a császárok jólétéért. Számos mártíraktában a *pro salute imperatorum* áldozatbemutatás visszautasítása volt a közvetlen oka a keresztények kivégzésének. Az áldozat szerepéről a császárkultuszban lásd: PRICE, *Between man and god 28–43*.

¹³ MORALEE, *For Salvation’s Sake 69–94* (pogány, zsidó és keresztény dedikációk); cf. JIM, *On Greek dedicatory practices 631–638* (a milliányi különféle jelentés összefoglalása).

keresztények művelnek az *amphitheatrum*okban, az „merő pártoskodó ellenállás” és „tragikus pózolás”.¹⁴ Hosszú távon azonban igaznak bizonyult *Tertullianus* jól ismert mondása: „*A keresztények vére magvetés*” (*semen est sanguis Christianorum*, Apol. 50.13), hiszen a folyamatos represszió és az atrocitások ellenére a hívők lélekszáma folyamatosan nőtt.¹⁵

2. A keresztények számaránya

Ezen a ponton kell rátérnünk arra a lényeges kérdésre: mekkora is lehetett valójában a keresztény lakosság aránya a Római Birodalomban? Pontos számokat természetesen nem tudunk mondani, sőt forrásaink természetéből fakadóan még a becslés is nehézségekbe ütközik.¹⁶ *Iffabb Plinius* 110-ben *Traianushoz* írt nevezetes levelében Bithyniában – amely a Birodalom elég félreeső és nem is túl népes tartománya volt – a „(keresztény) vádlottak nagy tömegéről” és „rengeteg emberről” beszélt.¹⁷ A *numerus* és a *turba* jelentése: „embertömeg; egy sereg ember; sokaság”, amit lehetetlen számszerűsíteni. *Tertullianus* több művében is utal arra, hogy a keresztények nagy számban találhatóak szerte a Római Birodalomban, sőt annak határain túl is. Számokat természetesen ő sem mond, hiszen neki sem álltak rendelkezésére statisztikák. Helyette a közvéleményre hivatkozik: „*Tegnapiak vagyunk, és betöltöttünk már mindent, ami a tiétek: a városokat, a szigeteket, a várakat, a vidék helységeit, a piactereket, magát a hadsereget, a kerületeket, a decuriákat, a palotákat, a szenátust, a forumot, csupán a templomokat hagytuk meg nektek. Megszámlálhatjuk seregeiteket: egyetlen tartomány is többet állítana ki közülünk*” (Apol. 37.4–5). *Septimius Severus* korában 300–400 ezer főre becsülik a római hadsereg összlétszámát, és ugyanebben az időszakban 45 provincia létezett.¹⁸ Ha komolyan vesszük *Tertullianus* állítását, hogy egyetlen provinciában is több keresztény lakott, mint amennyi a hadsereg összlétszáma, akkor *minimo calculo* 13,5–18 millió kereszténnyel számolhatnánk a 3. század legelején, ami a 60 millióra becsült össznépeességnek kb. 22–30 százalékát tenné ki.¹⁹ Ez persze nyilvánvalóan retorikai túlzás.

Más helyütt *Tertullianus* azt írja: „*Ekkora sokaságunk, csaknem minden város lakosságának nagyobb része, csendben és szerényen viselkedik*” (Scap. 2.10). Ez azt jelentené, hogy csaknem minden város lakosságának több mint 50%-a kereszténnyé vált. A Római Birodalomban magas volt az urbanizált lakossága aránya: *Andrew Wilson* becslése szerint a kb. 2.000 városban élt az össznépeesség 17%-a, vagyis kb. 10 millió ember.²⁰ Ennek fele kb. 5 millió fő, ami már sokkal közelebb állhat a valósághoz, mint a 22 milliós becslés. Valószínűleg méginkább igaz lehet az a számítás, amit az Africa provincia helytartójának, *Scapulának* feltett költői kérdésből tudunk levezetni: „*Mit tesz el majd ennyi*

¹⁴ τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῶδως (Med. XI. 3.1–2). A *Marcus Aurelius* idején működő apologéták közül különösen a szír *Tatianos* hívta fel a császár figyelmét arra, hogy a keresztények kivégzésükkor tanúsított nyugalma nem pózolás, lásd: GRANT, *Five Apologists and Marcus Aurelius* 10–13., BENKO, *Pagan Rome and the Early Christians* 41–46. Utóbbi szerző elképzelhetőnek tartja, hogy a császár hallott a 177-ben Lyonban és Vienne-ban keresztényeken végrehajtott kivégzésekről.

¹⁵ A mondás utóéletéhez lásd: LEYERLE, *Blood is seed* 26–48; FIALON, “*Semen est sanguis christianorum*” 105–138.

¹⁶ A kérdés összefoglalása magyarul: EHRMAN, *A kereszténység diadala* 180–196; GRÜLL, *Rómaiak, zsidók, keresztények* 111–113.

¹⁷ *Iffabb Plinius* keresztényekkel kapcsolatos levelének számos egyéb tanulsága is van, amire a jelen tanulmány keretei között nem tudunk kitérni; a kereszténység expanziójáról Bithyniában lásd: ÖHLER, *Pliny and the Expansion of Christianity* 269–297.

¹⁸ MACMULLEN, *How big was the Roman imperial army?* 451. (Az előbbi A. H. M. Jones, az utóbbi A. Birley becslése.)

¹⁹ A demográfiai becsléseket lásd: GRÜLL, *A Római Birodalom gazdasága* 122–125.

²⁰ WILSON, *City sizes and urbanization* 190–192.

ezer emberrel, annyi férffival és nővel, mindkét nemből valókkal, minden életkorból valókkal, mindenféle rangúakkal, akik mind felajánlják magukat neked? [Tudniillik arra, hogy hitük miatt kivégezzék őket.] Mi történne az általad megtizedelt Karthágóval, amikor mindenki felismerné rokonát, hozzátartozóját, s talán még a magadfajta rangú személyek és matrónák is feltűnnének, vezető személyiségek barátaid közül, azok rokonai és hozzátartozói?” (Scap. 5.2) A *Carthago decimata* szó szerint véve azt jelenti, hogy a fénykorában 170.000 főre becsült város minden tizedik lakosa keresztény lehetett, vagyis kb. 17.000 lélek.²¹

A keresztények számarányára vonatkozóan napjainkban az amerikai vallásszociológus Rodney W. Stark 1996-ban megjelent könyvének (*The Rise of Christianity*) becslései a legnépszerűbbek tudományos körökben. Stark szerint az első század végéig mindössze 7.500 keresztény élt a Római Birodalomban, ami rendkívül alacsony szám.²² Tekintetbe véve az első apostoli generáció erőteljes és sikeres missziós tevékenységét, kizártnak tarthatjuk, hogy a Jézus halálát és feltámadását követő 70 év alatt az egész Római Birodalomban mindössze 7.500 lett volna a Krisztus-követők lélekszáma. Stark további becslései is megdöbbentőek: szerinte 150 és 200 között a keresztények száma 40.000-ról 218.000-re nőtt, majd 250-re elérte az 1,17 milliót. Ez a 60 milliósra becsült összlakosságnak alig 2%-a lett volna több mint két évszázad alatt! Ráadásul épp abban a félévszázadban ért volna el csaknem hatszoros növekedést a kereszténység, amelyben addig soha nem látott mértékű, az egész Római Birodalomra kiterjedő üldözés indult ellene?

3. Rossz törvények – jogellenes eljárások

De kanyarodjunk vissza az üldözésekre, melyeknek okairól Tertullianus 197-ben közzétett *Apologeticum*-ában hosszas fejtegetést közölt.²³ A valószínűleg jogi végzettségű karthágói szerző szerint a keresztények ellen folytatott eljárások a római jog szempontjából is teljességgel jogszerűtlenek. „Ez az állam, amelynek szolgálói vagytok, polgári és nem zsarnoki hatalom” (*Hoc imperium, cuius ministri estis, civilis, non tyrannica dominatio est*, Apol. 2.14) – írja a mű címzettjeinek: a „Római Birodalom előjáróinak” (*Romani imperii antistites*). Egy szabad – vagyis nem-zsarnoki – államban a jog uralma érvényesül, és a kormányzás a nép érdekét szolgálja.²⁴ Ezt fejezi ki a *dominatio civilis* és a *dominatio tyrannica* szembeállítása: az előbbiben az uralom a nép érdekét, az utóbbiban egyedül a zsarnokét szolgálja; az előbbit a szabad polgárokkal; az utóbbit a rabszolgákkal szemben alkalmazzák; az előbbit a törvények uralma, az utóbbit az erőszak tartja fenn. Tertullianus felfogásában a nem-zsarnoki uralom először is törvénytisztelő, egyenlően bánik a polgárokkal, és azok javát keresi; másodsor elismeri mindazt, ami a közjó érdekét szolgálja, és morálisan előnyös a társadalom számára; harmadszor, elismeri, hogy a polgároknak joguk van saját lelkiismereti meggyőződésük alapján cselekedni. Ez természetesen azt is magában foglalja, hogy valaki ne vegyen részt a császárkultuszban, ha az sérti a lelkiismeretét. A *dominatio civilis* Tertullianus értelmezésében a Római Birodalom valamennyi szabad

²¹ Az ún. megtizedelés római katonai büntetés volt, amit lázadó csapatoknál alkalmaztak, lásd: PICKFORD, *The Cruelty of Roman Military Punishments* 123–129. A számadathoz lásd: HANSON, *An Urban Geography of the Roman World* 120.

²² STARK, *The Rise of Christianity* 7. Valójában STARK táblázatában 7.530 szerepel, amiből a naiv olvasó azt a következtetést vonhatja le, hogy a szerző pontos számadatokkal dolgozik. Erről azonban szó sincsen!

²³ Bővebben lásd: GRÜLL, *Rómaiak, zsidók, keresztények* 124–136, további szakirodalommal.

²⁴ ATKINS, *Tertullian on 'The Freedom of Religion'* 147–149. A szerző azt is kimutatta, hogy Tertullianus itt Cícero nyelvénél kölcsönöz, akinél a *dominatio* zsarnoki uralom, szembeállítva az *imperium*-mal, amit a törvényesen megválasztott tisztviselők gyakorolnak.

jogállású lakosára értendő.²⁵ A törvényeknek a gonoszt (*malum*) kell visszaszorítaniuk és a jót (*bonum*) erősíteniük (Apol. 4.5). A törvények lehetnek rosszak és igazságtalanok, de mivel emberi alkotások – nem az égből hullottak alá! – ki lehet, sőt ki is kell javítani őket: „Hány törvény rejtőzik még előttetek, melyet ki kellene javítanotok! A törvényeket bizony nem az éveik száma, nem az alapítók méltósága (*dignitas*) ajánlja, hanem csupán az igazságosság (*aequitas*). Mihelyt tehát igazságtalanoknak ismerik meg őket, méltán ítélik el őket, még akkor is, ha azok ítélnék.”²⁶

A törvényeknek nem önmaguk előtt, hanem azok szemében kell igazságosnak lenniük, akik-től az engedelmeséget elvárják; azok a törvények azonban gyanúsak, amelyekkel kapcsolatban nem lehet vizsgálódni; azok pedig egyenesen gonoszok, amelyek vizsgálat nélkül zsarnokoskodnak a népen: „Nincs törvény, amely az igazságosság bizonyosságával magának (*lelkiismeretének*) tartozik csupán. Azoknak tartozik inkább ezzel, akikről engedelmeséget remél. Egyébként gyanús a törvény, amelyik nem akarja, hogy megvizsgálják; gonosz azonban, ha vizsgálat nélkül zsarnokoskodik.”²⁷

Tertullianus itt vékony jégen jár, hiszen már nem a szabad köztársaság korában vagyunk, amikor a népgyűlés által választott főtisztviselők és a szenátus hozták a törvényeket és rendeleteket, amelyeket a néptribunusok megvétőzhettek, vagy akár a népgyűlés is leszavazhatott.²⁸ A principátus korában a császárok leiratai, rendeletei, a szenátusi határozatok, vagy akár a helytartói rendeletek olyan *sacrae litterae* („szent szövegek”) voltak, amelyeket betű szerint be kellett tartani.

Tertullianus egész érvelése azon alapul, hogy a keresztények üldözése jogellenes. Márpedig, ha a *res publica populi Romani* „jogállam” – fordítsuk most így a *civilis dominatio*-t – akkor elviekben lehetne alapja a jogellenes intézkedésekkel szembeni ellenállásnak azok részéről, akiket a jogsértések sújtanak.²⁹ *Tertullianus* azonban a jogforrásokból csupán kettőre hivatkozik: a szenatusi határozatokra és a császári rendeletekre, ámde egyet sem idéz ezekből, amelyekben *expressis verbis* betiltották volna a kereszténységet.³⁰ A „polgári ellenállásra” egyébként maga *Pál* apostol is példát szolgáltatott, amikor a római polgárjoga által biztosított legális lehetőségeket maxismálisan kimerítette saját védelme érdekében: tiltakozott, amikor ítélet nélkül nyilvánosan megvesszőzték Filippiben³¹; ellenállt, mikor ítélet nélkül vallatni akarták Jeruzsálemben³²; a iudaeai helytartó ítélete ellen pedig a császárhoz fellebbezett.³³

5. Az ellenállás elméleti lehetőségei

²⁵ ATKINS, Tertullian on ‘The Freedom of Religion’ 153–154.

²⁶ *Quot adhuc vobis repurgandae latent leges! Quas neque annorum numerus neque conditorum dignitas commendat, sed aequitas sola, et ideo, cum iniquae recognoscuntur, merito damnantur, licet damnent, Apol. 4.10.*

²⁷ *Nulla lex sibi soli conscientiam iustitiae suae debet, sed eis, a quibus obsequium expectat. Ceterum suspecta lex est, quae probari se non vult, improba autem, si non probata dominetur, Apol. 4.13.*

²⁸ *Atkins* „republikanizmusnak” tartja *Tertullianus* hozzáállását a törvényekhez, ami egyebek között *Cicerón*a volt jellemző (cf. Cic. *Rep.* I. 39, 42; III. 43–45), lásd: ATKINS, Tertullian on ‘The Freedom of Religion’ 158.

²⁹ Ennek extrém formája lehetett volna a zsarnokok kiiktatása, de *Dosenrode* szerint a *tyrannicidium* csak *Aquinói Tamás* politikai teológiájában jelenik meg először. Lásd: DOSENRODE, Always Turning the Other Cheek? 4.

³⁰ Ezt két munkámban is részletesen kifejtettem. Lásd: GRÜLL, „Non licet esse vos!”; GRÜLL, Rómaiak, zsidók, keresztények 124–127; contra: SÁRY, A keresztények jogi helyzete a Decius előtti időkben 222–225.

³¹ ApCsel 16:36–39.

³² ApCsel 22:24–29.

³³ ApCsel 25:10–11. *Sáry Pál* is azt hangsúlyozza, hogy *Pál* apostol ismerte és tisztelte a római jogrendszert, de amikor szükségesnek látta, élt is a jog biztosította lehetőségekkel. Lásd: SÁRY, Bűnvádi eljárások az Újszövetségben 112.

Tertullianus az Apologeticumban is eljátszik azzal a gondolattal: mi volna, ha a keresztények en masse ellenállnának az őket elnyomó hatalomnak? „[3] Tapasztaltatok-e valaha mégis az annyira összetartó emberek részéről, az akár a halálig elszánt, bátor emberek részéről megtorlást a jogtalanságért? (a) Pedig, akár egyetlen éjszaka s néhány nyomorúságos fákhya munkája is bőségesen elegendő volna a bosszúállásra, ha rosszat rosszal viszonyoznunk nem lenne nálunk tilos. Távolságot legyen azonban, hogy a mi Istenhez tartozó közösségünk akár csak húzódozókként elszüneteljen mindazt, amiben igaznak bizonyul emberi tűzzel álljon bosszút, vagy hogy fájjalja azt eltűnni, amiben megpróbáltatják. [4] (b) Nos, ha pedig nem csupán titkos bosszúállók, hanem a nyílt ellenségek szerepét akarnók vállalni, vajon hiányoznának-e a kellő számú, erős csapataink? Talán bizony többen vannak a mórok, a markomannok, és maguk a parthusok, vagy bármekkora, de egyetlen helyhez és határokhoz kötött népség fiait, mint mi, az egész világ népe? (...) [5] Megszámlálhatjuk seregeiteket: egyetlen tartomány is többet állítana ki közülünk. Miféle háborúra nem lennénk alkalmasak és elszántak, bár fegyveres erőben nem mérkőzünk veletek, mi, akik oly szívesen szenvedjük el a véres halált, ha tanításunk szerint nem annyira a magunk megölését kellene megengedniünk inkább, hanem mások fölkoncolását szorgalmaznunk? [6] (c) Hatalmunkban állna, hogy fegyvertelenül, lázadás nélkül, csupán mint elégedetlenek, egyedül az elkülönülés gyűlöletével harcoljunk ellenetek. Ha ugyanis mi, ilyen óriási embersokaság, a földkerekség valami távolosó zugába szakadnánk el tőletek, szűgyenkezéssel töltené el egész uralmatokat ennyi mindenféle polgár elvesztése, sőt utolérné még a teljes megsemmisülés büntetése is. [7] Megrendülnétek kétségtelenül, ha látnotok kellene elhagyatottságotokat, az élet megsemmisülését, és a félig-meddig kihalt világ borzalmát magatok körül. Lámpással keresnétek az embereket, akiket uralkodhassatok. Több ellenségetek maradna vissza, mint amennyi polgárotok. [8] Most ugyanis kevesebb ellenségetek van, mint amennyi polgárotok, a keresztények sokasága miatt, hiszen belőlük áll majdnem az egész hússéges polgárság.”³⁴

Sajnos a magyar fordítás nem adja vissza pontosan Tertullianus gondolatmenetét. Ugyanis mindjárt az első mondatban nem arról van szó, hogy a pogányok „összetartó népségnek” látták a keresztényeket, hanem azzal vádolták őket, hogy „összeesküvők” (*conspiratis*).³⁵ A szerző erre a vádra a következő alternatívákat vázolja fel, amikkel – ha ez a vád igaz volna – élhetnének a keresztények:

(a) Titkos felforgató tevékenység (*vindices occulti* = „rejtőző bosszúállók”), amely aláásná a társadalmi rend és az állam biztonságát. Konkrétan az éjszakai gyújtogatásokra utal, amellyel nagy zavart lehetett kelteni, különösen egy olyan korban, amikor a hatékony tűzoltás még nem igazán létezett.³⁶ A *lex Cornelia de sicariis et veneficis* alapján egyébként a gyújtogatókat „tűztől és víztől eltiltották” (*aqua et igni interdictio*), ami a száműzetés legsúlyosabb formája volt, mivel *capitis deminutio*val, vagyis a római polgárjog elvesztésével járt, s ha a száműzött személy engedély nélkül visszatért, kivégezték (*Marc. Dig. XLVIII. 19.4: deportato poena capitis adrogatur*).³⁷

(b) Nyílt fegyveres lázadás (*hostes exserti* = „nyílt ellenségek”; *rebelles* = „lázdók”), amelyben példának hozza fel a Római Birodalom legnagyobb ellenségeit: délen a mórokat, északon a markomannokat, és keleten a parthusokat. Egy kis csúsztatás ugyan van ebben a példában, hiszen a felsorolt népek sohasem tartoztak tartósan a Római Birodalom fennhatósága alá. Ezekkel a népekkel szemben, akik saját határaik között élnek (*suorum finium gentes*), a keresztények az egész világon jelen vannak (*gentes totius orbis*), és létszámban is messze felülmúlják a felsorolt ellenséges nácioikat. A *cui bello non idonei, non prompti fuisset etiam impares copii*s annyit jelent, hogy a keresztények bármiféle

³⁴ Tert. Apol. 37.3–8, *Városi István* fordítása.

³⁵ A rómaellenes ún. keresztény összeesküvéshez lásd többek között: WANG, *Confrontation between Christianity and the Roman Empire* 14–40.

³⁶ LINDNER, *Megjegyzések a Római Birodalom tűzvédelméhez* 67–74.

³⁷ SÁRY, *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben* 139–140.

háborúra „*alkalmasak és elszántak*” volnának, még akkor is, ha nyilvánvalóan egyenlőtlen harcot vívnának a római csapatok ellen (*impares copii*). Úgy látszik, hogy a római hadsereg bealázásáig azért nem merészkedett *Tertullianus*, annál kevésbé sem, mivel apja római katonatiszt volt.³⁸

(c) Végül felmerül lehetőségként a tömeges kivándorlás a Római Birodalom területéről „*a földkerekség valami távolosó zugába*” (*in aliquem orbis remoti sinum*),³⁹ aminek az volna a következménye, hogy szinte kihalna a Birodalom (*quasi mortui orbis*), és több ellensége maradna a rómaiaknak, ahány becsületes polgára. A Római Birodalomban viszonylag szabadon vándorolhattak személyek és csoportok, de tömeges migrációra csak akkor került sor, mikor egyes népcsoportokat betelepítettek a limesen belülre (immigráció). Tömeges kivándorlásról (emigráció) nem tudunk, de ha lett volna ilyen, azt a római hatóságok valószínűleg minden erővel igyekeztek volna megakadályozni, különösen egy olyan korban, amikor a népesség tartós fogyása volt jellemző.

Tertullianus azonban mindjárt e gondolatmenet elején leszögezi: „*rosszat rosszal viszonyozni nálunk tilos*”, ami *Pál* apostol szavait visszhangozza: „*Ne fizessetek senkinek rosszal a rosszért*”⁴⁰, illetve „*Ne győzzön le téged a rossz, hanem te győzd le a rosszat a jóval*”.⁴¹ A keresztények, ahelyett, hogy titokban gyűjtogatnának, inkább elszenvedik a tűzhalált; a fegyveres lázadás helyett pedig szívesen viselik felkoncoltatást, az Írásokból levezetett „*inkább öljenek meg téged, minthogy te ölj*” (*magis occidi liceret quam occidere*) elv alapján. A tömeges kivonulás helyett – bár ez nincs nyíltan kimondva – inkább a helyben maradást választják. Összefoglalva: ha a keresztények ragaszkodnak saját vallásuk alapelveihez, nincs más lehetőségük, mint az üldözések elviselése.

6. Róma, a „Vissztartóztató”

Van azonban egy másik, rejtett ok is, amiért a keresztények nem lázadtak a császári hatalom ellen, legalábbis *Antoninusok* és *Severusok* időszakában. Ez az ok kifejezetten teológiai jellegű, és a végidőkkel kapcsolatos várakozással (parúziavárással) függ össze. A Biblia két apokaliptikus könyve: az ószövetségi *Dániel*-könyv és az újszövetségi *Jelenések* könyve alapján – *Tertullianus* mindkettőt alaposan ismerte és számtalanszor idézte életművében – a Római Birodalom lesz az utolsó az egymást követő birodalmak sorában.⁴² Ebből pedig az következett, hogy a Bibliában a végidőkre megjövendölt, az egész földre kiterjedő apokaliptikus méretű katasztrófa-sorozat („*a nagy nyomorúság*” = θλιψις μεγάλη⁴³) addig nem következik be, ameddig az *imperium Romanum* fennáll. „*Ámde még más, erőteljesebb szükség is adódik, hogy a császárokért, sőt az egész birodalom fennállásáért és a római ügyekért is imádkozzunk. Nagyon jól tudjuk, hogy világkorszak közeli lezárását jelző szörnyű nyomorgattatást, amely az egész földkerekséget fenyegeti, a Római Birodalom fönnállása tartóztatja csupán. Így azután, mivel magunk is*

³⁸ A keresztények mint „kisebbség” helyzetéről a római hadseregben lásd: GELDMACHER–RAUCH, Christen als Minderheit im Römischen Militär 27–46.

³⁹ Erről *Horatius* XVI. *epodusa* jut eszünkbe, amelyben a polgárháborúk elől a kivándorlást javasolja a költő, mégpedig a Boldogok Szigeteire, lásd: BOND, The Augustan Utopia of Horace and Vergil 31–52.

⁴⁰ Róma 12:17.

⁴¹ Róma 12:21. A Róma-levél „kértelmű narratívájáról” a császárkultusszal kapcsolatban, lásd: WRIGHT, Paul and Caesar 173–193; HORSLEY, Paul and the Roman Imperial Order 25–46.

⁴² *Dániel* könyve *Tertullianus*nál: DUNN, Tertullian and Daniel 330–344; PAP, *Dániel* könyve *Tertullianus* Adversus Iudaeosában 121–129; a *Jelenések* könyve és *Tertullianus*: PELIKAN, The Eschatology of Tertullian 108–122; KURYLLAK, Apocalyptic Symbols 2–23; az ún. utolsó birodalom zsidó–keresztény koncepciójáról lásd még: GRÜLL, Az utolsó birodalom 7–11.

⁴³ Máté 24:21; Lukács 21:23; *Jelenések* 7:14. A kifejezés értelmezését lásd: PATE–KENNARD, Deliverance Now and Not Yet.

*fázzunk e dolgok megtapasztalásától, míg elhalasztásukért könyörgünk, Róma uralmának tartósságát is előmozdítjuk.*⁴⁴

Az idézet szövegkörnyezete erősen emlékeztet a Thesszalonikában lévő gyülekezethez írt levél kijelentésére, mely szerint „*a bűn embere, a veszedelem fia*”⁴⁵, vagyis az *Antikrisztus* egyelőre azért nem tud megjelenni a világban, mert valami visszatartóztatja: „*És most tudjátok, mi tartja vissza, amiért csak a maga idejében fog az megjelenni; működik ugyan már a törvényszegés titkos bűne: csakhogy annak, aki azt még most visszatartja, félre kell az útból tolatnia*”. Pál azonban nem árulja el, pontosan mi az a „visszatartóztató” (τὸ κατέχον), amely megakadályozza a „*törvénytaposó*” megjelenését, és aminek a későbbiekben „*félre kell az útból tolatnia*”, de az elterjedt evangéliumi értelmezés szerint ez maga az Egyház.⁴⁶ A modern értelmezők ugyanis szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyják az Egyház elragadtatására vonatkozó ígéreteket.⁴⁷ Tertullianus tudatában volt ennek, hiszen ismerte az I. Thesszalonika 4:16–17 igeverseket: „*Mert maga az Úr riadóval, arkangyal szózatával és isteni harsonával leszáll az égből: és feltámadnak először akik meghaltak volt a Krisztusban; azután mi, akik élünk, akik megmaradunk, elragadtatunk azokkal együtt a felhőkön az Úr elébe a levegőbe; és ekképpen mindenkor az Úrral leszünk*”. Kiderül ez a *De anima* című értekezéséből, ahol azt írja: „*Hogyan emelkedhet fel a lélek a mennybe, ahol már ott ül a Krisztus az Atya jobbján, mikor még szólalt meg az Isten parancsára az arkangyal trombitája, amikor még azok, akiket az Úr eljövetele itt ért a világban, nem ragadtattak fel a levegőbe, hogy eljövetelekor találkozzanak vele?*”⁴⁸

Tertullianus azonban a τὸ κατέχον-t nem az Egyházzal azonosította, amint az kiderül a *De resurrectione mortuorum* alábbi szövegéből, melyben a II. Thesszalonika 2:1–10a igeversek közé illesztve adta elő sajátos értelmezését, amit az alábbi fordításban – a könnyebb követhetőség kedvéért – nem dőlttel szedtünk: „*Kériünk pedig titeket, atyámfiai, a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelére és a mi ő hozzátá leendő egybegyűlésiünkre nézve, (13) Hogy ne tántoríttassatok el egyhamar a ti értelmetektől, se ne háboríttassatok meg, se lélek által, se beszéd által (tudniillik a hamis prófétáké által), se nekiünk tulajdonított levél által (tudniillik a hamis apostoloké által), mintha itt volna már a Krisztusnak ama napja. (14) Ne csaljon meg titeket senki semmiképpen. Mert nem jön az el addig, mígnem bekövetkezik előbb a szakadás (tudniillik ezé a királyságé), és megjelenik a bűn embere (vagyis az Antikrisztus), a veszedelemnek fia, (15) aki ellene veti és fölébe emeli magát mindannak, ami Istennek vagy istentiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be, mint Isten az Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát. (16) Nem emlékeztetek-é, hogy megmondtam néktek ezeket, amikor még ti nálatok voltam? (17) És most tudjátok, mi tartja vissza, amiért csak a maga idejében fog az megjelenni. (18) Mert már működik a törvényszegés titkos bűne: csakhogy annak, aki azt még most visszatartja, félre kell az útból tolatnia (mi más volna ez, mint a római állam, amelynek szétszakadása és szétoszlása tíz király között fogja nyakunkra hozni az Antikrisztust) (19) és akkor fog megjelenni a törvénytaposó, akit megemészti az Úr Jézus az ő szájának leheletével, és megsemmisít az ő megjelenésének*

⁴⁴ Tert. Apol. 32.1. *Városi István* fordítása kisebb módosításokkal.

⁴⁵ II. Thesszalonika 2:3–10.

⁴⁶ Nicholl (MICHAEL, *The restrainer removed* 30–31) felsorolja az eddigi értelmezéseket: (1a) a római császár vagy a római birodalom; (1b) valamilyen földi uralkodó vagy maga a jogrend és a törvényesség; (2) maga Pál apostol vagy az evangélium hirdetése; (3) a Sátán vagy a lázadás; (4) Isten akarata, Isten terve; (5) a *Szent Lélek (Szellem)*. – Az Egyház nem szerepel nála. A szerző megoldása, hogy a „visszatartóztató” Mihály angyali fejedelem, egyáltalán nem meggyőző.

⁴⁷ Lásd: János 14:1–3; I. Thesszalonika 4:13–18; I. Korinthusz 15:51–58. Az elragadtatás kérdéséről lásd: WALVOORD, *The Rapture Question* 181–268 (hermeneutika és exegézis).

⁴⁸ *Quo ergo animam exhalabis in caelum Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis quos domini adventus in saeculo invenerit, obviam ei ereptis in aeternum, An. 55.3.*

feltűnésével; (20) *akinek eljövetele a Sátán ereje által van, a hazugságnak minden hatalmával, jeleivel és csodáival, és a gonoszságnak minden csalárdságával azok között, akik elvesznek.*⁴⁹

A szövegrésszel kapcsolatban három kérdést kell megvizsgálnunk: (1) Mi a visszatartóztató (*qui nunc tenet* = τὸ κατέχον)? *Tertullianus* szerint ez maga a római állam, bár figyelemre méltó, hogy itt nem a *res publica* vagy az *imperium* szót, hanem a *Romanus status* kifejezést használta (a *status* tkp. „helyzet, állapot, körülmény”); de a *hoc regnum* használata egyértelműsíti, hogy itt az *imperium Romanum*-ról van szó.⁵⁰ (2) Mit jelent a szakadás (*abscessio* = ἀπόσπασις)? Érdekes, hogy ezt sem a hanyatló szellemi–erkölcsi állapotokra vagy az Egyházra vonatkoztatja, hanem a római államra (*huius regni abscessio*), mégpedig (az eleddig egységes) hatalom szétesztására tíz király között (*abscessio in decem reges*). Ezt *Dániel* és a *Jelenések* könyve kijelentései alapján gondolhatta, mivel az előbbi szerint a negyedik birodalomból (vagyis Rómából) „tíz király támad”⁵¹; míg a *Jelenések*ben az szerepel: „A tíz szarv pedig, amelyet láttál, tíz király, olyanok, akik még birodalmat nem kaptak; de hatalmat kapnak, mint királyok egy óráig a fenevaddal. Ezeknek egy a szándékuk; erejüket és hatalmukat is a fenevadnak adják”.⁵² *Tertullianus* valószínűleg úgy képzelte, hogy miután Róma elvész vagy eltűnik (*abscondo* = ’szétszakad, megsemmisül’), hatalma tíz király között oszlik szét (*in decem reges dispersa*), akik fölé majd az *Antikrisztus* fog felemelkedni (*superducat*). (3) Hogyan jelenik meg (*revelabitur*) az *Antikrisztus*? *Tertullianus* tudatában volt annak, hogy az *Antikrisztus* megjelenése előtt az ő „előfutár-szellemei” (*praecursores*) rajzanak ki a világba, akik egyebek mellett tagadják, hogy *Jézus* testben jelent meg; de ezek nem azonosak magával az *Antikrisztussal*, akinek eljövetelét *Tertullianus* „fenyegetően közelinek” érezte.⁵³ Az *Adversus Marcionem* ötödik könyvében annyit mond róla: „Felkel minden ellen, amiről azt mondják: isten, és minden vallás ellen, hogy Isten templomában üljön, Istenként mutogatva magát”, vagyis úgy mutatja be, mint aki minden istenség és minden vallás ellensége lesz.⁵⁴ *Tertullianus*-nak tehát eszébe sem jutott, hogy az Antikrisztust a mindenkori római császárokkal azonosítsa, mivel annak felemelkedését szerinte meg kellett előznie a Birodalom felbomlásának és a „tíz király” eljövetelének. A körben forgó érvelés egyik tipikus példája, hogy emiatt vélte úgy: maga a római állam az – élén a mindenkori császárral –, amelyik visszatartja az Antikrisztus eljövetelét.

7. Az ellenállás képtelensége

A harmadik század elején alkotó *Tertullianus* kizártnak tartotta, hogy a keresztények ellenálljanak az őket üldöző római államhatalomnak; vagy esetleg kivonuljanak a Római Birodalom területéről; vagy akár beszivárognak az államapparátusba, és belülről vegyék át a hatalmat. Mindig az éppen regnáló uralkodóért imádkoztak – amibe talán belefért az is, hogy a császár megtérjen –, de eléggé valószínűtlennek tűnik, hogy kifejezetten keresztény császárért vagy keresztény birodalomért esedeztek

⁴⁹ Tert. Res. carn. 24.12–20. *Griüll Tibor* fordítása.

⁵⁰ A szó jelentéséhez lásd: TURCAN, *Notions romaines de l'état* 621–641.

⁵¹ *Dániel* 7:24.

⁵² *Jelenések* 17:12–13.

⁵³ NICHOLS, *Prophecy makes strange bedfellows* 87–105; LOREIN, *The Antichrist in the Fathers* 44–46.

⁵⁴ *extollens se super omne quod deus dicitur et omnem religionem, consessurus in templo dei et deum se iactaturus, Marc. V.16.4, cf. I. János 4:1.*

volna Istenhez. *Tertullianus* szerint a keresztényektől mi sem állt távolabb, mint a politika.⁵⁵ Ugyanakkor a római állam vezetőinek szempontjából nézve nyilván felmerült, hogy egy ekkora embertömeg biztonsági kockázatot jelent a birodalom számára. *Decius* 249-ben kiadott rendeletéig összbiródomi szinten nem üldözték a keresztényeket, a „piszkos munkát” a tartományi helytartók és a városok vezetői végezték el, előítéletességük és elvetemültségük mértéke szerint.⁵⁶ Talán attól féltek a császárok, hogy egy a Birodalom egészére kiterjedő üldözés egységes ellenállásba kovácsolja össze a keresztényeket? (Tudjuk, hogy ez *Diocletianus* alatt sem történt meg, viszont ekkor már történtek lokális kísérletek a fegyveres lázadásra, aminek csak még súlyosabb üldözés lett a következménye.⁵⁷) Ameddig az üldözés csupán lokális szinten valósult meg, a keresztények el tudtak menekülni olyan helyekre, ahol épp megtűrték őket, de egy birodalmi szintű üldözés elől elvileg csak a *limes*en túl lehetett volna elrejtőzni, ezt viszont legfeljebb a határok mentén élők teheték meg.⁵⁸

A montanista *Tertullianus* a *Menekülés az üldözés idején* (*De fuga in persecutione*) c. művét a nagye gyházhoz tartozó *Fabi*usnak címezte, aki azt kérdezte tőle: „szabad-e menekülniük a keresztényeknek az üldözések idején”?⁵⁹ *Tertullianus* teljes retorikai vértzetben, a tőle megszokott erudícióval bizonygatta, hogy nem, egy keresztény nem menekülhet az üldözések elől. Ennek okát elsősorban abban jelölte meg, hogy az üldözés magától *Istentől* származik, aki ilyen módon próbálja és tisztítja meg az Egyházat, s csak az üldözés végrehajtását bízta rá az emberiség ellenségére, a Sátánra. Az üldözést szerinte „nem szabad elkerülni, mert jó; szükségképpen jó mindaz, amit Isten annak lát” – mondja ebben a művében (*Fug.* 4.1). *Scorpiacae* (*A skorpiósípések ellenszere*) című munkájában egyenesen a skorpiókhöz hasonlította azokat a keresztényeket, akik szerint a „vértanúk halála értelmetlen” (*Scorp.* 1.7).⁶⁰ Ezek egyebek mellett azzal érveltek, hogy „*Krisztus egyszer már meghalt értünk, egykor őt megölték, nekünk már nem kell megöletnünk magunkat*” (*Scorp.* 1.8). Az ilyesfajta érvelést azonban *Tertullianus* egyenesen „hányingerkeltőnek” és „undorító eretnokségnek” nevezte. Ebben a művében is az üldözések szükségszerűségét bizonygatja, mivel szerinte *Isten* ezek által jobbítja meg a keresztényeket és tartja őket távol a bálványimádásától. Két hasonlattal is él: az üldözések olyanok, mint bizonyos orvosi beavatkozások, amelyek fájdalmasuk ugyan, de végső soron meggyógyítják a testet (*Scorp.* 5.6-13); illetve a versenysportok, amelyekben a végső jutalom, a győztesek koszorúja, minden korábban elszenvedett rosszért és fájdalomért kárpótol (*Scorp.* 6.2-6).⁶¹ *Tertullianus* szerint a vértanúság az a mód,

⁵⁵ Ezt így fejezi ki: miközben a pogány filozófusok közül többen *tyrannusok* akartak lenni (*tyrannidem adfectant*), addig „a keresztény ember még az aedilis méltóságát sem kívánja” (*Christianus vero nec aedilitatem, Apol.* 46.13). A keresztények egyébiránt mindenben ugyanazt az életet éltek, mint pogány szomszédaik: „*Veletek együtt hajózzunk és katonáskodunk, műveljük a földet és kereskedünk, így tebát a legkülönfélébb mesterségeket űzzük és munkánk gyümölcsét rendelkezésetekre bocsátjuk ország-világ előtt*” (*Apol.* 42.3). *Tertullianus* állítólagos keresztény „izolacionizmusáról” lásd: HORNUS, Étude sur la pensée politique de Tertullien 1–38; KITZLER, Christian Atheism, Political Disloyalty 245–259.

⁵⁶ Az egyes császárok viszonya a keresztényüldözésekhez: BARNES, Legislation against the Christians 32–50; az észak-afrikai keresztényüldözésekhez vö.: BIRLEY, Persecutors and martyrs in Tertullian’s Africa 37–68; a keresztényüldözések történetéhez a milánói ediktum kiadásáig lásd: LADOCSEI, Keresztényüldözés a Római Birodalomban 23–168.

⁵⁷ *Eus.* HE VIII. 6.8. obskúrus megjegyzése szerint a kappadokiai Meliténében és Szíria bizonyos körzeteiben támadtak rá keresztények a birodalmi kormányzatra, lásd: MITCHELL, Hagiography and the Great Persecution 67–68.

⁵⁸ Valószínűsíthető, hogy Nagy Konstantin anyja, *Heléna*, aki *Constantinus Chlorus* ágyasa volt, és keresztény hitre tért, befolyásolta a társuralkodót abban, hogy Britanniában csak látszatintézkedéseket hoztak a keresztények ellen. Lásd: DRIJVERS, Helena’s life before the reign of Constantine 7–19.

⁵⁹ A mű teológiai hátteréhez lásd: GREB, Die Flucht in der Verfolgung 491–522.

⁶⁰ A mű értelmezéseit lásd: BARNES, Tertullian’s Scorpiace 105–132.

⁶¹ *Tertullianus* – számos egyházi szerzótől eltérően – nagyra becsülte az orvostudományt és számos művében hivatkozott rá metaforikus értelemben (GRÜLL, Rómaiak, zsidók, keresztények 79–82); a görög típusú versenysportokról is rendkívül érdekes információkat közöl, és kevésbé elutasító velük szemben, mint a *De spectaculis*ban (vö. *Spect.* 18.1–3).

amellyel az ember bizonyosan elnyeri az üdvösséget. Összegezve a mondottakat, alapvetően három dolog miatt kell túrnia a keresztényeknek az üldözéseket: Mert ez *Isten* akarata; mert engedelmeskedni kell a felsőbb hatalmasságoknak; magának *Jézusnak* és az apostoloknak példáját kell követni.

A keresztények azonban nemcsak a „*ne álljatok ellen a gonosznak*”⁶², „*szeressétek ellenségeitek*”⁶³, „*minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak*”⁶⁴ és más hasonló újszövetségi parancsok miatt nem fordultak a római állam és az azt képviselő mindenkori császár ellen. Ebben az az eszkatológiai látás is szerepet játszhatott, amely a „*nagy nyomorúság*” előtti utolsó birodalomnak a császári Rómát tartotta, és ennek tulajdonította az antikrisztusi birodalom eljövételét gátló erőt. Az már a történelem nagy kérdőjelei közé tartozik, hogy – a zsidó írástudóktól és rabbiktól eltérően⁶⁵ – a keresztény teológusok miért nem vették észre ennek a birodalomnak a feneketlen gonoszságát. Pedig maga *Tertullianus* is írt arról, hogy Jelenések könyve hétfejű vörös Fenevadján lovagló Nagy Parázna az, amelynek pohara a mártírok vérével van tele: „*A Nagy Babilon úgy íratik le, mint amely részeg a szentek véréből: részegségét kétségkívül a mártírok pohara okozta*”.⁶⁶ A Babilon = Róma azonosítás sem volt ismeretlen *Tertullianus* számára. *A zsidók ellen* (*Adversus Iudaeos*) írt művében írja: „*Ugyanígy a mi János evangélistánknál Babilon igazából Róma városának a képmása, mivel ugyanolyan nagy és gőgös a hatalmára nézve, és ugyanúgy legyőzi a szenteket*” (*sanctorum debellatrix*, Adv. Iud. 9.15). Azt is már régen felismerte a kutatás, hogy a Jelenések 17–18. fejezete párhuzamba állítható a második szofisztika birodalomkritikájával, amely elítéli Róma szélsőséges erőszakosságát, mélységes erkölcstelenségét, a leigázottak gazdasági kiszigerelését és a luxus-imádatot.⁶⁷ A császárkori római uralommal szembeni fegyveres ellenállásra bőven akadnak példáink a germánok, batávok, egyiptomiak, dákok és egyes afrikai törzsek esetében, ám ezek többsége egy-egy bennszülött *gens* kiszakadási kísérlete volt a Római Birodalomból, amit viszonylag hamar levertek.⁶⁸ A zsidók ellenállása már bonyolultabb kérdés, mivel a három nagy rómaellenes felkelés (Kr. u. 66–73; 115–117; 132–136) kiobbantásában bizonyos bibliai próféciaik értelmezése is közrejátszott.⁶⁹ Mindenesetre a rómaiak válasza egyértelmű volt: elpusztított települések, felperzselt régiók, elkönfiskált földek, megölt vagy rabszolgának eladott emberek százazrei – és a dicső győzelmek emlékére épített diadalkapuk, *tropaeumok*, emlékoszlopok és

⁶² Máté 5:39.

⁶³ Lukács 6:27.

⁶⁴ Róma 12:21.

⁶⁵ A rabbinikus irodalom Róma gonoszságáról, lásd: GRÜLL, Pax Romana – alulnézetben 27–36.

⁶⁶ *Magna etiam Babylon cum describitur ebria sanctorum cruore* (cf. Jelenések 17:6), *sine dubio ebrietas eius martyriorum poculis ministratur*, Scorp. 12.11. – A „mártírság pohara” kifejezést *Jézus* használta a *Zebedeus*-fiakkal történő beszélgetésében (Máté 20:22; Márk 10:38–39), később innen terjedt el a patrisztikus irodalomban: *martyrii poculum* (Cypr. Epist. LVII. 2.2 = CSEL IIIB 652); *poculum martyrorum* (Tert. Scorp. 12.11 = PL II 148a); *calix passionis* (Greg. Magn. Mor. in Hiob XVII. 7.9 = CCL CXLIIIA 856).

⁶⁷ A Jelenések 17–18 elemzését lásd: GRÜLL, Kelet Nyugaton 44–47; a második szofisztika Róma-képéhez lásd: JONES, Being Greek under Rome 13–15.

⁶⁸ DYSON, Native revolts in the Roman Empire 239–274; WOOLF, Provincial revolts 27–44.

⁶⁹ Az első zsidó háború okairól bővebben lásd: GRÜLL, Áruló vagy megmentő? 55–111; és legújabban MASON, A History of the Jewish War 199–280. A második, *Traianus* alatti diaszpórafelkelés kiváltó okairól nagyon keveset tudunk, de ebben is lehetett szerepe a diaszpórából való visszatérést ígérő próféciaiknak (HORNBURY, Jewish War under Trajan and Hadrian 270–277). Végül a *Bar Kochba*-felkelés célja: Jeruzsálem visszafoglalása, valamint a felkelés vezérének, eredeti nevén *Bar Koszibának* új elnevezése (*Bar Kochba* = „Csillag Fia”) kétséget sem hagy annak messianisztikus jellege felől. A rómaellenes felkelések mögött húzódó apokaliptikus ideológia forrásait (*Dániel* és *Énoch* könyve) részletesen tárgyalja: PORTIER-YOUNG, Apocalypse against Empire 217–378.

templomok – jelezték a fizikai ellenállás értelmetlenségét.⁷⁰ A keresztények számára valóban nem maradt más lehetőség, mint a szellemi és kulturális rezisztencia a Nagy Babilonnal szemben.

8. Összegzés

A kereszténység fennállásának első három évszázadában eleinte sporadikus, majd a 3. század közepétől az egész Birodalomra kiterjedő és egyre szervezettebb üldözésnek volt kitéve. A keresztény apologéták mindegyike hangsúlyozta ezeknek az üldözéseknek törvénytelen voltát.⁷¹ A *Septimius Severus* alatt működő, jogi végzettségű *Tertullianus* külön is kiemelte, hogy a Római Birodalom „jogállam”, vagyis nem olyan zsarnoki uralom, amelyben a hatályos törvényeket a hatóságok kényük-kedvük szerint, vagy épp a vérszomjas csöcselék akarátának engedve fölülírhatják.⁷² Márpedig a római jog nem engedi meg ártatlanok kivégzését, akiknek ügyében bizonyító eljárást sem folytathattak le. Az apologéták tiltakozása azonban – úgy tűnik – csupán írott malaszt maradt, sőt az sem bizonyos, hogy eljutott-e a címzettekhez. Az időben és térben eltérő intenzitású, de folyamatos oppresszió és üldözés ellenére a keresztények létszáma folyamatosan nőtt, Karthágóban például a 3. század végén a város minden tizedik lakosa már valamelyik keresztény felekezethez tartozott, s a legelső templomépületeket is a 3. század közepéről ismerjük (Dura Európosz Syriában és Le-gio/Caparcotna Syria–Palaestinában).⁷³ A *Pál* apostol missziós útjaitól *Diocletianus* átfogó keresztényellenes intézkedéssorozatáig eltelt kétszázötven évből nem ismerünk olyan esetet, hogy az üldözöttek aktívan ellenálltak volna az elnyomásnak. A keresztények, úgy tűnik, beletörődtek az üldözésekbe. *Tertullianus* az *Apologeticumban* három lehetséges ellenállási formát is felvázolt: a belső bomlasztást (pl. gyűjtogatáson keresztül); a nyílt fegyveres lázadást vagy a tömeges kivándorlást a Birodalom területéről, ám ezeket egyrészt helytelennek, másrészt kivitelezhetetlennek tartotta. Szerinte a keresztények üldözését maga a *Mindenható* hagyta jóvá, hogy ezzel megtisztítsa az Egyházat. Az ezzel ellenkező gondolatokat: hogy a keresztényeknek nem kellene alávetniük magukat az egyébként is törvénytelen eljárásoknak, kínzásoknak és kivégzéseknek, egyenesen „ördögtől valónak” kiáltotta ki, ami – valljuk be – önellentmondásnak tűnik. Ha ugyanis a római hatóságok eljárása a római jogrendszer szerint is törvénytelen, akkor miért vetik alá magukat zokszó nélkül a megalázó és brutális eszközökkel végrehajtott kínváltásoknak és kivégzéseknek?

Ennek a jogos kérdésnek a megválaszolásához még egy szempontot figyelembe kell vennünk, amely nem jogi, hanem teológiai természetű. Korunk történészei az események gazdasági, társadalmi és politikai mozgatórugó mellett nem sok figyelmet fordítanak a vallási–teológiai összefüggésekre. Pedig éppen a 21. században látjuk felerősödni a vallási indíttatású terrorizmust, sőt a felújuló vallásháborúk hívják fel a figyelmet arra, hogy mennyire jelentős szerepet játszik egy-egy vallás túlvilágképe vagy eszkatológiai felfogása ezekben a konfliktusokban.⁷⁴ Az ókorban ez még inkább így volt, hiszen valamilyen formában szinte mindenki kötődött egyik vagy másik valláshoz, és nem csupán elméletben, hanem a mindennapi élet teljes spektrumában: az étkezéstől az

⁷⁰ HÖLSCHER, *Images of war* 1–17.

⁷¹ WILLIAMS, *Defending and defining the faith* 81–110.

⁷² A „vak tömeg” (*caecum vulgus*, *Apol.* 49.4, cf. 35.8), a „tudatlan tömeg” (*vulgus indoctum*, *Apol.* 22.2) és az „ellenséges tömeg” (*inimicum vulgus*, *Apol.* 37.2) szerepéről a keresztények üldözésében lásd: GRÜLL, *Rómaiak, zsidók, keresztények* 114.

⁷³ ADAMS, *The earliest Christian meeting places* 89–98.

⁷⁴ Erről lásd *Tatár György* filozófus kitűnő elemzését: TATÁR, *Túlvilágok háborúja* 133–144.

iskoláztatáson keresztül a színházak és stadionok nyújtotta szórakozásig. A zsidók és keresztények osztoztak közös szent könyvükön, amelyet ma Biblia néven ismerünk.⁷⁵ Ennek a könyvnek egyik legfőbb jellegzetessége volt, hogy nemcsak a zsidók és keresztények erkölcsi döntéseit szabályozta, hanem a próféciaikban olyan, a jövőben bekövetkező eseményekről is hírt adott, amelyeket a mindenkor jelenben papok, írástudók, teológusok értelmeztek. Egyértelmű, hogy a *Dániel* könyve birodalmakról szóló próféciait mind a zsidók, mind a keresztények olvasták és használták; az Újszövetség egyetlen apokaliptikus könyvét, a Jelenéseket pedig a keresztény teológusok értelmezték.⁷⁶ Mind az ószövetségi, mind az újszövetségi apokalipszisek telis-tele vannak Rómára vonatkozó kijelentésekkel.⁷⁷ Egyértelmű, hogy ez volt az a „végső birodalom”, amelynek jövőbeli bukása után várták a *Messias* ezeréves királyságának eljövételét, amit természetesen a zsidók és a keresztények másként gondoltak a gyakorlatban megvalósulni.⁷⁸

Csakhogya a próféciaik alapján az is egyértelmű volt, hogy a Római Birodalom bukása és a *Messias* el- vagy visszajövele között lesz még egy hétéves időszak, amit az Ószövetség a Harag Napjának, az Újszövetség a Nagy Nyomorúságnak nevez.⁷⁹ Ebben az időszakban az Antikrisztus, tulajdonképpen „ellen-Messias” fog uralkodni a Földön.⁸⁰ A II. Thesszalonika 2:3–10-ben *Pál* apostol kijelenti, hogy az Antikrisztus eljövételét Valaki vagy Valami jelenleg még visszatartóztatja (a görögben a τὸ κατέχον = „Visszatartóztató” semleges nemű). Évszázadok óta dúl a vita a teológusok között, Kire vagy Mire gondolhatott itt *Pál*. *Tertullianus* egy érdekes elmélettel állt elő: szerinte ez maga a Római Birodalom, illetve az azt megtestesítő mindenkor császár. Ha ő elbukik, összedől a Birodalom, és eljön a „tíz király”, illetve a „tíz szarv”, akik az Antikrisztus közvetlen előfutárai. Nem csoda, ha mindezt a harmadik század végén – oly sok nyomorúságot: természeti katasztrófákat, járványokat, éhínséget, polgárháborúkat és a barbár betörések pusztításait megtapasztalva – a keresztények „fennegőben közelínek” érezték. A Birodalom harmadik legnagyobb városában, Karthágóban élő keresztény gondolkodó úgy érezte, ha az üldözés miatt a keresztények nyíltan ellenszegülnek a római hatóságoknak, azzal nemcsak *Isten* akaratával mennek szembe, hanem a Birodalom bukását is elősegítik, ami úgy a pogányok, mint a keresztények számára még szörnyűbb következményekkel járna.

⁷⁵ Amikor *Tertullianus Apologeticum*-ában bemutatja a keresztények szent iratait, hangsúlyozza, hogy „vallásunk a legősibb zsidó írásokra támaszkodik” (*edidimus antiquissimis Iudaeorum instrumentis*, Apol. 21.1); illetve, hogy a jövőben bekövetkező dolgokról is hiteles jövendöléseket tartalmaz: „A jövendölés igaz beteljesedése, gondolom, elégséges bizonyíték isteni eredetére” (*idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis*, Apol. 20.3).

⁷⁶ *Dániel* könyve igen népszerű volt a qumráni közösség körében, és lépten-nyomon hivatkozik rá a zsidó-keresztény apokalipszis-irodalom, *Flavius Josephus*, valamint a kései rabbinikus irodalom is. A legrégebbi teljes keresztény bibliakommentár pedig nem más, mint a római *Hippolytos*nak *Dániel* könyvéhez írt magyarázata (*Commentarii in Daniele*, Kr. u. 204). Összefoglalóan lásd: COLLINS, *The apocalyptic imagination* 1–52 (a műfajról), 107–142 (*Dániel*ről), 321–350 (keresztény apokaliptika).

⁷⁷ SHARON, *Rome and the four-empires scheme* 37–60; HIDALGO, *The Roman Empire in the Book of Revelation* 214–216 (további szakirodalommal).

⁷⁸ A Birodalom bukására vonatkozó zsidó és keresztény elképzelésekhez lásd: FELDMAN, *Rabbinic insights on the decline and forthcoming fall* 275–297; NOAM, “Will This One Never Be Brought Down?” 169–188; OAKES, *Revelation 17.1–19.10: A prophetic vision* 206–226. Az Ezeréves Királyságról a zsidó apokrif irodalomban lásd: LADD, *The Kingdom of God* 55–62. A keresztény értelmezéstörténethez lásd: ERVIN, *One Thousand Years with Jesus* 117–155.

⁷⁹ A „Harag Napja” vagy az „Úr Napja” az Ószövetségben: Izaiás 13:9; 22:5; Ezékiel 22:24; Sophóniás 2:2; Jóel 2:31; Jeremiás siralmi 2:22. A „Nagy Nyomorúság” az Újszövetségben: Máté 24:21, 24:29; Jelenések 7:14.

⁸⁰ Az ún. Antikrisztus-tradíció zsidó és keresztény forrásainak legteljesebb feldolgozása: JENKS, *The origins and early development* 169–192 (zsidó források); 307–356 (keresztény források); cf. LOREIN, *The Antichrist Theme* 1–42 (a téma rövid összefoglalása). Érdekes, hogy a zsidó midrás-irodalomban az Antikrisztus megtestesítője egy *Armillus* nevű gonosz tábornok, akinek neve a kutatók szerint a *Romulus* név eltorzított változata.

Felhasznált irodalom

- ADAMS, Edward: The earliest Christian meeting places. Almost exclusively houses? London 2013
- ATKINS, Jed W.: Tertullian on 'The Freedom of Religion'. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 2020/1. sz. 145–175.
- BARNES, Timothy D.: Legislation against the Christians. *Journal of Roman Studies* 1968/1–2. sz. 32–50.
- BARNES, Timothy D.: Tertullian's Scorpiace. *Journal of Theological Studies* 1969/1. sz. 105–132.
- BAUMAN, Richard A.: Crime and punishment in ancient Rome. London – New York 2002
- BEDEAU, Hugo Adam: Civil disobedience in focus. London – New York 2002
- BENKO, Stephen: Pagan Rome and the Early Christians. Bloomington, IN 1986
- BIRLEY, Anthony R.: Persecutors and martyrs in Tertullian's Africa. In: CLARK, D. F. – ROXAN, Margaret M. – WILKES, John J. (szerk.): *The Later Roman Empire Today. Papers given in honour of Professor John Mann.* London–New York 2017, 37–68.
- BOND, Robin: The Augustan Utopia of Horace and Vergil and the imperial dystopia of Petronius and Juvenal. *Scholia: Studies in Classical Antiquity* 2010/1. sz. 31–52.
- BUTLER, Rex D.: The New Prophecy and "New Visions": Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas. Washington, DC 2011
- CHALUPA, Aleš: How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis. *Anodos. Studies of the Ancient World* 2006/6–7. sz. 201–207.
- CHILTON, Cecil W.: The Roman law of treason under the early Principate. *Journal of Roman Studies* 1955/1–2. sz. 73–81.
- COLLINS, John J.: The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Grand Rapids, MI 1984
- COOPER, Kate: A father, a daughter and a procurator: authority and resistance in the prison memoir of Perpetua of Carthage. *Gender & History* 2011/3. sz. 685–702.
- DAUBE, David: Civil Disobedience in Antiquity. Edinburgh 1972
- DOSENRODE, Søren: Always Turning the Other Cheek? An Introduction to the Question of 'Christianity and Resistance'. In: *Christianity and Resistance in the 20th Century.* Leiden 2009, 7–28.
- DRIJVERS, Jan Willem: Helena's life before the reign of Constantine. In: *Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true cross.* Leiden 1991, 7–19.
- DUNN, Geoffrey D.: Tertullian and Daniel 9: 24–27. A Patristic Interpretation of a Prophetic Time-Frame. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2002/2. sz. 330–344.
- DYSON, Stephen L.: Native revolts in the Roman Empire. *Historia* 1971/2–3. sz. 239–274.
- EHRMAN, Bart: A kereszténység diadala. Budapest 2019
- ERVIN, Matthew Bryce: One Thousand Years with Jesus. The Coming Messianic Kingdom. Eugene 2017
- FELDMAN, Louis H.: Rabbinic insights on the decline and forthcoming fall of the Roman Empire. *Journal for the Study of Judaism* 2000/3. sz. 275–297.
- FERGUSON, Everett: Early Christian martyrdom and civil disobedience. *Journal of Early Christian Studies* 1993/1. sz. 73–83.
- FIALON, Sabine: "Semen est sanguis christianorum" (Apol. 50, 13). Tertullien et l'hagiographie africaine. In: *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique, IIe-VIe siècle.* Turnhout 2016, 105–138.
- GEDEON Magdolna: A gladiátorok jogállása az antik Rómában. *Jogtudományi Közlöny* 2003/10. sz. 427–431.
- GELDMACHER, Frank – RAUCH, Andreas M.: Christen als Minderheit im Römischen Militär. Die Truppe wird bunter: Streitkräfte und Minderheiten. Baden-Baden 2012
- GRANT, Robert M.: Five Apologists and Marcus Aurelius. *Vigiliae Christianae* 1988/1. sz. 1–17.
- GREB, Daniel: Die Flucht in der Verfolgung – Eine Legitime Alternative zu Martyrium oder Apostasie? Tertullians Traktat de Fuga in Persecutione im historischen und Theologischen Kontext seiner Zeit. Frankfurt am Main 2021
- GRÜLL Tibor: Az utolsó birodalom. Az imperium Romanum természetrajza. Budapest 2007
- GRÜLL Tibor: Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei. Pozsony – Budapest 2010
- GRÜLL Tibor: Pax Romana – alulnézetben: Hogyan látták a zsidók a „római békét”? *Ókor* 2010/1. sz. 27–36.

- GRÜLL Tibor: Kelet Nyugaton: A Kelet gazdasági, kulturális és vallási befolyása a Római Birodalom nyugati felében. Ókor 2011/3. sz. 42–57.
- GRÜLL Tibor: A Római Birodalom gazdasága. Budapest 2017
- GRÜLL Tibor: „Non licet esse vos!” A keresztényüldözés jogi alapjai a római császárkorban Nerótól Valerianusig (Kr. u. 64–260). Pontes 2022/1. sz. 52–80.
- GRÜLL Tibor: Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében. Budapest 2023
- HANSON, John William: An Urban Geography of the Roman World, 100 BC to AD 300. Oxford 2016
- HEFFERNAN, Thomas J.: Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Traditio 1996/2. sz. 315–325.
- HIDALGO, Jacqueline M.: The Roman Empire in the Book of Revelation. In: Rasiah S. Sugirtharajah (szerk.): The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism. Oxford 2023, 213–238.
- HORBURY, William: Jewish War under Trajan and Hadrian. Cambridge 2014
- HORNUS, Jean-Michel: Étude sur la pensée politique de Tertullien. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1959/38. köt. 1–38.
- HORSLEY, Richard A.: Paul and the Roman Imperial Order. Harrisburg 2004
- HÖLSCHER, Tonio: Images of war in Greece and Rome: Between military practice, public memory, and cultural symbolism. Journal of Roman Studies 2004/94. köt. 1–17.
- JENKS, Gregory C.: The origins and early development of the Antichrist myth. Berlin–New York 1991
- JIM, Theodora Suk Fong: On Greek dedicatory practices: The problem of hyper. Greek, Roman, and Byzantine Studies 2014/4. sz. 617–638.
- JONES, Christopher P.: Multiple identities in the age of the Second Sophistic. In: BORG, Barbara E. (szerk.): Paideia: The World of the Second Sophistic. Berlin – New York 2004, 13–21.
- KELLERMANN, Ulrich: Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung. In: HENTEN, Jan Willem van – DEHANDSCHUTTER, Boudewijn – KLAUW, H. W. van der (szerk.): Die Entstehung der jüdischen Martyrologie. Leiden 1989, 51–75.
- KITZLER Petr: Christian Atheism, Political Disloyalty, and State Power in the Apologeticum. Some Aspects of Tertullian's "Political Theology". Vetera Christianorum 2009/46. köt. 245–259.
- KONVITZ, Milton R.: Conscience and Civil Disobedience in Jewish, Christian, and Greek and Roman Thought. Hastings Law Journal 1977/6. sz. 1619–1639.
- KURYLIAK, Bohdan: Apocalyptic Symbols of the Book of Revelation in the Interpretation of Tertullian. Paradigm Of Knowledge 2021/4. sz. 2–23.
- KYLE, Donald G.: Spectacles of death in ancient Rome. London–New York 1998
- LADD, George E.: The Kingdom of God in the Jewish Apocryphal Literature. Bibliotheca Sacra 1952/109. köt. 55–62.
- LADOCSE Gáspár: Keresztényüldözés a Római Birodalomban. Budapest 2018
- LEYERLE, Blake: Blood is seed. Journal of Religion 2001/1. sz. 26–48.
- LINDNER Gyula: Megjegyzések a Római Birodalom tűzvédelméhez. Rendvédelemtörténeti Füzetek 2014/35-38. köt. 67–74.
- LINTOTT, Andrew William: Violence in Republican Rome. Oxford 1999
- LOREIN, Geert Wouter: The Antichrist in the Fathers and their exegetical basis. Sacris erudiri 2003/1. sz. 5–60.
- LOREIN, Geert Wouter: The Antichrist Theme in the Intertestamental Period. London–New York 2003
- MACMULLEN, Ramsay: How big was the Roman imperial army? Klio 1980/62. köt. 451–460.
- MAMMEL, Kathryn: Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport. In: CHRISTESEN, Paul – KYLE, Donald G. (szerk.): A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity. Oxford 2013, 603–616.
- MASON, Steve: A History of the Jewish War, A.D. 66–74. Cambridge 2016
- MITCHELL, Stephen: Hagiography and the Great Persecution in Sebastea and Armenia Minor. In: MITCHELL, Stephen – PILHOFER, Philipp (szerk.): Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. Leiden 2019, 49–77.
- MOMIGLIANO, Arnaldo: How Roman emperors became gods. American Scholar 1986/55. köt. 181–193.
- MORALEE, Jason: For Salvation's Sake: Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East. London – New York 2004
- NICHOLL, Colin: Michael, the restrainer removed (2 Thess. 2:6–7). Journal of Theological Studies 2000/1. sz. 27–53.

- NICHOLS, Stephen J.: Prophecy makes strange bedfellows: On the History of Identifying the Antichrist. *Journal of the Evangelical Theological Society* 2001/1. sz. 87–105.
- NOAM, Vered: “Will This One Never Be Brought Down?” Jewish Hopes for the Downfall of the Roman Empire. In: Jonathan J. Price – Kathell Berthelot (szerk.): *The Future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge 2020, 169–188.
- OAKES, Peter: Revelation 17.1–19.10: A prophetic vision of the Destruction of Rome. In: PRICE, Jonathan J. – BERTHELOT, Kathell (szerk.): *The Future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge 2020, 206–226.
- ÖHLER, Markus: Pliny and the Expansion of Christianity in Cities and Rural Areas of Pontus et Bithynia. In: TIWALD, Markus – ZANGENBERG, Jürgen K. (szerk.): *Early Christian Encounters with Town and Countryside*. Göttingen 2021, 269–297.
- PAP Levente: Dániel könyve Tertullianus *Adversus Iudaeos*ában. *Studia Theologica Transsylvaniae* 2010/13. sz. 121–129.
- PATE, C. Marvin – KENNARD, Douglas W.: *Deliverance Now and Not Yet: The New Testament and the Great Tribulation*. Frankfurt am Main 2003
- PELIKAN, Jaroslav: The Eschatology of Tertullian. *Church History* 1952/2. sz. 108–122.
- PESTHY Monika: *Vértanúk és keresztény identitás a negyedik századi görög enkómionokban*. Budapest 2021
- PICKFORD, Karen L.: The Cruelty of Roman Military Punishments: Decimation in Practice. *Ancient History Resources for Teachers* 2005/2. sz. 123–129.
- PORTIER-YOUNG, Anthea E.: *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids, MI – Cambridge 2011
- PRICE, Simon R. F.: Between man and god: sacrifice in the Roman imperial cult. *Journal of Roman Studies* 1980/70. köt. 28–43.
- ROBECK, Cecil M.: *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian and Cyprian*. Cleveland 1992
- SÁRY Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest 2007
- SÁRY Pál: A keresztények jogi helyzete a Decius előtti időkben. *Észrevételek Grill Tibor tanulmányára. Jogelméleti Szemle* 2022/2. sz. 222–225.
- SÁRY Pál: A börtönviszonyok változásai a keresztény Római Birodalomban. *Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Juridica et Politica* 2015/33. köt. 76–83.
- SEELBACH, Larissa Carina: *Perpetua und Tertullian: die Märtyrerin und der Kirchenvater*. Jena 2000
- SHARON, Nadav: Rome and the four-empires scheme in Pre-Rabbinic Jewish literature. In: BERTHELOT, Kathell (szerk.): *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*. Roma 2020, 37–60.
- STARK, Rodney: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton 1996
- SULLIVAN, Lisa M.: “I responded, I will not...” Christianity as catalyst for resistance in the *Passio Perpetuae et Felicitatis*. *Semeia* 1997/1. sz. 63–74.
- TATÁR György: *Túlvilágok háborúja*. In: *A nagyon távoli város*. Budapest 2003, 133–144.
- TURCAN, Robert: Notions romaines de l'état: de la «Res Publica» au «Status Romanus». *Latomus* 2011/3. sz. 621–641.
- VANYO László (szerk.): *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*. Budapest 1984
- WALVOORD, John F.: *The Rapture Question*. Grand Rapids 1979
- WANG, Xiaochao: Confrontation between Christianity and the Roman Empire. In: *Christianity and Imperial Culture*. Leiden 1998, 14–40.
- WILLIAMS, Daniel H.: *Defending and Defining the Faith. An Introduction to Early Christian Apologetic Literature*. Oxford 2020
- WILSON, Andrew: City sizes and urbanization in the Roman Empire. In: BOWMAN, Alan – WILSON, Andrew (szerk.): *Settlement, urbanization, and population*. Oxford 2011, 161–195.
- WOOLF, Greg: Provincial revolts in the early Roman Empire. In: POPOVIĆ, Mladen (szerk.): *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives*. Leiden 2011, 27–44.
- WRIGHT, Nicholas Thomas: Paul and Caesar: A new reading of Romans. In: BARTHOLOMEW, Craig – CHAPLIN, Jonathan – SONG, Robert (szerk.): *A Royal Priesthood: The use of the Bible ethically and politically*. Grand Rapids, MI 2002, 173–193.

FRIVALDSZKY János

egyetemi tanár

PPKE JÁK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.12

Aquinoi Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról¹

St. Thomas Aquinas on Good Government and Governance

In this paper we discuss St. Thomas Aquinas' theory of the state and political government. We seek to answer why he believed that the best form of government is kingship. We will look at how to avoid the danger of the best form of government being distorted into its opposite, the worst form of government, tyranny. The criteria for this will be examined, and then we will analyse the second best form of government that can be implemented, a mixed government of limited monarchy. St. Thomas, although he lived in the age of constitutional charters and was familiar with them, chose the government of virtuous persons for the common good, rather than the constitutional system of charters based on 'institutionalised distrust'.

Keywords: *kingdom, imitation of nature, common good, good government, bad government, mixed government, politia*

1. A politikai közösség egységéről

Aquinoi Szent Tamás helyes államról és kormányzati formáról alkotott gondolatait akkor tudjuk a leginkább megérteni, ha a keresztény élet célja felől közelítjük azt meg egy olyan érett középkori világban, amelyben a politikai közösség célja is az erkölcsileg helyes volt hivatva előmozdítani, mégpedig egy lényegileg keresztény eszmeiségű társadalomban.² A céloknak van tehát sajátos irányultságuk, azonban azok egyetlen legfőbb cél felé irányulnak, ami csakis Isten Országának az építése lehet, és pedig főként annak túlvilágra tartó értelmében és jellegében. Azonban az evilági lét, s benne a politikai közösség létének célja sem volt értelmezhető e legmagasabb és végső céltól elvonatkoztatva. A kereszties háborúk igazi motivációiról sem kaphatunk hiteles képet, ha nem értjük meg azon Szent Föld igazi spirituális értékét és jelentőségét, ahol Isten Fia, s egyben az Emberfia élt, aki azt hirdette, hogy az Ő országa nem evilágból való, de akinek követői evilágon kívántak keresztény királyok lenni és keresztény politikai közösségeket megszervezni, mégpedig az akkoriban a hit révén egységesnek tekintett keresztényi társadalomban.

A közösséget a közjóra mint célra való irányultság és irányítottság folytán fogalmilag az egység jellemzi, amely inkább jelenti „tagjai közösségét, mint egy tőlük megkülönböztetett entitást, de egy olyan közösséget, amelyet célja megkülönböztet az egyes emberek pusztá összességétől”.³ A legvégső cél az erényes élet révén Isten élvezete. A természetes evilági cél tehát kiegészül a keresztényi céllal a politikai közösség

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

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² Vö. BELLINI, *Respublica sub Deo*.

³ CANNING, *A középkori politikai gondolkodás története* 187.

esetében is. A közjó minden politikai közösség legitimitásának meghatározó feltétele, következésképpen a kormányzat célja, irányultsága a meghatározó kritérium.⁴

Az egység a keresztény civilizáció egészét volt hivatva felölelni ugyanazon egységet megvalósítva a császár fennhatósága alatt politikai síkon, amiként az a lelki síkon van jelen az Egyházban a pápa (pontifikálása) alatt. Ily módon ez az egység a maximális világi egységet célozta meg törekvéseiben, amelynek teleologikumát és belső lényegét akképpen foglalja össze Jacques Maritain, hogy a politikai egység csupán kifejeződése volt a magasabb szinten elhelyezkedő spirituális egységnek: a középkori kereszténység társadalma „a legmesszebbmenő igényekkel fellépő és legmonarchikusabb egység [volt]; kialakításának és konzisztenciájának súlypontja a személy életének legmagasabb szféráihoz kapcsolódott: a világi szint feletti spirituális rendhez, amelynek a világi rend és a földi közjó alárendelődik; forrása a szívekben volt, s a nemzeti vagy birodalmi politikai struktúrák egysége csupán kifejezte ezt az elsődleges egységet”.⁵

Ebből a szempontból érdemes értékelnünk Aquinói Szent Tamás politikai közösségről és a királyság államformájáról megfogalmazott gondolatait. A tökéletesség keresztényi perspektívában csakis Isten és az Ő országát illeti, ezért az evilági ország szükségképpen tökéletlen, amelynek azonban mégis Isten teremtő gondolatának kell megfelelnie, s Krisztus megváltásának értékrendjét kell minél inkább megközelítenie és valamilyen módon tükröznie, hiszen az evilági élet, így a politikai közösség élete is, voltaképpen egy zarándokút a túlvilág, Isten színelátása felé, ami a keresztények hite és reménye szerint be fog következni.

2. A politika célja a közjóra irányuló kormányzás tanulmányozása: a királyság természet-szerintiség elvén alapuló igazolása

A *De Regimine principum*, azaz *A fejedelmek kormányzásáról* (vagy röviden: *De Regno*)⁶ című munkájában Szent Tamás – s ez nem triviális állítás – a politikai közösség, az állam kormányzásáról ír.

⁴ CANNING, A középkori politikai gondolkodás története 188.

⁵ MARITAIN, Az igazi humanizmus 147.

⁶ Aquinói Szent Tamás *De Regimine principum*, azaz *A fejedelmek kormányzásáról* című munkája, amelyet *De Regno* rövid címmel fogunk hivatkozni e tanulmányunkban, 1265 és az 1270-es évek legeleje között íródott, de a legnagyobb valószínűséggel 1267-ben, s az félbehagyásra került a második könyv negyedik fejezete végén. Vannak olyan eszmetörténészek, akik kicsit korábbra teszik a *De Regno* keletkezési dátumát, míg mások későbbre (1271–1273 körülre). A második könyv negyedik fejezete végén félbeszakadt munkát *Tolomeo da Lucca* (vagy: *Bartolomeo*) *dei Fiadoni di Lucca* (1236–1326/1327) fejezte be 1300 után. Ennek ellenére előfordul, hogy nem csak a Szent Tamás által írt részeket tartalmazzák a *De Regno* közreadó kötetek. Nézzünk meg egy-két variációt az ezirányú kiadói döntésekre. A II. könyv 4. fejezetéig bezárólag tartalmazza a *De Regno* című munkát a Cambridge University Press Szent Tamás politikai tárgyú írásait összegyűjtő kötet (AQUINAS, *Political Writings*). Schütz Antal 1943-ban megjelent, első kiadású válogatása is a II. könyv 4. fejezetéig tartalmaz latin nyelvű szemelvényeket és azok magyar nyelvű fordításait a műből (SCHÜTZ, Aquinói Szent Tamás szemelvényekben). Ez az olasz nyelvű kiadás ezzel szemben a teljes második könyvet magában foglalja (AQUINO, *De regimine principum*). E legújabb magyar nyelvű kiadás pedig, ami egy 1954-es olaszországbeli latin kiadás fordítása, a *De Regno* mind a négy könyvét magába foglalóan jelent meg, bár a II. könyv 4. fejezetében jelzi, hogy meddig írta a művet Szent Tamás és honnantól fejezte be azt *Tolomeo da Lucca* (AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról*). Az eredeti olaszországi kiadás (*Opuscula Philosophica*) 1954-ben jelent meg. Mi jelen munkánkban az eredeti latin nyelvű szövegen túl *A fejedelmek kormányzásáról* című magyar nyelvű fordítást (2016), illetve a *De regimine principum* (2010) olasz fordítást fogjuk hivatkozni. A kettő fejezetbeosztása azonban különbözik annyiban, hogy az előbbi magyar – ezen utóbbi olasz kiadással ellentétben – kettéosztja az első fejezetet, így abban az első könyv tizenhat, míg az olasz kiadásban pedig tizenöt fejezetet tartalmaz. Ezért, amennyiben a magyar kiadást hivatkozunk, ott egyfelé eltörlődik a számozás az olasz kiadáshoz képest.

Következésképpen nem az állami hatalomgyakorlás módjairól, ami a politikai gondolkodás központi témájává válik *Niccolò Machiavellitől* kezdve. A *Szent Tamás* által írt rész főbb témái között kerül tárgyalásra az, hogy mi a királyi kormányzás legfőbb (teológiai) létoka, és így mi kell, hogy legyen annak lényegi motivációja, továbbá ebből fakadóan egy keresztény király mire törekedhet jó kormányzása tulajdonképpen jutalmaként. A királyi erények és a fejedelem jó kormányzásának morális velejáróinak elemzésén túl – amely tematikákat (erény, dicsőség, megbecsülés, tisztelet stb.) az erényes ember általánosabb érvényű megközelítésében *Arisztotelész* és *Cicero* is már behatóan tárgyalta –, illetve azt meghaladóan a politikai közösség közjaváról való uralkodói gondoskodás természetfeletti, azaz a földi életen túli, illetve onnan származó jutalmának tamási teoretikus megalapozására kell odafigyelnünk. Következésképpen nem hogy nem a hatalomgyakorlás technikája önmagában, de még csak nem is az erényes, jó kormányzás témaköre, hanem kifejezetten a keresztény király kormányzásának helyes motivációinak elemzése az egyik sarkalatos kérdés a dominikánus mesternél. Természetesen ettől még a nagy filozófusok morálfilozófiai gondolataiból is táplálkozik az érvelése.

Munkájának tárgymeghatározásakor a bevezetőben leszögezi, hogy a kormányzás eredetét és a király hivatali tisztségéhez tartozó kérdéseket tárgyalja a számára tekintéllyel bíró források, mégpedig a Szentírás, a filozófusok tanításai és a dicséretes fejedelmek példái alapján. Megállapítja továbbá, hogy minden királyi kormányzás eredete és létoka a királyok Királya, az uralkodók Ura, *Isten*, aki által a királyok kormányoznak. Nem meglepő ezután, ha a királyság valódi ideális értelmének kutatását ebben az irányban fogja folytatni. Az érvelése azonban számos tekintetben arisztotelianus vonásokat is mutat, azonban az ettől való eltérésekre is rá kívánunk majd mutatni. Az okfejtését filozófiai megfontolásokkal kezdi, azzal, hogy minden célra rendelt dolognál, aminek menete többféle irányt is vehet, szükséges valami, ami e cél felé vezérli azt. Az ember is meghatározott cél felé tart, amelynek elérése rendezi, irányítja az egész életét s annak minden cselekedetét. Intellektussal rendelkező cselekvő lény, ami azt jelenti, hogy meghatározott cél elérése érdekében cselekedni képes lény. Csakhogy sokféle módon lehet ahhoz közeledni – ezt bizonyítja a tudásfajták és a tevékenységek sokfélesége –, ezért az embereknek is szüksége van irányításra. Minden ember természetébe van ültetve az ész fénye, amely cselekedeteiben irányítja őt.⁷ Ha az ember magányosan egyedül élne, akárcsak sok állatfaj egyedei – írja –, akkor mindenki önmaga ura és király lenne, s csakis *Isten*, mint legfőbb király hatalma alatt élne, minthogy a beléje ültetett ész isteni fénye irányítaná cselekedeteiben. Azonban az ember – írja – politikai és társas, közösségben élő lény (*animal*), még inkább mint a többi állat, ami természetes szükségesség alapján van így. *Tamás* tehát *Arisztotelésszel* ellentétben nem csak politikai, hanem társas és politikai állatnak tekinti az embert. A többi állat a természetük adta képességeik révén tud gondoskodni természetes szükségleteiről (élelem, bundázat, önvédelem), míg az embert semmilyen ilyennel nem látta el a természet. Cserébe viszont értelemmel bír, hogy mindezekről saját maga keze által gondoskodik. A megfelelő élethez azonban nem elégséges az ember egymagában, ezért szüksége van arra, hogy másokkal társaságban éljen. Azért is, mert több területen is szüksége van a többiekkel közösbe tett tudásra, ismeretekre. Ehhez szüksége van nyelvre, amelyen keresztül gondolatait fejezheti ki. Az összes közösségben élő állatfaj közül az ember a legkommunikatívabb lény. Mivel a társas élet az ember természetes ösztöne, ezért szükség van valamire, ami a sokaságot irányítja. Amiként az

⁷ FRIVALDSZKY, Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog Aquinói Szent Tamás gondolati rendszerében – tomista perspektívában 97–129.; FRIVALDSZKY, Természetjog – eszmétörténet.

emberi testben is szükséges egy szerv, amely az egész ember javára irányozza a testrészeket és a szerveket, ugyanígy a társas közösségben is szükséges egy olyan közös irányító erő, ami minden testrész javát, jóllétét egyszerre és együtt mozdítja elő. Ha ugyanis a sokaságban mindenki csak arról gondoskodik, ami neki megfelelő, s nem lenne olyasvalaki, aki magáról e sokaság javáról gondoskodik, akkor szétesne a nép. Ahol ugyanis nincsen kormányzó, ott nincsen nép. Megállapíthatjuk, hogy a sokaságot tehát a közös jóra való kormányzó irányítás teszi néppé, s ilyenképpen szervezetté. A nép ebből következően *Tamás*nál nem tömeg és több mint sokaság.

Szent Tamás a „makrokozmosz”, azaz a világegyetem, és a „mikrokozmosz”, vagyis az emberi test elrendezettségének analógiás példái alapján igazolja az egységes kormányzói szerv létének természetes szükségességét a politikai közösség „testében”. Az érett, illetve a késő középkorban szokásos volt, hogy a politikai közösséget, s benne a király központi szerepét az Isten által teremtett világ, mint makrokozmosz rendszeréhez, illetve az emberi test szerv(ezet)i rendszeréhez hasonlították. Ekképpen érvelt egy jó évszázaddal korábban *John of Salisbury* is a *Policraticus*ában,⁸ de már más meghatározó szerzőknél is a királyi hatalom ilyenfajta teológiai-politikai teoretikus megalapozását találjuk.⁹ (Meg kell jegyeznünk, hogy az ‘állam’-nak *Szent Tamás* gondolatiságában nem volt a szerves – fejből és tagokból álló – és szervezett politikai közösségtől elvonatkoztatott, teoretikusan fogalmilag megragadott ‘*persona ficta*’ jellegű önálló ‘*persona politica et moralis*’ entitása.¹⁰) Az isteni gondviselés által teremtett és az Ő általa e beleteremtett rend és törvények által kormányzott természet a legjobb tanítómester az emberi ügyek területén is, vallják e korban, s ezért

⁸ A fejedelem a törvény alapján a közösség feje, gondviselője, amely törvénynek egyszersmind szolgája is: „Ebben az élet legjobb útmutatóját, a természetet követjük, amely mikrokozmoszának, a kisebb világnak, tudniillik az embernek összes érzékszervét a fejébe helyezte, összes testrészét pedig így vetette alá annak, hogy minden helyesen működjék, amíg az egészséges fej ítéletét követi.” SALISBURY, *Policraticus* IV.,1., 53. Ez a mikrokozmosz tehát a természet mintájára az analógiás normatív példa, ami révén a fejedelmi hatalom a fej szerepével bír: „A fejedelmi korona annyi és akkora kíváncság által ragyog és emelkedik a magasba, amennyit és amekkorát ő maga számára szükségesnek vél”, ez viszont nem jelent öncélú voluntarizmust vagy önkényt, s még kevésbé zsarnokságot, mert bár megállapítható, hogy „a nép számára semmi nem hasznosabb a fejedelem szükségleteinek kielégítésénél”, ehhez rögtön hozzáfűzi, hogy különösen, mert „az ő akarata nem állhat ellentétben az igazsággal”. Uo. A testben az azt irányító fej tehát a test javáért van, amiképpen a fejedelem is a politikai közösség közjaváért. Ezért kell a fejet, s így a fejedelmet tisztelni, mivel az az egész (politikai) test javát biztosítja.

⁹ Lásd például *Fleury-sur-Loire Hugó* (*Hugues de Fleury, de Sainte-Marie; Hugo Floriacensis, Hugo a Santa Maria*) a *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* című művében a királyi hatalom eredetét érintő érvelésének központi részét, amely azért tarthat számot különösebb eszmetörténeti érdeklődésre, mert az egyházi író az I. Henrik angol király és a pápa közötti investitúravitához kívánt ily módon az angol királyhoz címzett e művével hozzászólni. Kevés életrajzi adat maradt fenn a francia bencés szerzetesről, az biztos, hogy 1118-ban még munkálkodott, s e művét 1102–1104/1107 között írhatta. (A feltételezések szerint 1120 vagy 1130/1135 körül halhatott meg.) A teológiai alapú okfejtésének most minket érdeklő része, rögtön a mű elején elhelyezve, így hangzik: „*Constat igitur hac sententia quia non ab hominibus, sed a Deo, potestas regia in terris est ordinata sive disposita. Ipse quippe primum hominem in mundi statim primordio dote sapientiae praemunitum omnibus | mundi praeposuit creaturis. In qua re ei subtiliter intimavit unum esse totius creaturae coeli et terrae Regem ac Dominum, cui illa jure coelestis curia, quae supra nos est, certis distincta gradibus et potestatibus militat et obaudit. Et ut hoc etiam pariter in nostri forma corporis agnoscamus, videmus omnia nostri corporis membra capiti subjacere. Omnia, inquam, humani corporis membra capiti esse subiecta atque subposita positione simul et ordine patet. Unde nobis liquido claret Deum omnipotentem non solum humanum corpus variis membrorum distinctis lineamentis, sed et totum mundum certis gradibus ac potestatibus, sicut illa coelestis curia cognoscitur | esse distincta, in qua ipse solus Deus pater omnipotens regiam obtinet dignitatem, et in qua post ipsum angeli, archangeli, throni et dominationes, et quaequae caeterae potestates sibi invicem praeesse mirabili et modesta potestatum varietate noscuntur.*” FLORIANCENSIS, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* I., I. Az ilyen módon megalapozott királyi hatalom a királytükör didaktikus tartalmának kialakítására is nagy hatással volt a korban, ezen adott esetben különösen abban tekintetben, hogy a királyi hatalom eredetét tekintve miként kell ennek megfelelően egy etikusan és politikailag helyesen cselekvő keresztény királynak viseltetnie magát a pápával és az egyházzal szemben, s milyen így adódó köteleességeknek kell eleget tennie és milyen erényekkel kell bírnia. Vö.: SCHMIDT, *The Measure of a King* 60–61. különösen 53. jegyzet.

¹⁰ Lásd: KANTOROWICZ, *The King's two bodies* 270.; SASHALMI, *Az emberi testtől az óraműig*.

azt mindenképpen helyes követni, utánozni. Akkor vannak az emberi dolgok legjobban elrendezve, ha azok a természet szerint, annak megfelelően, vagyis annak analógiájára kerülnek kialakításra, hiszen a természet szerinti legjobb elrendezettségként működik és ezt a rendet fejezi ki, jeleníti meg bennük. Minden dolog tehát a természet szerinti szerveződésében és kiteljesedésében a legjobb, a legmegvalósultabb. A 'természet' itt tág értelemben értendő, beleértve a kozmoszt és az emberi testet is, aminek analógiájára kell az emberi társadalmat és a politika világát, annak kormányzását is elrendezni, annak természetének tökéletes, de legalábbis azt leginkább közelítő megvalósultsága szerint. A természetben viszont azt látjuk, írja *Szent Tamás*, hogy minden egy dologból származik és az tartja fenn, illetve vezérli azt. Amiképpen a Gondviselés úgy rendezte, hogy a világegyetemben is legyen egy központi égitest, hogy minden más, saját renddel rendelkező anyagot irányítson, ugyanilyen módon az emberi testet is racionális lényege kormányozza. Az emberi lényben a lélek irányítja a testet, s a lélek részei közül az indulatos és a (testi) vágyakozó részt az ész kell, hogy a helyes irányba terelje. Az emberi testben hasonlóképpen van egy központi szerv, amely az összes többi mozgatója, s ez a szív vagy a fej. Mindezt fontos, hogy az emberi sokaságban is legyen valami, ami e rendezést végzi. A politikai közösség esetében sincs ez másképp. Itt is szükség van kormányzóra, akár csak egy hajón – írja *Tamás* –, ahol az ügyes kormányos feladata, hogy a hajót a különféle viharok szélirányai és szellőkései közepette a legrövidebb („*egyenes*”) úton megfelelően a kikötőbe juttassa.¹¹ A politikai kormányzásnak tehát célorientáltnak kell lennie. Márpedig a politikai közösség célja a közjó elérése. Ennélfogva kerül tehát a politikai közösségek kormányzatának milyensége és jellege meghatározásra, tehát, hogy az mennyire képes a célt elérni.

3. A helyes és a helytelen kormányzati formák

Amiképpen a meghatározott cél felé rendelt dolgok esetében is megtörténik, hogy jól vagy rosszul tart célja felé a szóban forgó dolog, úgy a sokaság kormányzása is történhet jól, de rosszul is. Akkor mondjuk, hogy a dolog jó felé irányult, ha megfelelő célra van irányozva, míg rosszul van irányítva, ha nem megfelelő célra irányul. Akkor helyes és a szabad emberekhez méltó ily módon a sokaság kormányzása, ha a kormányzó a kormányzatot, a politikai berendezkedést a közös jóra irányítja. Amennyiben viszont ehelyett saját maga javának előmozdítására használja fel, akkor az igazságtalan, és így az igazságostól eltérülő, perversitáló kormányzás lesz. Amennyiben az igazságtalan rezsimit egy olyan egyén uralja, aki a közös jó helyett saját javát keresi, akkor azt zsarnoknak hívják. Az ilyen arra használja a hatalmát, hogy elnyomja a népet, s nem az igazságosság szerint igazgatja azt. Amennyiben pedig az igazságtalan kormányzást nem egyvalaki, hanem többen, de kevesek együttesen gyakorolják, akkor az az oligarchia kormányformája, azaz a kevesek principátusa, amelyben azok gazdasági hatalmukra támaszkodva elnyomják a plebejusokat, a szegény népet. Ez csak a kormányon levő levők számát tekintve tér el a zsarnokságtól.¹² Továbbá, ha az igazságtalan kormányzat sokak kezében van, akkor ott demokrácia van, amelyet a nép hatalma tart fenn, s amelyben a plebejus néptömegek a számtöbbségük adta hatalmuknál fogva nyomják el a gazdagokat. Ezen esetben az egész nép mintegy egyetlen zsarnokként kormányoz.¹³

¹¹ AQUINÓI, De Regno I., I. AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 11.; I., XV., 46.

¹² „*Si vero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes.*” AQUINÓI, De Regno I., II.

¹³ „*Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per*

Hasonlóképpen határozza meg a jó kormányformákat is. Ha abban a kormányzati (katonai) hatalmat a sokaság gyakorolja, akkor annak közkeletűen – írja – ‘*politia*’ a neve, mint egy városban vagy egy provinciában (megyében vagy tartományban).¹⁴ Látható, hogy itt viszonylag kisebb politikai közösségek a példák, márpedig Ciprus is – akinek uralkodójának szenteli e munkáját – kis kiterjedésű ország volt, ha csak magát a szigetet tekintjük. E megállapításakor valószínűleg *Szent Tamás* olyan – általa is közvetlenül megfigyelt – jó példákra gondolhatott, amikor egyes városokban a nép általi, vagy legalábbis arisztokratikus jellegű hatékony, s ezért jó kormányzás jött létre.¹⁵ Azon esetben ugyanis, amikor a kormányzatot kevés erényes legkiválóbb ember gyakorolja, arisztokráciáról beszélünk, azaz az optimaták kormányzati uralmáról.¹⁶ Amikor pedig a jó kormányzás egyetlen személyhez tartozik, akkor ő a szó tulajdonképpeni, voltaképpeni értelmében a ‘király’.

Az egyesült sokaság java és jólléte annak egységességében, egységében, más szóval annak békéjében áll. Enélkül az együttélés nem hasznos, mert nem éri el a célját. Az minősül ugyanis jobban hasznosnak, ami jobban képes a célra vezérelni. Egy kormányzat tehát akkor hasznosabb, ha jobban képes az egységre vezetni és azt megtartani. Ez az egységre vezető béke, vagy a béke egysége azonban *Szent Tamás*nál nem csupán a széthúzás és a vizsály hiányában áll, hanem a közjó tartalmi értelemben vett érvényesítésében is. Ezért nem csupán az előbbiek elkerülése a cél, hanem a jó és az erényes élet, az alattvalók valódi teljes javának elérése is, amely nem minden jó kormányzati formában egyforma módon lehet megvalósítható cél. Ez függ az adott realitásoktól, amelyet figyelembe kell venni a helyes, a megfelelő jó kormányzati forma kialakításakor.

Az egységet nyilvánvalóan jobban képes elérni az, ami maga is egységes, s nem pedig soktagú. Ezért hasznosabb az említett cél érdekében az egynek uralma, semmint a többké. Több dolog egységesülése nem más, mint egységük felé való közeledés. Ezért logikus, hogy egy uralkodjon, minthogy a többek uralma esetében is, ha jól kívánnak kormányozni, szükséges, hogy egységre tartsanak.¹⁷ Ezért a legjobb, mert leghasznosabb, a királyság a helyes kormányformák közül, ami az egységességet a leginkább biztosítja, utána következik, mint kevésbé jó, az arisztokrácia, amit követ a ‘*politia*’, ami a legkevésbé jó a helyes kormányformák közül.

potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus.” AQUINÓI, De Regno 1., II.

¹⁴ „*Si enim administraretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur.*” AQUINÓI, De Regno 1., II.

¹⁵ Vö. „[...] unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates; [...]” AQUINÓI, De Regno I., V. Ld. SPIAZZI, Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d’Aquino 153. *Raimondo Spiazzi* OP (18 January 1918 – 14 October 2002) *Aquinói Szent Tamás* egyik legnagyobb kutatója és kiváló ismerője volt. Van azonban olyan eszmetörténész is, aki az ilyen városkormányzati mód pozitív értékelését *Tolomeo da Lucca*nak tulajdonítja és semmiképpen sem *Szent Tamás*nak: „Né v’è in Tommaso un ruolo simile a quello che, sulla scia degli ordinamenti comunali, Tolomeo da Lucca riconoscerà ai consoli o rectores politici ossia a una carica distinta dalle altre e dipendente direttamente dal popolo. [Tamásnál sincs olyan szerep, mint amit a városok berendezkedése nyomán Tolomeo da Lucca a konzulok vagy politikai rektorok számára ismer el, azaz egy a többtől elkülönülő és közvetlenül a néptől függő tisztség.]” MERLO, La sintassi del „regimen bene commixtum” e del „regimen politicum” fra Tommaso d’Aquino e Tolomeo da Lucca 39.

¹⁶ „*Si vero administraretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propterea optimates dicuntur.*” AQUINÓI, De Regno I., II.

¹⁷ Ld. „*Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurimum. Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum.*” AQUINÓI, De Regno I., III.

Azt is leszögezi azonban az Angyali Doktor, hogy minél inkább közelít a rossz kormányzat az egységesség felé, annál inkább lesz az kártékonyá, károsá a közösségre nézve. A legrosszabb ily módon a zsarnokság, azt követő (kevésbé) rossz az oligarchia, majd a legkevésbé rossz a demokrácia.¹⁸

4. A királyságból kevésbé alakul ki a zsarnokság legrosszabb formája

Az egység politikai célja tekintetében fontos *Szent Tamás* azon véleménye, miszerint a többek uralma könnyen széthúzássá válhat, ami a közösségnek is békétlenséget okoz, márpedig a többek között gyakrabban fordul elő, hogy közülük valaki a köz javának keresésétől eltér, mint amikor csak egyvalaki kormányoz. Ha már egy is közülük elhagyja a közjó követését, a viszály magját hinti el a kormányzók között, ami kihat aztán az alattvalók teljes közösségére. Márpedig jobban kell óvakodni attól, amiből gyakrabban jöhet nagy veszedelem, azaz viszály, valamint könnyebben fajul zsarnokságba, illetve az ebből származó zsarnokság több veszéllyel jár, mint ha az egyeduralom fajul zsarnoksággá és a fejedelem válik zsarnokká, kivéve, ha az dühöngve kegyetlenül az egész közösség ellen támad. Tehát meglátása szerint a többek kormányzatából gyakrabban és nagyobb bajok zúdulnak a kormányzott közösségre, mely a többek uralmának „*belső természetéből*”, politikai törvényszerűségeiből szükségszerűen következik. Először széthúzás és belviszály tépázza az ilyen politikai közösséget, majd ezekből a legrosszabb zsarnokság-fajta jöhet létre. E nézete valószínűleg korának szétartó folytonos politikai küzdelmeiből, a végeláthatatlan pártoskodásokból és folyamatos belviszályokból alakulhatott ki. A politikai közösséget fenyegető legfőbb veszedelem ezekből származott a korban. *II. Frigyes* a Szent Római Birodalom császáranak, azaz a német-római császárnak és Szicília királyának egyeduralmi, majd hogy nem teljhatalmi centralizációs politikai és adminisztrációs törekvései ugyanis akkoriban már nem tűnhettek reálisan folytathatóknak semelyik őt követő uralkodó részéről. Az évek múlásával (a császár 1250-ben hunyt el) az emlékezetben is egyre távolabb kerültek a keménykezű császár hatalomgyakorlási módszereinek tapasztalatai, ezért azok már nem bírtak elrettentő erővel a közgondolkodásban, és így a centralizált egyeduralom sem szolgált immáron mindenképpen megelőzendő monarchikus formának a teoretikus érvelésben sem. A központosított államhatalmat intézményesíteni kívánó császárság hanyatlásával azonban a városok és a keresztény királyságok is megerősödtek. A politikai közösség közjavát fenyegető veszély éppen ezért a pártoskodó szélsőséges fragmentációban, az állandósult politikai széthúzásban mutatkozott meg a leginkább. A kérdés úgy merülhetett fel akkoriban, hogy a királyság mely állam- és kormányzati formája lenne képes a közjót leginkább szolgálni, s egyszersmind az ellenségeskedés szülte „*anarchikus*” belviszonyokból létrejövő zsarnokság veszélyét a leginkább kivédni?

E tekintetben az állította *Szent Tamás*, hogy a politikai tapasztalat is azt mutatja, hogy azon városok és tartományok (provinciák), amelyeket nem egyvalaki kormányoz, belviszályoktól szenvednek, ami aláássa a békéjüket és stabilitásukat. Míg ezzel szemben azok, amelyekben egyetlen fő uralkodik, ott az igazságosság honol és bőségnek örvendenek. A (korlátozott) egyeduralom lenne

¹⁸ „*Sicut igitur in regimine iusto, quanto regens est magis unum, tanto est utilis regimen, ut regnum melius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia; ita e converso erit et in iniusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum. Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia: oligarchia autem quam democratia.*” AQUINÓI, De Regno I., IV.

tehát a viszályoknak és a permanens békétlenségben hánykolódásnak az ellenszere, minthogy e kormányzati mód hiányában azok könnyen zsarnokságba sodorhatják a várost vagy a tartományt. A történelmi példákból kitűnően sokkal többször fordul elő, írja, hogy a többek, sokak, kormányzása tirannikussá válik, minthogy a királyi egyeduralom válik zsarnokivá. A több személy kormányzása által keletkezett állandósult viszály során ugyanis gyakorta fordul elő az, hogy az egymás ellen fordult és egymást legyőzni akaró vezetők közül az egyik a többiek fölé kerekedik és egymaga megkaparintván a hatalmat azt kizárólagosan és zsarnoki módon bitorolja. A római köztársaság példája jól mutatja azt, hogy többek kormányzása majdnem minden esetben tirannikussá fajult.

Ha két veszélyt magában rejtő lehetőség közül kell választani, azaz a zsarnokság királyságból, illetve a többek (az optimaták) kormányzásából való kialakulása a mérlegelés tárgya, akkor a kisebb rosszat magával vonó mellett szükséges dönten, ez pedig a monarchikus egyeduralom, bár abból is fakadnak veszélyek. Ezért szükséges, hogy az egyeduralkodó hatalma mérsékelt legyen, hogy az ne fajulhasson zsarnokságba. Ha ez megtörténne, úgy abban a rend („béke”) még fennmarad, csak bizonyos egyének meghatározott javai szenvednek korlátozást. Természetesen ez csak addig áll, ameddig a zsarnokká vált egyeduralkodó túlkapása nem válik az egész politikai közösség elleni kegyetlen dühöngéssé. *Szent Tamás* viszont úgy látja, hogy ha az egyeduralkodó el is tér a közjótól, akkor nem következik be azonnal az, hogy az alattvalóit elnyomni akarná, azaz nem következik be rögtön a szélsőséges zsarnokság, ami pedig a lehető legrosszabb, ami a kormányzás terén bekövetkezhet. Ezekkel indokolja azt, hogy mint nagyobb lehetséges rosszat, jobban kell kerülni azokat a veszélyeket, amelyek a többek kormányzatából erednek, semmint azokat, amelyek az egy személy uralmából következhetnek be.

5. A reálisan elérhető legjobb kormányforma: a mérsékelt királyi hatalom vegyes kormányzata

Mint láthattuk, *Szent Tamás* a politikai közösség kormányzásának kérdését természeti, egészen pontosan kozmikus, illetve „organikus” példák alapján közelíti meg. „*Makrokozmikus*”, vagyis a világegyetem mintázatának formáját¹⁹ felmutató rend, illetőleg a „*mikrokozmikus*”, azaz az emberen belüli „*keis világ*” szerveződési példáját is hozza: a király úgy kormányozza a politikai közösséget, amiképpen Isten a világegyetemet, s benne minden természeti valóságot és a lelki (spirituális) erényeket, s az emberben az értelem a test tagjait és a lelki erényeket. Ekképpen bizonyos tekintetben az értelem az emberben azt a funkciót tölti be mint amit Isten jelent az egész világegyetem számára.²⁰ Az emberben levő „*partikuláris világ*” kormányzata követi tehát az „*univerzális*” világegyetem mintáját, ami Isten gondviselő kormányzása alatt áll. Csakhogy az ember természeténél fogva társas lény, aki közösségekben és társadalomban él, nemcsak abban hordozza magán Isten hasonlatosságát, hogy az ész kormányozza, hanem abban is, hogy egyetlen ember

¹⁹ A „forma” a szent tamási metafizikai alapú filozófiai gondolkodásban a dolgok lényegét jelenti.

²⁰ „*Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.*” AQUINÓI, De Regno I, XIII.

értelme kormányozza a sokaságot, s ez alapozza meg a királyi tisztet.²¹ A társas állatvilág szerveződését is hozza példaképpen, hiszen egyes közösségi életmódot folytató állatok kormányzati módja bizonyos analógiát mutat az emberekével, minthogy például a méhek között is, ahogy mondani szokták, vannak királyok.²² Minden sokaság tehát az egyből származik. Miként azon dolgok, amelyek a művészeti mesterség (politikai alkotás) törvényei szerint a természetet utánozva annál inkább tökéletesek, minél inkább a természetes dolgokhoz igazodnak, úgy ennek megfelelően szükséges az is, hogy az emberi sokaságban is az legyen a legtökéletesebb, ami egy által kormányzott, amiképpen az van a természetben is.²³ A végkövetkeztetés tehát első megközelítésben az, hogy természetszerűleg, azaz a természet szerveződése alapján történő politikai filozófiai szempontból (ami egyszerre elméleti tudás, mesterség és művészet egyben) megalapozott politika-konceptió szerint a legjobb kormányzati forma az egyeduralom, a királyság.²⁴ Másutt azonban mégis a királyság többek, speciális kormányzati (alkotmányos-szerkezeti) berendezkedés szerinti kormányzata felé hajlik a leghelyesebb államszerveződési formát kutatva. *Szent Tamás* ugyanis – ellentétben a *De Regno* egyeduralmi királyságot méltató fejezeteivel – a *Summa Theologiae* meghatározott helyein²⁵ a törvény által korlátozott monarchiát tartotta a legjobb kormányzati formának²⁶ a vegyes alkotmány formájában, amely a monarchikus, az arisztokratikus és a nép által

²¹ „Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis [...]” AQUINÓI, *De Regno* I., XIII.

²² „Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector.” AQUINÓI Szent Tamás: *De Regno*. I., III.; „quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae.” AQUINÓI, *De Regno* I., XIII.

²³ „Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.” AQUINÓI, *De Regno* I., III.

²⁴ „Quia vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere.” AQUINÓI, *De Regno* I., XIII.

²⁵ „Válaszul azt kell mondanunk, hogy valamely államban, illetve népben a vezetők megfelelő bivaltalba helyezésével kapcsolatban kettőt kell figyelembe venni. Az egyik, hogy mindenkinek része legyen a vezetésben: ez őrzí meg ugyanis a nép békéjét, és az ilyen elrendezést mindenki szereti és megvédi, ahogy a Filozófus mondja (*Polit.* II.) [9. fej.]. A másik, amit figyelembe kell venni, a kormányzás, illetve a vezetési rend fajtája. Noha ennek különféle fajtái vannak, amint a Filozófus tanítja (*Polit.* III.) [7. fej.], a legjobb mégis a királyság, amelyben erénye alapján egy vezető kezében van a hatalom, és az arisztokrácia, vagyis a legjobbak hatalma, amelyben erényük alapján bizonyos kevesek uralkodnak. Ezért valamely országban a vezetők legjobb rendje az, hogy erénye alapján egy ember kezében van a hatalom, aki mindenki fölött áll; alárendeljei erényük alapján bizonyos hatalommal rendelkező vezetők; de az uralom mégis mindenké, mert a vezetők mindenki közül választhatók; és mindenki által választottak. A legjobb állam ugyanis össze van téve királyságból (amennyiben egy ember áll az állam élén), arisztokráciából (amennyiben erényük alapján több vezető kezében van bizonyos hatalom), és demokráciából (vagyis a nép hatalmából), amennyiben a vezetők a nép közül választhatók, és a nép választja meg őket. Ámde az isteni törvény alapján éppen ez lett elrendelve. Ugyanis Mózes és utódai az egész nép élén állva, egy személyben kormányozták a népet, ami a királyság bizonyos fajtája. Azután erényük alapján betenkét idősebb vezetőt választottak; az 5Móz 1 [15] ugyanis ezt mondja. »Végy a ti törzsötökből bölcs és nemes embereket, és tedd meg őket vezetőkké.« Ez az arisztokrácia. Demokrácia pedig annyiban volt, hogy ezeket az egész népből választották. A 2Móz 18 [21] ugyanis ezt mondja: »Válassz ki az egész népből bölcs férfiakat...«. Ugyanakkor ezeket az egész nép választotta meg; ezért mondja az 5Móz 1 [13]: »Adjatok magatok közül bölcs férfiakat...«. Ezért nyilvánvaló, hogy a legjobb volt a vezetőknek az a rendje, amelyet a törvény előírt.» AQUINÓI, *Summa Theologiae*. I–II., q. 105. a. 1.

²⁶ „Harmadszor, az emberi törvény lényegéhez az tartozik, hogy az állam közösségét kormányzó léptesse életbe, amint fentebb mondtuk. Ennek alapján az emberi törvények a különböző uralmi formák szerint oszthatók fel. A Filozófus szerint (*Polit.* III.) [7. fej.] ezek egyike a királyság, amikor tudniillik az államot egy személy kormányozza, ennek megfelelően kapjuk »a fejedelmek alkotmányait«. Másik uralmi forma az arisztokrácia, vagyis a legjobbak uralma, és ennek megfelelően kapjuk »a bölcsök választait és a szenátusi határozatokat«. További uralmi forma az oligarchia, vagyis kevés gazdag hatalmasság uralma, és ennek megfelelően kapjuk »a praetori jogot«, amelyet »tisztviselési jogoknak« is neveznek. Ismét más uralmi forma a népuralom, illetve demokrácia, és ennek megfelelően kapjuk »a népszavazást«. A zsarnokság teljesen romlott uralmi forma, amelynek alapján nem kapunk semmilyen törvényt. Végül van ezek keverékéből álló kormányforma is, és ez a legjobb.» AQUINÓI, *Summa Theologiae*. q. I–II., 95. a. 4. 44.

gyakorolt hatalom elemeinek elegyítését valósítja meg. Akkor érhető el ugyanis a leginkább a közjó, érvel, ha a társadalom különböző rétegei egyaránt, tehát mindenki részesedhet – de nem egyformán – a hatalomból. A legjobb államforma következésképpen elméletileg, ideálisan a királyság lenne (*De regno*), a gyakorlati realitást, a reális emberi természetet tekintve azonban – minthogy alig lehet találni feddhetetlen erkölcsű királyt, s a nép se nagyon fogadná el, hogy semmilyen módon ne részesüljön a kormányzásból – a mérsékelt királyi hatalmat megtestesítő, törvény által előírt vegyes kormányzat (*regimen commixtum*) a legjobb rezsím.²⁷ Ebben az egyes elemek valamiképpen harmonikus egyensúlyt adva korrigálják és mérséklük egymást.²⁸ A ténylegesen legjobb kormányzat tehát azon vegyes kormányzat, amely királyságban az uralkodót az egész népből az egész nép választja. Ezért azt írja *Szent Tamás* – mint az imént láthattuk –, hogy a „*legjobb állam*” a királyságból – minthogy egy ember áll az állam élén –, az arisztokráciából – mivel erényük alapján több vezető kezében van bizonyos hatalom –, és demokráciából – azaz a nép hatalmából – van összetéve, minthogy a „*vezetők a nép közül választhatók, és a nép választja meg őket*”. Az isteni törvény is ezt rendelte. *Mózes* és utódai ugyanis az egész nép élén állva, „*egy személyben kormányozták a népet*”, ami – mint írja – a „*királyság bizonyos fajtája*”. Azután hetvenkét idősebb erényes, bölcs és nemes vezetőt választottak, ami pedig az arisztokratikus hatalomgyakorlási elem. Demokrácia pedig annyiban volt jelen, hogy ezeket a vezetőket az egész népből választották és az egész nép választotta meg őket. Ezért nyilvánvaló – írja az Angyali Doktor –, hogy a legjobb volt a vezetőknek az a rendje, amelyet az isteni törvény előírt.

E vegyes alkotmányos és kormányzati rend nélkül – ahol tehát mind a három társadalmi réteg (király, arisztokrácia, nép) és az azok által képviselt pozitív kormányzati elem megjelenik, s részt vesznek így meghatározott helyen és módon a kormányzás felelősségében – az egyes kormányzati módok óhatatlanul az ellentétükbe kocsosulnának. Azonban vegyük észre azt is, hogy a nép közvetlenül nem gyakorol hatalmat, azaz nem kormányoz, vagyis nincsen szó nép általi kormányzásról. Az erényes és bölcs király kormányoz az ugyanilyen erényekkel bíró nemes bölcsek alkotta arisztokrácia segítségével. A nép oly módon vesz részt a hatalomgyakorlásban és a vezetők, de különösen a király „*kontrolljában*”, hogy a népből választhatók a vezetők, így a király is, és a nép választja őket. A nép szerepe tehát abból a szempontból is nagyon fontos egy „*királytükör*”, de akár egy realistább politikai elemzés szempontjából hasonlóképpen, hogy a nép az adott „*jellemével*” és választásával meghatározza a vezetőket és ezáltal ez utóbbiak erkölcsi minőségét is. Ám e vezetők kormányzásuk módjával hatást gyakorolnak az alacsonyabb szintű beosztottakra, s a nép „*jellemére*” hasonlóképpen. *Szent Tamás* félbeszakadt művét folytatva *Tolomeo da Lucca* Sírak fiának könyvére utalva írja, hogy „*amilyen a nép fejedelme, olyanok a tanácsosai; s amilyen a város feje, olyanok a lakói is.*”²⁹ Amennyiben tehát a nép választja a királyt és a hivatalnokokat, annyiban ez utóbbiak olyanok lesznek etikusságukban, mint amilyen általában a nép. Mivel pedig az uralkodó jelleme hat a hivatalnokok erkölcsére, ezért ezek a fejedelem erkölcsével hozzávetőleges hasonlóságot fognak

²⁷ AQUINÓI, *Summa Theologiae*. I–II., q. 105 a 1. A *Szent Tamás* szerint helyes kormány-, illetve államberendezkedési forma kérdéséhez lásd: SIMONETTA, *Rimescolare le carte* (2009). Lásd: újabb kiadását: SIMONETTA, *Rimescolare le carte*.

²⁸ „*Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus. Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditionis materia, si omnes habeant partem in principatu civitatis; puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex: et secundum hoc maxime laudabitur ordinatio civitatis Lacedaemoniorum [...]*” AQUINO, *Sententia libri politicorum* 2., 7., 4.

²⁹ „*Olyan a nép, mint a fejedelmé, amilyen a város feje, olyanok a lakói is.*” Sír 10:2. Lásd: AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról* II., X., 78.

mutatni. Továbbá mivel a vezetők hiteles példája hatást gyakorolhat a népre – ezért is írtak egyházi személyek királytűkröket –, ezért a nép ilyen jelleművé válva hozzá hasonló királyt, fejedelmet és hivatalnokokat fog választani, már ahol erre hatalma és lehetősége van. A (dinasztikus) utódlási rendszer ezt kizárta, de a városokban és a provinciákban erre lehetőség volt.

A népet *Szent Tamás* nem individuumok aggregátumaként, hanem társadalmi testként felfogott sokaságként látta, ekképpen a nép általi választás (*electio*) a jelenlevő nép egyhangú közfelkiáltásos választását jelentette, amellyel a jelölt tisztségre való érdemességét tanúsították.³⁰ Nincsen tehát szó a modern értelemben vett, egyénekből aggregált szuverén nép kollektív akaratkinyilvánításáról. A választás aktusa inkább a politikai közösségnek mint egésznek a fejedelemmel, a kormányzó királlyal szembeni felsőbbtségét fejezte ki és egyben erősítette meg, annak minden tagját egységben tartva, miközben a királynak, mint a politikai test legfőbb tagjának a politikai közösség engedelmisséggel tartozott.³¹

A *Szent Tamás*nál szereplő „mindenki által választott” és a „mindenki közül választható” kitételek nem jelentették azt, hogy mindenki lehetett megválasztott, illetve választó, mégis „a nép” nála a teljes sokaságot jelentette,³² tehát szélesebb választójogot tartalmazott, mint például *Arisztotelész*nél az található volt, akinek *Politikáját* kommentálta *Szent Tamás*. A dominikánus szerzetes ugyanis a választók közé sorolta, pontosabban nem zárta ki azok közül – ellentétben *Arisztotelésszel*, aki a városállam polgárainak teljessége alatt gyakorlatilag a mai értelemben vett polgárságot értette – a munkásokat, így a kézműveseket és a földműveseket sem, azaz nem tett e tekintetben megszorítást.³³ (Természetesen ez azért távolról sem jelenthet modern értelemben vett teljes választójogot,³⁴ de teljes polgári jogi jogegyenlőséget sem.³⁵) A tisztségeket betöltőknek pedig nemes rangúak közül megválasztott erényes, bölcs és méltó embereknek kellett lenniük.³⁶

Találunk olyan passzust *Szent Tamás Arisztotelész Politikájához* írt kommentárjában, ahol *Arisztotelész* felmenti *Szolónt* azon vád alól, hogy engedte, hogy Athénban „népi államot” hozzanak

³⁰ MERLO, La sintassi del „regimen bene commixtum” e del „regimen politicum” fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca 36.

³¹ Lásd: MERLO, La sintassi del „regimen bene commixtum” e del „regimen politicum” fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca 36. A király állami funkciója *Aquinói Szent Tamás* államelméletében nem különült el önálló, az államot megjelenítő entitásként az általa kormányzott politikai közösségtől.

³² SPIAZZI, Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino 158. 1. jegyzet.

³³ SPIAZZI, Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino 158. 1. jegyzet.

³⁴ A nőknek nem lehetett teljes értékű állampolgársága: „Noha azt is lehet mondani, hogy az említett tilalom a férfiakra vonatkozott, nem a nőkre, akik nem lettek abszolút értelemben polgárok.” AQUINÓI, Summa Theologiae I–II., q. 105, a. 3 ad. 1. 169. Később definiálja a ‘polgár’ két fogalmi megnevezését („abszolút értelemben” és „bizonyos értelemben” ‘polgár’) *Arisztotelész* nyomán az Angyal Doktor: „A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy kétféle értelemben lehet valaki polgár: abszolút értelemben és bizonyos szempontból, ahogy a Filozófus mondja (Polit. III.) [5. fej.]. Abszolút értelemben az a polgár, aki megteheti azt, ami a polgárok joga, például tanácsot adhat és megítélheti a népet. Bizonyos értelemben pedig polgárnak mondható mindaz, aki az országban lakik (az egyszerű emberek, az öregek és a gyermekek is, akik nem alkalmasak arra, hogy hatalmuk legyen a népközösségre tartozó dolgokban).” AQUINÓI, Summa Theologiae I–II., q. 105, a. 3 ad. 2. 169. A teljes jogú polgárok a korban kisebbségben voltak, hiszen nem tartoztak hozzájuk a nők, a cselédek, a napszámosok, a nemrég bevándoroltak, az egyik napról a másikra élő munkanélküliek, s a vallási kisebbségek, így a zsidók sem.

³⁵ Ha pedig a Ciprusi Királyság lakosainak korabeli jogi státuszát nézzük tágabb perspektívában, amelynek uralkodójának írta *Szent Tamás* a De Regnót, akkor azt láthatjuk, hogy ott sem volt teljes jogegyenlőség a nemzetiségek között, így elsősorban az őslakos görögök és a betelepült, magasabb társadalmi és így jogi státusszal bíró frankok között. Az őshonos görögök ugyanis nem lehettek vazallusok, nem tanúskodhattak a nem frankok ellen a Legfelső Bíróság előtt, s ha volt is tanúskodási joguk, a frankok tanúskodási joga preferált volt velük szemben. EDBURY, The Lusignan Regime in Cyprus and the Indigenous Population 4–5.

³⁶ MERLO, La sintassi del „regimen bene commixtum” e del „regimen politicum” fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca 37.

létre.³⁷ A dominikánus szerzetes szerepelteti *Arisztotelész* érvét, miszerint *Szolón* csak a legszükségesebb hatalmat adta a népnek, hogy a magisztrátusokat megválasszák és kijavítsák a hibáikat. *Szolón* azért minősítette ezeket feltétlenül szükséges hatalmi elemeknek, mert ezek nélkül a nép szolga lett volna, minthogy olyan kormányzókat helyeztek volna föléjük, akiket nem akaratuk szerint választottak, s mivel nem lettek volna ekképpen olyan helyzetben, hogy e rajtuk uralkodók rossz tetteire orvoslást kapjanak, ezért elviselhetetlennek érezve a szolgaságot, a kormányzók ellenségévé vált volna a nép. *Szolón* tehát nem juttatta hatalmi kormányzati pozícióba a népet azáltal, hogy a sorsolás útján az egész népből választott néptörvényszéket minden ügyben illetékesé tette,³⁸ minthogy megmaradtak az arisztokratikus (hivatalok választás révén betöltése) és az oligarchikus (Areioszpagosz tanácsa) alkotmányos elemek is, vagyis nem kívánt demokráciát létrehozni.³⁹ A nép által választott demagóg népvezérek voltak azok – valószínűsíti *Arisztotelész* –, akik a démosznak mint egyetlen nagy türannosznek való hízélgéssel és egyéb alkotmányos intézkedésekkel – a népbíróságban való részvételért fizettség adása, az Areioszpagosz tanácsa jogkörének megcsorbítása stb. – a demokrácia felé sodorták az alkotmányos működést. Következésképpen ez nem róható fel *Szolón*nak. *Szent Tamás* tehát ezt az arisztotelészi véleményt azon tartalmában idézi, ahogy arra az imént hivatkoztunk. *Szolón* tehát csak a legszükségesebb hatalmat adta meg a népnek,

³⁷ „[...] ami pedig *Szolón*t illeti, sokan úgy tekintik, mint kiváló törvényhozót. Hogy ő volt az, aki a nagyon is korlátlan oligarchiát megdöntötte, a nép szolgálai helyzetét megszüntette, az ősi demokráciát megalapozta, s az alkotmány különböző elemeit sikeresen egybeolvasztotta; az *Areiosz pagosz* tanácsa oligarchikus, a hivatalok választása arisztokratikus, a törvényszékek rendszere pedig demokratikus. Amde a valóságban úgy látszik, *Szolón* nem szüntette meg intézményeket, amelyek már megvoltak, mint amilyen a tanács és a hivatalok választás útján való betöltése, hanem megalapozta a demokráciát azáltal, hogy a törvényszékeket az egész népből állította össze. Ezt sokan a szemére is hányják, hogy az alkotmány többi tényezőjét tönkretette azáltal, hogy a néptörvényszéket, holott az sorsolás útján egészül ki, minden ügyben illetékesé tette. Mihelyt ugyanis ez hatalommá vált, a népnek, mint egy türannosznek, hízélgéve, az alkotmányt a demokrácia mai formájára változtatta; az *Areiosz pagosz* tanácsának jogait *Ephialtész* és *Periklész* csorbította meg, a törvényszék tagjainak javadalmaszát ugyancsak *Periklész* vezette be, s ilyenformán minden népvezér tovább-tovább sodorta a városállamot a demokrácia mai formája felé. Úgy látszik, hogy ez nem *Szolón* elgondolása szerint történt, hanem inkább az események összejátszása folytán (a köznép, mely a méd háborúban a tengeri uralmat megszerelte, elbírta magát és hitvány demagógokat választott vezetőül, míg vele szemben becsületes emberek állottak); *Szolón* maga, úgy látszik, csak a legszükségesebb hatalmat adta meg a népnek, ti. a hivatalnokok választásának és ellenőrzésének jogát (mert ha még ez a joga sincs, a nép szolgasorban volna és ellenséges érzületű lenne); azonban minden hivatalt előkelőkkel és vagyonosokkal töltött be, ezek a pentakoszimedimnoi (ötszáz vékások), a zeugitai (gyalogosok) és a harmadik, az úgynevezett hippeisz (lovások) rendjéből, míg a negyedik rend a thétész (zsellérek), amely semmi hivatalba nem jutott be.” ARISZTOTELÉSZ, Politika. 1273b–1274a, 1289a. 75–77.

³⁸ A népbíráskodás létrejöttét a demokratikus reform vívmányának tekintették, olyannyira, hogy *Arisztotelész* a népbíráskodásban látta a politikai hatalom demokratizálódásának zálogát: „Mert ahogyan a nép ura volt a szavazókövecsnek, úgy ura lett az államnak is”. ARISZTOTELÉSZ, Az athéni állam 10. A demokratikus meggyőződés ideológiailag alapozta meg a népbíráskodást, gyakorlatban pedig valóban a nép hatalmának megerősödéséhez vezetett. Érdekes ténynek minősül, hogy a jogalkotási és a bírói eljárás strukturális azonosságáról beszélhetünk, hiszen a nomothetaikok (a népbíróság törvényalkotásra létrehozott különbíráóságának tagjai) jogpolitikai vitát folytattak le a régi és az új normatívák védelmében, illetve ellenében, mintegy igazi agón-eljárást megvalósítva, ugyanúgy, mint a jogalkalmazási eljárásban. Mindazonáltal megállapítható, hogy a különböző – a törvények szakszerűségét biztosító – testületek csak de facto és nem az elvet illetően korlátozták a népgyűlés törvényalkotó kompetenciáját, hiszen a törvény csak a nép akaratának lehetett a kifejeződése. A görög (főleg athéni) népbíróságok működésének leírásához és jogfilozófiájának bemutatásához lásd: FRIVALDSZKY, Retorika, nyilvánosság és érvelés a polisz bíróságain 22–37.

³⁹ „*Quod autem Solon hoc non intenderit, patet per hoc, quia Solon non dedit potestatem populo, nisi illam quae est maxime necessaria, ut scilicet eligeret principes et corrigeret eorum errores. Hanc autem potentiam populi dicit esse necessariam, quia sine hoc populus esset servus, si sine sua voluntate principes acciperentur, et non posset emendare mala quae principes facerent; et cum servitum ferre non posset fieret adversarius principibus. Sed omnes principatus instituit primo ex insignibus, idest nobilibus et divitibus. Et secundario instituit ex quibusdam quingentis qui erant quasi medii in civitate, quos indignos vocat, quasi moderatores, et ingarios eos vocat, quia erant capita societatum vel artium quasi coniungentes multitudinem; et tertio instituebat principes ex equitibus, qui erat tertius ordo. Quartus autem ordo erat mercenariorum, qui erant infima pars populi: ad quos nullus principatus pertinebat. Et sic patet, quod in principatibus maiorem partem addidit maioribus quam populo. Unde non fuit eius intentio instituire democratiam; sed consecuta est praeter eius intentionem.*” AQUINO, Sententia libri Politicorum 2., 17., 4.

hogy a hivatalnokokat (magisztrátusokat) megválasszák és ellenőrizzék. Enélkül a nép szolgásterban maradt volna és ellenséges érülettel viseltetett volna a magisztrátusokkal szemben. Azonban minden hivatalt előkelőkkel és vagyonosokkal töltött be, azaz megmaradt azok arisztokratikus és oligarchikus alkotmányos jellege. A negyedik rend (*thétesz*) tagjai, azaz a zsellérek semmilyen hivatalt nem tölthettek be. Amit tehát demokráciának gondolunk, s amelynek megítélésakor – vélhetően – egyetértően idézi *Arisztotelészt Szent Tamás*, az *Szolón* esetében a vagyonos és előkelő hivatalnokok nép általi megválasztásának és ellenőrzésének jogát fedte, továbbá – és ez a legfontosabb – a népbíraskodást intézményesítette.

Szent Tamás legjobb államnak nevezett vegyes vagy kevert alkotmányú monarchiája, amit ő 'politia'-nak nevezett a *Summa Theologiae*-ben, törvények által szabályozott, ezért 'politikai módon' gyakorolt kormányzati rendszert takart. Ő a rossz államfajták között szerepeltetett demokrácia – de ami, ne feledjük, a legkevésbé rossz az igazságtalan kormányzati módok között – bizonyos jó eleméit is megjeleníti a legjobb állam vegyes alkotmányos rendszerében. Azt írja, hogy a legjobb alkotmányos állam (*politia*) az, amikor a királyság és az arisztokrácia mellett a nép hatalma abban áll – s ez a demokratikus elem –, hogy a vezetők a nép közül választhatók, és a nép választja meg őket.⁴⁰ A *Summa Theologiae Prima Secundae*-ben (1266–1270) található érett meghatározása szerint a realitásokat tekintve az elérhető legjobb a kevert, vagy a vegyesnek nevezhető államforma, ami az *igazságos államformákat*, azaz a királyságot, az arisztokráciát és a 'politiát' szűkebb – a demokrácia ellentétéként vett, vagy annak jó aspektusait tartalmazó – értelmében elegyíti. Ez tehát *Szent Tamás* saját személyes véleményét kifejező álláspontja, s nem az arisztotelészi *Politika Szent Tamás*-i kommentárjából kinyerhető, általa vélhetően, feltételezhetően a legjobbnak tartott állam- vagy kormányzati forma.⁴¹ Ez tehát a mérsékelt, azaz törvények szabályozta, 'politikai módon' gyakorolt

⁴⁰ Érdemes itt a latin eredeti idézni: „*Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae*. I–II., q. 105 a. 1 co.

⁴¹ *Szent Tamás Arisztotelészt Politika* című művéhez írt kommentárja nagyon hozzátetölegesen azokban az években keletkezhetett, amikor a *De Regnót* is írhatta. Bár *Szent Tamás* jól tudott görögül, nem volt görög fordító. Mivel *Arisztotelészt Politika*jának nem volt hiteles latin verziója (még arabra sem fordították le azt), ezért valószínű, hogy ő maga kérte meg egy fordítással foglalkozó rendtársát, hogy azt ültesse át latinra. *William of Moerbeke* flamand dominikánus szerzetesről (1215–35 – c. 1286) van szó (hollandul: *Willem van Moerbeke*, latinul: *Guillelmus de Morbeke*), aki kb. 1260-ban fejezte be *Arisztotelészt* e műve teljességének lefordítását latinra (ezelőtt volt egy nem teljes fordítás is – az I. fejezeté és a II. fejezet nagyrészéé –, aminek vélhetően szintén ő volt a fordítója). *Szent Tamás* nagyon valószínűsíthetően a második, teljes fordítást vette alapul a saját befejezetlen *Politika*-kommentárjában, ami az első és a második, illetve a harmadik könyvet tárgyalja a hatodik fejezet végéig. A *Politika*-kommentárját *Pietro d'Alvernia* (kb. 1240–1304), *Szent Tamás* nem klerikus tanítványa fejezte be 1295 előtt, aki 1270 körül szinte majdnem biztosan hallgatta *Szent Tamást* párizsi tanulmányai során. (Hosszú ideig a kommentárnak ezt az általa készített befejezését is *Szent Tamás*nak tulajdonították.) Nem valószínű, hogy *Szent Tamás* a nem teljes korábbi fordításra támaszkodott volna, s mindenesetre nem támaszkodhatott arra a második könyv utolsó és a harmadik könyv első fejezetei tekintetében. Lásd: *Richard J. Regan* fordítói bevezetőjét: AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Politics*. 1260 előtt tehát nem áll még *Tamás* rendelkezésére a második, immáron teljes fordítás. Ezért nagyon valószínű, hogy a második párizsi tartózkodása (1268–1272) alatt írta meg a kommentárját, írja *Regan* (uo.). Vannak olyan eszmetörténészek, akik a kommentár műfaji korlátozottságból fakadó tartalma miatt – minthogy az eleve nem tartalmazhat önálló vagy kritikai gondolatokat, azaz az eredeti saját gondolat hiányában – eleve nem tekintik a kommentárt az eszmetörténeti elemzés kiemelkedően fontos tárgyának, amely feltétlenül szükséges lenne ahhoz, hogy *Szent Tamás* helyes politikai kormányzásról, illetve a helyes és helytelen államformáról vallott koncepciójáról teljes és hiteles képet kapjunk. Lásd: ACETI, *San Tommaso D'Aquino e la politica*. 305. 2. jegyzet. Itt a szerző azt az álláspontot foglalja el, hogy *Szent Tamás Arisztotelészt Politika*jához írt kommentárját kizárólag csak akkor veszi figyelembe, ha az *Szent Tamás* személyes hozzájárulásaként jelenik meg. E tekintetben *Granerise* is hivatkozik, aki hasonló álláspontot képviselt 1950-ben, a híres „*Contributi tomistici alla filosofia del diritto*” című munkájában. Nem világos, hogy arra gondol-e, hogy a személyes hozzájárulás csak azt jelenti-e, hogy ő maga írta szerzőként a *Politika*-kommentárnak azt a részét, vagy azt is, hogy személyes véleménye tűnik ki *Szent Tamás*

királyság, amelyben vannak arisztokratikus és demokratikus hatalmi tényezőök, alkotmányos elemek, s ezért kevert vagy vegyes jellegű monarchikus állam.

Szent Tamás tehát *Arisztotelész*-t kommentálva írja, hogy *Szolón* nem kívánta a legalsóbb rendű réteget – kormányzói képesség és erény híján – kormányzati hatalomra juttatni, s hogy végül megkaparintották a hatalmat és demokratikus államot hoztak létre, az *Szolón* szándékai ellenére történt.⁴² A legalsóbb réteg politikai hatalma és feladata tehát abban állt, hogy megválassza, és ha szükséges, „*kijavítsa*” a magisztrátusokat.

Érdeemes tudatosítani, hogy a ‘*politia*’ *Szent Tamás*nál – ami *Arisztotelész*-nél: ‘*politeia*’⁴³ – a demokráciának mint igazságtalan kormányformának helyes megfelelője, még ha a legkevésbé is helyes az igazságos kormányformák között.⁴⁴ A ‘*politia*’ ezen túl, mint az imént láthattuk,⁴⁵ tágabb értelmében az állam formáját (azaz lényegi berendezkedését) jelöli, aminek a legjobban megszerkesztett módja a kevert vagy vegyes alkotmányú kormányzati berendezkedés, s ami elegyíti a királyság és az arisztokrácia helyes államformáját, valamint a demokrácia igazságtalan kormányzati formájának egynémely elemét. Ez azonban már nem a demokrácia mint igazságtalan alkotmányos rezsím ellentéte, ami pedig a szűkebb értelemben vett ‘*politia*’. A *De Regno Tolomeo da Lucca* által írt részében található egy általános érvényű megállapítás, ami tehát a természeti világra is érvényes. Ez úgy hangzik, hogy mindig van a keverékekben egy, a többivel szemben hangsúlyos, uralkodó elem.⁴⁶ Érdeemes ezt is figyelembe venni *Szent Tamás* kevert államának, mint legjobbnak értelmezésekor, amikor a mérsékelt királyi hatalom, a vegyes vagy kevert alkotmány „politikai” jellegét, vagy a legjobb állam ‘*politia*’-voltát kívánjuk megérteni. (*Tolomeo da Lucca* szerint például a ‘politikai módon’ való kormányzás az adott ‘*politia*’ szerinti minisztereket igényel,⁴⁷ ami – többek között – azt fedi, hogy bérért végzik tevékenységüket, ez pedig a legtöbbször azt vonja magával, hogy nem az alattvalók, hanem saját érdeküket tekintik.)⁴⁸

A vegyes alkotmányban tehát az elemek nem egyenlő arányban hatják át egymást, és nem is azonos a súlyuk és a funkciójuk; továbbá az így előálló rezsím csak a relatíve elérhető legjobb kormányzat mód, s nem pedig az abszolút értelemben legjobb. A vegyes alkotmányú ‘*politia*’, valamint a ‘politikai módon’ való kormányzásnál (is) megjelenő, eredetileg szűkebb értelemben használt ‘*politia*’ (ami pedig a demokrácia ellentéte, s a legkevésbé igazságos kormányzati forma a helyes államformák között) csupán azon politikai berendezkedést jelölheti, amiben a jó és az annak

kommentárjából. Felhívja ugyanis a figyelmet arra, hogy nem a teljes szóban forgó kommentár autentikus, vagyis azt nem teljesen *Szent Tamás* írta. (Arról az imént esett szó, hogy *Szent Tamás Arisztotelész* Politikájához írt kommentárja befejezetlen maradt.) Véleményünk szerint e kommentárt is figyelembe kell venni az Angyali Doktor politika-felfogásának hiteles és teljes megértéséhez, s különösen a *De Regno* bizonyos szöveghelyeinek helyes interpretálásához.

⁴² Újból idézzük, de most már csak a főszövegben imént hivatkozott a szöveghelyet: „*Quartus autem ordo erat mercenariorum, qui erant infima pars populi: ad quos nullus principatus pertinebat. Et sic patet, quod in principatibus maiorem partem addidit maioribus quam populo. Unde non fuit eius intentio instituire democratiam; sed consecuta est praeter eius intentionem.*” (kiemelés tőlem: F. J.) AQUINO, *Sententia libri Politicorum*. 2., 17., 4.

⁴³ Az arisztotelészi ‘*politeia*’ többértelmű kifejezés, amely ismérvei között szerepel a vegyes (kevert) kormányzat fogalmi elem is. MILLER, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics* 252–254. A ‘*politeia*’ és a ‘*politia*’ arisztotelészi fogalmak elemzéséhez ld. VIDA, *La politica aristotelica e l’elogio della medietà* 25–26.

⁴⁴ „*Opponitur enim politiae quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur.*” AQUINÓI, *De Regno* 1., IV.

⁴⁵ AQUINÓI, *Summa Theologiae*. I–II., q. 105 a. 1 co.

⁴⁶ AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról* II., X. 79.

⁴⁷ „[...] *unde regimen politicum ministros requirit secundum qualitatem politiae.*” DE LUCCA, *De regno continuatio* II., X.

⁴⁸ Vö.: AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról* II., X. 78.

elfajzását meggátló jó és/vagy rossz másik kormányzati mód (pl. demokrácia) jó oldala együttesen „*keveréki*”, vegyes kormányzati alakban adja az adott hely és kor által szükségessé tett módon a leginkább kielégítően jól működő, vagyis a mind több ember számára valódi jót jelentő állami valóságot. A kormányzást jelentő vagy arra kiható hatalmi tényezők hatásköreit megosztó, de azok együttműködésére építő, a néptől hatalomkeletkeztető választói megbízatást igénylő, a királyi kormányzásban arisztokratikus testület tanácsadói támogatását nyújtó, az előbbiek folyamatos és/vagy időszakonkénti hatalmi ellenőrzését végző, általában felelősséget támasztó, alkotmányosan hatalmi „*fékeket és ellensúlyokat működtető*”, törvények által szabályozott rezsim egésze alkotja e relatíve legjobb, ‘politikai módon’ gyakorolt vegyes állami királyság ‘*politia*’ formáját. A ‘politikai módon’ gyakorolt korlátozott királyi hatalomra azonban nem csak azon esetben van szükség, amikor nincsen olyan tiszta erényű király, akinél ne állna fel a zsarnokságba fajulás veszélye, ahogy azt *Szent Tamás* írja, hanem olyankor is, amikor nincsen szükség arra, hogy a király kényszerítse a romlott természetű népet, mivel olyan bölcs és erényes férfiak képezik a politikai társadalmat, ahol lehet az ép emberi természet állapotát utánozva, ahhoz közelítve királyi hatalom nélkül, ‘politikai módon’ gyakorolt hatalom szerint kormányozni és élni – ahogy azt már viszont *Tolomeo da Lucca* veti papírra a *De Regnó*t folytatva, az ókori rómaiakra hivatkozva.⁴⁹

A *Szent Tamás* által bemutatott kormányzati rendszerben – nem árt a félreértések elkerülése végett megjegyezni – a király nem csak ‘államfő’ modern értelemben, hanem a késő középkori felfogás jegyében a legfőbb bíraskodási és kormányzati hatalom gyakorlója is, a törvényhozásban betöltött kulcspozíciója mellett. Valódi felelős uralkodó nem csak, vagy nem elsősorban politikai, hanem a keresztény elvárások mentén elsősorban erkölcsi, és az azon alapuló jogi (és természeti törvényi), azaz az igazságosság szerinti kormányzási köteletségének teljesítése értelmében. Politikai kontrollját napi szinten az optimátákon alapuló arisztokratikus tanácsa, valamint preventív kontrollként a nép általi megválasztása jelenti. A *De Regnó*ban is tett említést a mérsékelt, korlátozott királyi uralom intézményesítésének szükségességéről, de azt nem fejtette ki ott, hogy ez mit is jelentene az intézményi, pontosabban a jogi megvalósítás tekintetében. A király ugyanis – fő szabály szerint – nem váltható le alkotmányosan vagy politikailag szabályozott módon, hiszen nem meghatározott időtartamra kapott megbízatást és politikailag nem felelős bármely nála nagyobb politikai hatalmi szerv, személy vagy testület felé. Csupán előre szabályozottan alkotmányosan korlátozható a királyok hatalma. Erre főleg a királyok rossz kormányzása eredményeképpen került sor karták formájában, jobbra a 13. században. Ezek ellentmondási és ellenállási jogot, valamint trónfosztást helyeztek kilátásba az önkényes és jogtalan uralkodással szemben.

A királyi hatalom a *Summa Theologiae* megközelítésében dinasztikusan nem örökendő, vagyis a monarchikus elv az uralkodó megválasztása révén elválasztásra kerül az örökletesség elvétől. Az előbbi a jó kormányzás konstans eleme, az utóbbi pedig kontingens megfontolásokból, azaz a hasznosság alapján kerülhet bevezetésre vagy megszüntetésre.⁵⁰ Látható tehát, hogy a késő középkorban a király tisztsége létezik a természet alapján a közjóra való helyes kormányzás egységessége és hatékonysága céljából, s így Isten rendelése alapján, ahogy az a természetben

⁴⁹ „*Primo quidem, si referamus dominium ad statum integrum humanae naturae, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium quod servitutum haberet, sed praeeminentiam et subiectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cuiuscumque, ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus secundum congruentiam suae naturae. Unde apud sapientes et homines virtuosos, ut fuerunt antiqui Romani, secundum imitationem talis naturae regimen politicum melius fuit.*” DE LUCCA, *De regno* continuatio II., IX.

⁵⁰ SPIAZZI, *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d’Aquino* 158.

meglevő minták elvei alapján ésszel belátható. Következésképpen egyetlen konkrét király sincsen a trónon személy szerint Isten rendelése alapján, ellentétben azzal, ahogy azt az abszolutista királyok a 16–18. századokban állították magukról (tévesen és/vagy visszaélés-szerűen). A királytükörnek⁵¹ is tekinthető *De regnō*ban – vagy legalábbis annak *Szent Tamás* által írt részében – nem a királyság fent leírt vegyes kormányzati formáját, hanem a királyságot mint olyant tekinti a lehető legjobb állam-, illetve kormányformának, amíg az nem fordul át a legrosszabb kormányzási módba, azaz a zsarnokságba. Ez utóbbi elkerülése érdekében elsőrendűen fontos a király erényes jelleme és a kormányzással összefüggő helyes céljainak elvi meghatározása. (Az alkotmányos szerkezet, ami inkább intézményes biztosítékokat jelentett az előbbiektől való eltérés megelőzésekképpen, illetve, ha az megtörténne, akkor azok korrekciójaként vagy fékjeként, másodlagos, azaz csak másodsorban elemzendő kérdés lenne a ‘királytükör’ fő műfaji céljához képest. Éppen ezért nem is volt királytükörben tárgyalandó e kérdéskör. Talán ezért is hagyta félbe és nem folytatta *Szent Tamás* a *De Regno* írását?⁵²) *Szent Tamás* az erényes jellemű király választását és a királyi hatalom mérsékelt és korlátozott voltát tekintette a legalkalmasabb módnak arra, hogy a zsarnokságot el lehessen kerülni, azaz itt nem kifejezetten a királyság vegyes vagy kevert alkotmányos kormányzati formáját részesítette előnyben. A problémát az jelenti, hogy a királyság a legjobb kormányforma, ami viszont a legrosszabb kormányzati módba, a zsarnokságba válthat át. A legrosszabb zsarnokság azonban –

⁵¹ A ‘fejedelemtükör’ (*speculum principis*) vagy ‘királytükör’ műfajának kialakulásához és korai (középkori) formáinak bemutatásához ld. FALKOWSKI, The Carolingian speculum principis – the Birth of a Genre 5–27.

⁵² Érdemes e ponton egy rövid műfaji tisztázásra kitérnünk. A ‘tükör’ (*speculum*) irodalmi zsáner ezen évtizedekben a legáltalánosabb értelmében csak annyit jelentett, hogy abban a tudás egy területének általános áttekintése történik meg egy ilyen céllal született elbeszélő műben, amely akár legteljesebb formájában egyfajta (filozófiai) összefoglaló ‘enciklopédia’ alakját is ölthette. A tudás általános tárházát azonban egy adott tudásterületen is lehet összegezni. Ekképpen fejlődött ki a 13. századra a kor természettudományos ismereteit felölelő ‘*Speculum naturale*’ (‘Természeti tükör’) műfaja, illetve a leggyakrabban főként a krónikás történetírók által feljegyzett ‘*Chronographia*’, illetőleg ‘*Chronicon*’ alapulvételével megírt ‘*Speculum historiale*’, azaz ‘*Történeti tükör*’. Ehhez társult a teológia kérdéseit átfogóan taglaló traktátus, a ‘*Speculum doctrinale*’. E század második harmadának végére a tudás teljes egésze területén írt enciklopédikus, rendszerezve elemző-feltáró művek is napvilágot láttak a ‘*Speculum maius*’ nevet hordozva. Több ilyen, a 13. században ismert tudásanyag tárházát tartalmazó tükör (*speculum*) is készült tehát akkoriban a speciálisabb területeken, vagyis az egyetemes történelemírás, azaz a világkrónika, a természetismeret és a teológia ismereti területén, de az 1260-as években már az akkori tudás teljes tárházát is felölelően, mégpedig gyakran domonkos szerzetes mesterek tollából. „A [...] Beauvais domonkos rendházának alperjeleként adatolható Vincentius (*Vicentius Bellovacensis*, *Vincent de Beauvais*) 1260 tájára készült el a középkori tudás enciklopédiáját nyújtó *Speculum maius*ával (Nagy tükör) [...]” CSAKÓ, Az Árpád-Kori Magyarország a francia területen keletkezett elbeszélő kútfők tükrében 21. A keresztény uralkodó jó kormányzását kifejtő specifikus ‘királytükör’ az ideális király erényeit és annak kívánatos országhelyettesítési módját írta le, pontosabban írta elő normatív módon. Egy jó kormányzást megvalósító ország alkotmányos berendezkedésének teoretikus bemutatása, amely azon eshetőségre lett szabott, ha mégsem lenne ilyen jellemű a király, s ezért uralkodói hatalmát fékező közjogi („alkotmányos”) mechanizmusokkal szükséges a közjóra irányuló hatalomgyakorlást előmozdítani, nos, az már inkább a valóságközelibb politikai realitás vizsgálatát igényelte és ily módon került megfogalmazásra. Ez magában foglalhatta az uralkodók cselekedeteinek bőséges szemléltető példáit a világtörténelem több korszakából, ami e vonatkozásban már-már a ‘Történeti tükör’ műfaji sajátosságát idézheti. Ez azonban már nem volt ‘királytükör’-nek tekinthető, de még ‘Történeti tükör’-nek sem, hanem inkább kormányzáseleméleti traktátus műfaját öltötte, még ha tartalmazott is az előbbiekből sajátosabbnak tűnő tartalmi elemeket. E fejtegetések és szemléletes összefoglaló leírások azonban, az áttekintés általános jellege folytán, mégis akár egyfajta ‘speculum’-nak is tekinthetők a terminus tágabb értelmében. Az Angyali Doktor által írt rész a *De Regno*ban inkább minősíthető szűkebb értelemben vett királytükörnek, mintsem a mű befejező folytatása, amely tanítványától származik, s amely fejezeteket inkább csak a kormányzat általános leíró-elemző áttekintéseként nevezhetnénk egyfajta állami vagy kormányzati tipizációnak, vagy politikai „speculum”-nak (ilyen nem létezett a korban), de semmiképpen sem szűkebb értelmű ‘speculum principis’-nek, azaz fejedelemtükörnek. De térjünk vissza a *De Regno Szent Tamás* által írt részében található egyik legnehezebb kérdés vizsgálatához! Ahhoz, hogy miként képes a legjobb kormányzás, vagyis a monarchikus egyeduralom az önkényuralomba fajulás veszélyét elhárítani.

mint azt nemrég láthattuk – nem az egy személy kormányzásából, hanem a többekéből jöhet létre, márpedig ez utóbbi szerinte (véltetően jó eséllyel) zsarnokságba válhat át. Azonban nem is annyira az egyeduralom biztosította egységesség létrejötte, hanem a tartalmi értelemben vett közjóra irányultságban megnyilvánuló összehangolt egyöntetűség a kormányzat helyességének a lefontosabb kritériuma. Ezért nemhogy nem probléma a leginkább megosztott társadalmi néprétegek beemelése a kormányzásba, hanem egyenesen a közjó biztosítékát jelenti az ő jelenlétük is a kormányzat rendszerében. Úgy fogalmazhatunk, hogy a közjót szolgálja ugyanis az, ha ők mind választók, mind esetleg kormányzásra kiválasztottak is lehetnek, s ezért a közjóban való egységességhez járul hozzá – inkább közvetetten – az ő kormányzásban való részvételük. Nem az egység és a pluralitás dimenziója, hanem a közjóra irányultság tehát a lényeges elem, amely az erényes természetű király révén lenne a leginkább biztosítható. Azonban minthogy annak jelleme gyakran elfajzik, ezért ennek eshetősége esetén jobb ennek elejét venni a kormányzati alkotmányos rendszer megfelelő kialakításával. Ezt szolgálná a korlátozott monarchia, azaz az alkotmányos monarchia vegyes kormányzata. Ám előfordulat az is, hogy az adott körülmények között nem a ‘királyi jellegű’, hanem a ‘politikai jellegű’ kormányzat (*politia*) a legmegfelelőbb kormányzati mód. Ezen elemzési kategóriapáros bemutatására egy másik tanulmányunkban fogunk bővebben kitérni, minthogy az a *De Regno* későbbi fejezeteiben kerül behatóbb tárgyalásra, amelyeket már nem maga *Szent Tamás* írt (hanem az ő szellemiségében *Tolomeo da Lucca* fejezte be a munkát). Annyit azonban már most elővételezünk, hogy a jó kormányformák közül tehát a legjobb a királyság – elvileg –, de gyakorlatilag legjobb a jó kormányzati módok elegyítése a monarchián belül (korlátozott királyság), azonban az is lehet, hogy a ‘*politia*’ jó kormányformája, a ‘politikai jellegű’ kormányzás a legjobb, pontosabban a legmegfelelőbb az adott viszonyok között. Azonban ez utóbbinak is megvannak a maga immanens korlátai, problémái és veszélyei, hiszen nem ez a legjobb kormányforma a jók között, minthogy az ideális viszonyok között a királyság lenne az. *Arisztotelész*nél az ideális az erényes jellemű és kiváló politikai képességű személy vagy személyek uralkodása, s ezért az a legjobb kormányforma, vagyis a királyság vagy az ilyen arisztokrácia.⁵³ Mivel azonban az ilyen szinte „istenszámba” menő férfiak létezése – akik saját maguk számára ők maguk a törvény, s ezért a törvények felett állnak kiválóságukban –, azaz a törvények nélküli erényes és bölcs voltukban való (ön)kormányzásuk egészen kivételes a politikai valóságban, így a gyakorlatot tekintve a vegyes alkotmányforma a második legjobb, immáron reálisan elérhető politikai rezsim.⁵⁴

⁵³ „Ha aztán egyetlenegy férfi vagy többen, de mégsem annyian, hogy a teljes városállamot alkothatnák, annyira kimagaslanak erényeikkel, hogy velük – akár többen vannak, akár csak egyetlenegről van szó – az összes többi polgárok kiválósága és politikai képessége együttvéve sem mérhető össze; akkor nem szabad őket a városállamnak csupán alárendelt részeséikül tekinteni; mert rájuk nézve igazságtalanság volna, ha másokkal csak egyenlő elbánásban részesítenénk őket, amikor azoktól erény és politikai képesség szempontjából annyira különböznek; hiszen az ilyen férfi az emberek közt istenszámba megy. S ebből aztán világos, hogy a törvényhozásnak is csak a származás és képesség szempontjából egyenrangúakra kell tekintettel lenni, viszont az annyira kiválóakra nincs törvény, mert hisz ők maguk a törvény. Nem volna-e neveléses, ha valaki rájuk akarna törvényt szabni?” ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, 1284a 107–108. Vö. 1284b. uo. 110.; „[...] s minthogy az arisztokráciáról és a királyságról már beszélünk (mert hiszen a legkövetesebb alkotmány elveinek fejtegetése egyet jelent ezen két forma vizsgálatával: mivel ezek mindegyike az anyagi eszközökkel ellátott erkölcsi kiválóság alapján óhajt berendezkedni), valamint fentebb megállapítottuk azt is, miben különböznek egymástól az arisztokrácia és a királyság, és mit kell királyságnak tartanunk [...]” ARISZTOTELÉSZ, 1289a 125–126.

⁵⁴ E tágabb kérdéskör magyar nyelvű irodalmához lásd: LUKÁCSI, Hermész szobra a fában.

Arisztotelész Politikájában megtalálhatóhoz⁵⁵ hasonlatosan az említett három jó és rossz kormányformát egymás ellentétpárjaiként nevezi meg *Szent Tamás*.⁵⁶ Mielőtt a korlátozott és kevert kormányformájú alkotmányos monarchia kormányzata mibenlétének és lehetséges eszmei forrásvidékének nyomába eredünk, érdemes lehet összefoglalni a már elmondottakat. A királyság ellentéte a zsarnokság (mindkettő egy ember kormányzása), az arisztokráciáé az oligarchia (mindkettő kevesek kormányzása), a *politiaé* a demokrácia (mindkettő a sokak kormányzása). Amiképpen a királyság az abszolút legjobb, úgy annak ellentéte a legrosszabb kormányzási mód.⁵⁷ Mint azt az imént láthattuk, az összességében vett, a földi realitásokkal számot vető, ezért a relatív módon legjobb vagy legmegfelelőbb kormányzat az, amikor a hatalom egyetlen ember kezében van, aki erény által kormányoz, s őalatta más, bizonyított erényű emberek helyezkednek el, miközben – minthogy a kormányzás mindenkit érint –mindenki, aki a politikai közösség tagja, pályázhat is azon politikai tisztségekre, amelyekre ő maga is választ személyeket. Az elérhető legjobb kormányzati forma tehát a vegyes alkotmány/kormányforma, a királyságnak a másik két kormányzási mód általi enyhítése. Egy olyan királyságról ír tehát néhol *Szent Tamás*, amelyben a királyt erénybeli kiválósága miatt választják, akit erényes férfiak szűk köre segít a kormányzásban, miközben mind a királyt, mind az említett bölcsek tanácsát az egész politikai közösségből és azáltal választják.⁵⁸ E vegyes alkotmányos kormányzással lehet a királyságot korlátozni, amely túlságosan is hajlamos arra, hogy zsarnoksággá torzuljon, hacsak nem az a – felettébb ritka – helyzet áll fenn, hogy egy feddhetetlen erényű ember kormányoz királyként. Ez utóbbi lenne a lehető legjobb, az ideális kormányzati mód, aminek megvalósulására vajmi kevés a politikai gyakorlatban az esély, ezért van szükség arra, hogy bölcs intézkedésekkel elejét vegyék annak, hogy zsarnokságba torzuljon az egyszemélyi kormányzati uralom. A legfőbb törekvés arra kell tehát, hogy irányuljon, hogy olyan helyzetű, jellemű embert válasszanak az arra felhatalmazottak, akinél nem valószínű, hogy a zsarnokságba való torzulás esélye fennáll.

Felhasznált irodalom

- ACETI, Guido: San Tommaso D'Aquino e la politica. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 1951/4. sz. 305.
AQUINAS: Commentary on Aristotle's Politics. Indianapolis 2007
AQUINAS: Political Writings. New York–Cambridge 2012
AQUINO, Sancti Thomae de: Sententia libri Politicorum. <https://www.corpusthomaticum.org/cpo.html>
AQUINO, Tommaso di: De regimine principum (De Regno). Lanciano 2010
AQUINÓI Szent Tamás: A fejedelmek kormányzásáról. Máriabesnyő 2016
AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae. In: AQUINÓI Szent Tamás (szerk. VARGA Csaba): A Summa Theologiae kérdései a jogról. Budapest 2011, 157–158.
<https://mek.oszk.hu/14700/14746/14746.pdf> (2023. 12. 12.)

⁵⁵ „Minthogy fejtegetésünk alkotmányról szóló első részében megállapítottuk, hogy három helyes alkotmány van: a királyság, az arisztokrácia és a politia, és ezekből három korcs forma alakult ki, ti. a királyságból a türannisz, az arisztokráciából az oligarchia és a politiaiból a demokrácia [...]” ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 1289a 125.

⁵⁶ AQUINÓI Szent Tamás: De Regno. I., III., AQUINÓI (2010) 96–97.

⁵⁷ „Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur enim politiae quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidē, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.” AQUINÓI, De Regno I., IV.

⁵⁸ AQUINÓI, Summa Theologiae I–II., q. 105. a. 1.

- ARISZTOTELÉSZ: Az athéni állam. Államéletrajzok. Budapest 1994
- ARISZTOTELÉSZ: Politika. Budapest 1984²
- BELLINI, Piero: *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica.* Firenze 1993
- CANNING, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450.* Budapest 2002
- CSÁKÓ Judit: *Az Árpád-Kori Magyarország a francia területen keletkezett elbeszélő kútfők tükrében.* Doktori disszertáció. Budapest 2015
<http://doktori.btk.elte.hu/hist/csakojudit/diss.pdf> (2023. 12. 12.)
- Divi Thomae AQUINATIS, *Doctoris Angelici, Opuscula Philosophica.* Torino – Roma 1954
- EDBURY, Peter W.: *The Lusignan Regime in Cyprus and the Indigenous Population.* In: EDBURY, Peter W.: *Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus.* Aldershot (GB) – Brookfield (USA) 1999, 4–5.
- FALKOWSKI, Wojciech: *The Carolingian speculum principis – the Birth of a Genre.* *Acta Poloniae Historica* 2008/98. sz. 5–27.
- FLORIACENSIS, Hugo: *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate.*
<https://mlat.uzh.ch/?c=2&w=HuDeSMa.DeRePo&path=HuDeSMa.DeRePo/10782&text=10782>
(2023. 12. 12.)
- FRIVALDSZKY János: *Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog Aquinói Szent Tamás gondolati rendszerében – tomista perspektívában.* In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei a kezdetektől a XIX. század végéig.* Budapest 2016³, 97–129.
- FRIVALDSZKY János: *Retorika, nyilvánosság és érvelés a polisz bíróságain.* In: FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia.* Budapest 2007, 22–37.
- FRIVALDSZKY János: *Természetjog – eszmetörténet.* Budapest 2001
<https://frivaldszkyjanos.hu/wp-content/uploads/2015/12/Termeszeti-jog-eszmetortenet.pdf> (2023. 12. 12.)
- KANTOROWICZ, Ernst H.: *The King's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology.* New Jersey 1997
- LUKÁCSI Tamás: *Hermész szobra a fában – Arisztotelész és álmaink állama.* Budapest 2010
- MARITAIN, Jacques: *Az igazi humanizmus.* Budapest 1996
- MERLO, Maurizio: *La sintassi del „regimen bene commixtum” e del „regimen politicum” fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca.* *Filosofia politica*, 2005/19. sz. 39.
- MILLER, Fred D.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* Oxford – New York 2001
- SALISBURY, John of: *Policraticus. Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól.* Budapest 1999
- SASHALMI Endre: *Az emberi testtől az óraműig. Az állam metaforái és formaváltozásai a nyugati kereszténykultúrkörben, 1300–1800.* Pécs 2015
- SCHMIDT, Dagmar: *The Measure of a King – Forging English Royal Reputations 1066–1272.* http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2016/11918/pdf/SchmidtDagmar_2015_01_30.pdf (2023. 12. 12.)
- SCHÜTZ Antal: *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben.* Budapest 1943
- SIMONETTA, Stefano: *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso D'Aquino e nelle riflessione politica tardomedievale.* *montesquieu.it Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni* 2009/1. sz. 1–28.
- SIMONETTA, Stefano: *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale.* In: FELICE, Domenico (ed.): *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea.* Nápoly 2011, 161–193.
- SPIAZZI, Raimondo: *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino.* *Angelicum* 1956/2. sz. 153.
- VIDA, Silvia: *La politia aristotelica e l'elogio della medietà.* In: FELICE, Domenico (ed.): *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea.* Nápoly 2011, 25–26.

BARCSI Tamás
Associate Professor
PTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.13

Comments on Dante's Conception of Value¹

Dante Alighieri (1265–1321) is arguably one of the greatest figures in Western culture. A separate discipline, Dantist Studies, is concerned with exploring the different layers of his art. Without wishing to place myself among the scholars of this discipline, I would like to offer a few thoughts, mainly of an ethical nature, on the relationship of Dante's works to the Renaissance.

Keywords: *Dante, Convivio, Commedia, human dignity, ethics*

1. Introduction

In the case of *Dante's* oeuvre, politics, morality, philosophy and art are closely linked, and these elements are bound together by the poet's relationship with the Christian religion. As far as politics is concerned, it is well known that *Dante* also took an active part in public life (and believed that politics could only be conducted on a moral basis), he opposed the papacy, was prior of Florence for a time, but was exiled from the city after the Black Guelphs came to power. *Dante* attached great importance to morality in human life: he advocated the primacy of practical reason over theoretical reason. He combined Christian morality with Greek (*Platonic, Aristotelian*) ethics. His understanding of the function of philosophy was that philosophy was primarily for the layman and should help everyone to live a life worthy of human dignity. Of all the philosophical disciplines, ethics is the one that best fulfills this function, and therefore moral philosophy must be considered to play a more important role than even metaphysics (see the discussion of the division of the disciplines in *Convivio*). There has been and still is a great debate among Dantist scholars as to whether *Dante* can be considered a philosopher or not. Some argue that *Dante* is a great artist, but a rather dilettante philosopher (*Croce* or *Vossler* have expressed this opinion). Others point out that *Dante* is a lay philosopher with a considerable philosophical education, and that the *Divine Comedy (Commedia)* can be read as a philosophical text (this position is taken by *Gentile, Gilson, János Kelemen*).² *Dante's* thought is made up of many elements and has been influenced by many philosophers: in addition to the works of the great Christian theorists (*St. Augustine, St. Thomas*), he also draws on ancient philosophy (*Plato, Aristotle, Cicero*), and he has been intellectually influenced by Arab thinkers (especially *Averroes*), and *Siger of Brabant*, a great figure of Latin Averroism, should be mentioned in this context. As regards *Dante's* relationship to art, I would refer to the remark made

* ORCID ID: 0000-0003-0112-9546.

¹ The paper was prepared for the conference titled "*The Legal Relevance of the Vetus et Novum Testamentum. Parallels between the Jewish-Christian and Roman legal roots of our legal culture*" (June 9, 2023).

² KELEMEN, *The Philosopher Dante* 19–36, 80–89.

by Lajos Fülep in connection with the Divine Comedy: “*In Dante, it is impossible to separate religious and artistic experience and development*”.³ In the poet’s conception, art has a moral and even a political function (there are specific political references in the *Divine Comedy*). *Dante* transforms philosophical-ethical-political content into poetry through allegory.⁴

2. Dante and the Renaissance

In any case, we must address the question of whether or not *Dante* can be considered a forerunner of the Renaissance. The volume of studies edited by Tibor Kardos, published in 1966, is entitled *Dante between the Middle Ages and the Renaissance*. This is another indication of the long-held view (linked to a particular conception of history) that *Dante* should be understood as a precursor of the Renaissance. In the view of contemporary scholars, as János Kelemen points out, *Dante*’s work represents a synthesis of the Middle Ages.⁵ His philosophy and outlook are resolutely medieval, but there are also many features in *Dante*’s art that transcend the zeitgeist and would become dominant in the Renaissance. We might even call them “*Renaissance elements*”. It is important to point out that *Dante* was writing at a time when medieval ideals were beginning to fade. This period is a time of crisis in several respects: moral crisis and socio-political crisis (the crisis of the papacy and the empire). *Dante*’s political views are expressed primarily in *The Autocracy*, but the need for moral renewal is also one of the fundamental aims of the Divine Comedy.

The Renaissance is, to use Ágnes Heller’s definition, an era of “*rediscovery*” of man.⁶ Renaissance humanism emphasizes equality between people and exalts the human individual, recognizing the greatness of human life. *Dante*’s conception of values is essentially medieval, informed by Christian morality and *Platonic-Aristotelian* ethics – as has already been discussed – but there are also some elements in this respect that would become fundamental in the Renaissance. Among these, we should certainly mention the specific conception of dignity and nobility, the glorification of love, the emphasis on the importance of friendship, and the role of creation and knowledge. Of these, I would refer in particular to his ideas on human dignity and nobility.

3. Cicero on human dignity

Dante often refers to *Cicero*, who first used the term *dignitas* in the sense of the universal dignity of all men. The term was originally used in ancient Rome to designate excellences, persons of distinction, officials. The superiority of a person with dignity (*dignitas*) was universally acknowledged, and authority (*auctoritas*), majesty (*maiestas*) and humanity (*humanitas*) were concepts associated with *dignitas*. In his works on the theory of the state (*De oratore*, *De re publica*, *De officiis*), *Cicero* differs from *Plato* and *Aristotle* on a very important point: he writes about the equality and dignity of all men. Every man possesses from birth the divine wisdom which governs the cosmos as an immutable and eternal law, the innate capacity of every man to recognize the right and to act

³ FÜLEP, The „Divina Commedia”.

⁴ KELEMEN, The Philosopher Dante 58–73.

⁵ KELEMEN, The Philosopher Dante 77–79.

⁶ HELLER, The Renaissance Man.

accordingly. Cicero, in his *De officiis* (*On Moral Duties*), writes: “Indeed, if we will only bear in mind what excellence and dignity belong to human nature, we shall understand how base it is to give one’s self up to luxury, and to live voluptuously and wantonly, and how honorable it is to live frugally, chastely, circumspectly, soberly. But it is to be borne in mind that we are endowed by nature as it were with two characters, one of which is common to us with other men, inasmuch as we all partake of reason, and of the traits which raise us above the brutes, from which all that is right and becoming is derived, and from which we seek the method of ascertaining our duty; while the other is that which is assigned to each of us individually.”⁷ Cicero emphasizes that by nature all men are similar to God, that is, all men have equal dignity, and therefore all men deserve equal respect. The idea of universal human dignity is thus expressed in Cicero’s texts.⁸ Everyone has the potential to become divine, but whether this is the case depends on the individual (a life of virtues is necessary).

4. The concept of nobility in the *Convivio*

Dante, in his *Convivio*, refers to the *De officiis* as a reference to the need for everyone to come to the aid of everyone, simply because they are human (“So now we can say here that as true friendship among men exists when each person loves the other in full measure”).⁹ He points out that the human race must be what its ancestor, Adam, was: “Therefore if Adam himself was noble, we are all noble, and if he was base, we are all base, which eradicates any distinction between these conditions and so eradicates the conditions themselves. This means that from what has been said above it follows That each of us is noble or each base.”¹⁰ Dante also sees nobility as a class part of all men, but in fact it is only a possibility, because true nobility is based on virtue and knowledge.¹¹ Dante defines virtue on the basis of the Aristotelian conception of virtue. For Aristotle, virtue equals the mean, the person who acts in this way avoids the two manifestations of spiritual evil, excess and deficiency.¹² Similarly, virtue is characterized by the pursuit of the mean, which can be “strength”, “moderation”, “generosity”, “gentleness”, “meekness”, “gentleness”, “striving for justice”. Dante writes: “that as the noble nature in adolescence shows itself obedient, pleasant and full of shame, adorning its own person, so in maturity it is strong, self-restrained, loving, courteous, and honest”.¹³ The true noble man is imbued with “*pietas*”, love.

Knowledge is necessary for nobility, and the poet, referring to Aristotle, states that all men desire knowledge: “As the Philosopher says at the beginning of the First Philosophy, all men by nature desire to know. The reason for this can be and is that each thing, impelled by a force provided by its own nature, inclines towards its own perfection. Since knowledge is the ultimate perfection of our soul, in which resides our ultimate happiness, we are all therefore by nature subject to a desire for it.”¹⁴ Philosophy is the most worthy quality of man. The confusion in Florence and the Italian cities is caused by a lack of justice and reason. Dante stresses the importance of activating the passive intellect, of a dynamic conception of the virtues: for him, reason and action are inseparable.¹⁵ It is well known that the Greeks understood virtue in

⁷ CICERO, *De officiis* (*On Moral Duties*) 67.

⁸ ADAMIK, *The Concept of Human Dignity in Cicero*; BARCSI, *The Philosophy of Human Dignity*.

⁹ DANTE, *The Convivio*, Book Three, Chapter 11.

¹⁰ DANTE, *The Convivio*, Book Four, Chapter 15.

¹¹ KARDOS, *Dante’s Humanism between the Middle Ages and the Renaissance* 46.

¹² ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*.

¹³ DANTE, *The Convivio*, Book Four, Chapter 26.

¹⁴ DANTE, *The Convivio*, Book One, Chapter 1.

¹⁵ KARDOS, *Dante’s Humanism between the Middle Ages and the Renaissance* 53.

relation to the community, the polis (*Aristotle* also links individual and communal happiness). According to *Tibor Kardos*, the concept of civilitas in the poet's work, in addition to meaning participation in the community of the family, the city, the state, also refers to the universal civilitas of the human non-universal, which means the enlivenment of culture through the activation of human abilities and virtues.¹⁶

It is important to point out that *Dante's* theory of nobility bears a remarkable resemblance to the concept of dignity as expounded by the leading Renaissance philosopher *Pico della Mirandola* in his 1485 work. *Pico* sees man's divinity as manifested in human self-creation, giving a new meaning to the concept of creation: the supreme creator is *God*, through him man exists, but becoming divine is only a possibility, it is up to man to make use of this possibility, to create himself. For *Pico*, the possibility of "self-creation" is given to all men, and therefore men are equal, but it is not certain that all will become divine. "We have given you, O Adam, no visage proper to yourself, nor endowment properly your own, in order that whatever place, whatever form, whatever gifts you may, with premeditation, select, these same you may have and possess through your own judgement and decision. The nature of all other creatures is defined and restricted within laws which We have laid down; you, by contrast, impeded by no such restrictions, may, by your own free will, to whose custody We have assigned you, trace for yourself the lineaments of your own nature. I have placed you at the very center of the world, so that from that vantage point you may with greater ease glance round about you on all that the world contains. We have made you a creature neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, in order that you may, as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer. It will be in your power to descend to the lower, brutish forms of life; you will be able, through your own decision, to rise again to the superior orders whose life is divine."¹⁷

So there are very interesting similarities between *Cicero's*, *Dante's* and *Pico della Mirandola's* concept of dignity. All men are equal in the possibility of becoming divine (in this sense, all have dignity, all are noble), but not all are capable of achieving it. In the narrow sense, dignity or nobility is not based on birthright or wealth, but on the actions of a man who is knowledgeable, who thinks and who lives according to the virtues. In fact, *Dante's* masterpiece, the *Divine Comedy*, can be interpreted as *Dante* himself, the knowledgeable artist-man, adhering to his moral principles, walking the path to divinity: from hell to paradise, to participation in divine Love (according to this view, it is Love that makes man truly divine).

5. The structure of the Divine Comedy

I would like to conclude with a few comments on the *Divine Comedy* from the point of view of the value problem. In the *Divine Comedy*, medieval characteristics predominate: for example, the theme of the work, its depiction of the afterlife, its world view, its world view (the Ptolemaic world view: the Earth is the center of the universe, intersected by a sacral Master Cylinder), the numerology are all typically medieval. As well as the values of the work, since the *Commedia* is dominated by the emphasis on sin and the sinfulness of man. The classification of Hell refers to *Aristotle's* conception of the three main sources of sin as intemperance (*incontinentia*, from circle II to circle IV: the sinners of love, the gluttons, the misers and the prodigals), savagery (*feritas*, circles V and VII: the angry

¹⁶ KARDOS, *Dante's Humanism between the Middle Ages and the Renaissance* 53–54.

¹⁷ PICO, *Oration on the Dignity of Man*.

and the spiteful, and the violent in three rings: those who commit violence against their fellow men, against themselves and against *God*, that is, murderers, suicides and blasphemers), and finally, deceit (*malitia*, circle VIII, circles V and VII: the murderers, the suicides and the blasphemers). Circle VIII: the deceivers who are not trusted in the ten circles, Circle IX: the traitors, i.e. the deceivers who are trusted in 4 sub-circles and the heretics who are not included in the above-mentioned concepts, as well as the indifferent and the unbaptised of the first circle¹⁸. It should be noted that while the defining element of the Christian concept of virtue and sin – on which *Dante* bases his work – is that morally good and bad actions (or life) will have afterlife consequences, *Aristotle* obviously did not speak of virtues and vices in this sense, but in terms of good and bad actions for individual and communal happiness. The *Aristotelian* division is therefore only a framework, and *Dante* defines the individual sins and their degree of seriousness on the basis of the Christian conception.

In Purgatory there is atonement, not punishment, the souls are cleansed of the cardinal sins. Paradise consists of 9 heavens, the 10th is the empyreum. In the first and second trine the *Platonic* virtues are represented: in the first trine the virtue of temperance (*temperantia*), in the second trine the Sun is the heaven of wisdom (*prudentia*), Mars is the heaven of courage (*fortitudo*), *Jupiter* is the heaven of justice (*justitia*). The third trinity is dominated by the Christian theological virtues: faith, hope and love.¹⁹ The poem culminates in the vision of *God*, in which *God* appears as Love itself: “Here force failed my high fantasy; but my desire and will were moved already – like a wheel revolving uniformly – by the Love that moves the sun and the other stars.”²⁰

If we look for Renaissance elements in the work, we can refer to *Dante*’s conception of love (he is lost in the dense forest of life because of love disappointment, he exalts his love *Beatrice*, he feels for the lovers who sin, see the story of *Paolo* and *Francesca*); the Creator, the Artist, walks through the afterlife and undergoes character development; *Dante* places his work next to the Bible, which is an expression of artistic self-awareness.²¹ In this context, *György Lukács* notes that the *Commedia* is a work in transition between the epopeia and the novel.²²

In closing, I will quote *Lajos Fülep*’s reflection on the relationship between man and *God*, inspired by the *Divine Comedy*: “*God* demands of man that he should constantly surpass himself, that he should constantly lose himself and not look back on himself, that he should constantly strive for greater ‘universality’. And man need not fear: for the most general being is also the most real, and therefore the most personal. (...) And personality attains its goal, becomes complete, when it becomes identical with absolute generality, as *Dante* in the final vision. The human being is placed behind the phenomenal world, but does not dissolve: in paradise, in the realm of the most complete identity, everyone has his own self. Everyone is identical with *God* and yet everyone is different from him. This is *God*’s greatest miracle, which cannot be expressed logically, but only experienced mystically.”²³

¹⁸ BÁN, The Structure of the Divine Comedy 108–109.

¹⁹ BÁN, The Structure of the Divine Comedy 110–111.

²⁰ DANTE, Divine Comedy, Paradiso 33. 142–145.

²¹ KELEMEN, The Philosopher Dante.

²² LUKÁCS, The Epopeia and the Novel.

²³ FÜLEP, The „Divina Commedia”.

Bibliography

- ADAMIK, Tamás: The Concept of Human Dignity in Cicero. *PoLiSz*, December 2004 – January 2005, 14–18.
- ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*. Budapest 1997
- BÁN, Imre: The Structure of the Divine Comedy. In: BÁN, Imre: *Dante Studies*. Budapest 1988
- BARCSI, Tamás: *The Philosophy of Human Dignity*. Budapest 2013
- BARCSI, Tamás: Morality and Human Dignity in Medieval Legal Philosophy. *Díké* 1/2022 141–149.
- CICERO: *De Officiis (On Moral Duties)*. Boston 1887, https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/542/0265_Bk.pdf (03. 10. 2023)
- DANTE Alighieri: *The Convivio*. Translated by Richard Lansing, <https://digitalDante.columbia.edu/text/library/the-convivio/> (04. 10. 2023)
- DANTE Alighieri: *The Divine Comedy*, <https://digitalDante.columbia.edu/Dante/divine-comedy/> (04. 10. 2023)
- FÜLEP, Lajos: Dante: The „Divina Commedia”. *Nyugat* 18/1921, <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00301/09146.htm> (04. 10. 2023)
- HELLER, Ágnes: *The Renaissance Man*. Budapest 1971
- KARDOS, Tibor: Dante’s Humanism between the Middle Ages and the Renaissance. In: *Dante between the Middle Ages and the Renaissance*. Budapest 1966
- KELEMEN, János: *The Philosopher Dante. Expeditions in the Theory of Art and Language*. Budapest 2002
- LUKÁCS, György: The Epopeia and the Novel, the Composition of the Novel, the Disillusioned Romanticism. In: LUKÁCS, György: *Art and Society*. Budapest 1968
- PICO della Mirandola, Giovanni: *Oration on the Dignity of Man*, <http://bactra.org/Mirandola/> (05. 10. 2023)

RIGÓ Balázs
PhD, adjunktus
ELTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.14

Az apaszerep funkciói és az engedelmesség foka a kora újkori államelméletekben¹

The Functions of the Role of the Father and the Levels of Obedience in the Early Modern Theories of the State

In the early modern theories of the state, thinking about governance started from the idea of body politic, through the introduction of passions and the family, to the patriarchal theory of the state, in which the monarch governs the people as a family as head of the family. To the head of the family, like to the monarch, the members of the family, like the people, owe obedience according to the laws of nature. The family has become the interpretative framework for the description of society, in which the monarch, by right of his supremacy, has been transformed into the head of the family. At the same time, the concept of the head of the family has undergone a significant change. The change in the role of the father has been accompanied by a change in the content of obedience as well.

Keywords: *father, obedience, More, Machiavelli, Erasmus, Bodin, Montaigne, Bacon, Filmer*

1. Bevezető

A kora újkori államelméletekben a kormányzásról való gondolkodás a korporációs eszmétől indulva, az érzelmek és a család bevezetésén keresztül eljutott a patriarchális államelméletig, amelyben az uralkodó családfőként kormányozza a népet mint családot. A családfőnek csakúgy, mint az uralkodónak pedig a családtagok, ahogy a nép is a természet törvényei szerint engedelmisséggel tartozik. Természetesen, ahogy a jó kormányzásról való gondolkodás a *corpus*, az érzelmek és a család fogalmával telítődött, úgy, ezzel párhuzamosan az apa fogalmának és szerepének is egyre nagyobb jelentőség jutott. Az elmélet összetevőinek a változása eltérő módon alakult. A *corpus* érzelmekkel egészült ki, majd az érzelemmel bíró fizikai test, azaz a teljes ember családdá növekedett. A társadalom leírásának értelmezési keretévé a család vált, amelyben az uralkodó, felsősége jogán családfővé alakult át. A családfő fogalma ugyanakkor jelentős változáson ment keresztül. Az apaszerep változásával szerves egységben az engedelmisség tartalma is eltérően alakult. Ebből kifolyólag, bár izgalmas a kizárólag az abszolút engedelmisség. Az alábbiakban a terjedelmi korlátokra tekintettel, hiszen a kora újkori panteon kimeríthetetlen, a patriarchális államelmélet és az engedelmisség összekapcsolása révén a variációk szem előtt tartásával a legizgalmasabbnak tartott szerzőket és gondolataikat vizsgáljuk meg, annak elismerésével, hogy a kimaradtakból is hasonlóan izgalmas összeállítást lehetett volna végezni.

* ORCID ID: 0000-0003-0112-9546.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

2. Machiavelli

Machiavelli a közmondásos olasz nagycsalád szülőházájának a képviselőjeként érdekes módon nem jutott el az állam és a kormányzás patriarchális módon való értelmezéséhez. Az ő fejedelme egy határozott, az érzelmekkel manipuláló, gátlástalan, célratörő személy, akinek a megítélésénél és értékelésénél semmi más, kizárólag az elért eredmény számít.² Ha tekintetbe vesszük, hogy Itáliában valóban családok kezében voltak az oligarchikus városköztársaságok, akkor *Machiavellitől* az állam család képére vetített analógiájának a hiánya igazán meglepő. Hiszen az itáliai állapotokat ismerve, a párhuzam a család, az állam és a kormányzás között több mint kézenfekvő, a valóság volt. Ugyanakkor éppen *Machiavelli* volt az, aki a politika tudományát és a kormányzás, hatalomgyakorlás törvényszerűségeit objektív módon valamint elsőként igyekezett leírni.³

Az események vizsgálatának ebbe az úttörő, sőt forradalmi látásmódjába,⁴ amely a politikatudomány létrejöttét is jelentette, nem igazán fért bele az uralkodó atyai személyéből, annak családfői mivoltából fakadó értelmezés. Ha ugyanis *Machiavelli* az uralkodó atyai szerepéből indult volna ki, akkor önellentmondásba került volna, hiszen ebben az esetben nem a hatalomgyakorlás törvényszerűségei, sem a történelmet alakító fejedelem, hanem a fejedelem és az alattvalók családi közösségének a viszonyrendszere lett volna a döntő.⁵ Az apafogalom *Machiavelli* műveiben a családéhoz hasonlóan csak elvétve jelenik meg, bár a hagyományos alapítástörténet felidézésekor természetesen nem hiányozhat.⁶ A fejedelem apaszereppel történő felruházása például a félelemnél és az értelmetlen belföldi erődtételeknél kerül előtérbe, amikor *Machiavelli* óvja az uralkodót attól, hogy szükségtelen erőfitogtatással hergelje lázadásra az alattvalókat.⁷

Machiavellinél a fejedelem eszköztárából a szeretet célja⁸ az engedelmség elérése. Az apa szerep és funkció kevés felbukkanása *Machiavelli* gondolataiban a továbbiakban éppen az engedelmség kivívásával kapcsolatos, amikor régi római hadvezéreket hasonlít össze egymással.⁹ Az erős, apját és hazáját szerető, az időseket tisztelő hadvezér parancsnoki hatalommal a kezében elvárja, hogy mások is olyanok legyenek, mint ő. Mivel lelke erős, parancsa is erős lesz, aminek megtartását kemény kézzel követeli meg, hogy ne érje csalódás. Ennek oka, hogy csak az várhat engedelmséget, aki maga is képes parancsolni, ehhez azonban szükséges az alárendeltek és a parancsnok közötti arányok pontos felmérése. A parancsoláshoz és ezáltal az engedelmség megköveteléséhez minden esetben szükséges a kellő távolság köztük, máskülönben a parancsnok ne is követeljen engedelmséget.¹⁰

A patriarchális államelmélet elemeivel ellentétben az engedelmség fogalma és annak elérése, lévén a fejedelem hatékony hatalomgyakorlásának az egyik eszköze, és ezért egyben annak célja, számos alkalommal és kifejezetten részletes okfejtések keretében kerül elő a vonatkozó

² SKINNER, Machiavelli 58–65. ALMÁSI, Az értelem kalandjai 154–178.

³ ALMÁSI, Az értelem kalandjai 123.

⁴ SKINNER, Machiavelli 58–65.

⁵ ALMÁSI, Az értelem kalandjai 24–25.

⁶ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv XI. 124–125.

⁷ MACHIAVELLI, Beszélgetések II. könyv XXIV. 300. Vö. SKINNER, Machiavelli 99–100.

⁸ Vö. KARDOS, Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása 340.

⁹ MACHIAVELLI, Beszélgetések III. könyv XXII. 390.

¹⁰ MACHIAVELLI, Beszélgetések III. könyv XXII. 390–391. Vö. SKINNER, Machiavelli 80.

forrásokban. Így például az állam és a főhatalom kialakulásáról írt levezetésében ahol utóbbiakat a véletlennek tulajdonította, a hagyományos, az emberek kiszolgáltatottsága miatti védelem szükségessége mellett *Machiavellinél* ezzel egyenrangú párhuzamban a főhatalomnak alávetett engedelmisség is szükséges feltétel, éppen a védelem követelménye miatt.¹¹ A vezetők szükségessége a védelmet biztosító hadseregben különösen nyilvánvaló, azonban úgy a társadalomban, mint a hadseregben a rendhez szükséges a hierarchia, hiszen a hadseregben is káosz lenne a sok-sok tiszt között, ha nem csak egyvalakinek engedelmeskednének.¹²

Sőt, *Machiavelli* nemcsak az állam, hanem a vallás létrejöttét is az engedelmisség követelményéhez kapcsolja, azaz, hogy a népet békés eszközökkel engedelmisségre lehessen szorítani, a vallás igénybevételére volt szükség, amely nélkül egyetlen közösség sem állhat fenn.¹³ Látható, hogy a hatalom kezében a vallás csakúgy eszköz¹⁴ és pedig az érzelmekre jelentős mértékben ható eszköz,¹⁵ mint a fejedelem bármilyen más cselekménye,¹⁶ érzelem, attitűd vagy csak a hatalmon lévő dinasztia régisége,¹⁷ amelyek *Machiavellinél* mind kizárólag egy célt szolgálnak,¹⁸ nevezetesen azt, hogy végtelenül sok polgár milyen jóságosan, milyen emberséggel engedelmeskedjen a haza törvényeinek és kívánságainak.¹⁹ Tegyük hozzá, hogy amikor *Machiavelli* engedelmisséget ír, akkor ezen a fejedelem iránti engedelmisség mellett az önszerveződés és önszabályozás alapján létrejött közösség iránti engedelmisséget is érti.²⁰

Ezek az engedelmisséget kiváltó fejedelmi cselekmények jelennek meg *Cesare Borgia* személyiségének leírásakor is, akinek célja az volt, hogy Romagna a fejedelmi kéznek engedelmeskedjék, és békességben éljen.²¹ A hírhedt *Valentino* herceg, annyira rendbe tette a tartományt, hogy különösen igaz rá az a másik forráshelyen tett megállapítás, hogy a nép támogatásával hatalomra került személynek készek feltétlenül engedelmeskedni.²² *Machiavelli* a *Borgia* hercegtől várta Itália felszabadítását, azonban többek között annak halála miatt ez nem történt meg. Pedig, ha lenne valaki, aki felszabadítja Itáliát, melyik nép tagadná meg az engedelmisséget – zárja kissé rezignáltan a Fejedelmet a firenzei titkár.²³ Tehát *Machiavellinél* az engedelmisség az eredményes uralkodás jutalma.

¹¹ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv II. 98.

¹² MACHIAVELLI, A háború művészete 506.

¹³ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv XI. 124–125.

¹⁴ SKINNER, Machiavelli 84.

¹⁵ „Az az elképzelés, hogy egy istenfélő közösség természetes jutalma állama dicsősége, közkeletű volt Machiavelli kortársai körében. [...] [Ugyanakkor Machiavellit] egyáltalán nem érdekli a vallás igazságtartalmának kérdése, csak a vallásos érzés szerepe [...] s a különböző vallások értékét kizárólag azon az alapon ítéli meg, hogy mennyire képesek előmozdítani ezeket az üdvös célokat [ti. a nép fellelkesítését, a bűnösök megszegyenyítését].” SKINNER, Machiavelli 83–86. különösen 85.

¹⁶ [Castruccio] „eltávolította palotájukból a priorokat, majd ígéretekkel és a régi adósságok elengedésével engedelmisségre szólította fel a népet.” MACHIAVELLI, A luccai Castruccio Castracani élete 643.

¹⁷ MACHIAVELLI, A fejedelem V. 21.

¹⁸ „Machiavelli egyik legnagyobb válmánya az emberi pszichológia felfedezése: számára érzelmek, képzetek, közvélemény, erkölcs és vallás a hatalom fenntartásának fizikai eszközei lesznek.” KARDOS, Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása 343. SKINNER, Machiavelli 84–85.

¹⁹ MACHIAVELLI, Beszélgetések III. XLVI. 438.

²⁰ SKINNER, Machiavelli 71–72.

²¹ MACHIAVELLI, A fejedelem VII. 27.

²² MACHIAVELLI, A fejedelem IX. 35.

²³ MACHIAVELLI, A fejedelem XXVI. 86. Vö. KARDOS, Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása 331–333. és 338.

Az érzelmek és az engedelmisség szerves, szétválaszthatatlan egysége jelenik abban a viszonylag hosszabb levezetésben, amelyben már a forradalmak lángja is fellobbanni látszik. Nem jelenti azonban a lázadás előszelét, ha az alattvalókat csak valamilyen szükség kényszeríti az engedelmisség megszegésére, mert ez esetben még nem szoknak hozzá ahhoz, hogy a maguk feje szerint törjék meg a köteles hűséget.²⁴ „A tömeg ugyanis gyakorta igen bátran szólal fel a fejedelem határozatai ellen, de amint tudatosul benne a büntetés, az egyes polgárok már nem bíznak egymásban, ezért sietve engedelmeskednek. Tehát látható módon, akinek elegendő hatalma van, hogy kordában tartsa a vele rokonszenvező népet, az ne nagyon törődjék a nép kedvező vagy kedvezőtlen hangulatának megnyilatkozásaival; ha pedig a nép nem rokonszenvezik vele, arra ügyeljen, hogy a nép semmit ne tudjon ellene tenni. Ez a népnek azokra a rossz hangulataira áll, amelyek nem abból fakadnak, hogy elvesztette szabadságát vagy szeretett fejedelmét, aki még mindig életben van. E két okból származik a legveszélyesebb elégedetlenség, és megfélemezésükhez erőszak szükséges. A többi kedélyváltozás nem jelentős, feltéve, ha a népnek nincs olyan vezére, akinél oltalmat kereshet. Mert egyrészt nincs szörnyűbb dolog, mint a széthullott, vezér nélkül kóválygó sokaság, másrészt nincs gyengébb erő sem, mert hiába van fegyver a tömeg kezében, könnyű lefegyverezni, ha első lendületét megtörik. Amikor ugyanis lehűlnek a kedélyek, és mindenki látja, hogy haza kell térnie, akkor kételkedni kezdenek önmagukban, és hogy mentseik magukat, vagy elmenekülnek, vagy megegyeznek. Ennek következtében a felízgatott tömegnek, ha el akarja kerülni ezeket a veszélyeket, azonnal vezért kell választania a nép köréből, aki vezet, összefogja, és gondoskodik védelméről.”²⁵

Az engedelmisség mikéntje, vagy más megközelítésből a szabadság mértéke Machiavellinél a firenzei nagytanács számára írt jelentésekben az európai országokról adott elemzéseinek is a vezérlő elvét képezi. A későbbi korokból visszatekintve érdekességképpen jegyezzük meg, hogy a kora újkorban a szabadság, sőt inkább az engedetlenség legnagyobb hazája Némethon volt. „Némethon városai nagy szabadságban élnek, alig van környező birtokuk, a császárnak akkor engedelmeskednek, amikor akarnak; nem félnek sem tőle, sem más közeli hatalmasságtól.”²⁶ Nemcsak a városok, hanem a fejedelmeknek sem áll érdekében a császár hatalmának növelése, hiszen minél több birtoka van, annál erősebb, hatalmasabb, ezáltal ennek arányában uralkodna a fejedelmek felett, miközben korlátozná hatalmukat. Sőt, „olyan engedelmisséget követelne, hogy végül tetszése szerint használhatná fel őket, és nem amikor a fejedelmek akarják, ahogyan ma a franciák királya teszi, vagy ahogyan Lajos király tette, aki néhány fejedelem megöletésével erőszakolta ki a többiek ma is tapasztalható engedelmisségét.”²⁷

A németekkel szemben, a kora újkor elejének egyik legközpontosítottabb államában, a francia királyságban merőben ellentétes viszonyok uralkodtak. A fenti erősítések példáját is tőlük veszi Machiavelli. „A francia király nem sokat költ területei védelmére, mert az alattvalók módfelett engedelmesek, és nincs szükség várakra, amelyek őrizetet gyakoroljanak. [...] Franciaország lakossága alázasatos, engedelmes, és

²⁴ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv XXXVIII. 178–179.

²⁵ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv LVII. 216. Vö. „Az emberek Machiavelli fölfogásában nem jók, de érdekbajhászok, lusták, látszatra adók. A nép mégis becsületesebb és igazság szerető. Tehát a fejedelem alkalmazkodjék hozzájuk. Kösse magához az érzelmeiket, hiedelmeiket, érdekeiket, helyezkedjék a kormányzottak lelkivilágába, s tudjon aszerint cselekedni. A lélek törvényei, az érzelmek, a hiedelmek – s ezek körébe tartozik a vallás is – ily módon valóságos fizikai erőkként működnek aszerint, ahogy bátraltatják vagy előmozdíttják a kormányzást.” KARDOS, Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása 338.

²⁶ MACHIAVELLI, A fejedelem X. 37.

²⁷ MACHIAVELLI, Körkép a német állapotokról 674. A német állapotok és Machiavelli gondolatainak vizsgálatához lásd PACZOLAY, Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése 72–74.

*nagy tisztelettel övezi királyát.*²⁸ Ugyanakkor a megvetett zsoldos haderő alkalmazása is ebből az engedelmességből fakad, amely viszont *Machiavelli* szerint a hadviselésben már kontraproduktív. A velenceiek és a francia király, „mindketten, csak hogy ne kelljen valamely állampolgárunknak engedelmeskedniük, mások fegyvereit vették igénybe.”²⁹ Az engedelmisséget ráadásul *Machiavelli* összeköti az egységből fakadó boldogsággal is, amikor kijelenti, hogy „mindig is csak az a terület volt egységes és boldog, amely – Franciaországhoz és Spanyolhoz hasonlóan – egyetlen közösség vagy fejedelem törvényeinek engedelmeskedik.”³⁰

3. Morus

Morus az *Utópia* társadalmi berendezkedésének³¹ bemutatásakor, sőt a mindennapi életvitelben, a közös étkezések, a közös időtöltés, a szórakozás, a társas érintkezés, a megtermelt javak állami elosztása³², közös hadba vonulás³³ stb. révén valóban egy nagy családként írta le az emberek életét, ahol a természet követése mindenben a józan értelem szerint érvényesül,³⁴ míg a munka erkölcsi parancs.³⁵ Az állam patriarchális felépítése ellenére, *Utópia* patriarchalizmusa alapvetően a magánviszonyokban, a szigorúan uniformizált³⁶ társadalmi érintkezés során érhető tetten,³⁷ még akkor is, ha a hivatalnokokat atyának hívják.³⁸

A családtagok a legidősebb férfi családtag hatalma alatt állnak, neki tartoznak engedelmisséggel. Ezek a kijelentések a műben imperatívuszban íródtak, így az engedelmisségnek első ránézésre tartalmi korlátja nincs. Időbeli ugyanakkor van, nevezetesen az, hogy az engedelmisség addig tart, „amíg szelleme az öregkor miatt meg nem gyengül”.³⁹ Ez az érthető garancia mindazonáltal csak látszólag jelent időbeli korlátot, valójában a családfő alkalmasságát követeli meg. Ha egy döntéshozó nem rendelkezik a kellő belátási képességgel, feledékeny, szétszórt, következetlen, önmagának is ellentmondó, akkor a továbbiakban már nincs joga a döntésre. Az alkalmasság itt valójában egy negatív meghatározásból, a szenilitás ellentétéből fakad, mégis, tartalmi garanciaként kell elfogadnunk. Az életkor tehát mindaddig a hatalom alapja, amíg a családfő alkalmassága megkérdőjelezhetetlen. A családtagok addig az időpontig feltétlen engedelmisségre és a családfő hatalmának az elfogadására kötelezettek. Az időmúlás következtében beálló erővesztés, sőt elerőtlenedés, azonban a hatalom jogcímében is változást okoz. A hatalom, amely

²⁸ MACHIAVELLI, Körtkép a franciaországi állapotokról 664. A francia állapotok és *Machiavelli* nézeteinek elemzéséhez lásd PACZOLAY, Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése 70–72.

²⁹ MACHIAVELLI, A háború művészete 465.

³⁰ MACHIAVELLI, Beszélgetések I. könyv XII. 129.

³¹ Vö. MORTON, The English Utopia 54–55.

³² MOÓR, Morus 34–38., MORTON, The English Utopia 60–63. *Morton* kiemeli, hogy *Utópia* tisztségviselőinek egyetlen feladata a gazdaság és a javak elosztásának megszervezése. MORTON, The English Utopia 59. MORUS, *Utópia* 78.

³³ MORUS, *Utópia* 118.

³⁴ KARDOS, Párbeszéd Morus Tamásról 390.

³⁵ KARDOS, Párbeszéd Morus Tamásról 392.

³⁶ MOÓR, Morus 43–44.

³⁷ Az utópiában látható családmodell és családi érintkezés éles ellentétben állt *Morus* valós családi életével. *Marius* számos anekdotát idéz, amelyek egyrészt *Morus* életében a humort, másrészt a családfő gyengédségét mutatják. MARIUS, Thomas More. A Biography 217–234. MORTON, The English Utopia 50–51.

³⁸ MORUS, *Utópia* 107.

³⁹ MORUS, *Utópia* 71.

az erő megnyilvánulása,⁴⁰ annak gyengülésével végső soron elenyészik. Más megfogalmazásban, a hatalom fennállása alatt szakadatlanul valós tartalom kell, hogy mögötte álljon, a hatalom birtoklása nem válhat birtokosának pusztá címévé.

Az engedelmisség további aspektusaként utalunk a sziget istentiszteletén lévő ülésrendre, ahol a családtagok, felváltva a fiatalabbak és az idősebbek a családapa és a családanya⁴¹ felügyelő tekintete előtt foglalnak helyet, ezzel a házon kívüli és az otthoni fegyelmező személye egy és ugyanaz.⁴² A családfő hatalma ezzel bárhol megmarad, és némi szakrális tartalmat hordoz. Az engedelmisség és a fegyelem szemszögéből megvizsgálva pedig azt kell mondanunk, hogy a gyermekek már gyermekkorban az idősebb, ám még mindig családfői hatalom alatt állók iránt is engedelmisséggel tartoznak. Ekképpen a gyermekek az életkor tisztelésében és az idősebbek iránti engedelmisségben szocializálódnak, ráadásul az istentiszteletek révén ez a szocializáció és nevelési mód is szakrális védelem alatt áll, tehát megkérdőjelezése *Isten* színe előtt elkövetett bűn. Ennek az engedelmisségnek az alapja az istenfélelem, amely a családfő bizonyos szakrális jellegéből következően a családfőtől való félelmet is magában foglalja.⁴³ Ráadásul *Morus* szerint talán éppen ez a félelem az egyetlen, ami erényre ösztönöz. *Utópia* istenképe tehát olyan szigorú *Istené*, aki félelmet kelt, haragszik, büntet. A családfő képe szintén azé a fegyelmező, autoriter személyé, aki feltétlen engedelmisséget követel meg. Így *Morus*, amellet, hogy *Utópia* istenét *Atyának* nevezi el,⁴⁴ a félelem és a feltétlen engedelmisség révén mind az *Isten*, mind az apa szerepét egyazon tulajdonságok egymásra vetítésével, azok kölcsönös megfeleltetésével azonos attitűdegyüttest kiváltó entitásként ábrázolja. Az *Utópia* isten- és apaképe tehát nemcsak, hogy megegyezik, hanem azonos magatartás-követelményt is elvár.⁴⁵

Az engedelmisség tehát *Utópiában* inkább családi, társas viszony, az erősen megkurtított magánszféra kulcseleme.⁴⁶ A patriarchális államelméletben, különösen *Filmemél*, az engedelmisség azonban az uralkodó és a nép közötti, tehát, kissé erőltetett műszóval élve, közviszonyná, pontosabban az államtól, hatalomtól a nép irányába, személyi oldalról megközelítve, az uralkodó által a néptől elvárt legfőbb magatartásformává alakul át.

Morus azonban az *Utópiát* bevezető beszélgetésben, amelyben a halálbüntetés és az *Istenre* való hivatkozás alapján, az *Isten* nevében indított háborúk ellen lép fel, egy, a fentiekől eltérő istenképet is felvázol. Amellet érvel, hogy ha *Isten* megtiltotta, hogy bárkit megöljünk, akkor milyen joron indítunk háborúkat, amelyek bizonyos, erős közmegegyezésből elkövetett kölcsönös

⁴⁰ Vö. ANTALFY, Machiavelli és az állam tudománya 163. *Moór Gyula* éppen ezért különbözteti meg a hatalmi államot a jogállamtól, ugyanakkor nyomatékosítja, hogy a javak széles elosztása miatt *Utópia* már szociális állam. MOÓR, *Morus* 12.

⁴¹ MORUS, *Utópia* 107.

⁴² MORUS, *Utópia* 134.

⁴³ Vö. HANKISS-MAKKAI, Anglia az újkor küszöbén 129.

⁴⁴ MORUS, *Utópia* 122.

⁴⁵ Ebből kifolyólag el kell vetnünk *Kardos Tibor* megállapítását, aki szerint *Morus* „az *Utópia* társadalmát mint a világ elképzelhető leghabakabb társadalmát ábrázolta [...] s az *Utópia* csodálatos fegyelmeinek alapja az emberi akarat és a szabad elhatározás.” KARDOS, *Morus Tamás élete és Utópiája* 150. Ahogyan azzal sem érthetünk egyet, hogy *Utópia* élete bölcsen derűs lenne. KARDOS, *Párbeszéd Morus Tamásról* 393.

⁴⁶ Meg kell jegyeznünk, hogy *Utópiában* fegyelmezett, jó emberek élnek, így engedelmisségük, az elenyésző kivételektől eltekintve valóban nem a közhatalom irányában áll fenn, hiszen nem követnek el bűnt. Mindazonáltal, a fegyelem, illetve az engedelmisség általános és a tisztségviselőkkel, a fennálló társadalmi renddel azonosuló szintje miatt az inkább megszorítást indokoltnak tartjuk. Bár erősen kérdéses, hogy érvennyel beszélhetünk-e egy ilyen fokú kollektivista közjogi berendezkedés esetén a magánszféra és a közhatalom elhatárolásáról.

gyilkosságok.⁴⁷ Az isteni parancsolatok ellenében a háborúk révén, valójában az emberi törvények által és emberi szentesítés útján történő igazolással az emberi jog felülírja az isteni jogot. „Így kétségtelenül oda jutunk, hogy minden dologban az emberek döntenek el, mennyire kell megtartani az isteni törvényeket.”⁴⁸ Erre a problémafelvetésre válaszul és egyben utalva VIII. Henrik szigorú szegénytörvényeire is, írja, hogy még „a kegyetlen és zord mózesi törvény”⁴⁹ sem szabott ki halálbüntetést a tolvajokra. Végül, az Újszövetséget szembeállítva az Ószövetséggel és továbbra is vitatva a háborúskodás jogát, *Morus* kijelenti, hogy „Isten kegyelmességének új törvényében, amikor már, mint Atya szab parancsot nekünk, a fiainak, nagyobb szabadságot ad arra, hogy kölcsönösen kegyetlenkedjünk egymással.”⁵⁰ Az idézetből látszik, hogy a többről a kevesebbre való következtetés a két Testamentum szigorára vonatkozik, ugyanakkor a szigor enyhüléséből sem következik a háború jogossága. Sőt, *Morus*-nál a szelídebb, enyhébb szankciókat tartalmazó Újtestamentumban a haragvó, büntető Isten már nevében is a kegyelmesebb *Atyává* válik. Tehát az *Utópiában* látott szigorú, büntető, fegyelmező családapa, akit szintén *Atyának* hívnak, az Isten ótestamentumi, míg a bevezető beszélgetésben leírt, a kegyesebb, az újtestamentumi isten- és egyben apaképet mutatja.⁵¹ Tehát *Morus* valójában mindkét istentípusnak atya nevet kölcsönöz, ugyanakkor látható a kétféle *Isten* tulajdonságai és funkciói közötti eltérés. *Utópia* patriarchális berendezkedését látva, azonban nem lehet kétségünk afelől, hogy *Morus* patriarchális államelméletében a szigorú, mózesi isten- és apakép szolgál háttérként.

4. Erasmus

Erasmus-nál *Istennek* és ezáltal, ezzel szerves összefüggésben az uralkodónak és az atyának a mózesi szigorral ellentétben álló, megbocsátó, gondviselő attribútuma jóval egyértelműbb módon jelenik meg. *Erasmus* elméletének kiindulópontjává a szelíd, jóságos, védelmező atyát teszi meg. Ahogy *Krisztus* tanítása, tehát az Újtestamentum alapján *Isten* mindenek királya⁵² és atyja,⁵³ úgy válik az uralkodó is az ország iránti atyai lélek⁵⁴ segítségével mindenek⁵⁵ atyjává⁵⁶. Az uralkodó személyes tulajdonságai, amelyek az érzelmek révén a fegyelmező apa hatalmát és szigorát tompítják, a keresztény értékrend szigorú, mindenesetre a szeretet követelménye által meghatározott mértékének is meg kell, hogy feleljenek. Ennek a zsinórmértéknek az alapja az uralkodó státusza, hiszen, ha a hatalomgyakorlásban ő a legfőbb, akkor erényekben⁵⁷ is ki kell⁵⁸ emelkednie alattvalói

⁴⁷ Vö.: KARDOS, Párbeszéd *Morus* Tamásról 379., és TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, Erasmus és magyar barátai 10.

⁴⁸ MORUS, *Utópia* 30.

⁴⁹ MORUS, *Utópia* 30.

⁵⁰ MORUS, *Utópia* 30.

⁵¹ A kétféle atyakép egyben megerősíti *Kardos Tibor* meglátását, aki szerint *Morus* egyéniségének ét alapvető vonása aszketikus hajlama és zsarnokgyűlölete. KARDOS, *Morus* Tamás élete és *Utópiája* 146.

⁵² ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 47.

⁵³ Isten az Ótestamentum szerint is a mindenség királya (*melech haolam*) és minden bizonyonnyal egyszersmind atya is. *Nota bene* a *pater familias*/*pater patriae*/*pater caelorum* hármasság, kiegészíthető egy negyedik (rangsor szerint rögtön Isten után következő) apával, a császárral, aki *pater* (vagy *dominus*) *mundi*, vö. STEIN, A római jog Európa történetében 81.

⁵⁴ Vö. például ERASMUS, *Enchiridion* 57–58.

⁵⁵ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 38.

⁵⁶ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 26.

⁵⁷ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 38–39.

⁵⁸ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 27.

közül.⁵⁹ Az erények mind a szubjektív személyi tulajdonságokat, mind az objektív⁶⁰ tetteket jelentik. A jó uralkodó ebből következően mindenki javára született, mindenkiről gondoskodik, jutalmazó és nem számonkérő, megbocsátó és nem megtorló, továbbá önfeláldozó⁶¹ is.⁶² A hatalom tehát nem az uralkodó magánügye, hanem a királyság közkincse. Végeredményben „*csak az ő [uralkodó] erényétől függ az ország boldogsága.*”⁶³

Ha a fejedelem mindezeknek a tulajdonságoknak megfelel, akkor a keresztény értékrend és az ebből következő erényes uralkodás jutalmaként, megkülönböztetve őt a zsarnok kényúrtól,⁶⁴ valóban jogosult az atya címre.⁶⁵ Ez a cím pedig a nép szeretetéből és annak elismeréséért, valamint a keresztény értékrend alapján bizonyos szakrális jelleget is kölcsönöz az uralkodónak. Ezeket a tulajdonságokat és cselekedeteket tehát *Isten* és a nép várja el a fejedelemtől, vagyis az uralkodónak kizárólag valláserkölcsi előírások alapján kötelező az irányukban megfelelni. Ennek elmaradása miatt a jogi felelősségre vonás és a politikai számonkérés, elszámoltatás nem lehetséges. *Istemek*, a legfőbb bírónak és nem másnak a joga az uralkodók mennyei ítélőszék előtti felelősségre vonása. Ennek megfelelően az engedelmség, amelynek a tartalmát az azon isteni parancsolatok összessége képezi,⁶⁶ amelyet a nép érdekében, valláserkölcsi parancsként kell követni, mindenképp előtt az uralkodót terheli.⁶⁷

Az engedelmség fogalma tehát még nem kategorikus imperatívusz az uralkodó személye irányába, hanem amennyire a népet alattvalói helyzetéből fakadóan az uralkodó felé kötelezi, éppen annyira az uralkodót is terheli az isteni parancsolatok betartása tekintetében. A jogok és kötelezettségek rendszere kölcsönösségi viszonyt alapít a király és népe között.⁶⁸ Mindazonáltal szükséges rögzítenünk, hogy az uralkodó, akármennyire is alávetett a vallási előírásoknak, Isten után továbbra is a legfőbb hatalom birtokosa, így a nép is engedelmséggel tartozik irányában.⁶⁹ A nép a királynak, a király a törvényeknek alávetett.⁷⁰ Az alábbiakban az uralkodó és az atya hatalmának alapját, az irántuk megnyilvánuló engedelmséget vizsgáljuk meg, ám nyomatékosítjuk, hogy *Erasmus* írásaiban mennyiségileg a jóságos atya fogalma, és az ebből fakadó megállapítások a meghatározóak. A hatalom ereje, szigora, kérlelhetetlensége és a nép engedelmségének a

⁵⁹ Vö. BARLAY, Utószó 143–147.

⁶⁰ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 38–39.

⁶¹ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 28–29. *Erasmus* a felsorolást még vissza-visszatérően oldalakon át folytatja, amely nem csak szépírói fogás, hanem a felszólítások, intések mennyiségével is hatni akar a leendő német-római császárra, *Károlyra*.

⁶² ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 37–39.

⁶³ ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 39.

⁶⁴ *Barlay* állapítja meg, hogy *Erasmus* ötvenhat jelzővel a *Krisztust* imitáló uralkodót dicsőíti, míg negyvenegy jelzővel a zsarnokot bélyegzi meg. BARLAY, Utószó 147.

⁶⁵ *Erasmus* a jelképek helyett minden esetben a tartalom után kutat legyen a képmutató fejedelem vagy egyszerű polgár. BARLAY, Utószó 147.

⁶⁶ „*Krisztus teológiája az ő [Erasmus] szemében mindenki számára könnyen érthető és könnyen megvalósítható, az ember természetadta lebetősségeire felépített gyakorlati erkölkstan: jámborság, szeretet, békesség, tisztaság egyszerű jelszavaival jellemezhető.*” TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Erasmus és magyar barátai* 13–14.

⁶⁷ „*Teóriája azért forradalmi és politikai töltetű, mert az etika mérlegének nyelvét figyeli, amely minden esetben érzékenyen jelzi, hogy a nép mögött van-e »res«, dolog, vagyis tartalom!*” BARLAY, Utószó 145.

⁶⁸ TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Erasmus és magyar barátai* 45.

⁶⁹ Az engedelmség azonban nem jelenthet kritikátlan elfogadást, legalábbis a humanista gondolkodók részéről. „*Őt, a szellem emberét, szinte magánál a háborúnál is jobban megdöbbeníti a szellem közömbös némasága.*” TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Erasmus és magyar barátai* 5. Vö. KARDOS, *Igazságok és kérdések Erasmus körül* 360.

⁷⁰ TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Erasmus és magyar barátai* 47.; BARLAY, Utószó 149.

feltétlensége természetesen *Erasmus*nál is megjelenik, ám közel sem jut el az abszolutizmus kori szerzők szintjére. Idővel természetesen a hangsúlyok erről, a jóságos atyát felkaroló patriarchális elmélet felől a szigorú, autoriter apát a középpontba állító klasszikusnak nevezhető patriarchális államelméletig tolódtak el.

A kiindulópont a korabeli új és felgyorsult viszonyok teremtette kihívás, azaz a humanisták szerinti sötét, ám mégis viszonylag csendes, kiszámítható középkor felbomlása. Ebben a régi, hagyományos világrendben,⁷¹ *Isten* által elrendelten mindenkinek megvolt a maga természetes helye, sőt rögzített hierarchiája és jellegéből fakadó sajátos mozgása,⁷² az attól való eltérés nemcsak evilági, jogi, hanem túlvilági, vallási következményeket is vont maga után.⁷³ Ez a kiszámíthatóság adta a társadalmi béke alapját, amelyet viszont a humanisták elavultnak, merevnek, végső soron lenézendőnek ítélték. A társadalmi viszályok káros következményeivel ugyanakkor ők is tisztában voltak, amelyeket főleg nevelés, művelődés, szemlélődés útján tartottak elkerülhetőnek. A humanista antropológia nem utolsó sorban azért igen jelentős, mert a természetre és kisebb egységként az emberi testre való hivatkozással, a bennük lévő harmóniát, valamint az emberek egymásra utaltságát tanítja.⁷⁴ Utóbbit már a korporációs-eszmékben látott szervek funkciómegosztása és azok külön-külön való működésképtelensége bizonyítja.

A vérontás elkerülése végett az első és legfontosabb követelmény, hogy az uralkodónak a keresztény értékrendet feltétlenül követnie kell. A fejedelem a keresztény parancsolatoknak, az isteni és erkölcsi törvényeknek mindenek felett engedelmeskedni köteles. Ezekről semmilyen körülmények között nem térhet el. A társadalmi berendezkedésnek azonban az uralkodó keresztény valláserkölc alá rendelése csak az egyik összetevője. További fontos tényező, hogy az uralkodó *Isten* szolgálata mellett a nép üdvét is kell, hogy szolgálja. Az uralkodó így a vallási előírásokon keresztül, közvetetten és saját hatalmi érdekei szempontjából rendkívül távoli módon, ugyanakkor, mégis a nép irányában, kisarkítva magának a népnek is felel, a nép érdekeinek engedelmeskedik. Tulajdonképpen személye és érdeke felolvadnak a közjó szolgálatában.⁷⁵

Az uralkodó emellett a legfőbb hatalom jog szerinti birtokosa, de legalábbis a hatalom első, szinte kizárólagos gyakorlója, azaz a leghatalmasabb személy az országban. Így látszólag mind saját hatalma, mind a neki való engedelmisség ténykérdés. *Erasmus* azonban az uralkodó hatalmát annak kiválóságából eredezteti. Megköveteli, hogy mivel az uralkodó a leghatalmasabb, ezért a legbölcsebb, a legjobb, a legerényesebb is legyen. *Erasmus*, megfordítva érvelése sorrendjét, mindazonáltal ebből az erényből, jóságból, bölcsességből vezeti le az uralkodó hatalmát is. Ez tehát körkörös érvelés, amelyből úgy lehet kitörni, hogy az uralkodónak kiskorában a neveltetése, felnőtt korában pedig az önképzése, az életvitele kell, hogy megteremtse az erényeknek való megfelelést. Tehát a nevelés⁷⁶ és a jó cselekedetek⁷⁷ törlik át azt a tautológiát, amelynek alapján a jó uralkodó,

⁷¹ Ez a rend az ún. létezés nagy láncolata. Vö. SASHALMI, Az emberi testtől az óraműig. Az állam metaforái és formaváltozásai a nyugati keresztény kultúrkörben 1300-1800 29–42. HANKISS-MAKKAI, Anglia az újkor küszöbén 134-136.

⁷² HANKISS-MAKKAI, Anglia az újkor küszöbén 134.

⁷³ ERASMUS, Enchiridion 58–59.

⁷⁴ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Erasmus és magyar barátai 8–9.

⁷⁵ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Erasmus és magyar barátai 47.

⁷⁶ Kardos Tibor egyenesen az „európai társadalom akkori legnagyobb hatású [nevelőjének]” minősíti. KARDOS, Igazságok és kérdések Erasmus körül 360.

⁷⁷ A nevelő tulajdonságainak összefoglalásához lásd TRENCSENYI-WALDAPFEL, Erasmus és magyar barátai 45.

azért jó, mert uralkodó, és azért uralkodó, mert jó. A nevelés azt is magában foglalja, hogy az uralkodás az óriási felelősség miatt⁷⁸ különleges szakképzést igényel, *Erasmus* tanácsai pedig éppen ezáltal válnak az *ars regnandi* alapvetésévé.⁷⁹

Jóllehet *Erasmus* érvelése számos esetben önmagába tér vissza, mégsem lehet eléggé nyomatékosítani, hogy az uralkodó fősege és hatalma valamint a népnek az uralkodó irányában való engedelmissége, nem apodiktikus, tehát nem az uralkodó saját maga létéből fakad. Az uralkodóra a valláserkölcsi parancsolatok és a jó cselekedetek követelménye révén valós kötelezettségek hárulnak. Ebből következően az uralkodó személyi állapotának, születésének, státuszának a ténykérdése, cselekedetei valódi jóságának és kormányzása módjának a minősítésévé, *ad absurdum* az uralkodóval szembeni ellenállás jogalapjának vizsgálatává, tehát jogkérdéssé válik. Ez a szerves egység természetesen *Erasmus* számára magától értetődő volt. Sőt, felfogását éppen ez az egymásra utaltság különbözteti meg az abszolutizmus kori szerzők elméleteitől. „*Királyunkat elnyomhatják [ti. a szenvedélyek] ugyan, ámde az isteni módon belévésett örök törvénynek köszönhetően nem lehet úgy megrontani, hogy ne tiltakozna, ne ellenkezze. Ha a nép engedelmeskedik neki, akkor soha nem követ el semmi büntetendőt, semmi ártalmat, hanem a legnagyobb rendben és a legteljesebb békeességben igazgat mindent.*”⁸⁰

Az uralkodóval szemben támasztott valláserkölcsi parancsok a családfő irányában⁸¹ a gyerekek részéről⁸² is fennállnak. A családfőt az ennek megfelelő kötelezettségek pedig annyiban terhelik, amennyiben a keresztényi értékrend⁸³ alapján apai kötelességét ellátja, és a bármelyik keresztény emberre háruló elvárásokat teljesíti. A család védelmét az Ó- és az Újszövetség biztosítja, az Isteni jog szentesíti, a természet törvényei és az emberi írott törvények pedig ellátják.⁸⁴ A családot ezzel valójában a legjelentősebb normarendszerek szabályozzák, szerepét és fontosságát ez a külön-külön és együttesen is fennálló normarendszer adja. Megállapíthatjuk, hogy a családi viszonyok kapcsán leírt engedelmisség és apakép inkább az Ószövetségi, feltétlen engedelmisséget tükröző és félelmet keltő modelljének felel meg, míg az uralkodó mint jóságos atya képe, sokkal inkább az Újszövetség, és ezáltal a szeretet hatását mutatja.

Mindezekből azt a következtetést kell levonnunk, hogy *Erasmus*nál, igaz eltérő mértékben, de mindkét apakép megjelenik. Az engedelmisség pedig az uralkodó esetében a keresztény erények által meghatározott. Az uralkodó nem születésének, saját személyének jogán, hanem a kormányzásának a keresztényi értékrendnek való megfeleltetése és az azzal történő összemérése alapján rendelkezik a hatalommal.⁸⁵ A nép csak ennek a mérő mértéknek való megfelelés következtében, ám annak értelmében mindenképpen feltétlen engedelmisséggel tartozik uralkodója felé, míg az uralkodó a törvényeknek, azon belül is kiváltképpen Isten törvényeinek

⁷⁸ BARLAY, Utószó 147.

⁷⁹ TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Erasmus és magyar barátai* 46. Ez az *ars regnandi* és az *arcana imperii* azáltal kapcsolódik össze, hogy jóllehet az uralkodói intelmek műfaja széles körben ismert és olvasott volt, kizárólag a kormányzásról, főként annak gyakorlatáról és nem általában a vezetésről írták őket. Az *ars* ugyanakkor a kormányzás módszerének, tehát a formájának a nyilvánosságát, míg az *arcana* a kormányzás tartalmát, a döntések meghozatalának háttérét, főleg az uralkodó jól titkolt érdekeit jelentette.

⁸⁰ ERASMUS, *Enchiridion* 63.

⁸¹ ERASMUS, *A nőkről és a házasságról* 58.

⁸² ERASMUS, *A nőkről és a házasságról* 57.

⁸³ ERASMUS, *A nőkről és a házasságról* 58.

⁸⁴ ERASMUS, *A nőkről és a házasságról* 56–59.

⁸⁵ Vö. MÉSZÁROS, *A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban* 182–200.

köteles engedelmeskedni.⁸⁶ Az uralkodó családapának való minősítése és a két szerep összekapcsolása, valamint a családtagok és a nép engedelmissége ebből következően szintén a keresztény erények által meghatározott. *Erasmus* ugyanakkor az uralkodóval szembeni ellenállás jogáig nem jut el. A tetteiben is megnyilvánuló végső következményt, a lázadás jogát, se nem akarja, se nem meri kimondani. *Erasmust* tehát formai értelemben a józan konzervativizmus jellemzi,⁸⁷ ugyanakkor tartalmi oldalról megközelítve gondolataiban benne rejlik az ellenállás alapja, sőt jogcíme.

5. Bodin

*Bodin*nél az engedelmisség a család fogalma révén kapcsolódik össze az állammal, hiszen „a jól irányított család tulajdonképpen az állam képmása”⁸⁸. Ugyanis az állam családokból épül fel⁸⁹, míg a család a családfőnek engedelmeskedő családtagok és javaik kormányzata,⁹⁰ az uralkodó pedig apaként is uralkodik az alattvalók felett. *Bodin* azonban a családi magántulajdon szentsége és kizárólagossága mellett elveti az utópiáknál látott, egész államra kiterjedő közös tulajdont, „mert nem állam az, ahol nincs semmi közügy.”⁹¹ Sőt, mivel „az államok fölött is Isten rendelkezik: az államra bízza, ami közügy, és kire-kire azt, ami az övé.”⁹²

Bodin rögtön műve elején leszögezi, hogy minden közösség és intézmény kormányzása a családtól a testületeken és társulásokon keresztül⁹³ az államig parancs és engedelmisség útján történik, sőt a kormányzás jogszerűsége azok helyességén múlik.⁹⁴ A természetes szabadság fogalmát bevezetve *Bodin* kijelenti, hogy minden ember a saját tetszése szerint él, és más hatalma alá rendelődik.⁹⁵ E meghatározásból következik, hogy bár a szabadság természetes állapot, és minden embert megillet, a társadalom mégis elképzelhetetlen hierarchia nélkül, mivel ez a szabadság csak más hatalma alatt valósulhat meg.⁹⁶ A szuverén uralkodó szuverenitásának legfőbb feltétele *Bodin* szerint abban áll, hogy *Isten* és a természet törvényein kívül nem tartozik másnak engedelmisséggel,⁹⁷ míg az ember attól ember, hogy tud uralkodni az állati vágyai felett. Ráadásul, mivel az uralkodó is ember, rá is éppen olyan mértékben vonatkoznak a természet törvényei, így ebben a tekintetben nincs köztük különbség.

A parancsolás és ellentétpárja, az engedelmisség tehát nemcsak a parancsoló önkényéből és a hierarchiában elfoglalt magasabb pozíciójából következik, hanem abból is, hogy tudjon az állati vágyainak parancsolni és a természet törvényeinek engedelmeskedni. Ugyanakkor a természetes szabadság csak más hatalma alatt bontakozhat ki, aminek az oka, amelyet *Bodin* szerint abban rejlik, hogy a természetes szabadságnál a parancsolás és az engedelmisség, azaz a hierarchia jelentősebb

⁸⁶ BARLAY, Utószó 149.

⁸⁷ TRENCSENYI-WALDAPFEL, Erasmus és magyar barátai 46.

⁸⁸ BODIN, Az államról I. könyv II. 51. és IV. könyv I. 206.

⁸⁹ BODIN, Az államról I. könyv I. 41.

⁹⁰ BODIN, Az államról I. könyv II. 51.

⁹¹ BODIN, Az államról I. könyv II. 53.

⁹² BODIN, Az államról I. könyv II. 54. Vö. továbbá BODIN, Az államról VI. könyv IV. 345–346.

⁹³ BODIN, Az államról III. könyv VII. 199.

⁹⁴ BODIN, Az államról I. könyv III. 56–57.

⁹⁵ BODIN, Az államról I. könyv III. 56.

⁹⁶ BODIN, Az államról I. könyv III. 57.

⁹⁷ BODIN, Az államról II. könyv III. 139.

szervezőerő a közösségekben, mint az egyén szabadsága. Ezek a közösségek pedig az egyén számára mind a magán, mind a társas viszonyait jelentik. Ellenkező esetben úgy a család, mint az állam anarchiába süllyedne,⁹⁸ hiszen több uralkodó vagy családfő örökös zűrzavart keltene.⁹⁹ Pontosan ezek az érvek vezetnek el *Bodint* a férfiágon öröklődő¹⁰⁰ királyi monarchiához mint a természet törvényei szerint az egyetlen jó államformához is¹⁰¹ ellentétben a zsarnokival és a despotikussal. Elhatárolásuk a természeti törvényeknek, azaz a természetes igazságosságnak¹⁰² való engedelmisség mértékén múlik.

A kormányozhatóság valamint a kaotikus állapotoktól¹⁰³ való rettegés szintén visszatérő eleme a kora újkori államelméleteknek, így ez alól *Bodin* sem kivétel. Amiben *Bodin* mégis újat alkot az az engedelmisség és a szuverén uralkodó fogalmának az összekapcsolása a szuverenitás fogalmán keresztül. Sőt, a szerződéselméletek csírája is megjelenik *Bodin*-nél, amikor az engedelmisség tartalmát és az árát írja le, amely utóbbit pedig az uralkodónak kell megfizetnie. Tehát az engedelmisség nemcsak a természet törvényei alapján, hanem a néppel való szerződés révén is kötelező. Az engedelmisségért cserébe az uralkodó a biztonság, legyen az fizikai vagy jogi, nyújtásával, azaz védelemmel és igazságszolgáltatással tartozik.¹⁰⁴

Az uralkodó az engedelmisséget a helyes uralkodással, az érzelmekkel, a nép szívének a megnyerésével, a néphangulat követésével és az ahhoz való alkalmazkodással, annak befolyásolásával, netán a félelemkeltéssel érheti el, vagy akár erőszakkal csikarhatja ki. *Bodin* felismeri, hogy az utóbbi eszközök kockázatosak, hiszen ha az alattvalók rossz véleménnyel vannak az uralkodóról, akkor jóval kevésbé engedelmeskednek neki.¹⁰⁵ A nép engedelmisségének elnyerését szolgálja a király barátsága alattvalói iránt.¹⁰⁶ Az engedelmisség tehát szerves kapcsolatban áll az érzelmekkel, amelyek eszközként szolgálnak arra, hogy az előbbit elérjék a vallási, természetjogi és antropológiai érvek mellett.

Bodin a magánviszonyokban megvalósuló engedelmisség kapcsán a szó klasszikus értelmében vett patriarchális szemléletmódot követi. Ez a nézőpont azonban nemcsak a természeti állapotból fakad. Vagyis nemcsak annak a következménye, hogy a család léte természetes és hogy a klasszikus, hagyományos beállítottság szerint a családfő az apa, akinek a család engedelmeskedik, hanem annak is, hogy az engedelmisség már egyenesen a természeti törvényekből és az isteni parancsokból ered. *Bodin* tehát nemcsak a természeti állapotból, a család természetes mivoltából, hanem a természeti törvényből, tulajdonképpen a természetjogból vezeti le az engedelmisséget. Ez az érvelés, kevésbé cizelláltan, ám az engedelmisség tartalmáról és a hierarchia szükségességéről tett megállapításait tekintve gyakorlatilag teljes mértékben megegyezik *Filmer*-ével, aki közel fél évszázaddal később Angliában tűzött hasonló célokat maga elé, mint a francia teoretikus.

⁹⁸ BODIN, Az államról I. könyv III. 58. és VI. könyv IV. 353.

⁹⁹ BODIN, Az államról I. könyv III. 58.

¹⁰⁰ BODIN, Az államról VI. könyv VI. 368–369.

¹⁰¹ BODIN, Az államról II. könyv II. 135. és BODIN, Az államról VI. könyv IV. 355.

¹⁰² BODIN, Az államról II. könyv III. 140.

¹⁰³ Kifejezetten *Bodin* elméletével kapcsolatban a francia vallásháborúk és anarchikus állapotok leírását lásd PACZOLAY, Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése 131. és 136-144. Valamint FERENCZI, Jean Bodinről.

¹⁰⁴ BODIN, Az államról IV. könyv VI. 250.

¹⁰⁵ BODIN, Az államról III. könyv I. 174.

¹⁰⁶ BODIN, Az államról II. könyv III. 140.

A jó uralkodó képe *Bodinnél Erasmus*hoz hasonlóan megegyezik a jóságos atya képével.¹⁰⁷ Onnan lehet tudni, hogy *Bodin* a jó családapára gondolt, amikor ezt a tulajdonságlistát felállította, hogy *Augustus* hasonló tulajdonságainak és az uralkodása eredményeinek számbavétele után az uralkodó cím helyett az apa címmel illeti.¹⁰⁸ *Augustus* legfőbb érdeme pedig az apától elvárt béke, biztonság és nyugalom megteremtésében állt, akit alattvalói szerettek és tiszteltek.¹⁰⁹ Amennyiben az uralkodó nem ér fel a jó uralkodó eszményképéhez, azaz kormányzásának a tettei és eredményei nem feleltethetők meg a kívánalmaknak, lázadás törhet ki. Ebből az elégedetlenségből adódik a zsarnokölés problémája.

Bodin a kora újkor egyik, ha nem a legfőbb valamint korántsem elméleti kérdésére miszerint szabad-e a zsarnok személye ellen támadni, szintén a család példáját idézi fel. Szülő gyerek viszonylatban az isteni törvénnyel ellentétes, ha a gyermek szidalmazza atyját vagy anyját, ezért halállal bűnhődjék. Ugyanakkor, ha a szülő gyilkos, rabló, hazaáruló, vérfertőző, apagyilkos, istenkáromló stb., bár semmiféle kínzás nem lehet elég a megbüntetésére, mégsem a fiú dolga, hogy elégtételt vegyen, mivel nincs akkora gaztett, nincs akkora bűn, amelyet apagyilkossággal kellene megtorolni.¹¹⁰ Mindezekből és a fentiekből is következően, nem meglepő módon *Bodin* elveti az uralkodóval szembeni ellenállást, mivel soha sem jogos az alattvaló számára szuverén uralkodója ellen támadnia, akármilyen gonosz és kegyetlen zsarnok is legyen. Ugyanakkor az alattvalók megtagadhatják az engedelmisséget azokban az esetekben, amelyek Isten vagy a természet törvényeibe ütköznek.¹¹¹ *Bodin* egy praktikus okot is megemlít, amikor tiltja a zsarnokölést, mégpedig azt, hogy rengetegen zsarnoknak minősülnének, ha a megölésük megengedett volna, akár csak azzal, ha sok adót vet ki az uralkodó, vagy a nép kedve ellenére parancsol valamit¹¹². Ráadásul a döntőbíró maga a nép lenne, így a kormányzás idővel anarchiába vagy teljes elnyomásba süllyedne. Mivel az állam vagy kormányozhatatlanná válna a néphangulat változékonysága miatt, vagy az uralkodó saját életének elvesztésétől rettegve, erőszakkal nyomná el a népet.¹¹³

Bodin tehát, mint láttuk, a család és az állam közötti párhuzamosságok bemutatásával tovább viszi azt a fogalmi keretet, amelyben a kormányzást értelmezi, vagyis megtartja a család és a családfő metaforáját a hatalomgyakorlás vizsgálatában. Szintén megőrzi a jó uralkodó eszményi képében a jó családfő, az atya attribútumait, különösen a béke, biztonság és nyugalom fenntartását. Ami *Bodinnél* a patriarchális államelmélet szempontjából az egyik újdonság, az mind az állam kialakulásában, mind annak felépítésében a család szerepének az első helyre tétele. Ez a kiemelt státusz abban is megnyilvánul, hogy műve első könyvének első fejezeteit a családnak szenteli, és a szuverenitás valamint az állam- és kormányzási formákra csak utóbb tér rá. A család a családfő hatalma alatt álló természetes egység, azaz a családtagoknak az apa iránti természetes engedelmisséggel tartozó közössége. Míg a szuverén uralkodó, aki lehetőleg az elsőszülöttség jogán és férfiágon szerezte meg a hatalmat, az isteni és a természeti törvényeknek alávetett, ám az alattvalók felett abszolút hatalommal rendelkező személy. A szuverenitás ebből következően

¹⁰⁷ BODIN, Az államról II. könyv III. 140. és BODIN, Az államról IV. könyv IV. 247–248.

¹⁰⁸ BODIN, Az államról IV. könyv I. 216–217.

¹⁰⁹ BODIN, Az államról IV. könyv I. 217.

¹¹⁰ BODIN, Az államról II. könyv V. 152.

¹¹¹ BODIN, Az államról II. könyv V. 152–153.

¹¹² BODIN, Az államról II. könyv V. 153.

¹¹³ BODIN, Az államról II. könyv V. 153–154. *Filmer* ugyanezek miatt az ellenérvek miatt veti el a népuralmat.

oszthatatlan, elidegeníthetetlen, korlátozhatatlan, elévülhetetlen.¹¹⁴ A család szerepe mellett a másik és mai napig tartó vívmánya *Bodin* gondolatrendszerének ez utóbbi, tehát a szuverenitás fogalmának, tárgyának, tartalmának a leírása. *Bodin* modernsége a szuverenitás ismertetőjegyeinek a feltárásában rejlik, ugyanakkor a család szerepének a hangsúlyozásával a patriarchális államelmélet szempontjából is maradandót alkotott, bár a szuverenitást és az abszolút hatalmat a családfői hatalommal nem, *Ádám*mal és az Ószövetséggel pedig egyáltalán nem kapcsolta össze. Az abszolutizmus, a szuverenitás és a családfői szerep, különösen *Ádám* és az Ószövetség összekapcsolása *Bodin* műveinek angol fordítója és Angliába történő recipiálója, *Sir Robert Filmer* által valósul meg.

6. Montaigne

Montaigne esszéiben a nevelést és a családi viszonyokat részletesen és külön esszéekben tárgyalja.¹¹⁵ Harmóniára, nyugalomra, békére törekvő természete és életfelfogása tulajdonképpen atyai mintából¹¹⁶ is következik nála,¹¹⁷ a gyermek kedvének adott esetben játékkal való felkelése,¹¹⁸ és nem az adott tanuló dolog megutáltatása a cél.¹¹⁹ Ez a vezérlő elv volt az oka annak is, hogy *Montaigne* édesapja „elsősorban a jólelkűséget és a szelíd természetet kereste azokban, akiknek gondjaira [bízta fiát].”¹²⁰ A forráshelyekből könnyen felismerhető, hogy *Montaigne* apaképe rendkívül közel áll *Erasmus* jóságos atyáképéhez.

Montaigne az apai szeretetről jegyzi meg, hogy miként az őszinte tiszteletet és tekintélyt a király nem vívhatja ki, mert az udvaronc törvény által előírt függőségben és érdekkapcsolatban áll uralkodójával,¹²¹ úgy az apának sem adatik meg ezek elérése, ha nem párosul mellé számos erény¹²², mivel természetes kötelesség és nem szabad választás révén áll fenn a függőség¹²³, sőt a gyermek élete végéig, felbonthatatlan kötelékben¹²⁴ gyermek marad. A tekintély mindemellett nemcsak az uralkodó, hanem a férj és az apa kiváltsága is, amelyet viszont tisztességesen kell gyakorolni, különben pusztá hatalommal való vétkes visszaéléssé korcsosul¹²⁵, ugyanakkor az apai vonzalom erősebb a gyermekinél és a természet törvényéből fakad¹²⁶. A tisztelet ugyanakkor a családban éppen a függőségnek is köszönheti a létét, ezért annak feloldása anomáliákhoz, a természetes kötelesség elenyészéséhez vezethet.¹²⁷

¹¹⁴ BODIN, Az államról I. könyv X. 124. Az oszthatatlanságából és a fentiekből is következik, hogy *Bodin* nemcsak a királyságot tartja a legjobb államformának, hanem egyben a vegyes államformát is elveti. Vö. többek között HANKISS-MAKKAI, Anglia az újkor küszöbén 148–150.

¹¹⁵ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. A gyermekek neveléséről. 167–205., I. könyv XXVIII. A barátságról 211–225., II. könyv VIII. Az apai szeretetről 63–82.

¹¹⁶ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 203.

¹¹⁷ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 190–191.

¹¹⁸ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVIII. 222.

¹¹⁹ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 202.

¹²⁰ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 203.

¹²¹ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 178. és I. könyv XXXXII. 303–304.

¹²² MONTAIGNE, Esszék II. könyv VIII. 66.

¹²³ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVIII. 213.

¹²⁴ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 167.

¹²⁵ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XVII. 349

¹²⁶ MONTAIGNE, Esszék II. könyv VIII. 64.

¹²⁷ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVIII. 212–213.

A család, a nevelés és a hatalom hasonlóságok mentén történő összekapcsolása *Montaigne* számára elsőként saját nyugalmának a sérelmén¹²⁸ ütközik ki.¹²⁹ A család és az állam párhuzamba állítása azonban a kettőben fellelhető gondok okának, tehát a feladatok, funkciók nagyfokú azonosságának a léte miatt messzemenően megalapozott.

Az atyai nevelés funkciója éppen az államhoz és főhatalomhoz való viszony miatt elsődleges. Hiszen a nevelésnek nemcsak az *Erasmus*-nál látott jó fejedelem megalkotása, hanem a *Montaigne*-nél látott jó ember, jó állampolgár¹³⁰ kiművelése¹³¹ is a célja.¹³² A hűség erényének kialakítása mellett a nevelés másik fő célja a bűn elkerülése.¹³³ A bűntől, legyen az akár vallási, akár világi, minden körülmények között, sőt még érzelmi tekintetben is, tartózkodni kell. Az uralkodó, sőt az állam iránt való engedelmisség *Montaigne*-nél tehát valójában már gyermekkorban, tulajdonképpen a gyermeknek az anyatej magához vételével elkezdődik. *Montaigne*-nek meggyőződése volt, hogy ha a gyermek felnövekedvén vezetővé válik, akkor fontosabb az, hogy a feje inkább a helyén, mintsem lexikális ismeretekkel legyen tele, és hasznosabb az, hogy inkább erkölcsös és értelmes legyen, mintsem tudós.¹³⁴

Az engedelmisség problémaköre *Montaigne* felfogásában a korabeli szerzőkkel összevetve számos tekintetben eltérő módon jelentkezik. Egyfelől az uralkodónak az *Esszé*kben a hozzá való hűségen és a bűnöktől való tartózkodáson túlmenően az apával, a családdal és a neveléssel összefüggésben kapcsolódási pontja nincs. Másfelől *Montaigne* a kortárs szerzőkhöz viszonyítva az engedelmisség mikéntjének nem a kidolgozottságával, hanem szentenciaszerű említésének a mennyiségével tűnik ki. Jóllehet tulajdonképpen nála az engedelmisségről szóló rövidebb fejtegetések összességükben jól körvonalazható gondolati egységet alkotnak, összefoglalásuk egy önálló esszében nem történt meg. *Montaigne* azonban kifejezetten modern. Míg *Bodimél* az engedelmisség a szuverén uralkodóra mint a jó apa képre megalkotott fogalom, *Montaigne* főként már a fennálló hatalmi rend, természetesen benne a fejedelemmel, iránt megkövetelt engedelmisséget vallja. Tehát nála az intézmény sokkal inkább, de nem kizárólagosan esik latba, mint a hatalom birtokosának a személye, legyen az akár egy középkori király vagy egy kora újkori szuverén uralkodó.

Az uralkodó iránti engedelmisség csak a rangját illeti meg, az alattvalók szeretete és becsülete az uralkodó erényeinek jár.¹³⁵ Pedig a parancsolás és engedelmisség kikényszerítésének a tudománya¹³⁶ nem olyan magától értetődő, mint ahogy az az uralkodók iránti természetes kötelezettség alapján¹³⁷ első látásra tűnik. Ennek oka egyrészt az, hogy nem minden ember engedelmes, sőt *Montaigne* szerint az ember természetes szabadságának a megnyilvánulása a

¹²⁸ ALMÁSI, Az értelem kalandjai 45.

¹²⁹ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXXIX. 272.

¹³⁰ Vö. „*Montaigne kezdetleges fogalmai ugyan a magány morális rekonstrukciójára vállalkoznak, de egyben állandóan azt keresik, hogyan vezethet út innen – a közösség, a világ felé.*” ALMÁSI, Az értelem kalandjai 34.

¹³¹ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 178.

¹³² *Nota bene* a család és az állam nevelés útján történő összekapcsolását *Cicero De re publica* című művében is megtalálhatjuk, mivel *familia est rei publicae seminarium*.

¹³³ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXIII. 127.

¹³⁴ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 172. Vö. „*Inkább akarok becsületes lenni, mint okos.*” MORUS, Utópia 8.

¹³⁵ MONTAIGNE, Esszék I. könyv III. 16.

¹³⁶ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXV. 165.

¹³⁷ MONTAIGNE, Esszék III. könyv VI. 135.

parancsok alóli kibújás.¹³⁸ Másrészt a parancsoláshoz elengedhetetlen a határozott döntésképeség.¹³⁹ Hiszen éppen az élet minden terén a közélet, a harmóniát kereső személyek, mint *Montaigne* számára maga a parancs lényege, a döntés jelent legyőzhetetlen akadályt.¹⁴⁰ *Montaigne*-nél a nem döntés ára az engedelmisség, míg másik oldalról nézve, a hatalom felelőssége és kötelessége a döntéshozatal, azt a népre hárítani nem lehet.

Az uralkodónak így ki kell vívnia a parancsolás jogát, vagy más nézőpontból megfogalmazva, a nép engedelmisségének a kötelességét. Ennek egyik megvalósulási formája, az állam tagjainak az uralkodóra való hallgatás való közös beleegyezése és az irányába való engedelmisség.¹⁴¹ Másik, a főként *Machiavellinél* látható hasznos módszer, amikor az embereket becsületükre és becsvágyukra hivatkozva, azaz érzelmekkel vagy a haszonszerzéssel befolyásolják.¹⁴² Ugyanakkor, „hamisan érti a parancsolás hivatalát az, aki megfontolásból, s nem alávetettségből engedelmeskedik.”¹⁴³ *Montaigne* esetében a hűsége, engedelmisségre való rábírás a gyermekkorban veszi kezdetét, és bár ez a nevelés nem a szülői tekintélyre és erőre épül, mégis következetes. Ha a fejedelem sikerrel jár, akkor a harcosok, a derék emberek adott esetben „alázatosan engedelmeskednek egy gyermeknek,”¹⁴⁴ valamint képesek az engedelmisségre és fegyelemre, továbbá arra, hogy „jó célt szolgáljanak, ha jól vezetik őket.”¹⁴⁵ Következésképpen király az, aki parancsolni tud mindenkinek.¹⁴⁶ A köz ügye pedig azért tud fennmaradni, mert nemcsak a fejedelem parancsol jól, hanem még inkább azért, mert a nép jól engedelmeskedik,¹⁴⁷ ugyanis kizárólag a királyok joga és kötelessége fölkelni királyok ellen.¹⁴⁸ Mivel *Montaigne* a francia királyságról értekezik az uralom kizárólag férfi kézben kell, hogy maradjon.¹⁴⁹ Ugyanakkor éppen a francia királyság szétagolt volta miatt a hatalom afelett valósul meg, aki felett gyakorolhatják, vagyis az egyén számára a lehető legnagyobb szabadság azzal adatik meg, ha a hatalmi központtól távol, otthoni magányában éli világát.¹⁵⁰ Tehát amennyire csak lehet, az egyén a társas érintkezést szorítsa a magánérintkezésre, másfelől amennyiben mentesülni akar a hatalom befolyásától, tartózkodjon a közélettől.

A köz- és magánérdek összeütközése az egyén számára az államrend iránti engedelmisség szintjén jelenik meg, ahol a közérdek nem válhat mindenek felettivé¹⁵¹ és a magánérdek sem szorulhat állandó alsóbbrendűségbe¹⁵². Tehát amíg a két érdekszféra egymás mellett létezik, addig összeütközésre kevésbé nyílik mód, de együttlétük alatt az egyén folytonos döntéshelyzetbe kerül, hogy mi az, amit még anélkül megtehet, hogy az a lelkiismerete rovására menjen. A közérdeket

¹³⁸ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XVII. 83.

¹³⁹ ALMÁSI, Az értelem kalandjai 53. Vö. SKINNER, Machiavelli 16-17. és 24-25. valamint PACZOLAY, Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése 92–96.

¹⁴⁰ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XLII. 300.

¹⁴¹ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXIII. 141.

¹⁴² MONTAIGNE, Esszék I. könyv XLIII. 307. és I. könyv XLII. 304.

¹⁴³ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XVII. 83.

¹⁴⁴ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXXI. 246.

¹⁴⁵ MONTAIGNE, Esszék III. könyv X. 263.

¹⁴⁶ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XL. 287.

¹⁴⁷ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XL. 293.

¹⁴⁸ MONTAIGNE, Esszék III. könyv I. 9.

¹⁴⁹ MONTAIGNE, Esszék II. könyv VIII. 77.

¹⁵⁰ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XLII. 303.

¹⁵¹ MONTAIGNE, Esszék III. könyv I. 19.

¹⁵² MONTAIGNE, Esszék III. könyv I. 18.

megtestesítő és képviselő államrend természetesen már több, mint a hatalmat személyesen gyakorló fejedelem, mivel a hatalom már nem konkrét és ezért emberi tulajdonságokkal rendelkező, ám végső soron halandó személyhez, hanem állandósult, intézményesült berendezkedéshez kapcsolódik. Az engedelmisség így elvontabb szinten jelenik meg, mivel az állampolgárnak nem egy hús-vér emberrel kell azonosulnia, hanem elvont célokkal, köz- és államérdekkel, amelynek ugyan a közösség tagjaként része az adott egyén is, akinek azonban az engedelmisséget illetően mérlegelési joga nincs. Míg egy uralkodóról könnyebb azt állítani, hogy törvénszegő zsarnok, és könnyebb megtagadni tőle az engedelmisséget.¹⁵³ Ez a gondolat tipikusan az abszolutizmus teoretikusaiénak, és köztük kiváltképpen *Filmeré*nek felel meg, hiszen a népuralommal szembeni egyik fő ellenérvük az, hogy ebben az esetben a nép előbb zsarnoksággal vádolná a neki nem tetsző, adott esetben rendet tartó uralkodót, míg ezt követően el is ítélné őt.

Az államrend iránti engedelmisség ráadásul felment a magatartás helytelen következményei alól, míg az a személy, aki az államrend megváltoztatását célozza meg, bünt követ el.¹⁵⁴ *Montaigne* a törvénybe ütköző, ám mégis a hatalom által megkívánt cselekedeteket nem minősíti engedetlenségre okot adóknak, bár ő maga megpróbálna elmenekülni a végrehajtásuk elől.¹⁵⁵ Jóllehet az ilyen cselekedetek *Montaigne* értékrendszerétől távol állnak, az engedelmisség és a belenyugvás érződik a sorokon. Mindezek alapján nem meglepő az engedelmisségnek az a tulajdonképpen feltétlen és érzelmi töltettel is átitatott volta¹⁵⁶, amely minden nemű lázadást, legyen az akár az államforma megváltoztatása iránt, megtilt az alattvalók számára, sőt megköveteli, hogy az állampolgár szeresse a születése szerinti országát.¹⁵⁷

Az államrend nem működhet törvények nélkül, amelyek pedig arra valók, hogy előírják az ember kötelezettségeit, anélkül, hogy az ítélőképességére bíznák, hogy felismerje azokat.¹⁵⁸ A törvényekbe való beleszületés után már csak alázattal,¹⁵⁹ áhítattal kell engedelmeskednie és alávetnie magát mind a törvényeknek¹⁶⁰, mind a szent léleknek.¹⁶¹ Ekkor lesz belőle jó ember,¹⁶² jó keresztény¹⁶³ és végül jó polgár, aki ellenzi a zavargásokat és az újításokat¹⁶⁴, még akkor is, ha az ország törvényei a természeti törvényekkel¹⁶⁵ ellentétben¹⁶⁶ az emberi szeszély szerint változnak¹⁶⁷. *Montaigne* szerint általában a törvény erejét és betartását¹⁶⁸, majd különösen az engedelmisség jelentőségét azért nem lehet eltúlozni, mert az Isten által az embereknek adott legelső törvény a pusztá engedelmisségé, amelyből minden más erény születik.¹⁶⁹

¹⁵³ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVI. 177.

¹⁵⁴ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXIII. 140.

¹⁵⁵ MONTAIGNE, Esszék III. könyv I. 6.

¹⁵⁶ MONTAIGNE, Esszék III. könyv IX. 234.

¹⁵⁷ MONTAIGNE, Esszék III. könyv IX. 193.

¹⁵⁸ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 174.

¹⁵⁹ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 174.

¹⁶⁰ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 284.

¹⁶¹ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 130.

¹⁶² MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 174.

¹⁶³ MONTAIGNE, Esszék I. könyv LIV. 355.

¹⁶⁴ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVIII. 225.

¹⁶⁵ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXXVI. 258.

¹⁶⁶ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XLIII. 308.

¹⁶⁷ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 285.

¹⁶⁸ MONTAIGNE, Esszék I. könyv XXVII. 210. Vö. MONTAIGNE, Esszék I. könyv XLVI. 315.

¹⁶⁹ MONTAIGNE, Esszék II. könyv XII. 175.

Montaigne vallási szkepticizmust mutató gondolataiban – nem mentesen a francia vallásháborúk és anarchikus állapotok hatásától és valóságától,¹⁷⁰ sőt állandó fenyegetettségétől – erős központi hatalom és egységes királyság iránti vágyakozás érhető tetten.¹⁷¹ Ez a biztonságra törekvő természetes emberi igény az engedelmisség feltétlenségében mutatkozik meg, amely a népuralom veszélyének réméből következően a népuralmat elvető abszolutista szerzőknél is vezérlő elvként vonul végig eszmerendszerükben. Így *Montaigne* a kiszámítható biztonság igénye és a belőle fakadó feltétlen királyhű engedelmisség révén rendkívül közel áll a patriarchális államelmélet központi gondolatának magjához.

7. Bacon

Jóllehet *Francis Bacon Új Atlantisz* című munkája szűk értelemben vett tudományos utópia, a sziget maga az állam által fenntartott és működtetett kísérletező tudományos műhely, a mű központi helyén mégis egy, a természet törvényétől elrendelt és tiszteletreméltó¹⁷² családi ünnep található, amely számos patriarchális elemet hordoz, míg a fő mondanivaló, a tudományos kísérletezés eredményei és lehetőségei a mű utolsó harmadát foglalják el.

Az ünnepségre, amelyet bárki megünnepelhet, aki megérte, hogy egyszerre harminc élő leszármazottját láthatja, akik mind túlhaladták a hároméves kort.¹⁷³ Az uralkodó egyenesen barátnak és hitelezőnek tartja az ilyen szülőt, hiszen a népességnövelés révén adósává válik.¹⁷⁴ A király ezt hírnökök útján előjogokat, jövedelmeket, mentességeket felsoroló okirattal és a leszármazók számával megegyező szőlőszemet tartalmazó aranyfürttel hálálja meg.¹⁷⁵ Abból a célból, hogy az ünnep nevéhez méltó legyen, két nappal az ünnepség előtt mindennemű családon belüli pert, vizsályt, elcsendesítenek, a szegény családtagok segélyezéséről gondoskodnak, a bűnnel terhelteket vagy a „*benye és gyalázatos életet*”¹⁷⁶ folytatókat megrójják, a házassági kérdéseket megbeszélik. Jóllehet a város főhivatalnoka ezen a két napon a család fő rendelkezéseinek és parancsainak jelenlétével tekintélyt kölcsönöz, ha egy családtag nem engedelmeskedne, erre mégis „*ritkán van szükség, olyan engedelmisséget tanúsítanak a természet rendjével szemben.*”¹⁷⁷

¹⁷⁰ DUNHAM, Hősök és eretnekek. A gondolkodás politikai történetéből 225.

¹⁷¹ ALMÁSI, Az értelem kalandjai 55–58. és 104–108. *Montaigne* életében a félelem állandó és konkrét, tehát jelenbeli félelmet jelentett, míg ismerőse, *Bacon*, aki meg is látogatta, a jövőtől tartott. Ebből következően *Montaigne* azért vágyott az erős központi hatalomra, hogy rend legyen, míg *Bacon* azért tartotta azt megőrzendőnek, hogy rend maradjon. Az engedelmisség, az államforma bármilyen megváltoztatásának tilalma természetesen mindkét esetben elméletük *sine qua nonja*. Vö. SZIGETHY, A machiavellizmus 33–51. és ANTALFFY, Machiavelli és az állam tudománya 265–283. *Bacon* korára és dilemmáira rendkívül találó *Szigethy Gábor* megállapítása, miszerint a rend csendje az alattvalók némasága. SZIGETHY, A machiavellizmus 55.

¹⁷² BACON, Új Atlantisz 29.

¹⁷³ BACON, Új Atlantisz 29.

¹⁷⁴ BACON, Új Atlantisz 31.

¹⁷⁵ BACON, Új Atlantisz 31–32.

¹⁷⁶ BACON, Új Atlantisz 29.

¹⁷⁷ BACON, Új Atlantisz 29–30.

A család csakúgy Bacon *Új Atlantisz*ában, mint Morus *Utópiájában* szakrális védettség alatt áll.¹⁷⁸ Az ünnepség istentisztelettel kezdődik, és himnuszénekléssel¹⁷⁹ majd atyai közvetítéssel adott isteni áldással¹⁸⁰ zárul. A himnusz tárgya mindig *Ádámnak* és *Noénak*, akik az emberiség atyjai vagy *Ábrahámnak*, aki a hívők atyja, a dicsérete.¹⁸¹ Az atya *Isten* áldásának közvetítőjeként szakrális személyé válik, aki ezáltal egyházi hatalmat is nyer. *Isten* áldását ő, és nem más nyújtja családtagjainak, sőt, az arra érdemeseket jutalomból külön kiemelve felszólítja *Isten* dicsőítésére.¹⁸²

Filmer államelméletére utalva rendkívül fontos kiemelnünk, hogy Bacon mind az ünnepség létalapját, mind a családanya parancsolási jogát, mind a családtagok iránta való engedelmisségének a kötelességét a természeti törvényektől elrendeltnek és a természet rendjéhez illőnek tekinti. Így az atya parancsolási joga, a neki való engedelmisség nemcsak természeti állapot, azaz ténybeli, hanem természeti törvény, azaz jogkérdés is. Bacon tehát, *Filmerrel* egyező módon, az atyai hatalmat és az ebből következő engedelmisséget a természeti törvényekből, de nem a természetjogból vezeti le.¹⁸³ Tehát a családfo iránti engedelmisség és a hatalma alatt állók magatartása az állam iránti engedelmisséget jelenti. A család és az állam ezáltal a tagjai, alattvalói engedelmissége révén működik.

A patriarchális elemeket tartalmazó világi attribútumok ugyancsak számosak az ünnepség alatt. Az atya valóságos uralkodóként viselkedik, mivel mind trónjával, mind egyedüllétével elkülönül és kiemelkedik a tömegből, amely a vendégeket és a gyermekeit is jelenti.¹⁸⁴ Ülve fogadja a hódolatokat, a követeket, ugyanakkor állva veszi át a tekercset és a bőséget jelképező arany szőlőfürtöt. Az ünnepség előtti két napon a háborgó családtagok között rendet és békét teremt, igazságot szolgáltat, segíti a rászorulókat, ügyeket, ezek közül is főként házasságiakat intéz. Ez a tevékenységlista tartalmilag mindenben megfelel az uralkodó tetteinek és egy koronázási szertartásnak. Az családapa tehát uralkodóként látja el családfoi teendőit, más megfogalmazásban, családfoi minőségében, de mégis uralkodói feladatokat lát el. A családfoi és uralkodói szerep tehát az ünnepség alatt szétválaszthatatlan.

Hasonlóképpen szétválaszthatatlan az atya világi hatalma és szakrális jellege. Az atya ugyanis az ünnepség során végig *Isten* oltalma alatt áll. Ezáltal az atya uralkodóhoz hasonló tevékenysége is isteni védelmet élvez. Míg az ünnepség végén az atya, és nem más közvetíti *Isten* áldását a családjának. A családfo valójában ezzel a kizárólagossággal az áldás közvetítőjének személyéből annak igazi adójává alakul át. Összességében az ünnepség, fenséges, szertartásos, számos tekintetben egy királyi koronázáshoz hasonló. *Új Atlantisz* családja valójában királyivá emelt család,

¹⁷⁸ A két *Utópia* társadalmi összehasonlítása során Morton arra mutat rá, hogy *Új Atlantisz*ban társadalmi különbözőség, sőt egyenlőtlenség található, amellet, hogy a család erősen patriarchális berendezkedésű, míg Morus esetében a családi érzelmeket még kommunisztikus tulajdonságokkal is vegyítette. MORTON, *The English Utopia* 78–86. Mindkét utópiára igaz, hogy tudósok kormányozzák, csak Morusnál a tudósok szociális igazságossága, míg Baconnál a természettudományos alkotó munka a boldogság forrása. HANKISS-MAKKAI, *Anglia az újkor küszöbén* 143.

¹⁷⁹ BACON, *Új Atlantisz* 32.

¹⁸⁰ BACON, *Új Atlantisz* 32.

¹⁸¹ BACON, *Új Atlantisz* 32.

¹⁸² BACON, *Új Atlantisz* 32-33.

¹⁸³ A természet és az engedelmisség fogalma magától értetődően a társadalmi-politikai mellett Bacon tudományos elgondolásából is következik. „A tudás, mint természetet formáló hatalom, a természeti törvénynek való engedelmisség által kivívott uralom a természet fölött.” Az elgondolás forradalmi voltából később a puritánok buzgón merítették politikai és vallási nézeteik megformálásakor. HANKISS-MAKKAI, *Anglia az újkor küszöbén* 142.

¹⁸⁴ BACON, *Új Atlantisz* 30.

amelyben *Bacon* nemcsak az atyai és uralkodói szerepeket, hanem a hatalomgyakorlás világi és szakrális síkjait is egy rendszerben, egy személyben és magatartás-együttesben ábrázolja. Emellett a rendszer alapját az adja, hogy az idő múlása érték, tehát a kor érdem, amelyet az emberi, a természeti és az isteni törvények szerint is tisztelni kell.

A főhatalom iránti engedelmisség mind az *Új Atlantisz*-ban, mind az *Esszék*-ben a családfő iránti engedelmisségen túlmenően számos esetben a vallási egységgel illetve az egyház és papjai iránti engedelmisséggel továbbá adott esetben akár az érzelmekkel fonódik össze. A főhatalom döntése értelmében *Új Atlantisz*-ban a hajótöröttek hat heti ott tartózkodást valamint biztonságot, figyelmes és méltányos bánásmódot nyertek. Ez a megkönnyebbülés vezette őket a hála kinyilvánítására, a parancsok iránti teljes engedelmisségre és annak kifejezésére, hogy igaz és hűséges szolgák lesznek.¹⁸⁵ Tehát a védelem biztosításán túlmenően, a nagyvonalú anyagi juttatások az atyai funkciót, míg az engedelmisség a feltétlenséget, sőt, az érzelmi azonosulást helyezi előtérbe.

A vallás szerepét az engedelmisség elérése érdekében az *Esszék*-ben külön fejezet tárgyalja. Jóllehet az alapvető cél, hogy a vallás egységét értelemszerűen, az engedelmisséget pedig főként, de nem kizárólagosan a valláson belül kell elérni, mivel a vallás tartja össze a társadalmat, az Isten pedig féltékenyen szerető Isten, ezért a vallása nem tűr meg vetélytársakat.¹⁸⁶ Ugyanakkor az engedetlenség a politikai hatalom irányában is kihat. A vallási egység elérése és megerősítése érdekében *Bacon* felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalom törvényei és az emberek közötti szeretet nem sérülhet.¹⁸⁷ Továbbmenve, *Bacon* azt is nyomatékosítja, hogy a fegyverrel, véres erőszakkal történő lelkiismereti kényszer gyakorlása és a vallás terjesztése, kivéve a „nyílt botrány, az istenkáromlás s az államra veszélyes egyházi praktikák esetét”¹⁸⁸ kifejezetten tilos. „Még kevésbé [szabad] zendülést szítanunk; összeesküvéseket, forradalmakat szentesíteniünk; fegyvert adnunk a nép kezébe, és a többi, s bármiféle Isten kegyelméből való hatalom megdöntésére törekednünk.”¹⁸⁹ *Bacon* tehát az állam érdekeit még az egyházzal szemben is oltalmazza, valamint elveti az Isten kegyelméből, az ő hatalmával felruházott uralkodókkal szembeni bármilyen ellenállást.¹⁹⁰ Így a zsarnokölés nála is szigorúan tilos, és a kevesebbről a többre való következtetés logikája alapján a vallási egységbe, végső soron az isteni törvényekbe ütközik. „A tekintély ugyanis az, amellyel Isten övezi föl a fejedelmeket, s szigorúan tiltja is annak megoldozását: *Solvam cingula regum.*”¹⁹¹

8. Filmer

A patriarchális államelmélet valódi célja és jelentősége abban áll, hogy elérje az alattvalók engedelmisségét. Mivel *Filmer* elmélete az atyai hatalomról mind *I.*, mind *II. Jakab* számára

¹⁸⁵ BACON, *Új Atlantisz* 16.

¹⁸⁶ BACON, *Esszék* III. 12.

¹⁸⁷ BACON, *Esszék* III. 16.

¹⁸⁸ BACON, *Esszék* III. 16.

¹⁸⁹ BACON, *Esszék* III. 16.

¹⁹⁰ *Bacon* érvelésének háttérében a késő *Erzsébet*-kor feszes csendje áll, amelynek oka a rendezetlen trónöröklés és az ebből következő feszültség, kiszámíthatatlanság. „A rend a hatalomban ülők számára biztosítja a hatalom élvezetét; a hatalom várományosai számára a nyugodt erőtgyűjtés lehetőségét. Így a rend: közérdek; a hatalom szilárdsága: a rend biztosítóka.[...] Mindenkit óvatossá tesz a félelem. [...] Rossz emberek között bátorság kell a hallgatáshoz.” SZIGETHY, A machiavellizmus 46–47. és 50. *Szigethyvel* ellentétben *Kardos Tibor* *Bacon* pátoaszát és optimista lendületét emeli ki az írásokból. KARDOS, Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása 356.

¹⁹¹ BACON, *Esszék* XV. 63. [A királyok bilincseit feloldja. Ószövetség, Jób könyve 12:18.]

alkalmasnak tűnt az engedelmisség kivívására, nem véletlen, hogy a toryk a kizárási válság (1679–1681) alatt könyv alakban a Patriarchát megjelentették, sőt a mű a következő évszázadban is kisebb reneszánszát élte. *Filmer* elmélete ráadásul államformától függetlenül vallja, hogy az alattvalók, illetve az állampolgárok a hatalom iránt feltétlen engedelmisséggel tartoznak, mivel a hatalom bármelyik formájában az atyai természetes hatalomból fakad. „*A világ összes királyságai vagy államai, attól függetlenül, hogy a fejedelem a nép közvetlen atyja, vagy a legfelsőbb atya közvetlen leszármazottja, vagy bitorlás útján trónhoz jutott uralkodó, vagy éppenséggel a nemesség vagy nép által megválasztott, és attól függetlenül, hogy autokrácia vagy demokrácia útján kormányozzák az államot, az autoritás – lehet az egy személy vagy a sokaság autoritása – csakis a legfelső atya igazi és természetes autoritása. A világ végéig fennálló természetes jog a legfelső atyának a sokasággal szembeni joga, de lévén ez Isten titkos akarata, sokan visszaélnék a lehetőséggel, és igazságtalanul jutnak e joghoz.*”¹⁹² *Filmer* tehát tisztában van azzal, hogy egyrészt több államforma létezik, sőt azzal is, hogy egy állam léte nem feltétlenül törvényes eszközökben gyökerezik, mégis mindegyik esetben ragaszkodik ahhoz, hogy a hatalom iránt feltétlen engedelmisséggel tartozunk, mivel a hatalom gyakorlója a legfelső atya jogával rendelkezik. *Filmer* továbbá azt sem téveszti szem elől, hogy mivel Isten akarata kifürkészhetetlen, ezért számosan vissza is élnek az uralkodás jogával, akár annak megszerzését, akár annak gyakorlását nézzük. A fent említett *arcana imperii* így válik igazán a kormányzás titkából valódi titokzatossággá.

Mínt hogy a hatalom, mint fent láttuk, nem tűri sem a kritikát, sem a megkérdőjelezését, az engedelmisségnek feltétlennek kell lennie, ugyanakkor az is igaz, hogy az alattvalók feltétlen engedelmissége, nem jelentheti azt, hogy az uralkodó bármit megtehetne. A kettő között az a lényeges különbség, hogy az engedelmisség az alattvalók magatartása, amely feltétlen kell, hogy legyen, míg az uralkodó tettei, min fent láttuk, az isteni és természetjog valamint a királyságok alapvető törvényei alapján korlátozottak, tehát az uralkodó nem tehet meg bármit, de akármit is tesz, az iránt feltétlen engedelmisséget követelhet. „*A király, döntéseinek közlésével, felkészíti a népet arra, hogy mi az, amit egy alattvalónak túrnie kell, olyan értelemben, hogy nem tartandó helyesnek, ha a király bántalmazza alattvalóit, viszont helyénvaló, ha kárt okozó tetteiért a király a nép részéről büntetlen marad.*”¹⁹³

Mindazonáltal az engedelmisség nemcsak feltétlen, hanem egyetemes is az uralkodó iránt. „*[Jézus] utasítása a világ minden népéhez szólt, akiknek oly mértékben kötelességük a törvényes királyaikkal szembeni engedelmisség, mint bármilyen hódítóval vagy bitorlóval szemben.*”¹⁹⁴ A család és az öröklés keretének a világra való a kiterjesztésén túl, és természetesen ezekből következően, ezek mintájára az engedelmisségnek a kiterjesztése is megtörténik *Filmer*nél. Mindezekkel ellentétben, a Bibliát idézve és elemelve, *Filmer*nek van egy olyan közbevetett részmegállapítása is, amelynek az értelmében még az engedelmisség is korlátozott. „*Csak Isten törvénye tarthat vissza engedelmisségünkben.*”¹⁹⁵ Ez a megállapítás már előrevetíti az isteni és a világi törvény konfliktusát.

Mindezekből következik, hogy a törvény és az engedelmisség összeütközése esetén olyan probléma merül fel, amely az alattvalót nehéz döntés elé állítja, hiszen vagy a világi, esetleg isteni törvényeket, vagy az engedelmisség követelményét szegi meg. *Filmer* ezt a problémát azzal a jogos kérdéssel vezeti fel, hogy „*vajon bűnnek minősül-e az alattvaló engedetlensége az esetben, ha a királyi rendelet a monarcha önnön törvényeibe ütközik. Az elégtétel megadásának kedvéért e fejtegetés során arra a következtetésre*

¹⁹² FILMER, Patriarcha I/10. 55–56.

¹⁹³ FILMER, Patriarcha III/2. 89.

¹⁹⁴ FILMER, Patriarcha III/3. 94.

¹⁹⁵ FILMER, Patriarcha III/3. 92.

*kell jutnunk, hogy nemcsak az emberi, hanem az isteni törvények esetében is életbe léphet törvény ellen szóló rendelet, melynek betartása szükségeserű. [...] [Példának okáért] hasonló helyzettel szembesülünk az esetben, amikor a király katonai szolgálatra kényszeríti alattvalóját, akinek nem állhat jogában a háború jogosságának avagy igazságtalanságának megvizsgálása, de köteles engedelmeskedni, mivel nincs felbatalmazása királyságok jogosultságának vagy háborúk okainak megítélésére, és arra sem felbatalmazott egyetlen alattvaló sem, hogy a király önnön törvényeinek megszegéséért bírálja saját uralkodóját.*¹⁹⁶ Hiába szegi meg a király akár az isteni jogot is, az alattvaló akkor sem ítélkezhet felette. Az isteni jog megsértésének elbírálására egyedül *Isten* jogosult, azaz a nép nem veheti át *Isten* szerepét. Mindazonáltal az uralkodónak, ezt nem lehet elégszer nyomatékosítani, valóban tiszteletben kell tartania az isteni jogot és a természet törvényeit. Ezen a forráshelyen *Filmer* csak az alattvalók szembeszegülési jogával foglalkozik, amelyet következetesen tagad, hiszen az egész világrend, benne az isteni és emberi renddel omlana össze, ha megengedné az uralkodókkal szembeni engedetlenséget és a nép általi felelősségre vonását.¹⁹⁷

Filmer tehát elismeri, hogy a király nem tehet meg mindent, de még ha a kormányzás és parancsolás során akár bünt is követne el, de a nép viselkedése ez esetben is csak az engedelmességre korlátozódhat. A szankció kiszabása az isteni jog megsértése miatt annak birtokosáé, tehát kizárólag *Istené* lehet. A hatalommal szembeni ellenállás pedig *Isten* szemében továbbra is bűn marad, mivel a királyok is az ő akaratából jutottak trónra, *Isten* akaratát a pórnép súlyos következmények nélkül pedig nem kérdőjelezheti meg. „*A fejedelem rendrentasítása vagy a nép szenvedéssel való megbüntetése, amelyet az egyik uralkodónak egy következővel való helyettesítése okoz, akár a nemesség egy részének indítványozása, akár nép zendülés eredményeként, Isten saját kedve szerinti cselekedeteként könnyvelhető el, s az Ő döntése minden esetben – hisz hatalma van királyságokat adományozni vagy elvenni – teljességgel igazságos. Azonban Isten döntésének felbatalmazás nélküli kivitelezése vétkeknek minősül és elítélendő. Isten nem fogja a téves emberi cselekedeteket helyes, felsőbbrendű rendeletek megszába megvalósításokká változtatni.*”¹⁹⁸ Tehát csak *Isten* döntheti el, hogy ki kerül trónra, és nem a nép. A lázadás így *Istennel* szembeni bűn, és még ha sikerül is megdönteni az uralkodót, a felkelés akkor is istentelen tett marad. Az elégedetlen alattvaló, nem *Isten*, hanem legfeljebb más személyek, a túlélők szemében dicsőülhet meg, amikor lázadása miatt mártírként tekintenek rá. „*Az alattvaló országa mártírjává válhat a saját uralkodójával szembeni árulás révén.*”¹⁹⁹

A lázadás helyett kézenfekvő, ha a vitás kérdéseket az arra hivatott fórum előtt rendezik az érintett felek. A kora újkorban azonban a főhatalom érintettségét vizsgáló, bíráló szerv nem létezett, nem létezhett. Problematikus és tisztázatlan, hogy a nép, a nemesség és az uralkodó közötti

¹⁹⁶ FILMER, Patriarcha III/7. 100.

¹⁹⁷ A természet rendjének és az emberi törvényeknek, valamint a családfői hatalommal való szembeszegülésnek egészen más oldalról való konfliktusát idézi *Filmer*, amikor az engedelmességet illetően hosszan hivatkozik *Bodin* nyomán a rómaiakra, miszerint a római családapa tetszése szerint adhatta el saját gyermekeit. FILMER, Patriarcha II/4. 65. Jóllehet a forráshelyen a *pater familias*, a *patria potestas*, sőt a *pater familias coercitiós* jogköre is feltárul, nyomatékosítanunk kell, hogy az idézetet *Filmer* is *Bodin*tól vette át, aki *Az államról* című művében döntően a római jog és történelem terminológiáját használta. Másrészt történelmietlen lenne, és a jelenségek indokolatlan visszavetítésének csapdájába esnénk, ha a római jogbeli *pater familiast* látnánk *Filmer* patriarchális elméletében! Maga *Filmer* írja le könyvének minden fejezetében, hogy *Adámot* tekinti az első ősatyának, és belőle vezeti le elméletét. A római elemek csak megerősítésül szolgálnak *Filmer*mél. FILMER, Patriarcha II/4. 66. Ugyanakkor ezzel ellentétben, a népről értekezve *Filmer* kifejezetten fő érvként tekint elmélete igazolásaként a rómaiakra. RIGÓ, A római történelem mint legitimációs eszköz a kora újkori angol politikai gondolkodásban 88-100.

¹⁹⁸ FILMER, Patriarcha I/9. 55.

¹⁹⁹ FILMER, Patriarcha I/1. 47.

(jog)vita esetén ki döntsön, ugyanis mindig kettő az egy arányban le tudják az egyiket szavazni. Ráadásul, a vádló egyben ítélővé is válik, ami pedig jogilag megengedhetetlen. Sőt, az sem tisztázott, hogy a vita súlyát, tehát, amikor már valóban dönteni kellene a felek között, ki állapítja meg, azaz ki legyen az a szerv, amely megállapítja, hogy a király ellen dönteni kellene, és még meg is hozza ezt a döntést.²⁰⁰ *Filmer* pedig abszurdnak, nevetségesnek és hallatlannak tartja, hogy az uralkodót bármelyik a két másik érintett fél közül eljárás alá vonja, vallassa majd *ad absurdum* elítélje.

Az angol politikai életben azonban az engedelmisség mértékére kialakult a passzív engedelmisség gyakorlata, amely részben, legalábbis a nyilvánosság szintjén feloldja a fenti problémát. „Mivel azonban az uralkodói iránti engedelmisség szabályainak betartása nem lehetséges a királyi rendeletek szempontjainak bizonyos ismerete nélkül, szükségessé válik – amikor az udvar engedelmisségre szólítja fel az alattvalókat –, hogy mindenki elegendő ismeretre tegyen azért az engedelmisségből fakadó tevékenység vagy akár szenvedés megfelelő szabályozása érdekében. Az uralkodói parancs jellegének megfelelően, aktív vagy passzív engedelmisség az alattvalói visszajelzés, ez viszont nem hatalomkorlátozást sugall, hanem csupán az engedelmisség mértékére utal.”²⁰¹ A törvény tehát csak az engedelmisség tartalma megismerésének a forrása. A törvénnyel való azonosulás, azaz az engedelmisség foka pedig nem más, mint a hatalom mértékének a láttele. *Filmer* tisztában van azzal, hogy ha az alattvaló csak passzív engedelmisséget tanúsít, tehát csak nem tesz a hatalom igényei ellenében, vagyis csak tartózkodik a törvénytelen cselekedetektől, akkor az már valóban sérti az aktív engedelmisség elvét, tehát azt, amikor az alattvaló tevékenyen követi a hatalom utasításait. A passzív engedelmisség számos esetben az uralkodói parancs ellen is hathat, például, amikor valaminek a tevésére szólít a monarcha. Így kénytelen-kelletlen *Filmer* átértelmezi a passzív engedelmisséget, és ezért arra az engedelmisség első fokával egyenlőként, tehát csak az engedelmisség mértékeként tekint. *Filmer*nek ez a módszere ugyanakkor korántsem egy újabb frappáns átfogalmazás, hanem az a reformáció korára visszamenő angol gyakorlat, amikor az alattvalókkal szemben a hatalom megelégedett azzal, hogy ne sértse tevételesen és főként nyilvánosan az érdekeit, míg a magánszférában mindenki úgy tett, tehetett, tipikusan olyan vallást követhetett, amelyet csak szándékában állt.

Rekonstruálva *Filmer* gondolatait, következtetésképpen megállapíthatjuk, hogy a politikai, uralkodói hatalom a kezdetektől fogva természetes és abszolút, hiszen Ádám nem osztozott annak gyakorlásában senkivel. Mivel a monarcha hatalma Ádámon keresztül *Isten* akarátának megnyilvánulása, e hatalom teljes mértékben legitim, s az iránta tanúsított feltétlen engedelmisség erkölcsi parancsként *Isten* iránti engedelmisség is.²⁰² A patriarchával szembeni ellenállás tehát magával *Istennel* való szembeszegülés, így az ellenállás és az engedetlenség bűn. Az engedelmisség és hűség pedig erkölcsi kötelesség az atyai uralkodó felé.²⁰³ A nép tőrésathára az engedelmisség és hűség terjedelmét illetően azonban mint a történelem mutatja, nem szorítható elméletek közé.

²⁰⁰ FILMER, Patriarcha I/2. 48–49.

²⁰¹ FILMER, Patriarcha I/1. 45.

²⁰² FILMER, Patriarcha I/10. 56.

²⁰³ Vö. RADÓ, I. Jakab király Triplici nodo, triplex cuneus című vitairata 64–65. *Sashalmi Endre* ugyanakkor kiemeli, hogy a Biblia és a teológiai érvek mellett az uralkodók isteni jogalapjához mindenütt az adott ország sajátos joga kapcsolódott, miáltal a jogi és teológiai érvek szétválaszthatatlan kapcsolatban álltak egymással. SASHALMI, Abszolutizmus és isteni jogalap. Szöveggyűjtemény 34. Lásd továbbá: KONTLER, Az állam rejtelméi 91–99. KISTELEKI, Az abszolút monarchia teoretikus gyökerei 68–106.; SASHALMI, Az abszolútizmus: az abszolút monarchia elmélete 13–67. *Várkonyi Gábor* a teológiai és jogi síkot kiegészítve nyomatékosítja, hogy a kora újkorban „allegorikus formában az atya személye biztosította és fejezte ki a teremtett világ egységét.” VÁRKONYI, Az atyák hatalma 87.

9. Következtetés

A megvizsgált hét szerző gondolataiból látható, hogy az engedelmesség, jóllehet mind az uralkodók, mind az abszolutizmus teoretikusai az abszolút engedelmesség tanát tartották üdvözítőnek, bizonyos mértékű korlátokkal volt körbe véve. Ezek a korlátok korántsem csak az isteni jog, a természetjog vagy az ország alapvető törvényei (*leges fundamentales*) voltak, hanem olyan látszólag ártatlan, már-már toposzszámba menő, de a gyakorlat szintjén kifejezetten forradalmi korlátok is, mint *Erasmus* körkörös érvelésének eredménye, miszerint az uralkodó korlátja a maga, vagyis nemcsak személyének jósága, hanem uralkodásának, tetteinek elfogadottsága is. Ezt az esetet pedig, ami *Filmer* és a többi abszolutista teoretikus polgárháborútól való félelmét megalapozta, ténylegesen a fegyverek döntötték el. Tehát, a végső szót minden érvelés, elmélet ellenére a nép mondta és mondja ki a mai napig, azt, hogy mikor jön el az az időpont, amikor a kizökent időt helyre kell állítani, avagy a forradalom kora újkori jelentésében, az állapotok a körforgás révén vissza kell térjenek (*revolutio*) abba a harmonikus állapotba, amelyet mind *Arisztotelész*, mind a létezés nagy láncolata révén a középkori gondolkodók, de még *Shakespeare* is számtalanszor megírt, hiszen ez a legjobb családban is előfordul.

Felhasznált irodalom

- ALMÁSI Miklós: Az értelem kalandjai. Budapest 1980
- ANTALFFY György: Machiavelli és az állam tudománya. Budapest 1986
- BACON, Francis: Esszék (ford.: JULOW Viktor.). Budapest 1987
- BACON, Francis: Új Atlantisz (ford.: SARKADY János.). Szeged 2001
- BARLAY Ö. Szabolcs: Utószó. In: ERASMUS, Roterodamus: A keresztény fejedelem neveltetése (ford.: CSONKA F.). Budapest 1992
- BODIN, Jean: Az államról (ford.: MÁTÉ Györgyi. – CSÚRÖS Klára). Budapest 1987
- DUNHAM, Barrows: Hősök és eretnekek. A gondolkodás politikai történetéből (ford.: KISLÉGI Nagy Dénes). Budapest 1968
- ERASMUS, Roterodamus: A keresztény fejedelem neveltetése (ford.: CSONKA Ferenc). Budapest 1992
- ERASMUS, Roterodamus: A nőkről és a házasságról (ford., bev., vál.: PETNEHÁZI Gábor). Szeged 2011
- ERASMUS, Roterodamus: Enchiridion Militis Christiani. Kézikönyv Krisztus katonájának (ford.: HEIDL György). Budapest 2000
- FERENCZI László: Jean Bodinról. In: BODIN, Jean: Az államról. Budapest 1987
- FILMER, Sir Robert.: Patriarcha. In: FILMER, Sir Robert: Patriarcha és egyéb írások. (ford.: NAGY Levente) Kolozsvár 2003
- HANKISS Elemér – MAKKAI László: Anglia az újkor küszöbén. Budapest 1965
- KARDOS Tibor: Igazságok és kérdések Erasmus körül. In: KARDOS Tibor: Élő humanizmus. Budapest 1972
- KARDOS Tibor: Machiavelli tökéletesen immanens gondolkodása. In: KARDOS Tibor: Élő humanizmus. Budapest 1972
- KARDOS Tibor: Morus Tamás élete és Utópiája. In: MORUS Tamás: Utópiá (ford. KARDOS Tibor). Budapest 1989
- KARDOS Tibor: Párbeszéd Morus Tamásról. In: KARDOS Tibor: Élő humanizmus. Budapest 1972
- KISTELEKI Károly: Az abszolút monarchia teoretikus gyökerei. In: KÉPES György (szerk.): Az abszolút monarchia. Budapest 2011
- KONTLER László: Az állam rejtelméi. Brit konzervativizmus és a politika kora újkori nyelvei. Budapest 1997
- MACHIAVELLI, Niccolò: A fejedelem (ford.: LUTTER Éva). In: Niccolò Machiavelli Művei I. Budapest 1978
- MACHIAVELLI, Niccolò: A háború művészete (ford.: MAJTÉNYI Zoltán). In: Niccolò Machiavelli Művei I. Budapest 1978

- MACHIAVELLI, Niccolò: A lucai Castruccio Castracani élete, (ford.: IVÁNYI Norbert). In: Niccolò Machiavelli Művei I., Budapest 1978
- MACHIAVELLI, Niccolò: Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről (ford.: LONTAY László). In: Niccolò Machiavelli Művei I. Budapest 1978
- MACHIAVELLI, Niccolò: Körkép a franciaországi állapotokról (ford.: IVÁNYI Norbert). In: Niccolò Machiavelli Művei I. Budapest 1978
- MACHIAVELLI, Niccolò: Körkép a német állapotokról (ford.: IVÁNYI Norbert). In: Niccolò Machiavelli Művei I. Budapest 1978
- MARIUS, Richard: Thomas More. A Biography. Cambridge (MA) 1999
- MÉSZÁROS István László: A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban. DÍKÉ 2022/1 sz. 182–200.
- MONTAIGNE, Michel.: Esszék (ford.: CSORDÁS Gábor). Pécs 2013
- MOÓR Gyula: Morus. In: MORUS Tamás: Utópia (ford.: KARDOS Tibor). Budapest 1943
- MORTON, Arthur Leslie: The English Utopia. Berlin 1978
- MORUS, Tamás: Utópia (ford.: KARDOS Tibor). Budapest 1989
- PACZOLAY Péter: Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése. Budapest 1998
- RADÓ Bálint: I. Jakab király Triplici nodo, triplex cuneus című vitairata. In: FRANK Tibor (szerk.): Angliától Nagy-Britanniáig. Magyar kutatók a brit történelemről. Budapest 2004
- RIGÓ Balázs: A római történelem mint legitimációs eszköz a kora újkori angol politikai gondolkodásban. In: MENYHÁRD Attila – VARGA István (szerk.): 350 éves az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara. Budapest 2018
- RIGÓ Balázs: Sir Robert Filmer és a patriarchális államelmélet: Érzelmek, család és a hatalom legitimációja a kora újkorban. Budapest 2020
- RIGÓ Balázs: Sir Robert Filmer patriarchális államelméletének gyökerei a kora újkori eszmeáramlatok tükrében. Jogtudományi Közlöny 2017/2 sz. 66–75.
- SASHALMI Endre: Abszolutizmus és isteni jogalap. In: KISS Gábor – RADÓ Bálint – SASHALMI Endre (szerk.): Abszolutizmus és isteni jogalap. Szöveggyűjtemény. Budapest 2006
- SASHALMI Endre: Az abszolutizmus: az abszolút monarchia elmélete. In: KÉPES György (szerk.): Az abszolút monarchia. Budapest 2011
- SASHALMI Endre: Az emberi testtől az óraműig. Az állam metaforái és formaváltozásai a nyugati keresztény kultúrkörben 1300–1800. Pécs 2015
- SKINNER, Quentin: Machiavelli (ford.: PÁLOSFALVI Tamás). Budapest 1996
- SZIGETHY Gábor: A machiavellizmus. Budapest 1977
- TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: Erasmus és magyar barátai. Budapest 1941
- VÁRKONYI Gábor: Az atyák hatalma. In: VÁRKONYI Gábor: Ünnepek és hétköznapok. Művelődés és mentalitás a török kori Magyarországon. Budapest 2009

TÓTH J. Zoltán

tanszékvezető egyetemi tanár

KRE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.15

A jog és az állam a válsághelyzetekben Eszmetörténeti áttekintés¹

Law and the State in Crisis Situations. An Intellectual Historical Overview

One of the eternal “core issues” of legal philosophy is the contemplation on when we can and cannot speak of law in the case of a social control mechanism, i.e. what social and political conditions must exist for the subsistence of positive law to be called into question. Related to this is the necessary examination of the conditions under which the state – which also constitutes law – ceases to exist, when it is clearly no longer able to perform its social regulatory function and to enforce the obedience of its subjects or citizens. The assessment of these borderline situations has always been controversial. However, there is still no exact method for determining when a state ends, when a legal system ceases to exist, nor what a state can do to protect itself in the event of situations threatening to disappear, what moral philosophical principles justify it in operating certain mechanisms of self-defence, or what kind of extra ordinem regulation can be prescribed in such occurrences. The present study, through the examination of the most important paradigms in the history of ideas, attempts to review the historically significant answers to this question.

Keywords: *crisis, typology of states, borderline situations of law, relationship between law and state, state of exception*

1. Bevezetés

A jog olyan társadalmi normarendszer, mely a társadalmi problémák formális, állami vagy államilag elismert úton történő kezelésére hivatott.² Ilyen értelemben a jog – gyakorlati megvalósulását tekintve – reaktív normarend, mivel a felmerülő problémák, a társadalom egyes csoportjai vagy tagjai közti érdekellentétek megoldását vállalja fel – akkor is, ha a szabályozás maga a jövőbeli magatartásokra vonatkozik. Teszi mindezt az ismert vagy egyébként előrelátható társadalmi konfliktusokat generáló helyzetek rendezésével, kötelező jellegű előírásokkal (tilalmakkal, kötelezésekkel, a jogi hatással bíró megengedett cselekvések feltételeinek rögzítésével). Ebben az értelemben a modern formális, pozitív jog által tételezett minden jogi szabályozás valamilyen társadalmi problémára ad választ, és ír elő az állam által elvárt emberi magatartásokat. De már a pozitív jog előtti, szokásjogi szabályozással jellemezhető korszakokban is a közösség utólag reagált a rendezett társadalmi együttélést veszélyeztető magatartásokra, azaz valamilyen „válságszituációra”. Ebben az értelemben tehát a jog már szokásjogként is, különösen azonban a pozitív jog szerepének

* ORCID ID: 0000-0002-8836-7231.

¹ Jelen tanulmány a Jogászegyleti Értekezések 2023. évi kötetében megjelent tanulmány átdolgozott, bővített változata, amely a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszámok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² Szilágyi Péter meghatározásával: „A jog olyan magatartási szabályok és azokhoz kapcsolódó egyéb magatartás-előírások (elvek, célmeghatározások) összessége, amelyek keletkezése állami szervekhez kötődik, [...] azokat általános érvényesség jellemzi [...] [és] amelyek érvényesülését az állami szervek végső soron kényszerrel ténylegesen biztosítják [...]”. SZILÁGYI, Jogi alaptan 213.

előtérbe kerülésével szükségképpen valamilyen válsághelyzet rendezésére hivatott; társadalmi normarendként létének értelme az ilyen helyzetek megoldása, ideális esetben – azok lehetséges bekövetkezése ismeretében – azok megelőzése.

Hiba lenne azonban ezeket az emberi együttélésből, az emberek jelleméből, a közösségek tagjai közötti szokásos csoportdinamikából fakadó, minden társadalomban több-kevesebb gyakorisággal előforduló helyzeteket (akár azok súlyos fajtáit, például az életellenes magatartásokat) a „válság” fogalmával leírni, mivel ezek éppen azért nyernek jogi szabályozást, mert a jogrendszer „rendes” működése során is rendszeresen előfordulnak. E kifejezést ezért a következőkben azokra a *par excellence* válságszituációkra használjuk, melyek a társadalom alapjait, annak (eredeti formájában való) fennmaradását veszélyeztetik, egyszersmind az adott társadalom kohézióját biztosító jogi normarendszer (gyakran pedig ezzel együtt a jog felett diszponáló politikai hatalom, illetve a társadalom gazdasági alapjai) felbomlásának közvetlen veszélyével járnak. A „válság joga” tehát azon társadalmi válságszituációk jogi szabályozási lehetőségeire utal, melyek az adott társadalmi és politikai rend, illetve ennek jogrendszere „ömvédelmét” szolgálják.

Jelen tanulmányban a fenti, szoros értelemben vett válsághelyzetekre adható vagy adandó, jogi/politikai jellegű állami megoldásokat megfogalmazó, vagy az adott szituáció elméleti értelmezési lehetőségeire, tényleges mibenlétére, illetve egyes jogi vagy politikai megoldások, elvek igazolására vonatkozó jogfilozófiai és jogbölcseleti³ megközelítéseket mutatjuk be. Tesszük ezt – terjedelmi és észszerűségi korlátokra tekintettel – nem a teljesség igényével, de azzal a szándékkal, hogy a markáns, jellegadó elméleti álláspontok és az európai típusú társadalmak fejlődését meghatározó főbb paradigmák megismerhetők legyenek.

2. Államformák és azok válsága az ókori és középkori politikaelméleti gondolkodásban

A jogi és a jog által védett politikai és társadalmi rend válságával már az ókori filozófusok is foglalkoztak. Ezt azonban többnyire még nem a fennálló jogi/politikai rend védelmével kapcsolatban tették, hanem egy általános államformatan keretében, melyben a jó és rossz államformák különböző fajtáinak osztályozását végezték el, illetve az államformák változásának okait igyekeztek feltárni. Ezen klasszifikációs és vizsgálati szempontok *Platón* és *Arisztotelész* óta a 18. század közepéig változatlanok voltak,⁴ legfeljebb az egyes államformák meghatározása és értékelése tért el az egyes szerzők között. Mindegyikükben közös azonban az, hogy kétféle osztályozási szempontot határoztak meg: egyrészt azt, hogy egy államforma „jó”-e vagy „rossz”,⁵ másrészt hogy az uralmat hányan (kik) gyakorolják. Közös továbbá ezen elméletekben az is, hogy

³ Jogfilozófián az általános filozófiai és a politikai filozófiai gondolkodás történetének azon elméleteit értjük, melyek szerzői egy általános társadalom- és emberkép keretei között beszéltek az államról és a jogról, azaz gondolkodásuknak nem közvetlen, tulajdonképpen tárgya volt a jog. Jogbölcseleti szerzőknek pedig azokat nevezzük, akik kifejezetten a joggal foglalkoztak, annak helyéről, szerepéről, keletkezési folyamatairól, megismerési forrásairól, a jog és az igazságosság, jog és erkölcs kapcsolatáról alkottak elméletet, azaz a jogot magát tekintették közvetlen vizsgálati tárgyuknak. Bár az időbeni elhatárolás mindig mesterkél, nagyjából a 18. század végéig a jogi teóriák általános filozófiai és politikai filozófiai keretek között születtek meg, míg a 19. századtól elsősorban a jogbölcseleti gondolkodás keretében.

⁴ Ezen államtípológiát még részben *Kant* is használja a jogról és az államról szóló fejtegetéseiben. Ugyanakkor néhány évtizeddel *Kant* előtt *Montesquieu* már nem e felosztásra építi fel az elméletét.

⁵ Az előbbieket összefoglaló névvel eunómiának, az utóbbiakat düsznómiának nevezzük.

a „jó” államformákat nem természetből adott berendezkedéseknek tekintik, így azok megváltozását reális lehetőségként vetik fel, amennyiben a hatalom gyakorlói valamilyen ok miatt elkorcsosulnak. Az adott formáció válsága maga után vonja azok megváltozásának lehetőségét, e változás pedig társadalmi törvényszerűségek által meghatározott.

Platón szerint az egyszemélyi hatalomgyakorlás jó (és az összes államtípus legjobb) formája a királyság, amelyben egy egyszemélyi vezető (egy bölcs filozófus-király) gyakorolja a hatalmat mindenki érdekében,⁶ legrosszabb formája pedig a türannisz, ahol egy zsarnok gyakorolja a hatalmat, kizárólag a maga érdekében. A több személy által gyakorolt jó (a közösség érdekében megvalósuló) forma az arisztokrácia, a rossz (az önös érdekekből létrejövő) pedig az oligarchia,⁷ míg a sokak (mindenki) által gyakorolt hatalom a demokrácia, mely azonban mindig és szükségképpen rossz,⁸ egyrészt önmagában is, másrészt pedig azért, mert a demokráciából, vagyis az egész démosz hatalmából alakul ki a legkönnyebben a türannisz.⁹

Platónnál az ideális uralmi formát, a királyságot az uralmat gyakorló személy alkalmatlansága (az uralom gyakorlására alkalmas király hiánya) következtében válthatja fel a második legjobb államforma, az arisztokrácia, az arra érdemes több (de kevés) személy uralma. Ha ők nem a közösség, a polisz egésze érdekében gyakorolják hatalmukat, uralmuk oligarchiává züllick. Platónnál a demokratikus állam az oligarchiából alakul ki, ahol a polgárok mindegyike az oligarchákhoz hasonló gazdagságra vágyik. Mivel az oligarchák ezt a vágyat nem akadályozzák, hanem kihasználják, így egyre több ember áldozza fel meglévő kis vagyonát is a talmi gazdagság ígéretéért cserébe, melyet azonban legtöbbször nem érnek el. E vágyból azonban végül forrongás lesz: „demokrácia akkor támad, ha a szegények kerekednek felül, és ellenlábasaikat részben megölik, részben száműzik, a maradéknak pedig egyenlő alapon osztanak részt az alkotmányos jogokból és vezető állásokból, és a vezetőket többnyire sorsolással választják”.¹⁰ A demokrácia a szegény tömegek, vagyis a démosz vágyai alapján végül szükségképpen átvált önkénybe, mivel a nép a gazdagok vagyonára vágyva vezért keres, aki ebből a vagyonból nekik is juttat, és mindenkit ellenségének tekint, aki ez ellen fellép, végső soron létrehozva a népvezérből a türannoszt, megteremtve a türanniszt.¹¹

Arisztotelésznél a jó államformák a királyság, az arisztokrácia és a „timokrácia” vagy *politeia*, mely a nép egyfajta jó uralmát jelenti, míg ezek elfajult formái a türannisz, az oligarchia és a

⁶ Az Államférfiban ezt az elképzelését még egyértelműbben fogalmazza meg, amikor a következőket mondja: „az igazí uralkodó törvények nélkül is uralkodhat” PLATÓN, Államférfi 90., illetve: „A legjobb nem az, ha a törvények uralkodnak, hanem az, ha belátással rendelkező, királyságra teremtett férfiú uralkodik. [...] Mert a törvény sohasem lehet képes rá, hogy pontosan magában foglalja azt, ami a legjobb és legigazságosabb minden esetre vonatkozóan, s így nem is rendelheti el azt, ami a legjobb minden egyes esetben.” PLATÓN, Államférfi 90. Platón azonban élete végén írt másik nagy művében, a Törvényekben ezt az álláspontot némileg finomítja, elismerve azt, hogy ilyen bölcs csak nagyon ritkán akad, ezért a törvények léte az államokban nem nélkülözhető. PLATÓN, Törvények 856.

⁷ Emellett ezt a formát – ha az az „örök”, önös hatalmán alapul – timokráciának is nevezi. Vö.: PLATÓN, Az állam 258–261.

⁸ Platónnál a közösségi hatalomgyakorlásnak nincs jó formája: a *politeia*, amely Arisztotelésznél majd a többség általi hatalomgyakorlás jó formáját jelenti, Platónnál az állam egészére használt fogalom.

⁹ Vö.: PLATÓN, Az állam 256–280.

¹⁰ PLATÓN, Az állam 271–272. Mindez azért rossz, mert az emberek nem egyenlő értékűek, így nem is szabadna, hogy azonos jogokkal és kötelezettségekkel rendelkezzenek. Az olyan állami berendezkedés, mely különböző értékű embereknek azonos jogokat juttat, igazságtalan, mert ebben az államban „a polgárok szabadok, az állam telve van szabadsággal és szabad véleménynyilvánítással, és bárki azt teheti, amit akar”. PLATÓN, Az állam 272. A polgárok nem a maguk feladatát látják el, így a szegények is a gazdagok feladatára ácsingóznak, megsértve a józan önmérséklet erényét, végeredményben az igazságosságát, vagyis hogy mindenki a saját dolgával foglalkozzon.

¹¹ Vö.: PLATÓN, Az állam 280–281.

demokrácia.¹² Bármely államforma megszűnésének a belső viszályok az okai, melyek vagy a nyereségért, vagy a köztisztteletért folynak,¹³ azaz alapjuk a vagyonszerzés vágya vagy a becsvágy. Hasonlóan vezethet az állam (különösen a királyság)¹⁴ – adott formában való – megszűnéséhez a vezető(k) részéről elkövetett bántalmazás, mely a polgárokat egymás és az alkotmány ellen lázítja; a félelem, a lekicsinylés, a polgárok közötti széttagoltság, az alkotmány iránti közönyösség és a polgárok közötti versengés is.¹⁵ Végül a polisz aránytalan fejlődése ugyanide vezethet, ha ugyanis a vagyontalanok vagy – ritkábban – a vagyonosak tömege megnő, akkor hajlamosak elnyomni a többieket, amely szintén forradalomhoz vezethet.¹⁶ A demokrácia akkor kerül válságba, ha a bizonyos vonatkozásban, nevezetesen a szabadságukat tekintve egyenlők más vonatkozásban is egyenlők akarnak lenni, és egyenlő részt kérnek az állami tisztségekből, mely azonban érdemek szerint jár;¹⁷ az oligarchia (ideértve az arisztokráciát is) pedig akkor, ha a bizonyos szempontból (pl. vagyon szerint) egyenlőtlenek más vonatkozásban is azok szeretnének lenni, és szabadságukban korlátozzák a vagyontalanokat.¹⁸

Cicero az államok (az adott alkotmány) válságát *Platón* és *Arisztotelész* mintájára az államformák változásával írta le. Ha a király igazságtalanná válik, zsarnok lesz, akit az előkelők legyőznek, utóbbiakból érdekcsoportok alakulnak ki, az uralkodó érdekcsoport hatalmának pedig a szabadságában telhetetlen nép vet véget, melyből ismét csak kiemelkedik egy népvezér, aki zsarnokká válik.¹⁹ Ezen államformák közül önmagában szemlélve a királyság a legjobb,²⁰ súlyos válságok idején pedig a *dictator* egyeduralma, akinek háborúk és más, az állam létét fenyegető veszélyek esetén mindenkinek engedelmeskednie kell.²¹ Válság nélküli helyzetben azonban *Cicero* a kevert alkotmány híve volt.²²

Ebből a ciklikus történelemszemléletből és a válságok folyamatos ismétlődésének történelmi szükségszerűségéből a középkori teológiai gondolkodás tört ki, amely azt a teleologikus történelemszemlélettel váltotta fel. E történelemszemlélet lényege, hogy az államformák változása csak ideiglenes jelenség, a világ folyamatosan a fejlődés irányába, végső soron az isteni elrendelés szerinti végcélja felé tart. *Aquinói Szent Tamás* szerint azonban célja nemcsak a történelemnek (illetve a történelmet uraló Istennek), hanem az egyes embereknek, valamint az államoknak is van; a kormányzat célja a közösség „békés egységének” a biztosítása,²³ azaz lényegében a „közjó”, mely

¹² ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi ethika* 224–225.

¹³ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 214–215.

¹⁴ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 240.

¹⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 215–217.

¹⁶ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 216.

¹⁷ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 258–264.

¹⁸ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 237. és 267.

¹⁹ CICERO, *Az állam* 102–105.

²⁰ CICERO, *Az állam* 105.

²¹ CICERO, *Az állam* 101. o. Szónoklatai egyébként ugyanerről tanúskodnak: szükséghelyzetben az államellenes cselekményeknek akár a tételes jog sérelmével járó megállítását (így például az államra törő *Clodius* megölését) is elfogadhatónak, sőt szükségesnek tartotta. Vö.: CICERO, *Milo védelmében* 98–100. *Philippicáiban Marcus Antonius* ellen hasonló érveket hozott fel. Vö.: HAVAS, *Utószó* 522.

²² Vö.: HAMZA, *A cicerói állambölcselet és a modern politikai tanok*. Ebből következik, hogy *Cicero* számára az ideális állam a megvalósult római köztársaság, a *res publica*, amely egyúttal a „nép állama” (*res populi*) is. Vö.: HAMZA, *Cicero De re publicá-ja és az antik állambölcselet* 23.

²³ AQUINÓI Tamás, *Az egyeduralom* 410.

egyedül teszi lehetővé a helyes, erényes életet.²⁴ E cél adott, melyet megkérdőjelezni nem lehet, ezért az a kormányzat tekinthető „jónak”, amely az emberek javát, a sokaság békességét szolgálja. Az ember – vallja *Arisztotelész* mintájára – közösségben élő lény,²⁵ e közösség mintája pedig a városállam (*civitas*). Egy ilyen politikai közösség kormányzata akkor szolgálja a kormányzat alatt állók javát, ha biztosítja az egységet, amely lényegénél fogva nagyobb valószínűséggel valósul meg, ha a közösséget egyetlen ember vezeti. A többek uralmából (az oligarchiából) nagyobb eséllyel támad egyenetlenség, a széthúzás pedig akadályozza a közös célok hatékony megvalósítását. Ezért *Tamás* szerint jobb az egyeduralom, mint a többek uralma, ráadásul az utóbbiból könnyebben válik zsarnokság, mint az egyszemélyi uralomból.²⁶

A zsarnokság az erénytelen uralom és az abból következő állami válság jele, mely önmagában rossz. Elvileg a természeti törvényekkel ellentétesen uralkodóval szemben a nép egészét (de nem az egyeseket) a természet joga alapján megilleti az ellenállási jog, ám az mindig a béke felbomlásával jár. Ezért a zsarnoki uralom még mindig jobb, mint az uralom hiánya, az emberi szabadosság, melyet mindenképpen meg kell akadályozni – vagyis még a zsarnoki törvényeknek is engedelmeskedni kell, mert ez jelenti a kisebbik rosszat. Mivel csak a hatalom maga (mint intézmény) származik Istentől, de a hatalom formája, vagyis hogy ki és hogyan uralkodik, már nem, ezért a hatalom birtokosának engedelmeskedni kell, még akkor is, ha rendelkezéseivel nem értünk egyet; a hatalom jogtalan bitorlójának való engedelmeskedést ellenben meg lehet tagadni. Az azonban már nem az egyes egyén feladata, hogy eldöntse, egy rossz uralkodóról vagy egy jogtalan bitorlóról van-e szó – vagyis ténylegesen a hatalom birtokosa az állam (*civitas*) felbomlásának megelőzése érdekében, így például belső zavargások, vagy akár külső háborús fenyegetések esetén bármit előírhat az emberek számára,²⁷ mert azzal egy még nagyobb rossztól, a teljes szabadosságtól és az állam felbomlásától menti meg az alattvalókat. Mindebbe, átvéve itt *Szent Ágoston* tanítását,²⁸ a fenti szükséghelyzetben akár az ölés lehetősége is beletartozik.^{29,30}

²⁴ Vö.: AQUINÓI Tamás, Az egyeduralom 418.

²⁵ Vö.: AQUINÓI Tamás, Az egyeduralom 416.

²⁶ Az egyeduralkodónak az oligarchák (ahogy akkoriban nevezték: az optimáták) köréből kell származnia, és elvileg olyan igazságosan kell uralkodnia, mint ahogy Isten uralkodik a világban; mivel azonban ez lehetetlen, a király uralmát az ún. vegyes kormányzat által kell korlátozni, vagyis a tisztségviselőknek a népből kell származniuk, illetve a „nép” (a polgárjoggal rendelkezők) közül kell őket választani.

²⁷ „Miként tehát szabad neki karhatalommal, sőt karddal eljárni a belső zavargók ellen és megbüntetni a gonosztevőket az Apostol ama mondása (Róma 13:4) szerint: >>nem ok nélkül bitorozza a kardot; szolgálja ugyanis Istennek, hogy bosszút álljon büntetéssel azon, aki rosszat cselekszik<<, ugyanígy az ő tiszte a közösséget karddal is megvédeni a külső ellenség ellen...” AQUINÓI Tamás, *Summa Theologica*, 2II 40, 1., 224–226.)

²⁸ *Szent Ágoston* szerint akik az állam rendjét védve, az állam nevében ölnek, azok ezt isteni elrendelésre teszik, vagyis pusztán Isten eszközei; ily módon, minthogy Isten nem követhet el igazságtalanságot, ők sem vétkeznek a „ne ölj” parancsa ellen. Vö.: SZENT Ágoston, Isten városáról. 102.; SZENT Ágoston, A boldog életéről – A szabad akaratról. 64.

²⁹ „[Az ölés] megengedett azoknak, akik Isten parancsára ölnek, mivel akkor Isten cselekszik. ... Az pedig, ami szabad Istennek, szabad a szolgálóinak is, a parancs alapján. Nyilvánvaló pedig, hogy Isten nem vétkezik halált okozva a bűn miatt, minthogy ő a törvény alkotója. ... Tehát a szolgálója sem [vétkszik].” AQUINÓI Szent Tamás, Előadások a Tízparancsolatról 127.

³⁰ *Szent Ágoston* e gondolatai *Tamás*on kívül a legerőteljesebben még *Blaise Pascal*ra hatottak, aki augustinusi alapokon ugyancsak azt vallotta, hogy – mivel „a jog erő nélkül tehetetlen” (PASCAL, Gondolatok 122.) – az államhatalom birtokosának szükséghelyzetben elkövetett, a rend védelmére irányuló cselekménye, bármily súlyos is (így akár emberi élet kioltásával jár), nem tekinthető jogszerűtlennek. Vö.: PASCAL, Vidéki levelek 238–240.

3. A kora újkor paradigmái

A kora újkorban két markáns politikai filozófiai irányzat és ezek szemléletmódja vált meghatározóvá: az ún. fejedelemtükrök műfaja, valamint az utópiák. Ezek mellett, harmadik jellegadó politikaelméleti paradigmaként, a reformáció (az előbbiekkal ellentétben alapvetően teológiai indíttatású) gondolkodása jelent meg, melynek elméletei – az előbbi két paradigmával együtt – korábbi előképeken nyugodtak ugyan, mégis új, eredeti meglátásokkal gazdagították a jog- és államfilozófia történetét.

A fejedelemtükrök olyan irodalmi és politikaelméleti alkotások, melyek célja a jó uralkodó erényeinek bemutatása. A fejedelemtükrök szerzői a politikai válságok megelőzésére és kezelésére egészen *Machiavelli* fellépéséig (beleértve a korábbi ókori és középkori elméleteket is)³¹ egységesen azt az erkölcsi tanácsot adják, hogy az uralkodónak erényesnek, bölcsnek, nagylelkűnek, igazságosnak stb. kell lennie, vagyis rendelkeznie kell mindazokkal a tulajdonságokkal, melyek alapján az uralkodó népétől, alattvalóitól tiszteletet kaphat. Az erkölcsi kiválóság azonban nem öncél; sokkal inkább szolgálja azt a praktikus célt, hogy az uralkodót az alattvalók és a főemberek tiszteljék és szeressék, mert ez járul hozzá hatalma stabilitásához. Az erényfilozófiai szempontok tehát végül összekapcsolódnak a praktikummal: végső soron az uralkodó minden mást megelőző célja a belső béke megőrzése, ezáltal a hatalom megtartása, mely azonban csak igazságosan gyakorolt uralom útján biztosítható. Ez azonban nemcsak a király saját célját szolgálja, hanem az emberek érdekében is áll: egy igazságos, türelmes, megfontolt, könyörületes uralkodó, akit alattvalói szeretnek és tisztelnek, nem szít békétlenséget, lázadást, zendülést, azaz képes országa békéjét és boldogságát megőrizni. (Miközben az erőszakos, megosztó fejedelem ellen szövetkezni és harcolni fognak, így végül elveszti hatalmát, és országát is romlásba dönti.) A fejedelemtükrök általános tanulsága tehát az, hogy az emberek boldogsága és a király hatalmi céljai az erények tiszteletében összekapcsolódnak.

A kora újkor leghíresebb királytükre *Rotterdam* *Erasmus* műve, az 1516-ban megjelent „*A keresztény fejedelem neveltetése*”. Eszerint a fejedelemnek többek között bölcsnek és igazságosnak kell lennie, aki kerüli a zsarnokságot. *Erasmus* – *Seneca* alapján – egyértelműen az „*irgalmas uralkodó*” mintáját tartja követendőnek: azokat a bűnöket ugyanis, amiket a fejedelem ellen szövetkezve követnek el, lehetőség szerint meg kell bocsátania és a bűnösnek kegyelmet kell adnia, mégpedig

³¹ Az első királytükröként az akkád nyelvű, az i.e. 8. vagy 7. századból származó ún. Babiloni Királytükör c. művet tartjuk számon. Szokás ide sorolni *Xenophón*tól a *Kürosz nevelkedése* című alkotást is; a leghíresebb ókori fejedelemtükör azonban *Seneca* írása, mely *A nagylelkűségről* (*De clementia*) címet viseli. Ebben *Seneca* *Néro* császár részére ad tanácsokat a jó uralkodó erényeiről, melyek közül véleménye szerint legfontosabb a nagylelkűség (helyesebben inkább a könyörületesség, az irgalmasság), amely válsághelyzetekben sokkal inkább a császár javára szolgál, mint a túlzásba vitt kegyetlenség. Ez utóbbi ugyanis csak ellenségeket szerez, veszélyeztetve a császárnak nemcsak az uralmát, de személyes biztonságát, életét is. Az ellenséggel és a belső politikai ellenfelekkel, zendülőkkal, lázadókkal való kegyetlen bánásmód tehát végeredményben azért káros, mert az nemcsak az erkölcsökkel és az emberi jóérzéssel ellenkezik, hanem az uralkodó érdekeivel is. (Vö.: *SENECA, A nagylelkűségről*.) Érdemes végül megemlíteni e műfaj leghíresebb magyar példáját is, *Szent István* Intelmeit, melyben (akár saját kezűleg írta a művet, akár nem) *Seneca*-hoz hasonlóan a hatalom megőrzéséhez (a katolikus hit, az egyház, az egyházi és nem egyházi főméltóságok tiszteletén és védelmén, a vendégek és idegenek befogadásán, az imádságok megtartásán, az idősebbekre, bölcserekre való hallgatáson és a szülőkkel szembeni szófogadáson kívül) a hagyományos erkölcsfilozófiai eszköztárat (a türelmes és igaz ítélkezést, továbbá azt, hogy a jó uralkodó legyen kegyes, irgalmas, türelmes, erős, alázatos, mértékletes, szelíd, becsületes és szemérmes) ajánlja a (leendő) uralkodó, *Imre* herceg figyelmébe.

azért, hogy elkerülje a személyes bosszú látszatát és a belső elégedetlenség növekedését.³² A kegyetlenséget csak végső esetben szabad használni, akkor, ha a rend fenntartása neveléssel, tanítással vagy megelőzéssel már nem lehetséges: ahogyan a test beteg részeit is csak akkor távolítják el az emberről, ha az az egész test megmentése érdekében szükséges.³³ Összességében a fejedelem szeme előtt a „közjó” kell, hogy lebegjen: mindig a közösség haszna, az állam békés fennmaradása az elsődleges, mely célhoz képest saját uralkodása (egy potenciális zsarnok uralkodása helyett) és ezen uralkodás igazságos, bölcs és türelmes mivolta is csupán eszköz.

Erasmus művével szinte egyidőben íródott (1513 körül készült, de nyomtatásban csak 1532-ben jelent meg) A fejedelem, *Niccolò Machiavelli* alkotása, mely paradigmaváltást jelentett nemcsak a fejedelemtükrök műfajában, hanem a politikafilozófia egészében is. Bár ez az írás is műfajilag „fejedelemtükör”, tartalmában jelentősen eltér az összes addigi hasonló jellegű műtől, amennyiben a morális szempontoknak marginális szerepet juttat. Az új, „*machiavelliánus*” paradigma szerint a politikatudomány feladata nem az eszményi (erkölcsös, igazságos, könyörületes stb.) uralkodó tulajdonságainak, hanem a hatalom megszerzése és megtartása feltételeinek, így a politikai válságok elkerülési módjainak és kezelési lehetőségeinek a leírása. A hangsúly tehát az eszményekről a praktikumra helyeződik: a politika gyakorlat, melynek fogalmához immanens módon nem kapcsolódik értéktartalom. Az uralkodó tetteinek helyessége nem erkölcsi, hanem gyakorlati helyesség: az uralkodó „jó”-ságának mércéje az, hogy olyan döntéseket tud-e hozni, melyekkel a hatalom megtartása, az állami rend fenntartása lehetséges. Ebben az elméleti keretben a hatalom öncél,³⁴ a jog pedig csak egy lehetséges eszköz a hatalom és az adott államforma fenntartására, a hatalom birtokosával szembeni külső támadások visszaverésére és a belső összeesküvések, lázadások letörésére – számos más, jogon kívüli eszköz mellett. Ez még akkor is így van, ha a *Machiavelli* által – a középkori teológiai gondolkodást követően – feltámasztott ciklikus történelemszemlélet alapján szerinte a válságok nem elkerülhetők.³⁵

³² Vö.: ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 74–75.

³³ *Erasmus* tehát (*Platón, Seneca és Aquinói Tamás* nyomán) a társadalmat az emberi testhez, az egyes embereket mint a társadalom alkotóelemeit a test részeihez, a társadalmat fenyegető helyzeteket a betegségekhez, az ezek elleni uralkodói intézkedéseket pedig a gyógyszerekhez hasonlítja, és – mestereihez hasonlóan – nem állítja, hogy a betegséget csak a testrészek levágásával (a társadalmat veszélyeztető bűnösök társadalomból való eltávolításával) lehet gyógyítani és így az emberi testet (a társadalmat) a kórtól megmenteni, ellenkezőleg: ezt csak mint végső eszközt tartja elfogadhatónak. (Vö.: ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 104–106.)

³⁴ Önmagában a hatalom (annak megszerzése, megtartása és gyakorlása) legitimálja az uralkodó vagy uralkodni szándékozó cselekedeteit. A cél szentesíti az eszközt, a hatalom érdekében bármilyen eszköz használata megengedett, az alattvalóknak tett szolgálatoktól az erőszakig, manipulációig és árulásig. Ezen új politikaelméletet praktikus, amorális szemlélet jellemzi, ahol az egyetlen mérce a politikai hasznosság. Az uralkodó egyetlen valódi (fejedelmi) erénye a *virtù*, a „képesség” (ti. a hatalom megszerzésének és megtartásának a képessége), szükségszerű erkölcsi tartalom nélkül.

³⁵ *Machiavelli* tehát visszatér az ókori ciklikus történelemszemlélethez: szerinte az államok nem a tökéletesedés felé haladnak, hanem újra és újra visszatérnek korábbi formáikba. Az egyszemélyi, eredetileg a nép érdekében gyakorolt uralom így szükségképpen elkorcsosul, az egyszemélyi uralkodó utódai romlottak lesznek, ezért végül a zsarnokot letaszítják onnan, és a hatalom az előkelők kezébe kerül; ám az előkelők egy idő után szintén visszaélnék hatalmukkal, és az arisztokratikus uralom oligarchiává fajul; ennek következtében a nép megdönti a kis irányító csoport hatalmát, és a maga kezébe veszi azt; a nép általi kormányzás később anarchiába taszítja az államot, melyből kiemelkedik egy erős kezű politikus, aki magához ragadja a hatalmat, helyreállítja a rendet és stabilitást teremt; majd kezdődik minden előlről. Annyiban mégsem egyszerűen az ókori görög eszmék másolásáról van szó, amennyiben *Machiavelli* elismeri, hogy ezek a ciklusok gyakran megszakadnak, vagyis a valóságban számos állam fejlődése nem megy át mindezen fázisokon (pláne többször), mivel azt „a történelem” megakasztja (pl. az anarchikus állapotában elgyengülő államot megszállja és megsemmisíti egy másik, nála nagyobb birodalom, vagy a belső meghasonlás eredményeképpen az egykor egységes állam részeire szakad).

Az egyeduralom esetében³⁶ a fejedelem szabadon indíthat háborút, köthet szövetséget más államokkal egy harmadik birodalom ellen, és azt szabadon fel is bonthatja, barátait elárulhatja, ha ez érdekében áll, és ha ezzel uralmát inkább megszilárdítja, mint gyengíti. A fejedelem továbbá uralma fenntartása érdekében könyörületesnek kell, hogy látszódjon, és ne kegyetlennek.³⁷ Azonban a könyörület néha kegyetlenség, például akkor, ha nem fékezzük meg azokat, akik az országot tetteikkel romlásba döntenek; a kegyetlenség viszont lehet könyörületes, például ha a békesség, az államrend megőrzése érdekében alkalmaz az uralkodó szigorú eszközöket. Ha egy döntés során a sokaság és a kevesek között kell választani, helyesebb a nép érdekében cselekedni,³⁸ a nép megbecsülése ugyanis nagyobb valószínűséggel járul hozzá a hatalom stabilitásához, mint a kevesek megbecsülése.³⁹ Így ugyanis az egyesek haragja kicsi lesz, az emberek többségének elégedettsége viszont nagy, miáltal az a kevés számú ember, aki a fejedelmet gyűlöli, nem tud ártani neki; fordított esetben viszont állandóan fennáll annak a veszélye, hogy az elégedetlen nép vagy valamilyen külső hatalom a bizonytalan uralmat megdönti. Ha pedig mégis kegyetlenséghez folyamodik, törekedjék arra, hogy ennek valamilyen nyilvánvaló és elfogadható okát adja, valamint hogy azt inkább hivatalnokaival végeztesse, és ne maga vigye véghez.⁴⁰ Végül ha a fejedelemnek választania kell aközül, hogy népe szeresse őt, vagy inkább féljen tőle, helyesebb, ha ez utóbbit választja, mivel az emberek hálátlanok és színlelők, és mihelyt tehetik vagy érdekük úgy kívánja, jötevéjük ellen fordulnak; ellenben ha félik őt, akkor sem törnek hatalma ellen, ha nem szeretik (de nem is gyűlölik).⁴¹

A kora újkori utópista gondolkodás a válságokról csak érintőlegesen szölt, hiszen célja egy válságok nélküli, ideális berendezkedésénél fogva örök időkre szóló államrend elméleti elgondolása;⁴² a válságok markáns módon csak a 19. századi marxista, anarchista, majd később a feminista és ökológiai utópiákban jelennek meg. *Morus Tamás* a műfajnak magának is nevet adó műve, az Utópia a válságok megelőzését egy elnyomó, végletekig szabályozott, a szabadságot értéknek nem tartó világ le- és előírásával oldja meg,⁴³ melyben a zendülést rabszolgasággal, a rabszolgakénti lázadást pedig halállal büntetik,⁴⁴ mindezt egy kiterjedt és hatékony besúgórendszerre⁴⁵ alapozva. A másik nagy kora újkori utópista, *Tommaso Campanella* Napvárosában, követve műfaji előképét – *Platón* és *Seneca* test-allegóriája alapján –, a „test” (az állam) egészségének a megőrzése érdekében szintén helyesnek fogadja el és lehetővé teszi az

³⁶ Fontos megjegyezni, hogy *Machiavelli* írt a köztársasági államformáról is, melyet egészen más törvényszerűségek alapján látott működni – erről szölt a „*Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*” című írása (mely egyébként jóval terjedelmesebb, mint A fejedelem). Hogy a két gondolati kör hogyan viszonyul egymáshoz, arról számos elmélet született; valószínűleg az emberek romlottsága vagy jósága határozza meg, hol melyik államforma jön létre. Vö.: PACZOLAY, Államelmélet I. 32–37.

³⁷ MACCHIAVELLI, A fejedelem 90.

³⁸ MACCHIAVELLI, A fejedelem 54.

³⁹ MACCHIAVELLI, A fejedelem 100.

⁴⁰ MACCHIAVELLI, A fejedelem 104.

⁴¹ MACCHIAVELLI, A fejedelem 94–95.

⁴² Az utópiákról bővebben lásd: TÓTH, Az utópizmus jellemzői 67–83.

⁴³ A mű jellegéről lásd például: TÓTH, Utópia vagy eszményi társadalom? E jelleg megjelenési formáiról részletesen hivatkozásokat lásd ott.

⁴⁴ MORUS, Utópia 147.

⁴⁵ MORUS, Utópia 97.

elgennyesedett testrészt eltávolítását, az államellenes cselekmény elkövetőjének a kivetését a társadalomból.⁴⁶

A kora újkori teológiai gondolkodást a reformáció (majd a pár évtizeddel rá megindult ellenreformáció) határozta meg. A protestantizmus – belsőleg is megosztott, kiinduló tételeiben mégis egységes – irányzata azonban nemcsak teológiai szempontokból volt fontos, hanem az államelmélet, a jogelmélet és a politikai filozófia számára is maradandó belátásokat adott.

Luther Márton szerint az állam önmagában nem lenne szükségszerű, hiszen a *Krisztus* Igéjét követők számára felesleges; gyakorlati szempontból, az emberek jelleme okán mégis nélkülözhetetlen. *Luther* az embereket két csoportra osztotta: az egyikbe tartoznak az igaz hívők, akik megértették az isteni Igét és igaz lelki meggyőződésükön alapuló hittel *Krisztus* előírásait követik, a másikba pedig azok tartoznak, akiknek belső erkölcsi nézeteik nem a krisztusi tanításokon alapulnak.⁴⁷ Míg az előbbieknél nincs szükségük államra, mert az isteni parancsokat minden külső kényszer nélkül is követik, addig az utóbbiakat (köztük a legtöbb magát kereszténynek valló embert is) csak az állami hatalom büntetésétől való félelem tarthatja féken. És mivel ezerből mindössze egy tartozik az előbbi csoportba, *Isten* birodalmának valódi tagjai közé, ezért törvényekre, büntetésekre és karhatalomra szükség van.⁴⁸ Az isteni rendelkezéseket a világi felsőségnek kell betartatnia az emberekkel, *Isten* ugyanis az ő feladatává tette ezt.⁴⁹ Ezért amikor az uralkodó törvényeket hoz, akkor nem a maga, hanem *Isten* érdekében és az ő felhatalmazása alapján jár el.⁵⁰ Ugyanez a helyzet akkor is, ha büntetni kell: *Isten* nem saját kezűleg büntet, hanem a világi hatóságok által.

Kálvin János nem az emberiséget osztotta két részre: *Isten* parancsait hitükből fakadóan követő és a krisztusi előírásokat semmibe vevő emberekre; hanem az emberek feletti kormányzás jellegét választotta kétfelé, mégpedig egy lelki és egy polgári részre. A lelki vagy „belső” kormányzás az ember saját erkölcsének való alávetettségét jelenti (ez az örök élet területe), míg a polgári vagy „külső” kormányzás az ember államhatalomnak való alárendeltségét foglalja magába; vagyis mindenkit kétféle kényszer tart kordában: saját erkölcsé (az *Isten* szeretete és az isteni parancsok helyességébe vetett meggyőződés), valamint az állami törvények.⁵¹

A polgári kormányzatnak, vagyis az államnak *Kálvin* szerint három alkotóeleme van: a felsőbbség, a törvények és a nép. A felsőbbség feladata, hogy *Isten* szolgálatában és az ő rendelkezései

⁴⁶ *Campanella* szerint az államra azok a legveszélyesebbek, akik tettüket az *Isten* (a vallás), a szabadság vagy a felettes tisztviselők ellen követik el. Vö.: CAMPANELLA, A Napváros 61.

⁴⁷ *Luther Ágoston*-rendi szerzetes volt; ezt az elképzelését is *Augustinus* teológiai antropológiája inspirálta.

⁴⁸ „*Isten úgy akarja, hogy az istentelenekeket és a képmutatókat a törvény tikkassza, görnyessze, terhelje...*” LUTHER, Asztali beszélgetések 57.

⁴⁹ A törvények két módon érhetik el, hogy az emberek az isteni rendelkezéseket, még ha nem is szeretik azokat, de legalább tiszteletben tartásuk: ígéreteikkel és büntetéseikkel. (vö.: LUTHER, A keresztyén hit főtételei 289.) A büntetések joga végső soron a mózesi törvényeken alapul, amelyek funkciója, hogy az emberek rettegjenek a bűnök szörnyű következményeitől, ám ezek mit sem érnek a kegyelem ígérete és reménye, a krisztusi megváltásban való bizakodás nélkül; evégből mind az Ószövetségre, mind az Újszövetségre szükség van. (LUTHER, Asztali beszélgetések 57.)

⁵⁰ Lásd ehhez többek között: LUTHER, A kis káté 101.; valamint LUTHER, A nagy káté 155.

⁵¹ Az utóbbi az előbbitől megkülönböztetendő, de attól nem független dolog, hiszen a felsőbbségnek elsősorban az a feladata, hogy alattvalói számára olyan jogszabályokat alkosson, amelyek az *Isten* ellen elkövetett vétkeket megtiltják és büntetik. Emellett azonban természetesen az is kötelessége, hogy „*erkölcsünket a polgári jó rendhez idomítsa, minket egymás között megbékéltessen, a közös békét és nyugalmat táplálja*”, mégpedig azért, mert a jó és helyes polgári törvények tisztelete és az azok szerint való élet „*a mennyei királyságnak bizonyos alapjait rakja le bennünk már most a földön, és ebben a halandó és enyésző életben a halhatatlan és romolhatatlan boldogságot kezdi mintegy munkálni bennünk*”. KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 748.

alapján kormányozza az embereket, és evégből törvényeket alkotson,⁵² amelyek az isteni rend keretei között meghatározzák az emberek evilági kötelességeit. A nép feladata pedig az, hogy végrehajtsa az előjáró akaratát, és engedelmeskedjen az uralkodó törvényeinek. Mivel az előjárók megbízatásukat, hatalmukat *Istentől* kapták, ezért ők mindent megtehetnek, amelyet *Isten* akarata teljesítése érdekében jónak látnak, és az emberek nekik engedelmeskedni kötelesek.⁵³ Sőt: nemcsak joguk, hanem kötelességük mindazt megtenni, amit *Isten* feladatukul szabott, ezek közül pedig az egyik legfontosabb az, hogy büntessék meg mindazokat, akik az isteni rendelkezéseknek és tilalmaknak ellenszegülnek, ugyanis a királyok feladata (nemcsak joga, hanem kötelezettsége is) a gonoszok megbüntetése azért, hogy a nép békében és biztonságban élhessen.⁵⁴ Ha ugyanis rosszul felfogott „emberiességből” a felforgatók üldözését az uralkodó elmulasztja, azzal sokkal nagyobb kárt okoz az embereknek; inkább a bűnösök vére tapadjon az előjáró kezéhez, mint a gaztevők büntetlenül hagyásával az ártatlanok vére.

Szükséghelyzetben még az írott törvények sem akadályozhatják az uralkodót az állami rend fenntartásához szükséges egyedi intézkedések megtételében: bizonyos körülmények között éppen az a helyes, ha a korábbi tételes szabályoktól az uralkodó eltér, hiszen például háborús időszakban vagy éhínség idején jóval szigorúbb szankciókra van szükség, mint egyébként. Éppen ezért *Kálvin* szerint „gonosz és a közjónak ... ellensége volna az az ember, aki az ilyen különféleségen megbotránkoznak, mikor az az isteni törvény tisztelben tartásának megőrzésére a legalkalmasabb”.⁵⁵

Végül itt kell megemlítenünk *Jean Bodin* elméletét is, aki a (fejedelmi) szuverenitás tanának megalapozója volt; a szuverenitásnak mint a hatalom egységességének államelméleti felfogása az ő 1576-os *Hat könyv a köztársaságról* című munkájában jelenik meg először. *Bodin* szerint a szuverenitás egy politikai közösségben az állampolgárok és alattvalók felett gyakorolt, legmagasabb, abszolút és örökös uralom,⁵⁶ ismertetőjegyei pedig a törvényhozó hatalom, a hadüzenet és békekötés joga, a magasabb tisztségviselők kinevezése, a legfőbb bírói fórum, a kegyelmezés, a hódolat fogadása, a pénzkibocsátás, a súlyok és mértékegységek meghatározása, valamint az adókiivetés.

Bodin a szuverenitás letéteményesének egy személyben az abszolút uralkodót tekintette, aki hatalmát közvetlenül *Istentől* nyerte, hogy az ő helytartója és akaratának képviselője legyen.⁵⁷ Éppen ezért felette ember nem állhat, akarata érvényesítése más(ok)tól nem függhet, különben nem lenne

⁵² A felsőség tehát a parancsok forrása, a törvény pedig azok megjelenési formája, a kettő tehát nem választható el egymástól. Ahogyan *Kálvin* mondja: „a törvény néma felsőbbség, a felsőbbség pedig élő törvény”. *KÁLVIN*, A keresztyén vallás rendszere 762.

⁵³ Ugyanez a gondolat jelenik meg később *René Descartes*-nál is: „... *bítem szerint szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket alkalmazó fejedelmek is igaznak vélik őket; az uralkodóknál ugyanis az igazságosságnak más határai vannak, mint a közemberekénél, s így tűnik nekem, hogy e tekintetben Isten a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad.*” *Descartes* levele Erzsébetnek 205.

⁵⁴ „[A fejedelmek] ... hatalommal is fel vannak ruházva, hogy azzal a nyilvánvaló gonosztevőket és bűnösöket – akiknek romlottsága megzavarja, vagy felforgatja a közbékességet – szigorúan féken tartsák.” *KÁLVIN*, A keresztyén vallás rendszere 757. Tehát „a felsőbbség bosszúállása nem az emberé, hanem *Istené*, amelyet ő ... ember szolgálata által fejt ki és gyakorol számunkra” (*KÁLVIN*, A keresztyén vallás rendszere 757.) vagyis amikor a király büntet, akkor ezt tulajdonképpen maga *Isten* teszi.

⁵⁵ *KÁLVIN*, A keresztyén vallás rendszere 765.

⁵⁶ Vö.: *BODIN*, Az államról 73–74.

⁵⁷ Ezek a nézetek a kálvini tanokon alapulnak; mindez nem meglepő, hiszen *Bodin* maga is rokonszenvezett a reformációval.

szuverén.⁵⁸ Szuverén tehát az, „*aki csak Istennek tartozik elszámolással*”,⁵⁹ akinek hatalma felett csak *Isten* hatalma áll.

Ahhoz, hogy az uralkodók küldetésüket be tudják tölteni és az *Isten* által rájuk bízott feladatukat (az emberek kormányzását és a közösség védelmét) el tudják látni, szinte korlátlan hatalmat kell, hogy kapjanak, amely hatalom egyes elemei (megnyilvánulási formái) egyben a szuverenitásnak az – előbb említett – ismertetőjegyei is. Ezek közül a legfontosabb a törvényhozásnak és a törvények eltörlésének a joga,⁶⁰ amelyből tulajdonképpen az összes többi jog és hatalom is származik. *Bodin*nél a szuverén nincs kötve a saját törvényeihez sem, pusztán három dolog korlátozza őt: a természeti és az isteni törvények, valamint az általa kötött nemzetközi szerződések.⁶¹ Válsághelyzetben, az állam létének veszélyeztetése idején különösen nincs kötve saját törvényeihez, így bármit megtehet, ami az isteni rendelkezésekkel, a természetjoggal és az általa kötött nemzetközi egyezményekkel nem ellenkezik.

4. Az újkori természetjogi és szerződéselméleti gondolkodás

Bodin utóbbi gondolatát fejlesztette tovább *Hugo Grotius*, az újkori természetjog (annak észjogi irányzata) újjáélesztője. *Grotius* 1625-ös, „*A háború és béke jogáról*” szóló háromkötetes könyvében már azt írja, hogy az emberek az állam kialakulása előtt természeti állapotban éltek. Ebben a korszakban a természetjog normái léteztek ugyan, azok betartása azonban nem volt kikényszeríthető. Ezért, illetve a közösségi együttélésből elérhető előnyök realizálása végett szerződéssel létrehozták az államot, és mivel eszes lények, annak alapvető normáit egy megállapodás alapján a kölcsönös előnyökre alapozták. Mivel a természetjog alapján (ahogy majd a tételes jog alapján is) „*a szerződéseket be kell tartani*” (*pacta sunt servanda*), és mivel a nyugodt és rendezett együttélés mindenki érdeke (biztosítása pedig végső soron az állam értelme és célja), ezért az ezt biztosító állam által előírt normákat senki sem sértheti meg.

Grotius szerint alapvetően kétféle jog létezik: a *ius gentium*, vagyis a minden népre érvényes természetjogi normák, valamint a *ius voluntarium*, az akaratlagos módon létrehozott tételes jog.⁶² A természetjogi szabályok (lévén azok az igazságosság⁶³ leképeződései) mindig azonosak, időben és térben állandóak, a tételes jog azonban időben változik és az hely függvényében is különböző lehet, mert az az emberek szabad akaratából keletkezett, így véletlenszerű, esetleges. A természetjogi normák alapja az emberek vágyai és gondolkodási képessége. Egyrészt minden emberbe bele van oltva a „*társas ösztön*” („*appetitus societatis*”), mellyel más emberek társaságát keresik; másrészt rációjuk alapján felismerik, hogy a közösségi lét számos előnnyel jár. Az ember így törekszik „*az embertársaival*

⁵⁸ Ha az uralkodó akaratának érvényesülése egy „*nálánál nagyobb*” hozzájárulásától függ, akkor az illető maga is csak alattvaló (ilyen például egy kormányzó vagy egy régens); ha az egy vele egyenlőtől függ, akkor társ; ha pedig egy nálánál „*kisebb*” (például a szenátus vagy a nép) beleegyezésétől, akkor nem szuverén.

⁵⁹ *BODIN*, Az államról 76.

⁶⁰ Ebbe beleértendő a törvények módosításának és kihirdetésének joga is.

⁶¹ Vö.: *BODIN*, Az államról 99.

⁶² Ez az akarat lehet emberi (ez hozza létre az emberi jogot) és isteni (mely az isteni jogot hozza létre).

⁶³ *Grotius* szerint „*igazságatlan az, ami az eszes lényekből álló társadalom természetével ellentétes*”. *GROTIUS*, A háború és béke jogáról 30.

való ... nyugodt és értelmének megfelelő módon rendezett együttélésre”.⁶⁴ E közösségi lét alapja és legfőbb normája a szerződések és ígéretek betartásának kötelezettsége (*pacta sunt servanda*).⁶⁵

A szuverén (az államhatalom birtokosa) *Grotius* szerint abszolút: egyrészt bár az állami normák nem lehetnek ellentétesek a természetjogi normákkal, az uralkodóval szembeni ellenállási jogot *Grotius* nem ismeri el, másrészt a szuverén a saját döntéseit (ha az nem ellenkezik a természetjoggal) bármikor megváltoztathatja.⁶⁶ Mivel állam nélkül nincs emberi társadalom, ezért a társadalom létét fenyegető veszélyek elhárítására szükséghelyzetben az állam cselekvő hatalma nincs korlátozva, az tisztán a szuverén belátásától függ.

Az abszolút monarchia alátámasztására alkotott, a „cselekvőképes állam” tézisére alapozott elméletek során gyarapította *Thomas Hobbes* kontraktualista elgondolása is. *Hobbes* 1651-ben jelentette meg az újkor egyik meghatározó politikai filozófiai alkotását, a *Leviatán*t, mellyel a korban immáron „*divatos*” szerződéselméleti paradigma keretében a korlátlan és korlátozhatatlan uralkodói hatalom legitimációját kívánta elvégezni. *Hobbes* szerint a természeti állapotban az emberek egyenlők, biztonságuk azonban nem garantált, mivel „ameddig nincs köz hatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen”⁶⁷ („*bellum omnium contra omnes*”). Azért, hogy mindenki biztonságban legyen, létre kell tehát hozni egy olyan hatalmat, amely az emberi önzést mindenki érdekében megfékezi, mindenkire kötelező és erővel érvényesített törvények meghozatala és betartatása révén. Az emberek ezért az erőszakos haláltól való félelem miatt, életük védelme érdekében úgy léptek át a polgári állapotba, és hozták létre az államot, illetve a szuverént, hogy jogaikról – az élethez és a testi épséghez való joguk kivételével, melyről természet szerint senki nem mondhat le – lemondtak, pontosabban e jogokat átruházták a szuverénre,⁶⁸ azért, hogy az megvédje őket egymástól, és (majdnem) korlátlan hatalmánál fogva garantálja a társadalmi együttéléshez és együttműködéshez szükséges békét. Az uralkodó hatalma – az előbbi kivétellel – tehát abszolút, így válsághelyzetben akár azt is megparancsolhatja alattvalójának, hogy harcoljon az ellenséggel, arra azonban nem kötelezheti őt, hogy e parancsnak eleget tegyen, vagy az emiatt kiszabott halálos ítélettel ne szegüljön szembe.⁶⁹

A szerződés alanyai, vagyis a természeti állapotból a polgári állapotba átlépni kívánó emberek a köz hatalmat mindenre feljogosítják, mely életük és biztonságuk egymástól és külső

⁶⁴ GROTIUS, A háború és béke jogáról 10.

⁶⁵ Ez biztosítja egyrészt a társadalmiságból származó előnyök kölcsönös garantálását, másrészt ez hozza létre magát a nemzetközi jogot mint a népek közötti – tényleges vagy hallgatóságos – szerződésekből fakadó jogot is.

⁶⁶ Vagyis a szuverén – ahogyan *Bodinnél* is – nincs kötve a saját jogához.

⁶⁷ HOBBS, *Leviatán* 168.

⁶⁸ A korlátlan hadiállapot akkor szűnik meg, amikor az emberek jogaik többségéről (az élethez és testi épséghez való joguk kivételével, amely jogok az embertől fogalmilag elidegeníthetetlenek) lemondtak, és azt átruházták egy tőlük független hatalomra, mely e jogok védelme érdekében bármit megtehet.

⁶⁹ „[H]a felhatalmazom az uralkodót, hogy öljön meg engem, ezzel még nem vállaltam azt a kötelezettséget, hogy parancsára megöljem magamat. [...] Ezért ha valakinek megparancsolják, hogy mint katoná harcoljon az ellenséggel, uralkodójának ugyan minden joga megvan rá, hogy esetleges vonakodását halállal büntesse, mégis az alattvaló sok esetben megtagadhatja a parancs teljesítését anélkül, hogy bármilyen igazságtalanságot követne el.” (HOBBS, *Leviatán* 246–247.) Vagyis az ember a természetjog szerint törvényesen védheti meg magát akár az állammal szemben is (ha például el akarnák fogni, a természetjog szerint nem lesz jogtalan, ha minden eszközzel ellenáll, hiszen csak ösztönének engedelmesskedik), ugyanakkor az államnak mégis joga lesz őt megbüntetni, amely jog a társadalmi szerződés egyéb alanyainak (az államot alkotó többi embernek) a jogából származik. Ez a jog szintén a természet joga, az „erősebb győz” elvének érvényesítése, amely a természeti állapotban az embereket illette meg, a polgári állapotban pedig (lévén, hogy annak gyakorlását a társadalmi szerződés megkötésével együtt az emberek az államra ruházták) a szuverént.

ellenségtől való megóvása érdekében szükséges, egyúttal a vele szembeni ellenállás jogáról visszavonhatatlanul lemondanak.⁷⁰ *Hobbes* szerint így „az állam ... egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiunk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja. És e személy megtestesítőjét uralkodónak hívjuk, akiről azt mondjuk, hogy felségjogai vannak, és a többiek mind alattvalói.”⁷¹

A szuverén tehát a társadalmi szerződésnek nem alanya, csak eredménye, így a szerződést, lévén azt nem is ő kötötte, fogalmilag meg sem szegheti.⁷² A szuverenitás *Hobbes* elméletében abszolút és korlátlan,⁷³ legfeljebb gyakorlói között lehet különbség. Ennek alapján a korlátlan szuverenitás gyakorlója lehet egy személy (ez esetben királyságról beszélünk), lehet több (ez az arisztokrácia), és lehet minden polgár (ez a demokrácia),⁷⁴ gyakorlatilag azonban az abszolút szuverenitás elmélete az abszolút monarchia legitimálására, a jogilag nem korlátozható király hatalmának igazolására szolgált.⁷⁵ A szuverén pedig a társadalmi rend fenntartása, illetve az állami önvédelem érdekében mind rendes, mind rendkívüli időszakokban bármit megtehet, amellyel a közrend fenntartását lehetőnek véli; mindezt pedig az alattvalók nem kérdőjelezhetik meg (lévén az uralkodóval és annak törvényeivel vagy egyedi rendelkezéseivel szemben szemben nincs ellenállási joguk).

Benedictus Spinoza, az újkori észjog egyik kiemelkedő alakja a *Teológiai-politikai tanulmány* című művében az emberi ész által felismert ideális állapotként írta le az emberek törvények⁷⁶ által szabályozott közösségi létét. Az államot ugyanis az a belátás teszi kívánatosná, miszerint közösségben élni jobb, mint azon kívül. Ezt azonban nem képes minden ember felismerni: őket ezért olyan, az érzékekre közvetlenül ható módon kell befolyásolni, mint a jutalom és a büntetés.⁷⁷ Ezek módja és mértéke egyedül a hatalom tényleges gyakorlójától, a jog letéteményesétől és forrásától, vagyis az államtól függ; az állam bármit megtehet, amit szükségesnek tart.

⁷⁰ „Az ennek megtörténtével egyetlen személlyé egyesült sokaságot ÁLLAMNAK, latinul CIVITASNAK nevezjük. És így születik meg az a nagy LEVIATÁN, ... az a balandó isten, amelynek ... békénket és oltalmunkat köszönhetjük.” (HOBBS: i.m. 208.)

⁷¹ HOBBS, *Leviatán* 208.

⁷² HOBBS, *Leviatán* 211.

⁷³ „És mivel az intézmény célja az összesség békeje és védelme, s akinek joga van a célra, annak joga van az eszközre is, ezért [a szuverénnek] joga van arra is, hogy a béke és biztonság megőrzése érdekében mind megelőzőképpen, ... mind pedig, ha a béke és biztonság elveszett, annak visszaszerzésére mindent, amit szükségesnek tart, megtegyen.” HOBBS, *Leviatán* 213.

⁷⁴ *Hobbes* szerint „az államnak csak három fajtája lehet. Mert a képviselő szükségképpen vagy egyetlen ember, vagy több emberből álló gyülekezet, ha pedig több emberből álló gyülekezet, akkor vagy az összességnek, vagy az összesség egy részének gyülekezete. Ha a képviselő egyetlen ember, az állam királyság, ha mindazoknak a gyülekezete, akik összejönnek, demokrácia vagy népállam, ha meg csupán az összesség egy részének gyülekezete, arisztokrácia.” HOBBS, *Leviatán* 221.

⁷⁵ Igaz, e hatalom csak a közsférára terjed ki; a magánviszonyokban a cselekvés szabad, vagyis a kereskedelem, a tulajdonszerzés és a privát élet döntéseinek szabadsága (ameddig azok a társadalmi békét nem veszélyeztetik) *Hobbes*-nál is megmarad.

⁷⁶ Emberi törvények, vagyis jogi (vagy erkölcsi) normák azonban csak azóta léteznek, amióta a természeti lét státusát felváltotta a társadalmi lét státusa, vagyis amióta az emberek másokkal együttműködésre kényszerülve közösségben élnek. Emiatt a természetes állapotban mindenki megtehetett mindent, amire képes volt; „joga” így hatalmával volt egyenlő, éppúgy, ahogyan ez az állatok esetében most is igaz. E jogok azonban – a tényleges hatalommal együtt – az államra szálltak, amely saját (valójában pedig az alattvalók összessége) érdekében önnön belátása szerint parancsolhat vagy tilthat meg az embereknek bármilyen magatartást, legyen az mégoly ésszerűtlen (vagy a norma címzettjei számára annak tűnő) is. (Vö.: SPINOZA, *Teológiai-politikai tanulmány* 228–234.)

⁷⁷ Vö.: SPINOZA, *Teológiai-politikai tanulmány* 70–71.

Spinoza eltér a többi természetjogi szerződéselméleti gondolkodótól abban, hogy művében már kizárólag az állam elleni cselekmények szankcionálásával foglalkozik. Véleménye szerint az állam fennmaradása érdekében polgárai számára bármit előírhat, hiszen ő nem áll semmilyen jog alatt, tekintve, hogy azt ő maga hozza létre,⁷⁸ így az őt létében fenyegető magatartásokat is bármilyen módon megbüntetheti. Ezen magatartásokat *Spinoza* összefoglaló néven egyszerűen csak „felségsértéseknek” nevezi; szerinte „arról az alattvalóról mondjuk, hogy felségsértést követett el, aki megkísérelte, hogy a legfőbb hatalom jogát valamilyen módon magához ragadja vagy másra ruházza át”.⁷⁹ A „valamilyen módon” kitételt azonban elég szélesen értelmezi, ugyanis abba minden olyan magatartást is beleért, amellyel bárki valamely állami felségjog (kizárólagos állami cselekvési potenciál) gyakorlását valósította meg.⁸⁰ Mindez pedig azért van így, mert az állam biztonsága, a közösség együtt maradása („a nép üdve”)⁸¹ mindennél előbbre való, olyan lényeges érték, hogy annak megvalósítását még a legkisebb mértékben sem szabad semmilyen módon veszélyeztetni.⁸²

John Locke az „Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról” című esszéjében⁸³ az emberiség két fő, valamint egy rendkívüli állapotát különböztette meg: a természeti és a polgári (politikai) állapotot, valamint az ún. hadiállapotot. *Locke* szerint az emberek az állam létrehozása előtt természeti állapotban éltek, mely a természetes szabadság és egyenlőség állapota volt. A korlátot a természeti törvény jelentette, mely *Isten* parancsain, az egyetemes igazságosság eszméin és a józan emberi ráción alapult. Ez azt mondta ki, hogy mindaz szabad, amely nem sérti más emberek alapvető (és a természeti állapotban is létező) jogait, vagyis hogy „senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, szabadságában vagy javaiban”, azaz – együttesen – „tulajdonában”.⁸⁴ Mivel azonban ennek megítélése szubjektív,⁸⁵ ezért, illetve az igazságtalan és túlzott mértékű megtorlás elkerülése érdekében az emberek létrehozzák a polgári kormányzatot, melyet felhatalmaznak a törvényhozásra, vagyis azon tettek tételes meghatározására, amelyek bűnnek számítanak, valamint arra, hogy ezen törvények megsértőit megbüntessék.

⁷⁸ „[... az államot] így lehet meghatározni: emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes. Következik ebből, hogy a legfőbb hatalmat nem köti semmiféle törvény, hanem mindenki mindenben neki köteles engedelmeskedni.” SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 233.

⁷⁹ SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 238. Itt *Spinoza* különösen fontosnak tartja kiemelni, hogy nem pusztán a kívánt eredmény realizálása, hanem már maga a kísérlet is büntetendő, sőt észszerűen gondolkodva csak a kísérletet lehet büntetni, hiszen ha a hatalomváltás megtörtént, akkor a hatalom új gyakorlója – a jog forrásává válván – nem fogja szankcionálni a saját maga és hívei által a hatalom megszerzése érdekében megvalósított tetteket.

⁸⁰ Így például *Spinoza* azt mondja, hogy „ha valaki elhagyja örhelyét, és a fővezér tudta nélkül megtámadja az ellenséget, ámbár jó elgondolás szerint, de a maga kezdeményezésére cselekedett s meg is verte az ellenséget, mégis joggal ítélik halálra, mert megszegte esküjét és megsértette a fővezér jogát”. SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 238–239.

⁸¹ *Spinoza* szerint „a nép üdve a legfőbb törvény”; „azonban egyedül a legfőbb hatalom feladata, hogy meghatározza, mi szükséges az egész nép jólétéhez és az állam biztonságához, s hogy megparancsolja azt, amit szükségesnek ítél”. SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 283.

⁸² „Bizonyos, hogy a hazaszeretet a legnagyobb jámborság, amelyet az ember tanúsíthat. Mert ha elvész az állam, semmi jog meg nem maradhat, hanem minden válságba jut, s csak a szenvedély és gonoszság uralkodik, a legnagyobb rettegésben tartva mindenkit.” (SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 282.) Ezért nem az az igazi jámborság, ha felebarátunknak teszünk jót, hanem az, ha az államnak; amennyiben ugyanis egy adott cselekvés egyénileg egy másik személy javára szolgálna ugyan, de veszélybe sodorná az államot, vagyis a közösséget (és ezáltal persze az összes polgárt), akkor valójában „a jámbor magatartás az, hogy bíróság elé idézzük az illetőt”. SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 282–283.

⁸³ A mű eredeti címe *Two Treatises on Government (Két értekezés a polgári kormányzatról)*, mely először 1689-ben jelent meg.

⁸⁴ LOCKE, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* 42.

⁸⁵ Vö.: LOCKE, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* 47.

A legfőbb hatalom a törvényhozó,⁸⁶ de csak addig, amíg előbb említett célját ellátja. Amint erre nem hajlandó (vagyis hatalmával visszaél), avagy a neki alárendelt végrehajtó hatalom a törvényhozó által meghatározott feladatát (a törvények érvényesítését) ellátni nem képes (a végrehajtó hatalom felbomlik), az embereknek „*joguk van arra, hogy erővel eltávolítsák ezt az akadályt*”.⁸⁷ A kormányok felbomlása visszahozza a természeti állapotot, melyben a régi jogrend kötöttsége megszűnik;⁸⁸ a kormányzat hatalommal való visszaélése pedig „*badiállapotot*”⁸⁹ eredményez, „*ez pedig nem más, mint a felbatalmazás nélküli erőszak állapota*”,⁹⁰ melyben az emberek ellenállhatnak az uralkodóval szemben is.⁹¹

Végül egyéb esetekben, melynek során más, az adott állammal szemben természeti állapotban levő entitás veszélyeztetné az államot (például idegen államok támadása esetén), úgy a „*felségjog*” alapján a végrehajtó hatalom birtokosa törvényi felhatalmazás nélkül, illetve törvényi előírás ellenében is megteheti mindazon intézkedéseket, melyeket a konkrét helyzetben az állam védelme, a társadalom fennmaradása érdekében szükségesnek tart.⁹² Mindebben semmilyen jogi kötelék nem kötheti gúzsba, cselekvési lehetősége szükségképpen korlátlan: ilyenkor „*az embereknek egyetlen orvosságuk van: az égből folyamodni*”.⁹³

Bár a francia felvilágosodást is nagyrészt a társadalmi szerződés elmélete, illetve a természetjogi gondolkodás hatotta át, e két, az újkor első felében gyakran egymással is összefonódó paradigma ekkor már nem volt kizárólagos. A 18. század közepének és végének politikai filozófiai irodalma az előbbieken túl egyrészt a szuverenitástan és a szuverenitás forrása, másrészt a nép cselekvési lehetősége kérdései körül kulminálódott.

Montesquieu a hatalommegosztási tana keretében értekezett a belső válságok kezelésének módjáról. Azóta klasszikussá váló hatalmi triászával – legalábbis az ún. mérsékelt kormányzatokban – három hatalmat különböztetett meg egymástól: a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmat.⁹⁴ A törvényhozó hatalom az, amely törvényeket alkot, módosítja azokat, vagy hatályon kívül helyezi őket;⁹⁵ lényegében nem más, mint „*az állam általános akarata*”.⁹⁶ A végrehajtó hatalom bármilyen olyan cselekményt elvégezhet, amellyel a törvényhozó által lefektetett, azaz a „*közhatározatokat*”

⁸⁶ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 145.

⁸⁷ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 149.

⁸⁸ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 194. skk.

⁸⁹ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 149.

⁹⁰ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 200.

⁹¹ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 203.

⁹² Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 154–160.

⁹³ LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 159. Az „*égből folyamodni*” kifejezés a törvények negligálásával a konfliktusok nyílt erőszakkal való eldöntését jelenti. Ebben az értelemben használja pl. Hume is, amikor a jog kialakulásának előfeltételeként a hatalomra igényt tartók közötti nyílt háborúról és erőszakról beszél (vö.: HUME, Az eredeti szerződésről 242.); ilyenkor, „*egy-egy alkotmány kialakulásának kezdeti szakaszában [...] nem lehet alkalmazni az igazságosság és a méltányosság törvényeit*”.

⁹⁴ Ez utóbbit azonban szoros értelemben véve nem is tekintette önálló hatalomnak, mivel annak működése ügyről ügyre változó személyek, a laikus esküdtek tevékenységén alapul. (Vö. MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 248–250.) E három hatalmat – *Alois Riklin* összegzése szerint – összesen hét szervtípus gyakorolja (nevezetesen az elektori testület, a parlament alsóháza, az esküdtszékek, a parlament felsőháza, a felsőbíróság, a király és a miniszterek), az általános akarat pedig nem az egyének, hanem a „*társadalmi hatalmak*” (a király, a nemesség és a nép egésze) közötti egyenlőségen és függetlenségen nyugszik. Vö.: RIKLIN, Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas 2–4.

⁹⁵ Vö.: RIKLIN, Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas 2–4.

⁹⁶ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 250.

hajtja végre, azaz az előbbi általános akaratnak a végrehajtása;⁹⁷ a bírói hatalom pedig a törvények alapján gyakorolja „a magánosok bűncselekményei vagy jogvitái feletti ítélkezés hatalmát”.⁹⁸

A válsághelyzetek kezelésére a végrehajtó hatalom jogosult; fő szabályként a törvények keretei között cselekszik, jellemzője az operativitás, vagyis az azonnali cselekvésre való képesség, valamint az állandó működés (miközben a törvényhozó testület csak időközönként ülészik), feladata pedig a törvényhozó hatalmának korlátozása. A törvényhozás megfelelő mederben tartására szolgál a végrehajtó hatalom azon joga, hogy normatív alapon eldöntse, mikor hívja össze a törvényhozó testületet, és mikor oszlassa fel,⁹⁹ valamint a törvények szentesítésének joga, azaz a vétőjog.¹⁰⁰ „Ha a végrehajtó hatalomnak nincsen joga arra, hogy a törvényhozó testület tevékenységét megállítsa, a törvényhozó testület önkényuralmi jellegű lesz; mivel kezében lévén az a lehetőség, hogy minden képzelhető hatalmat megadjon magának, a többi hatalmi ágakat meg fogja semmisíteni.”¹⁰¹ A válsághelyzeteket azonban a végrehajtó hatalom nemcsak generálhatja, hanem megelőzni, illetve kezelni is képes, különösen ha az állam hatalmát külső veszély fenyegeti: ahogyan az emberek joga az önvédelem, az állam létét fenyegető támadás esetén az államok joga a háború viselése.¹⁰²

Jean-Jacques Rousseau – még mindig a kontraktualista paradigma alapján – úgy gondolta, hogy a nép a jogairól a társadalmi szerződésben nem mondott le,¹⁰³ ezért a (főhatalomtól elkülönülő) kormányzat csak olyan döntést hozhat, mely a nép érdekében áll.¹⁰⁴ Ha ez az elv sérül, a nép ellenállhat; ám mindaddig, amíg a nép nem nyilvánítja ki ellentétes értelmű akaratát, a törvényeket a nép egésze érdekében meghozottnak kell tekinteni (azoknak is, akik e törvényekkel nem értenek egyet).¹⁰⁵ Ugyanakkor nem a törvények (rossz) minősége okán szűnik meg az engedelmeskedési

⁹⁷ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 250.

⁹⁸ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 249.

⁹⁹ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 254–255.

¹⁰⁰ Vö.: MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 258.

¹⁰¹ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 255.

¹⁰² MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 225. A montesquieu-i hatalommegosztási tant egészíti ki később *Benjamin Constant*, aki a királyi („államfő”) „semleges” hatalommal tekinti lehetőnek az önkény megfékezését. (Vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 86.) Az államfői hatalom elválik a végrehajtó hatalomtól, és a három „klasszikus” hatalom felett őrökdi; főként a végrehajtó hatalom önkénye esetén aktivizálódik, és előzi meg vagy szünteti meg a kormány túlhatalma következtében előálló válságszituációkat. *Constant* szerint ugyanis e hatalom nélkül a másik három hatalmi ág közötti hatalmi ütközések vagy súrlódások nem rendezhetők, a konfliktusok nem oldhatók fel; ha azok feloldásának jogát bármely tevőleges hatalom számára biztosítjuk, azzal azt a veszélyt idézzük elő, hogy e lehetőséget az adott hatalom a saját hatalma növelésére és a többi elnyomására használná ki (vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 88.) – ahogy tette ezt az általa elrettentő példaként felhozott firenzei rendkívül tanács, a Ballia (vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 90.). Rendkívüli helyzetekben azonban a végrehajtó hatalom felhasználhatja a fegyveres erőket: így a külbiztonság veszélye esetén a hadsereget (az egész országban), hasonlóan külső támadás, továbbá belső lázadás esetén a nemzetőrséget (saját megyéjében), valamint utóbbi esetben a rendőrséget is. Vö.: CONSTANT, Az alkotmányos politika tana 98–99.

¹⁰³ Az emberek erejük egyesítése végett megkötötték tehát a társadalmi szerződést, amellyel létrehozták az államot. *Rousseau* szerint a társadalmi szerződés lényege a következő: „Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség ehválásztatlan részének fogadjuk el.” (ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 38.) Ez az újonnan létrejött „erkölcsi össz-személyiség” a köztársaság, mely passzív állapotban állam, aktív állapotban főhatalom. A társadalmi szerződést megkötő személyek a főhatalom részeseiként honpolgárok, a törvényeknek alávetett egyedi személyekként alattvalók, e személyek összessége pedig a nép.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 30.

¹⁰⁵ A nép törvényei *Rousseau* véleménye szerint a szónak abban az értelmében feltétlenül igazságosak, hogy a többség akarata nem lehet igazságtalan (a főhatalomnak nem lehet a nép tagjaitól eltérő érdeke); ez azonban nem jelenti egyszersmind a nép tévedhetetlenségét, vagyis azt, hogy a lehető legjobb vagy a helyzet megoldását leginkább szolgáló törvény elfogadása mellett döntöttek volna.

kötelezettség akkor, ha a kormány a legfőbb hatalmat bitorolja, vagyis a népszuverenitás elvét sértve a néptől (illetve a törvényhozótól) átveszi a végső társadalmi döntések meghozatalát. Ekkor „a társadalmi szerződés sérelmet szenved; és az egyszerű polgárok, akik visszanyerték természetes szabadságukat, már kénytelenek, de nem kötelesek engedelmeskedni”.¹⁰⁶

Nem minősül azonban ilyennek a válsághelyzetek rendkívüli kezelése: a kiszámítható társadalmi viszonyokra alkotott törvények ugyanis anakronisztikussá válhatnak gyors döntést igénylő helyzetekben, amikor az állam léte forog kockán.¹⁰⁷ Ilyenkor két módon lehetséges az államot fenyegető veszély elhárítása: vagy a kormányzat egy vagy két tagjára kell ruházni a hatalmat, vagy diktatúrát kell bevezetni.¹⁰⁸ A diktatúra mintája Rousseau számára az ókori római politikai intézmény volt; ennek jellemzője, hogy „egy legfőbb elöljárót neveznek ki, aki elhallgattat minden törvényt és egy időre felfüggeszti a főhatalmat”. Ekkor a törvényhozó hatalom nem szűnik meg, csak ideiglenesen nem működik, melynek eszmei alapja a nép legfőbb érdeke, az állam megmenekülése. Következésképpen a diktátor az állam megmentése érdekében a törvények ellenében is előírhatja és megteheti mindazon intézkedéseket, amelyeket a dolgok rendes menetében nem írhatna elő és nem tehetne meg, amennyiben a diktátor számára rövid határidőt állapítanak meg e rendkívüli helyzetre, és azt semmiképpen nem lehet meghosszabbítani.¹⁰⁹ Ugyanis „[v]álság idején, amikor a diktatúra életbeléptetése indokolttá válik, az állam hamarosan elpusztul vagy megmenekül. A sürgős szükség elmúltával pedig a diktatúra zsarnoksággá vagy feleslegessé válik.”¹¹⁰

A francia történelem nem sokkal később maga is eljutott arra a pontra, hogy az állam ellenségeivel szembeni diktatorikus-terrorisztikus fellépést a valóságban is kipróbálja. A francia forradalmi terror¹¹¹ már nem Rousseau vagy Montesquieu elképzelésein, hanem a terror ideológusainak gyakorlati tettein nyugodott. E tettek elméleti lecsapódása is nyomon követhető azonban; ebbe Robespierre és Marat elméletei nyújtanak plasztikus betekintést.

Maximilien Robespierre válság-elméletének kialakulása időben a XVI. Lajos kivégezhetőségének kapcsán kialakult vitához köthető. Ebben a vitában a király halálra ítéltése mellett foglal állást: „Lajosnak meg kell halnia, hogy a hazá élbessen”.¹¹² Ekkor még a rendkívüli eszközök kivételes alkalmazása mellett érvel; később fokozatosan radikalizálódik, olyannyira, hogy már a girondisták bukása előtt, 1793. május 8-án a Jakobinus Klubban elmondott egyik beszédében a forradalom minden ellenségével való azonnali leszámolást követel, igaz, még a törvényesség szellemében, a legalitás keretei között.¹¹³ Ugyanezen év végén (december 25-én) azonban már ez

¹⁰⁶ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 132.

¹⁰⁷ „A törvények szilárdsága ... bizonyos esetben veszélyessé válhat és a válságba sodort állam pusztulását okozhatja. A formaságok rendje és lassúsága időt kíván, s erre a körülmények néha nem nyújtanak lehetőséget. ... [A] legbölcsebb előrelátás az, ha tudjuk, hogy nem lehet mindent előre látni. Nem szabad tehát annyira megmerevíteni a politikai intézményeket, hogy azok hatályát sobase függeszthessük fel.” ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 184.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 184–185.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 188.

¹¹⁰ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 188.

¹¹¹ Tocqueville később mindezt az „írók” fennkölt és magasztos eszméi, illetve a társadalom legalsó rétegének barbársága közötti feszültségnek tulajdonította: „ezt a forradalmat a nemzet legcivilizáltabb osztályai készítették elő, és a legtudatlanabbak és legdurvábbak bajtották végre. Az előbbi csoportba tartozó emberek között semmiféle előzetes kapcsolat nem alakult ki, és nem értették meg egymást, semmi hatalmuk nem volt a nép felett, amely szinte azonnal magához ragadta az irányítást, amint a régi hatalmi szerveket felszámolták.” TOCQUEVILLE, A régi rend és a forradalom 232.

¹¹² ROBESPIERRE, XVI. Lajos elítéléséről 311.

¹¹³ „[...] nemcsak Vendée-ben kell végezni minden lázadóval, hanem azokat is ki kell irtani, akik szerte Franciaországban ármánykodnak az emberiség és a nép ellen.” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 240.) „Végezni kell mindazokkal

utóbbi feltételt sem tartja szükségesnek, és elfogadható árnak tekinti ártatlanok halálát, feltéve hogy azt a hazafiak a haza üdve érdekében, jóhiszeműen okozták.¹¹⁴

Végül 1794 elején (február 5-én) *Robespierre* elméletileg letisztázza, egyszersmind összefoglalja a forradalmi terror eszkalációjának ideológiai alapjait. Eszerint a demokratikus állami berendezkedés békében az erényre, forradalom idején azonban az erényre és a terrorra épül. A kettő rendkívüli körülmények között sem választható el egymástól, ugyanis „*az erény ... nélkül a terror végzetes, a terror ... nélkül az erény tehetetlen*”.¹¹⁵ A köztársaság és a demokrácia hívei az értelemnek engedelmessé válnak és az ész által irányíthatók, azok ellenségeit azonban a terrorral kell megfékezni; ha ez elmarad, az ellenség felülkerekedik és a szabadság vívmányai elenyésznek.

Jean-Paul Marat Robespierre-rel ellentétben már kezdettől fogva a terrornak és a forradalom ellenségei fizikai likvidálásának a híve volt; ezt mutatják mind közírói-újságírói, mind politikusi pályafutásának keretében kifejtett gondolatai. Írásaiban vissza-visszatér a katonai tribunátus, a triumvirátus, illetve a diktatúra bevezetésének követelése,¹¹⁶ amelyeket nélkülözhetetlen eszköznek tartott a revolúció eredményeinek megőrzése, a nép jólétének, a szabadságnak és a biztonságnak a megszilárdítása érdekében. Szerinte ezen eredmények eléréséhez mindössze néhány napnyi következetes ítélkezésre lenne szükség; ha ugyanis a főbb hangadók kivégeztetnének, az ellenállás véget érne, és a forradalom további vérontás nélkül győzedelmeskedhetne.¹¹⁷ Mindaddig azonban, amíg a hatalom képviselői a törvények formáságaihoz való ragaszkodással álszent módon védik a nép ellenségeinek az életét, nem lesz sem rend, sem béke; le kell számolni tehát a forradalom ellenségeivel.¹¹⁸

Végül az újkor eszmetörténetének lezárásaként a francia forradalomtól függetlenül létrejött német idealizmus legmeghatározóbb filozófusa, a természetjogi/észjogi irányzat máig ható gondolkodója, *Immanuel Kant* elméletét érdemes röviden áttekinteni. *Kant* szuverenitástanát *Rousseau* ihlette; a két elmélet között számos hatás és párhuzamosság kimutatható (miközben a hatalommegosztási doktrínája *Montesquieu* behatását tükrözi). A válsághelyzetek eszmei

az aljas bűnözőkkel, akik mindig is össze fogtak esküdni az emberi jogok ellen, minden nép boldogsága ellen.” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 241.) „*Követeltem, hogy tartóztassanak le minden gyanús polgárt. [...] Követeltem, hogy a nép tegyen erőfeszítést a mindenféle áskálódó arisztokraták kiirtására.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 243.) „*[...] a törvény erejével kell megsemmisítenünk összes ellenségeinket.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 244.) „*A törvényekben benne van minden, ami abhoz kell, hogy ellenségeinkkel legálisan végezzünk.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 245.).

¹¹⁴ Vö.: ROBESPIERRE, A forradalmi kormányzat elveiről 413.

¹¹⁵ ROBESPIERRE, A politikai erkölcs elveiről 649.

¹¹⁶ Vö. pl.: MARAT, A franciaországi anarchiáról; MARAT, A király és a királyi család szökése; illetve MARAT, A nép barátjának beszéde szeptember 25-én a Konventben 80., 101-102., illetve 137.

¹¹⁷ „*Öt-hatszáz fejnek kellett volna lebulnia a Bastille elfoglalása idején: azóta egyszemmindenkorra biztosítva volna számunkra a béke, jólét és szabadság. ... Ma tízezer lenyakazott fej is alig menthetné meg a hazát.*” (MARAT, A franciaországi anarchiáról 80.) „*Ha akkor ötszáz áruló feje porba hull, nem kellett volna meghalnia százezer hazafinak s más százezret nem fenyegetne most ugyanez a veszély.*” MARAT, A nép barátjának beszéde 137.

¹¹⁸ „*.... az elnyomott népnek is joga van megbüntetni elnyomóit és elpusztítani a zsoldosokat...*” (MARAT, Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről 60.); „*.... a nép joggal végzett ki katonai karhatalommal néhány összeesküvőt, de ezenfelül is joga lett volna valamennyit feláldozni az igazságnak...*” (MARAT, Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről 60.); „*Eljött a nap, amikor porba kell hullania a miniszterek és követők fejének...*” (MARAT, A király és a királyi család szökése 101.); „*A nyüzsgő rabszolgabád soraiban tépné ki a pokolfajzat Motier szívét, tulajdon palotája lángjai közé vetné a királyt és összes talpnyalóit; titeket képviselői széketeken húzna karóba és bűnbarlangotok lángoló romjainak tüzes sírjába temetne.*” (MARAT, A Marsmezei sortűz és a sajtószabadság 104.); „*.... felkutatni és kivégezteni a legfontosabb összeesküvőket...*” (MARAT, A nép barátjának beszéde 136.); „*Milyen legyen a volt-uralkodó ítélete? Alapos és könyörtelen.*” (MARAT, XVI. Lajos halálos ítéletéről 146–147.

megítélésével kapcsolatban Kant szerint a szuverén feladatából, a törvényhozó hatalom gyakorlásából kell kiindulni, ami végső soron nem más, mint az egész nép egyesített akaratának leképeződése. Ehhez képest az állampolgárok a szuverén alattvalói, akiket a szuverén által felállított keretek között megillet (meg kell, hogy illessen) a törvényes szabadság (mentesség másnak a kényszerítő önkényétől), az azonos mértékű (mert a lehető legteljesebb) polgári szabadságból következő polgári egyenlőség, valamint a polgári önállóság.¹¹⁹ Mindez azonban csak a törvényes közhatalom keretei között valósulhat meg, melyet a fikcióként elgondolt társadalmi szerződés eszméje alapo meg.¹²⁰

Ahhoz, hogy a társadalmi szerződés elgondolható legyen, az államhatalomnak alávetett embereknek szükségképpen engedelmessé válniuk kell. Bármilyen, akár valós okból is tagadnák meg ezt az engedelmességet, azzal magát a szerződést és a nép által létrehozott szuverén létét kérdőjeleznék meg. „Ebből következik, hogy bármely ellenszegülés a legfőbb hatalomnak, minden bujtogatás, hogy az alattvalók engedetlensége tettlegessé váljék, minden lázongás, mely lázadásban tör ki, legfőbb s leginkább büntetendő büntetett a köz ellen: mert alapzatát rombolja le. S ez a tilalom föltétlen, úgyhogy ha a hatalom vagy ügyvivője, az államsfő, az eredeti szerződést sértette volna is meg, [...] az alattvalóknak viszonyterőszakként az ellentállás akkor sem megengedett.”¹²¹ Jogállapot ugyanis nem lehetséges másként, mint úgy, hogy a szuverénnek mindenki aláveti magát. Különben szükség lenne egy, a nép és a szuverén közötti döntőbíróra, amely azonban az eredeti szerződés fikciójának mondana ellent.¹²²

Ezen önellentmondás elkerülésére ezért az „állam törvényhozó fejével szemben ... nincs helye jogszerű ellenállásnak; jogállapot ugyanis csak úgy lehetséges, ha általános-törvényhozó akaratának mindenki aláveti magát; nem jogos tehát a felkelés (seditio), még kevésbé a lázadás (rebellio), a legkevésbé pedig vele mint egyedi személlyel (uralkodóval) szemben, azzal az ürüggyel, hogy visszaél hatalmával (tyrannis): senkinek sincs joga kezét emelni személyére vagy éppen az életére [...] Az erre tett legcsekélyebb kísérlet is felségárulás (proditio eminens), s az ilyen árulót, mint olyan személyt, aki hazáját próbálja megsemmisíteni (parricida), csakis halállal lehet büntetni.”¹²³

Ha mégis meg kell változtatni az alkotmányt, arra csak a szuverén maga jogosult, és nem a nép, mégpedig csak reformok útján, nem forradalmi úton.¹²⁴ Ha viszont a forradalom győzedelmeskedik, akkor a nép az új szuverénhez kell, hogy alkalmazkodjon, mivel immáron annak főhatalma köti. A nép tehát a fennálló hatalmi helyzetből kell, hogy kiinduljon, és az egymással rivalizáló ellenséges hatalmak közül nem választhat, hanem a regnáló hatalmat kell mint törvényest elfogadnia, azaz a mindenkori hatalomnak kell (az ész parancsa alapján, azaz morális alapon)

¹¹⁹ KANT, Az erkölcsök metafizikája 418.

¹²⁰ Kant szerint az ún. „eredeti szerződés” (*contractus originarius* vagy *pactum sociale*) nem volt tényleges, történeti aktus, az csupán az ész eszméjéből levezetett fikció), mellyel az emberek nem mondtak le szabadságukról, hanem az állam megalakításával pusztán felcserélték természetes (törvények nélküli, ennél fogva bizonytalan és képlékeny) szabadságukat a polgári szabadságra, amely utóbbi törvényi garanciákkal ellátott, biztos (és ezáltal a természetesnél magasabb rendű) szabadság.

¹²¹ KANT, Ama közönségesen használt szólásról 196.

¹²² „[H]a elismerjük is, hogy a lázadással nem éri jogtalanság az uralkodót [...], a nép, ily módon keresvén igazát, a legnagyobb mértékben jogot sértett, mert e mód (maximaként elfogadva) bizonytalanná tesz minden jogalkotmányt, s a teljes jognélküliség állapotát (*status naturalis*) vezet be, hol minden törvény megszűnik, vagy legalábbis semmilyen törvénynek nincs foganatja.” KANT, Ama közönségesen használt szólásról 198. Vö. még ugyanezt: KANT, Ama közönségesen használt szólásról 196.

¹²³ KANT, Az erkölcsök metafizikája 425.

¹²⁴ KANT, Az erkölcsök metafizikája 426.

engedelmeskednie,¹²⁵ melyet ha nem tesz meg, a végrehajtó hatalom képviselője bármilyen módon eljárhat vele mint árulóval vagy lázadóval szemben.

5. A modern jogbölcselet a válság jogáról

A jogbölcseleti gondolkodás egyik legtermékenyebb és legizgalmasabb vitáját német nyelvterületen folytatták le a 20. század elején: *Carl Schmitt* német és *Hans Kelsen* osztrák jogtudós állam- és alkotmányelméleti diskurzusa mind a mai napig inspirációs forrást jelent a jog- és államelmélet számára. *Schmitt* – még az ún. weimari köztársaság alatt, azaz 1919 és 1933 között írott munkáiban – a kivételes állapot természetét kutatta, és azt próbálta megfejtetni, ki és milyen alapon dönt az állam létét meghatározó végső kérdésekben, azaz ki gyakorolja az állam tényleges hatalmát, és ennek a választásnak milyen előfeltételei, illetve milyen elméleti implikációi vannak. 1922-es *Politikai teológia* c. rövid esszéje az ő megoldása posztulálásával indul: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”¹²⁶ Kivételes állapotnak (*Ausnahmestund, extremus necessitatis casus*) *Schmitt* nem a különböző névvel illetett rendkívüli állapotot (hadiállapotot, ostromállapotot stb.) tekinti, mert azokat is normák szabályozzák; a kivételes állapot egy olyan állapot, melyben nem normák, hanem döntések (ti. a szuverén döntései)¹²⁷ irányítják az életet.¹²⁸ Hogy konkrétan ki dönt egy politikai és jogrendszerben a kivételes állapotról, azt nem lehet generális jelleggel megmondani, de akinek ez a döntési lehetőség a birtokában van, az tekinthető szuverénnek. Ily módon a szuverén egyszerre jogon belüli és azon kívüli (a jog előtti),¹²⁹ mivel mind magát a jogot, mind annak határait (a jog felfüggesztésének esetét¹³⁰ és az ekkor betartandó előírásokat) maga határozhatja meg, mégpedig nem normatív (azaz saját maga számára is kötelező), hanem egyedi jelleggel.

A szuverén tehát – alkalmazva *Bodin* szuverenitástani konzekvenciáit¹³¹ – megelőzi a jogot, a jog végső soron a szuverén akaratából, a jog által nem kötött döntéséből jön létre. Éppen ezért a jog *formaliter* csak azokat a határhelyzeteket jelölheti ki, amelyek között e rendkívüli állapot elrendelhető, de valójában nincs ellenőrzési joga afelett, hogy a rendes jogalkotás során létrejött, a szuverén döntésére vonatkozó feltételek valóban bekövetkeztek-e, hiszen ez is (szuverén) döntés, mely tény, így jogilag (utólag) nem megítélhető.¹³² Válsághelyzetben tehát a jogban és a jog előtt (felett) egyszerre létező szuverén hatalma nem korlátozott, az kiterjed mindenre, mely a szuverén megítélése (vagy igazolásként tett állítása) értelmében a válsághelyzet kezelése érdekében szükséges.¹³³

Mivel a szuverén politikai rendszerenként (államonként) más és más, ezért ennek általános meghatározása nem adható meg; az egyes politikai rendszerek azonban ebből a szempontból külön-

¹²⁵ KANT, Az erkölcsök metafizikája 428.

¹²⁶ SCHMITT, Politikai teológia 1.

¹²⁷ SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹²⁸ Vö.: KARÁCSONY, Schmitt a szuverénről 70.

¹²⁹ „A szuverén kívül áll az általánosan érvényes jogrenden, ám mégis hozzá tartozik, mert ő illetékes az alkotmány teljeskörű felfüggesztése kérdésében dönteni.” SCHMITT, Politikai teológia 2.

¹³⁰ SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹³¹ SCHMITT, Politikai teológia 3.

¹³² SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹³³ *Schmitt* művének 3., az esszé egészének is címet adó fejezetében abból indul ki, hogy „[a] modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált fogalom”, így „[a] kivételes állapot a jogtudományban hasonló jelentéssel bír, mint a csoda a teológiában”. SCHMITT, Politikai teológia 19.

külön vizsgálhatók. *Schmitt* maga a weimari köztársaság Németországának szuverénjét a birodalmi elnökben (*Reichspräsident*) találta meg, aki dönthet az alkotmány felfüggesztéséről,¹³⁴ és akinek ilyen döntése – mint valóban szuverén döntés – alkotmányosan utólag sem támadható meg, mivel e döntés, bár éppen az alkotmány védelme érdekében, de az alkotmányon kívül áll.¹³⁵ E szuverén valódi minősége válsághelyzetekben mutatkozik meg tehát, melyre a legjobb megjelölés a diktátor¹³⁶ szó. A weimari Németország (egyik) rendkívüli törvényhozója (mint *ratione necessitatis*, mint az ún. kormányzó állam végső politikai aktora) pedig nem más, mint a birodalmi elnök, aki az alkotmány 48. §-a alapján a birodalmi törvényt helyettesítő jogot alkothat.¹³⁷ Ez ugyan jogilag „visszavonható”, de tényleges hatásában azt – különösen a legsúlyosabb válságszituációk megoldására alkalmazott rendkívüli eszközök használata, „*mint például a fegyveres erővel történő beavatkozás és egy ember agyonlövése*” esetén – valójában már nem lehet „*hatályon kívül helyezni*”.¹³⁸ És mivel teljesen „*belátása szerint dönt a rendkívüli hatókörének előfeltételeiről [...] és azok tartalmáról*” is, így felhatalmazása csak névlegesen („*jogilag*”) származik a jogrendből, valójában azonban – miközben bizonyos értelemben annak a része – mintegy afelett áll.

Schmitt diktatúráról szóló könyve (*Die Diktatur*) eredetileg 1921-ben jelent meg,¹³⁹ még a Politikai teológia előtt; ebben egy, a római jogi intézményhez hasonló diktatúra mellett érvelt, mint ami a (jogi rend feletti) politikai rend megőrzésének záloga. Ez a diktátor egy rendkívüli megbízott (kommisszárius, „*Kommissar*”) kell, hogy legyen, akinek a megbízatási ideje korlátozott, célja pedig (a rend megőrzése, fenntartása vagy visszaállítása) adott, eszközei azonban korlátlanok. Valójában a forradalmak leverésének és a rend fenntartásának (vagy helyreállításának) ezen lehetősége teremti meg az általa irányított „*szuverén diktatúrát*”, azaz az alkotmány fenntartásának lehetőségét.¹⁴⁰ A *Verfassung* schmitti fogalmának kettősségére csak később, a *Verfassungslehre* 1928. évi megjelenésével születik magyarázat, amikor *Schmitt* már különbséget tesz az alkotmány mint a politika állapota (az állam rendje mint a jog feletti adottság) és az alkotmány mint (legfelső) törvény között.¹⁴¹ A szuverén, aki a diktatúrát is jogosult bevezetni, az előbbi értelemben vett alkotmány védelme érdekében függesztheti fel az utóbbit; és ebben az értelemben lesz később, 1931-ben, a *Kelsen*mel szembeni vita keretében írt műben „*az alkotmány őre*”.¹⁴² Ugyanakkor nem véletlen, hogy 1922-től, a *Politikai teológiától* kezdődően *Schmitt* műveiből eltűnt a „*diktatúra*” kifejezés, mivel kivételes állapotot nemcsak az előbbi értelemben vett diktátorként lehet bevezetni.¹⁴³

¹³⁴ A német birodalmi elnök e hatásköre a weimari alkotmány 48. § (2) bekezdésén alapult, mely felhatalmazással mind *Friedrich Ebert* (1919–1925), mind *Paul von Hindenburg* (1925–1934) számos alkalommal élt elnöki időszaka alatt.

¹³⁵ A birodalmi elnök így egyben a weimari alkotmány őre is egyben. Lásd ehhez elméleti teljességgel: SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*. A mű egy része magyar fordításban is megjelent, lásd.: SCHMITT, *A birodalmi elnök mint az alkotmány őre*.

¹³⁶ Vö.: SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 87. és 101.

¹³⁷ SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 83.

¹³⁸ SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 86.

¹³⁹ SCHMITT, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*.

¹⁴⁰ Vö.: SCHMITT, *Die Diktatur* 134.

¹⁴¹ Az előbbi értelemben: „*Verfassung = der konkrete Gesamtzustand politischer Einheit und sozialer Ordnung eines bestimmtes Staates*”; utóbbi értelemben: „*Verfassung = Norm der Normen*”. Lásd: SCHMITT, *Verfassungslehre* 3. és 6.

¹⁴² *Schmitt* műveinek összevetését és a szuverén fogalmát ebben az értelemben vö.: TECHET, *Miért kell olvasnunk Carl Schmittet a „kivételes állapot” megértéséhez?* 76–88.

¹⁴³ Vö.: KARÁCSONY, *Adalékok a szuverenitás jogi és politikai felfogásának vitájához* 23.

Kelsen a diktatúra elméletével teljességgel szemben állt, és tagadta a jogrendtől független (a jog előtti vagy afölötti) állam tételét (de az állam előtti jog tézisét is).¹⁴⁴ Nézete szerint a jogrend egy kényszerrend,¹⁴⁵ melynek csak megszemélyesítése az állam fogalma, de a kettő egy és ugyanazon viszonyrendszer (beszámítás)¹⁴⁶ kifejeződése. Elmélete nem a válságok megoldásának elmélete, mivel a jogrenden belül ilyen válságok nincsenek: válságok legfeljebb a társadalmi valóságban vannak (melyek politikai vagy erkölcsi értékelést kívánnak, semmiképpen sem jogit).¹⁴⁷ A jog már a jogi viszonyokban eleve adva van, ezért ha egy norma érvényes, akkor azt be kell (*sollen*) tartani, ha pedig nem érvényes, akkor ilyen kötelezést a jog nem írhat elő. A válság, például egy lázadás vagy forradalom előidézheti az emberek joggal szembeni tudati viszonyulásának (a jognak való beszámítás módjának) a megváltozását, ilyen értelemben tehát az lehet egy (szociológiai vagy politikai) tény, de nem képez jogi minőséget.

Ha ugyanis egy forradalom tör ki, vagy lázadással megpróbálja emberek egy csoportja magához ragadni a hatalmat, úgy mindaddig fennáll a fegyveres erővel megtámadott jog kényszer mivolta, ameddig az emberek azon viszonyulása, hogy a fennálló rendet tekintik legitimnek, szintén fennáll. Ebben az esetben a lázadás kísérlete – a „régí” jogrend alapján – jogtalan lesz. Ha azonban a forradalom győz, abban az értelemben, hogy az emberek már a forradalmi, „új” jogrendet tekintik legitimnek, és neki engedelmeskednek, úgy a „régí” jogrend megszűnik létezni, azaz – természetsszerűleg – már kötelezni sem képes az embereket semmire. A forradalom tehát egy tény, egy társadalmi, okozatilag felfogható történés, mely azonban a jog eszméje alapján tartalmilag nem értékelhető, mivel a jog semmi más, mint egy tudati viszony: így ha a forradalom győz, a régi rend – legyőzött – védelmezőinek cselekedetei jogtalanok lesznek, a forradalmi cselekmények pedig jogszerűek, ha pedig a régi rend érvényessége marad meg (az emberek a régi kényszerrendet ismerik el legitim jogi rendként), akkor a forradalmi cselekmények minősülnek árulásnak, a rend fenntartása érdekében végzett cselekmények pedig a jogi normarend jogszerű védelmének.¹⁴⁸ (Mindez pedig a nemzetközi jog jogiságának, sőt állami jog felettségének¹⁴⁹ elismerésével válik érthetővé, ugyanis egy jogi rend akkor tekinthető minimálisan hatékonynak, tehát létezőnek, ha azt egy, az állami jog feletti jogrend ilyenként elismeri.)¹⁵⁰

Végül *Kelsen* nem fogadta el az államfő kivételes hatalmának jog felettségét sem,¹⁵¹ (ahogy elvileg sem fogadta el azt a tényt sem, hogy az államoknak csak egy „legfőbb” szervük lehet).¹⁵² Az államfő jogalkotó hatalma semmilyen értelemben nem a jogrenden kívül létezik, ugyanis bizonyos, a jog által meghatározott ritka („rendkívüli”) körülmények között a törvény mellett vagy helyett

¹⁴⁴ A jog és az állam azonos viszonyokat kifejező fogalmak: „*az a kényszerítő gépezet, aminek az államot tekinteni szokták, azonos a jogi renddel*” (KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 39.); „*az állam mint normatív rend a jogi renddel azonos*” (KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 43.) Vö. továbbá: KELSEN, Tiszta Jogtan 64–65.

¹⁴⁵ KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 39.; KELSEN, Tiszta Jogtan 16.

¹⁴⁶ KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 34–35.; KELSEN, Tiszta Jogtan 12.

¹⁴⁷ KELSEN, Tiszta Jogtan 1–6.

¹⁴⁸ KELSEN, Tiszta Jogtan 38.

¹⁴⁹ KELSEN, Tiszta Jogtan 84–85.

¹⁵⁰ „*A nemzetközi jog értelmében forradalom vagy államcsíny útján hatalomra jutott kormányzat is törvényes kormányzatnak tekintendő, ha képes az általa kibocsátott normák számára tartós engedelmisséget biztosítani.*” KELSEN, Tiszta Jogtan 40. Vö.: még: KELSEN, Tiszta Jogtan 81–82.

¹⁵¹ *Kelsen* emellett az alkotmány öreként nem egy politikai, hanem egy jogi (teljességgel a jogrenden belüli) entitást, az alkotmánybírósgot képzelt el.

¹⁵² Vö.: KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 92.

„törvényt pótló s megváltoztató rendeletekkel” is lehet jogi kötelességet előírni (és annak kontradiktórius ellenpárját, vagyis a jogsértést¹⁵³ szankcionálni).¹⁵⁴ Pusztán arról van szó, hogy „[a] modern alkotmányok gyakran felbatalmazzák az államfőt (fejedelmet, elnököt) vagy a kormányt arra, hogy bizonyos rendkívüli körülmények között, ha a normális törvényhozó szerv, a parlament, nem működhetik (pl. háború, belső zavarok stb. esetén) a „törvényhozó” „törvényei” helyébe ideiglenesen rendeleteket bocsáthassanak ki”. Vagyis ilyenkor ezek a rendkívüli rendeletek a joglépcsőnek¹⁵⁵ a törvényekkel azonos szintjén állnak, de működésükben, hatásukban – a szabályozott emberi magatartások kivételes térbeli és időbeli körülményeit leszámítva – nem különböznek azoktól.

Arra a kérdésre, hogy felelősségre lehet-e vonni valakit egy adott tárgyi jogrendszer határhelyzeteiben elkövetett, a „rég” jog szerint jogszerű cselekedeteiért, *Gustav Radbruch Kelsen*től, bár konzekvenciáit tekintve hasonló, elméleti alapjait tekintve azonban teljesen különböző választ adott. *Radbruch* a saját felfogását nem pusztán teoretikus érdeklődéstől hajtva alakította ki, hanem egy nagyon konkrét gyakorlati kérdésre kívánt konkrét választ adni: nevezetesen arra, hogy lehetséges-e büntetni valakit, aki a II. világháború előtt és alatt Németországban a náci jog szerint járt el. E kérdés annyiban is akut volt, mivel a náci háborús főbűnösök felelősségre vonására irányuló nürnbergi per ún. mellékpereiben a felszabadított területek bíróságainak ténylegesen döntéseket kellett hozniuk a náccal együttműködő (a náci jog szerint eljáró) egyes foglalkozási csoportok tagjainak (például a bírák vagy a köztisztviselők) ügyeiben.

Radbruch kiinduló tétele szerint léteznek olyan erkölcsi elvek, amelyek mint az igazságosság elvei magasabb rendűek minden tételes jognál, és amelyeket a természetjog (észjog) foglal magában. Ezen elvek azonban nem egyedüli értékei a jognak; a jog az igazságosság (*Gerechtigkeit*) mellett a célszerűséget (*Zweckmäßigkeit*) és a jogbiztonságot (*Rechtssicherheit*) is érvényre kell, hogy juttassa.¹⁵⁶ A kérdés az, hogy ezek az értékek (amelyeket *Radbruch* maga „a jog eszméinek” nevez) hogyan viszonyulnak egymáshoz, amennyiben konkrét helyzetekben kizárják egymást („a jogeszmé antinómiái”¹⁵⁷). *Radbruch* szerint a három közül a legkevésbé fontos a célszerűség (hasznosság); helyes ugyan, hogy a jog az emberek érdekeit szem előtt tartsa, de ezt csak úgy teheti meg, ha azzal nem

¹⁵³ KELSEN, *Tiszta Jogtan* 14–15.

¹⁵⁴ KELSEN, *Az államelmélet alapvonalai* 82.

¹⁵⁵ Az *Adolf Merktől* kölcsönzött, és *Kelsen* által továbbfejlesztett joglépcsőelmélet lényege, hogy egy norma érvényessége attól függ, hogy az visszavezethető-e más, magasabb szintű, illetve korábbi normára. Egy bírói döntés mint egyedi norma pl. a jogszabályok alapján hozatik meg, az eljárási szabályok által kijelölt eljárás során, a szervezeti normák által meghatározott szerv által, érvényesítve az anyagi jogi normák tartalmi rendelkezéseit. A rendeleteket egy törvény felhatalmazása alapján alkotják, mely törvények meghozatalának eljárási és hatásköri rendelkezéseit az alkotmány jelöli ki, az pedig visszavezethető a jogrendszer történetileg első alkotmányára mint a jogrendszer érvényességének legvégső pozitív jogi forrására. (Az alkotmány mögött, a tételes jogrendszer előfeltételeként pedig egy /hipotetikus/ alapszabály /*Grundnorm*/ áll, mely meghatározza az alkotmány jellegét is.) Összességében a jogrend egységét az azonos alkotmányra visszavezethető normák rendszere határozza meg; a jogi kényszerrend tehát (hierarchikus) normarend, melyben a jog számára nincsenek tartalmi szempontok; az alkotmány által kijelölt eljárásban megfogalmazott, bármely emberi magatartáshoz (a normában foglalt tilalom vagy kötelezettség megsértéséhez, azaz a norma kontradiktórius ellenpárjához) bármilyen jogkövetkezmenyt (jogsértés-következmenyt) kapcsoló technika jognak minősül, ha az az alkotmány (vagy egy magasabb szintű norma) által meghatározott eljárás keretében jött létre. (Vö.: KELSEN, *Tiszta Jogtan* 35–46.) (A jogrend hierarchikus egysége azonban nemcsak normák hierarchiájaként, hanem döntések hierarchiájaként is felfogható, mint erre *Kelsen* kortársa és egyik kritikusa, *Hermann Heller* elmélete példát szolgáltat – e választás konzekvenciái a jog feletti szuverén jogalkotó kényszerű elismerése, az állam és az általa alkotott jog szükségképpen elválasztása lesz. Vö.: SZILÁGYI, *Hermann Heller államelmélete* 137.)

¹⁵⁶ RADBRUCH, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* 107.

¹⁵⁷ Lásd magyarul például: RADBRUCH, *A jogeszmé antinómiái*.

sérti a jogbiztonságot és az igazságosságot. Közbülső szinten helyezkedik el a jogbiztonság, ami nem más, mint a jog kiszámíthatósága. Ilyen jellemvonással valamennyi pozitív (tételes, törvényi) jog rendelkezik. Valójában minden olyan esetben, amikor a jogot mindenki számára érthető módon kinyilvánítják, és van egy azt betartató hatalom, a jogbiztonság megvalósul. A legfontosabb jogi eszme azonban az igazságosság. Az igazságosság egy formális előírás, mely az arisztotelészi osztó igazságosság alapján azt a követelményt fejezi ki, hogy az egyenlőt egyenlően, az eltérőt pedig az eltérés mértéke szerint kezeljük.

Ha a jogbiztonság (a pozitív jog betartásának kötelezettsége) és az igazságosság (az egyenlőség eszméje) szembenáll egymással, akkor mindaddig a jogbiztonságot kell érvényre juttatni, ameddig az igazságtalanság nem „nyilvánvaló”; ugyanis maga a jogbiztonság (a kiszámíthatóság) is az igazságosság egyfajta (korlátozott) megnyilvánulása. Ha azonban a tételes jogszabály oly mértékben ellenkezik az igazságossággal, hogy ezen ellentét „nyilvánvaló”, vagyis az annyira elviselhetetlen, hogy a törvény már nem alkalmazható, akkor a jogbiztonság meg kell, hogy hátráljon az igazságossággal szemben.¹⁵⁸ Adott esetben ugyan nehéz vagy egyenesen lehetetlen egyértelmű határvonalat húzni egyfelől a „*pusztán igazságtalan*”, de a jogbiztonság érdekében betartandó, másfelől a túlnyomóan igazságtalan és ezért félreteendő törvény (mint „*helytelen jog*”) között; de lehetséges határvonalat húzni a jog (így a helytelen jog) és a jogi jelleggel nem rendelkező előírások között. Bizonyosan nélkülözi a jogi jelleget, így a jogbiztonság eszméje sem hívható fel pl. abban az esetben, ha az egyenlők elbírálásának igényét nyíltan tagadják (így akkor, ha bizonyos embereket alacsonyabb rendűnek tekintenek, mint másokat), vagy ha nyíltan részérdekeket (pártérdekeket) foglalnak jogszabályba és tesznek kötelezővé mindenki számára.¹⁵⁹ Ilyen esetben törvényekről beszélhetünk ugyan, de jogról (melynek része kell, hogy legyen az igazságosság) nem. Mivel az ún. „*náci jog*” ellenkezett az egyenlőség eszméjével, és tagadta az alapvető emberi jogokat, ezért az nem tarthat igényt a „*jog*” elnevezésre; az pusztán „*törvény*”, mely annyira nyilvánvalóan igazságtalan volt, hogy nélkülözte a jogi jelleget.

Az ilyen törvényekkel szemben (minthogy az nem jog) az engedelmisséget meg lehet, sőt meg kell tagadni.¹⁶⁰ Különösen igaz ez *Radbruch* szerint a bírókra: mivel „*[a] bírói ethosnak minden áron – a bíró élete árán is – az igazságosságra kell törekednie*”,¹⁶¹ ezért az a bíró, aki a jogi jelleget nélkülöző náci törvényeket alkalmazta, nem pusztán erkölcstelen cselekedetet követett el, melyért a lelkiismeretével tartozik elszámolni, hanem jogtalan (az igazságosságot képviselő természetjoggal mint az emberek számára legfelsőbb szintű normával szembenálló) tettet hajtott végre. Mindezért egy, a természetjognak megfelelő későbbi („*jogállami*”) jogrendszerben formálisan (tételes jogilag) is felelősségre vonható kell, hogy legyen, még akkor is, ha egyébként alappal tarthatott attól, hogy az igazságtalan törvények alkalmazásának mellőzése miatt az ő élete is veszélybe kerülhet. Vagyis *Radbruch*, illetve az ún. „*radbruchi formula*” lényege szerint az alapvető erkölcsi-igazságossági elvekkel szembenálló normaszöveg nem jog, csak pusztán törvény, és a neki való engedelmeskedést a jog határhelyzeteiben természetjogi alapon meg lehet, sőt meg kell tagadni (ha pedig valaki mégis a

¹⁵⁸ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 107.

¹⁵⁹ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 107.

¹⁶⁰ „*[E]s kann Gesetze mit einem solchen Maße von Ungerechtigkeit und Gemeenschädlichkeit geben, daß ihnen die Geltung, ja der Rechtscharakter abgesprochen werden muß.*” RADBRUCH, Fünf Minuten Rechtsphilosophie 3.

¹⁶¹ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 108. Az idézet magyar forrása: RADBRUCH, Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog 193.

természetjoggal ellentétes törvények szerint járt el, noha tudnia kellett, hogy azok nyilvánvalóan igazságtalanok, úgy a későbbi jogállami tételes jog a természetjogi elvárásokkal ellentétes ezen korábbi magatartást – mint jogellenes cselekményt – utólag szankcionálhatja).¹⁶²

Radbruch természetjogi gondolkodást revideáló felfogásának egyik legfőbb kritikusja *H. L. A. Hart* lett. 1961-ben megjelent összegző művében, *A jog fogalma c. monográfiájában*¹⁶³ a pozitív jog mérsékelt elméletét kifejtve – híres ún. szeparabilitási tézisében¹⁶⁴ – elválasztja egymástól a jog és a morál szféráját mint amelyek között nincs szükségszerű kapcsolat.¹⁶⁵ Az erkölcstelen jog problémáját – a pozitivistákra jellemző módon – úgy ragadta meg, mint amelyben a természetjog (vagy a primer erkölcsi szempontokat a jogi kritériumok fölé helyező elméletek) helyett a jog jellegét magából a jogból, a jogként ténylegesen elismert kritériumokból kiindulva kell megértenünk. A kérdés tehát nem az, hogy jog-e az erkölcstelen törvény, hanem az, hogy az érvényes jog erkölcstelen-e, és ez alapján meg lehet-e tagadni az engedelmisséget neki.¹⁶⁶

Mind erre számára is leginkább a jog határhelyzeteinek vizsgálata kínált lehetőséget; például annak megfontolása, hogy egy forradalmat vagy felkelést követően mit lehet kezdeni a régi-új jogrendszer szabályai alapján azokkal az emberi magatartásokkal, melyeket a társadalom közbülső, „*forradalmi*” állapotában, az akkori (ideiglenes) jog alapján követtek el az emberek. *Hart* válasza szerint ez esetben semmit nem nyerünk a jog egy szűkebb, az erkölcstelen normákat a jog köréből kizáró fogalommal (már csak azért sem, mert a visszamenőleges jogalkotás ugyancsak erkölcstelen), mint azzal a tágabb jogfogalommal, amely megengedi, hogy ezek is a jog részének legyenek tekinthetők, amennyiben az érvényesség mindenkori kritériumainak megfeleltek. Ez utóbbi

¹⁶² A „*radbruchi formulával*” szembeni legmarkánsabb kortárs kritika *Helmut Coing*tól származik. Szerinte a pozitív jogi előírások akkor is érvényesek, ha azok ellenkezének a természetjoggal. Ilyenkor ugyan a természetjog, azaz erkölcsi megfontolások alapján megtagadható a jognak való engedelmisség, de ettől az ilyen magatartás még ezekben az állami válságszituációkban is jog-ellenes lesz, és ennek megfelelően büntetendő is; ha tehát mások egy jog-ellenes magatartást feljelenenek vagy szankcióval sújtanak, tevékenységük legfeljebb erkölcsileg legítélendő, jogilag azonban nem. Ebből következően az ilyen személyeket utólag (a jogrendszer megváltozását követően) sem lehet (és nem is szabad) felelősségre vonni, hiszen csak azt tették, ami tételes jogilag a joguk vagy a kötelességük volt. *Coing* szavaival: „... a természetjog erkölcsileg megalapozott, és megvalósítása az erkölcsi törvény parancsa. Ennek – a minden veszély ellenére való – megvalósítása igen nagy megbecsülést érdemel. Be nem tartása egyes esetekben erkölcsi foltot ejt az egyéneken, de nem alapozódhat rá büntetőjogi felelősség pozitív jogi értelemben. [...] Ebből [...] az következik, hogy a természetjog alapján nem létezik büntetés az elmulasztott ellenállásért, a pozitív jog alapján pedig nem szabad, hogy létezzék. Utolsó szempontként a >>nulla poena sine lege<< elve is ez ellen szól. Ez a szabály [...] maga is a természetjog parancsa. [...] A természetjog a jogeszmé nevében mentesíthet a pozitív joggal szembeni engedelmisség alól, mert az erkölcsi parancs magasabban áll [...] De a természetjog nem jenyegeti büntetéssel azokat, akik megszegik előírásait. Tekintélye erkölcsi, mint magának a jogeszmének a tekintélye is.” *COING*, *A jogfilozófia alapjai* 191.

¹⁶³ Eredeti címe és kiadási adatai szerint: *HART*, *The Concept of Law*. A következőkben az idézetek forrása a magyar fordítást tartalmazó kiadás: *HART*, *A jog fogalma*.

¹⁶⁴ „[S]emmilyen értelemben nem szükségszerű igazság, hogy a törvények újrafogalmazzák vagy kielégítik az erkölcs bizonyos követelményeit, noha ez valójában gyakran megtörténik.” *HART*, *A jog fogalma* 216.

¹⁶⁵ Sokan (leghevesebben legfőbb vitapartnere, *Ronald Dworkin*) bíralták e tézist, félreértve azt, úgy interpretálva, miszerint *Hart* a jogot morál nélkül képzeli el. Valójában állítása annyi, hogy a jog morális értékelés nélkül is vizsgálható. Ez nem jelenti, hogy a(z egyes) jogrendszerekben ne létezhetne kívánalom (a normák jogi jellegét konstituáló ún. elismerési szabály alapján) arra, hogy a jog egyszersmind erkölcsös is legyen, csak annyit, hogy egy normarendszer jogisága önmagában attól még nem kérdőjeleződik meg, hogy a jogiság kritériumai között adott esetben ilyen kívánalom nincs. Vö.: *HART*, *A jog fogalma* 236.

¹⁶⁶ „*Ami a [pozitivistákat] elsősorban érdekelte, az azoknak a [...] kérdéseknek a világos és őszinte megfogalmazása volt, amiket azok a törvények vetnek fel, amelyek erkölcsileg elfogadhatatlanok, de megalkotásuk formailag kifogástalan, jelentésük egyértelmű és egy rendszer valamennyi elismert érvényességi kritériumát kielégítik. [...] Az volt az álláspontjuk, hogy az ilyen törvények megítélésében mind az elméleti gondolkodókat, mind [a] [...] hivatalos személyeket és magánembereket csak összezavarhatja, ha arra buzdítjuk őket: ne tekintsék ezeket >>jognak<< vagy >>érvényesnek<<. [...] szerintük azt kellene mondanunk, hogy >> a kérdéses dolog törvény, de túl erkölcstelen ahhoz, hogy alkalmazsam, illetve betartsam<<.” *HART*, *A jog fogalma* 240.*

keretében ugyanis még mindig vizsgálható az erkölcstelen jog is, vagyis az a helyzet, amikor a joggal „*viszszáérttek*”; ez ugyanakkor a szűkebb jogfogalom esetén kizárt.¹⁶⁷ Végső soron a jog erkölcsi bírálatának (az adott jog létének elismerése mellett) teret kell adni, és be kell vallani azt a kényelmetlen igazságot, hogy a határhelyzetekben elkövetett cselekmények, az erkölcstelen jog alapján eljáró emberek magatartása esetén olykor választani kell a jogtalanság és az erkölcstelenség között.¹⁶⁸

De nemcsak a jog belső nézőpontjából támaszt nehézségeket egy adott jogrendszer felfüggeszt(őd)ésének esete, hanem az ún. külső nézőpontból is.¹⁶⁹ Utóbbiban annak a ténynek a megállapítása fontos, hogy vajon egy jogrendszer és annak végső érvényességi kritériuma (az ún. elismerési szabály) létezik-e (még).¹⁷⁰ Ezt két szinten lehet vizsgálni: egyrészt abból a szempontból, hogy az emberek engedelmeskednek-e (még) a régi elismerési szabály alapján létrejött jogszabályoknak; másrészt hogy a hivatalos személyek (még) annak megfelelően járnak-e el, és elfogadják-e (még) azt mint magatartásuk (és mások magatartása megítélésének) adekvát mércéjét.¹⁷¹ Hart „*a jogrendszer patológiájának*” nevezi azokat az eseteket, amikor a két szempont között diszkrepancia áll fenn, azaz amikor a hivatalos személyek által alkalmazandó, az elismerési szabály által felállított érvényességi kritérium alapján jognak minősülő magatartási szabályokat a bíróságok és más hivatalos személyek még jognak tekintik, de az emberek már nem engedelmeskednek ezeknek a szabályoknak.

Ennek a patológiának több fajtája van. Hart forradalomnak nevezi azt a helyzetet, amikor a kormányzásra irányuló igény a csoporton (az adott jogrendszer által szabályozott társadalmon) belül jelentkezik, vagyis a jogrendszer bizonyos törvényeit az új hatalmi csoport is elfogadja, de az új csoport tagjai válnak – a jogrendszer ún. változtatási szabályát megsértve – a hatalom új birtokosaivá, új „*hivatalos személyekké*”.¹⁷² A másik patologikus állapot az ellenséges hódítás, amikor ugyanezt (azaz a fennálló rendszer keretei közötti alanyváltozást a hivatalos személyek körében) kívülről valósítják meg, vagyis „*kívülről jelentkezik a fennálló rendszer keretei közötti kormányzásra vonatkozó felbatalmazás nélküli igény*”.¹⁷³ Végül a harmadik tipikus patologikus állapot az *anarchia*,

¹⁶⁷ HART, A jog fogalma 242–243.

¹⁶⁸ „*A visszamenőleges büntetést nem szabad úgy feltüntetni, mintha egy olyan cselekedet miatt kiszabott rendes büntetés lenne, ami korábban törvénytörtés volt. Az egyszerű pozitívista tan mellett tehát, mely szerint az erkölcsileg elfogadhatatlan szabályok is jognak számíthatnak, legalábbis az mindenképpen felboztható, hogy nem próbálja meg elleplezni: szélsőséges körülmények között esetleg két rossz közül kell választanunk.*” HART, A jog fogalma 245.

¹⁶⁹ „*[V]alaki tekintet úgy is a szabályokra, mint egy olyan külső megfigyelő, aki maga nem azonosul velük, és úgy is, mint annak a csoportnak a tagja, amely magatartása irányítóiként elfogadja és alkalmazza az adott szabályokat. E nézőpontokat nevezhetjük „külső”, illetve „belső” nézőpontnak.*” HART, A jog fogalma 109.

¹⁷⁰ Hart szerint a jognak két eltérő természetű területe van. Az ún. elsődleges szabályok azt mondják meg, milyen jogai és kötelezettségei vannak a társadalom tagjainak; ezek lehetnek kényszerítő szabályok (melyek tiltanak vagy köteleznek), és jogi erőt kölcsönző szabályok, melyek a magánfelekre azt a hatalmat ruházzák át (kijelölve egyúttal ennek feltételeit is), hogy érvényes jognyilatkozatot tehessenek, vagy jogi hatást kiváltó jogügyletet köthessenek. A jog lényegét azonban az ún. másodlagos szabályok adják, melyek meghatározzák azon kritériumokat, amelyek alapján egy elsődleges norma a társadalom által érvényesnek elfogadott jogi norma lehet („*elismerési szabály*”), amelyek alapján a régi elsődleges normák megváltoztathatók, avagy módosulhatnak („*változtatási szabály*”) és azt, hogy az elsődleges normákat ki, hogyan, milyen eljárás keretében kényszerítheti ki, ha azokat a társadalom tagjai nem tartják be önként („*ítélkezési szabály*”). Vö.: HART, A jog fogalma 100. és 111–120.

¹⁷¹ HART, A jog fogalma 139.

¹⁷² HART, A jog fogalma 141.

¹⁷³ HART, A jog fogalma 141.

melynek során „a kormányzásra támasztott bármilyen politikai igény nélkül egyszerűen szétcsúsznak a rendezett jogi irányítás”.¹⁷⁴

Továbbá lehetnek olyan átmeneti állapotok is, amelyek esetében nem lehet tudni, hogy még a régi vagy az új hatalom van-e abban a helyzetben, hogy meghatározza a társadalom életét szabályozó törvények alkotásának jogát. Amennyiben visszatér a régi rend, úgy az átmeneti állapotban elkövetett cselekmények megítélése nem egyértelmű; Hart szerint azonban ilyenkor mindig a régi-új (mint az adott pillanatban érvényes) jogi rend keretei között kell megítélni azt, hogy az utólag ideiglenesnek bizonyult szituációban elkövetett cselekmények jogszerűek (az elbírálási/megítélési időpontban érvényes végső elismerési szabály alapján megalkotott elsődleges jogi normáknak megfelelőek) voltak-e. Ebbe beleértendő a visszamenőleges (az átmeneti időszakban megvalósult történésekre vonatkozó) hatály kérdése is, melynek jogszerűségének kritériumait szintén a régi-új jogrend elismerési szabálya alapján kell megállapítani. Ennek jogszerűségének elismerése viszont már ismét a jog belső nézőpontján, vagyis a jogrendszer által szabályozott társadalom tagjainak megítélésén múlik.¹⁷⁵

6. Konklúzió

A fenti eszmétörténeti vázlatból is látható, hogy a jog (a tételes jogrend és az a mögötti politikai-társadalmi rend) valódi válságszituációival kapcsolatos teoretikus problémák mindig is élénken foglalkoztatták a jog- és államfilozófia és a jogbölcselet művelőit. A bemutatott filozófusok és jogelméleti szerzők természetesen messze nem képezik le a jog határhelyzeteiről elmélkedő gondolkodókat, csupán a felszínt jelentik. Az észszerűség keretein belül azonban ezen filozófusok és jogbölcselek gondolatait elégségesnek ítéltük arra, hogy bemutassuk, milyen megközelítési lehetőségei vannak ezen kérdéskörnek, és milyen paradigmákon belül lehet a jog e „nehéz kérdéseire” válaszokat (válaszkísérleteket) adni.

A paradigmatis esetek és a markáns elméletek jó részét e szerzők lefedik; egyúttal elméleteik elemzése azt is mutatja, hogy az ún. nehéz esetekre, így például arra a kérdésre, hogy mit kell tennie a politikai hatalom birtokosának és/vagy a dedikált jogalkotónak ezekben a határhelyzetekben, illetve, bármit is tesznek, az hogyan ítéhető meg vagy mi alapján igazolható, nem lehetséges egyértelmű, egzakt és támadhatatlan választ adni. A határhelyzetek, a „válság joga”, éppen azokat a társadalmi krízisszituációkat fedi le, melyekben a jog megkérdőjeleződik, illetve a jogot alkotó állami gépezet hatalma elenyészőben van, de legalábbis azt erős (külső vagy belső) támadások érik. Egzakt válasz hiányában is megéri azonban az egymástól meglehetősen eltérő megközelítési lehetőségekkel, gondolkodási paradigmákkal, a jog és politikai hatalom viszonyának vizsgálatára irányuló különböző markáns elméletekkel tisztában lenni, mert egy esetlegesen bekövetkező későbbi, valódi válságszituációra adható – bármilyen – hatékony, adekvát válasz ezen (ideális esetben pusztán elméleti) lehetőségek ismeretétől, a határhelyzetekben működő társadalmi dinamikák tudásától és az erre épülő cselekvési potenciál meglététől (vagy éppen hiányától) függhet.

¹⁷⁴ HART, A jog fogalma 141.

¹⁷⁵ HART, A jog fogalma 142.

Felhasznált irodalom és források

- AQUINÓI Szent Tamás: Előadások a Tízparancsolatról. Pécs 1993
- AQUINÓI Tamás: Az egyeduralom. In: SCHÜTZ Antal: Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- AQUINÓI Tamás: Summa Theologica. In: SCHÜTZ Antal: Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- ARISZTOTELÉSZ: Nikomakhoszi ethika. Budapest 1971
- ARISZTOTELÉSZ: Politika. Budapest 1969
- BODIN, Jean: Az államról. Válogatás. Budapest 1987
- CAMPANELLA, Tommaso: A Napváros. Budapest 1996
- CICERO: Az állam. Budapest 2016
- CICERO: Milo védelmében. In: Cicero válogatott művei. Budapest 1987, 97–140.
- COING, Helmut: A jogfilozófia alapjai. Budapest 1996
- CONSTANT, Benjamin: A régiek és a modernnek szabadsága. Budapest 1997
- CONSTANT, Benjamin: Az alkotmányos politika tana. Pest 1862
- Descartes levele Erzsébetnek. (Egmond, 1646. szeptember). In: BOROS Gábor – SCHMAL Dániel (szerk.): Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból. Budapest 2000, 205.
- GROTIUS, Hugo: A háború és béke jogáról. I. kötet. Budapest 1999
- HAMZA Gábor: A cicerói állambölcelet és a modern politikai tanok. *Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, 2013/7. sz. 33–40.
- HAMZA Gábor: Cicero *De re publicá*-ja és az antik állambölcelet. In: CICERO: Az állam (Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta: HAMZA Gábor). Budapest 2016
- HART, Herbert Lionel Adolphus: A jog fogalma. Budapest 1995
- HART, Herbert Lionel Adolphus: *The Concept of Law*. Oxford 1961
- HAVAS László: Utószó. In: Cicero válogatott művei. Budapest 1987
- HOBBS, Thomas: *Leviatán*, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. Első kötet. Budapest 1999
- HUME, David: Az eredeti szerződésről. In: David Hume összes esszéi II. Budapest 1994
- KÁLVIN János: A keresztyén vallás rendszere. II. kötet. Budapest 1995
- KANT, Immanuel: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In: MESTERHÁZI Miklós (szerk.): KANT, Immanuel: Történefilozófiai írások. Szeged 1997, 167–212.
- KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In: KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája. Budapest 1991
- KARÁCSONY András: Adalékok a szuverenitás jogi és politikai felfogásának vitájához (a Kelsen – Schmitt-vita). In: KARÁCSONY András (szerk.): Szuverenitáskérdések: Elméletek, történetek. Budapest 2020, 12–26.
- KARÁCSONY András: Schmitt a szuverénról. *Kommentár* 2019/1. sz. 69–73.
- KELSEN, Hans: Az államelmélet alapvonalai. Miskolc 1997
- KELSEN, Hans: *Tiszta Jogtan*. Budapest 2001
- LOCKE, John: Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról. Budapest 1986
- LUTHER Márton A nagy káté. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER Márton: A keresztyén hit főtételei. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER Márton: A kis káté. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER, Martin: Asztali beszélgetések. Budapest 1983
- MACCHIAVELLI, Niccolò: A fejedelem. Budapest 1987
- MARAT: A franciaországi anarchiáról. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A király és a királyi család szökése. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A Mars-mezei sortűz és a sajtószabadság. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A nép barátjának beszéde szeptember 25-én a Konventben. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950

- MARAT: Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: XVI. Lajos halálos ítéletéről. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MONTESQUIEU: A törvények szelleméről. Budapest 2000
- MORUS Tamás: Utópia. Budapest 1943
- PACZOLAY PÉTER: Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése. Budapest 1998
- PASCAL, Blaise: Gondolatok. Budapest 1978
- PASCAL, Blaise: Vidéki levelek. Budapest 2002
- PLATÓN: Államférfi. In: Platón válogatott művei II. Budapest 1997
- PLATÓN: Az állam. Szeged 2001
- PLATÓN: Törvények. In: Platón összes művei III. Budapest 1984
- RADBRUCH, Gustav: A jogeszmé antinómiái. In: VARGA Csaba (szerk.): Jog és filozófia. Budapest 1981
- RADBRUCH, Gustav: Fünf Minuten Rechtsphilosophie. Rhein-Neckar-Zeitung vom 12. 9. 1945
https://www.rechtsphilosophie.ch/1945_Radbruch_Fuenf%20Minuten.pdf (2024. 01. 01.)
- RADBRUCH, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. Süddeutsche Juristen-Zeitung 1946/5. sz. 105–108.
- RADBRUCH, Gustav: Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In: VARGA Csaba (szerk.): Jog és filozófia. Antológia a század első felének kontinentális jogi gondolkodása köréből. Budapest 1998. 187–194.
- RIKLIN, Alois: Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas. Discussion Paper Series 61. Budapest 2000
- ROBESPIERRE, Maximilien: A forradalmi kormányzat elveiről. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROBESPIERRE, Maximilien: A közjót szolgáló rendszabályok. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROBESPIERRE, Maximilien: A politikai erkölcs elveiről. In: LUDASSY MÁRIA (szerk.): A francia felvilágosodás morálfilozófiája. Budapest 1975
- ROBESPIERRE, Maximilien: XVI. Lajos elítéléséről. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROTTERDAMI Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése. Budapest 1987
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: A társadalmi szerződés. Bukarest – Kolozsvár 2001
- SCHMITT, Carl: A birodalmi elnök mint az alkotmány őre. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Államtan. Budapest 2003, 260–288. (SCHMITT, Carl: Der Hüter der Verfassung. Tübingen 1931)
- SCHMITT, Carl: Die Diktatur. Berlin 1994⁶
- SCHMITT, Carl: Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin 1921
- SCHMITT, Carl: Legalitás és legitimitás. Máriabesnyő – Gödöllő 2006
- SCHMITT, Carl: Politikai teológia. Budapest 1992
- SCHMITT, Carl: Verfassungslehre. Berlin 2003⁹
- SENECA, Lucius Annaeus: A nagylelkűségről. Budapest 1997
- SPINOZA: Teológiai-politikai tanulmány. Budapest 1984
- SZENT Ágoston: A boldog életről – A szabad akaratról. Budapest 1989
- SZENT Ágoston: Isten városáról I. Budapest 2005
- SZILÁGYI Péter: Hermann Heller államelmélete. Budapest 2020
- SZILÁGYI PÉTER: Jogi alaptan. Budapest 2003
- TECHET Péter: Miért kell olvasnunk Carl Schmittet a „kivételes állapot” megértéséhez? Állam- és Jogtudomány, 2022/1. sz. 76–88.
- TOCQUEVILLE, Alexis de: A régi rend és a forradalom. Budapest 1994
- TÓTH J. Zoltán: Az utópizmus jellemzői. Glossa Iuridica 2019/1–2. sz. 67–83.
- TÓTH J. Zoltán: Utópia vagy eszményi társadalom? (Megjegyzések Morus Tamás művéhez). Jogelméleti Szemle 2003/1. sz., <http://jesz.ajk.elte.hu/toth13.html> (2024. 01. 01.)

RUFF Tibor
tudományos munkatárs, PTE ÁJK
főiskolai tanár, SZPA*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.16

A rágalmazás „tényállása” az Ószövetségben és a rabbinikus jogtudományban¹

The "Facts" of Defamation in the Old Testament and Rabbinic Jurisprudence

The Law of Moses, the Torah, does not explicitly divide the crimes that can be committed in the field of communication into criminal and civil categories, contrary to the legal system of modern and postmodern European states. In the theocratic legal system of the ancient state of Israel, where all sins against human beings were first and foremost offences against God (i.e., being a holy nation, they were also a matter of holiness), this distinction was at most separable in the way in which cases were dealt with, and in the fact that prosecution of certain crimes was mandatory, while prosecution of others was, in modern terms, on the basis of private accusation. The Ten Commandments forbid two acts of communication: the vain (empty, meaningless, false, blasphemous, etc.) use of the name of God (YHWH), and, in human relations, bearing false witness against someone. In my study, I intend to give an overview of the latter element of the Ten Commandments as a general clause, using the Torah and the sources of rabbinic jurisprudence and relevant literature in a historical context.

Keywords: human dignity, privacy, Torah, rabbinic jurisprudence, Ten Commandments, defamation

1. A kutatás tárgyáról és jelentőségéről

Sólyom László a személyiségi jogok védelmének elméletéről szóló művében 1983-ban abból az alapállásból indult ki, hogy „a személyiségi jogok az ember jogállásának alapvető kifejezői közé tartoznak. így meghatározott emberképre kell épülniük. Ez az ‚emberkép’ – a ‚személy’ biológiai, pszichológiai stb. értelmezéseivel együtt – valójában egy adott társadalommodell része. Ez szabja meg a személyiségi jogok mindenkor szerepét és technikáját, s így viszonyát is az ember helyzetét kifejező egyéb alapvető jogintézményekhez (...)”. Ezért „az autonómia, az emberi méltóság, az önmegvalósítás és a személyiségi jogokhoz fűződő hasonló értékek jogi megvalósításának korhoz kötöttségére és változékonyságára” kívánta olvasói figyelmét ráirányítani. Munkamódszerét tekintve bevallottan került a történeti leírásokat, az összehasonlító jogtörténeti fejezetek így is jelentős részét alkották művének. Ennek oka a szerző szerint elsősorban az, „hogy az elméleti kérdések csakis így”, a fejlődéstörténet figyelembevételével tehetők fel.² A személyiségi jogok „elődei”, a természetjogban, „az emberrel veleszületett jogaiban” vélte felfedezni,³ ezért vizsgálatát

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

¹ A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbeszámok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² SÓLYOM, A személyiségi jogok elmélete 10.

³ SÓLYOM, A személyiségi jogok elmélete 11.

érdemben a polgári modernizáció korának gondolkodóival kezdte. Figyelme kiterjedt a római jogi *iniuria* fogalomkörére is, melyről ugyanebben az évben a meghatározó magyar romanista, Pólay Elemér tollából jelent meg átfogó mű,⁴ elemzését azonban lényegét tekintve a 18. századi német természetjogban, illetve a 17–18. századbeli angol társadalomfilozófiával és annak jogi következményeivel kezdte.⁵

Szembetűnő, hogy az európai jogi kultúra másik gyökerét, a személyiségi jogok védelmének a bibliai megalapozottságát (kimondatlanul és közvetett módon) csak annyiban érintette, amennyiben a természetjogászok gondolkozását ez a hagyaték befolyásolta,⁶ és közvetlen kapcsolat kimutatására más magyar szerző sem tett kísérletet a 20. század utolsó évtizedeiben. Talán a személyiségi jogoknak mindeddig fennálló definiálási nehézségével⁷ is magyarázható az, hogy bár a zsidó vallás- és jogtudományon belül foglalkoztak és foglalkoznak a kérdéskörrel, a kapcsolódás a vallási és a szekuláris, modern illetve posztmodern jogtudomány eredményei között nehézkes és részleges.

Ennek egyik oka az, hogy nehéz úgy e hiányolt kapcsolódási pontokat bemutatni, hogy az archaikus jogok – természetesen – nem a modern jogtudomány által alkalmazott fogalomrendszert használták. A 20. század második felétől a nyugati jogi kultúrában kikristályozódtak a személyiségi jogok többrétegű (büntetőjogi és polgári jogi) védelmének kategóriái és az ezeket megalapozó alkotmányjogi védelem. Ezek körében csak egy részterületet képez a kommunikáció során tanúsított magatartásokkal szembeni védelem. A téma kiterjedtsége miatt azonban az alábbi tanulmányban csupán arra vállalkozom, hogy a Tórának⁸ a kommunikáció területén elkövethető bűntípusait értelmezem a Tízparancsolatból, mint generális klauzulából kiindulva, Tóra és a rabbinikus jogtudomány forrásainak, valamint a vonatkozó szakirodalomnak a felhasználásával, történeti kontextusban.

Tóra nem osztja fel⁹ explicit módon büntetőjogi, illetve polgári jogi kategóriákra a kommunikáció során elkövethető bűnöket, szemben azzal, ahogyan ezt a modern, illetve

⁴ PÓLAY, A személyiség polgári jogi védelmének történetéhez. In: *iniuria-tényállások a római jogban, passim*.

⁵ Lásd ennek indoklását: SÓLYOM, A személyiségi jogok elmélete 47.

⁶ Meg kell jegyezni, hogy a német történeti jogi iskola képviselői között voltak az egyetemes jogtörténeti (*universale Rechtsgeschichte*) irányzatnak olyan képviselői, akik a jogösszehasonlítás tekintetében nem korlátozták önmagukat az antik görög és római jog vizsgálatára, hanem az ősi zsidó jogot is ugyan olyan mértékben kutatásuk tárgyává tették és szisztematikus, átfogó jogösszehasonlításra törekedtek. Lásd például *Samuel Mayer* művét, amely 1862-ben Lipcsében jelent meg (*Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer*) vagy a Zsidó Kultúra és Tudomány Egyesület (1819–1924) egyik alapítójának, *Eduard Gans*nak a kifejezetten intézménytörténeti jogösszehasonlítását (*Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (Berlin 1824–1835)). Mindkettőjük műve abból a szempontból is kiemelkedik a korabeli történeti jogi iskolához tartozó szerzők összehasonlító jogi írásai közül, hogy az összehasonlításkor nem a római jogot tekintették sarokkőnek, a viszonyítás alapjának. Lásd hozzá bővebben: HAMZA, Jogösszehasonlítás és antikvitás; HAMZA, Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law 142–152.

⁷ SÓLYOM, A személyiségi jogok elmélete 46.

⁸ A jogforrások bemutatása nem tárgya ennek az írásnak; áttekintésként lásd: HECHT, An Introduction to the History and Sources of Jewish Law; *passim*. E tanulmányhoz a szerző saját forrásfordítását használta fel, lásd RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár 121–155.

⁹ Modern értelemben vett jogági besorolásban természetesen a Misna összeállítója és szerkesztői sem gondolkothattak még. Más kérdés, hogy a középkor végére ez az új, mindeddig a világi/állami jogtól is idegen szemlélet szemlélet megjelent az európai zsidó jogi kultúrában (lásd hozzá: GÜDEMANN, Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter 421–444.), majd a kodifikációs hullámokkal párhuzamosan az európai diaszpórazsidóság rabbinikus jogtudománya is elvégezte ezt a csoportosítást. Lásd többek között a régebbi (1852) irodalomból: FASSEL, Das mosaisch-rabbinische Zivilrecht. Bearbeitet nach Anordnung und Einteilung der neueren Gesetzbücher und erläutert mit Angabe der Quellen I-II.; a friss (1. és 2. kiadás: 2018, 2023) irodalomból:

posztmodern jogrend teszi. Hazánkban a rágalmazás¹⁰ és a becsületsértés¹¹ az emberi méltóság és egyes alapvető jogok elleni bűncselekmények (XXI. fej.) körében, a büntető, polgári, szabálysértési ügyben, egyéb hatósági eljárásban, illetve fegyelmi eljárásban is elkövethető hamis tanúzás¹² pedig az igazságszolgáltatás elleni bűncselekmények (XXXVI. fej.) körében biztosítja a büntetőjogi védelmet, míg a polgári jog a jóhírnév tiszteletben tartásáról¹³ a személyiségi jogok általános védelme körében rendelkezik azzal, hogy a becsület és a jóhírnév megsértését a nevesített személyiségi jogok között is megadja.¹⁴

Ez a megkülönböztetés az ókori izraeli állam teokratikus jogrendjében – ahol minden emberek elleni bűn is mindenekelőtt *Istent* sérti (azaz, szent nép lévén, szentségi kérdésnek is minősül) legfeljebb az ügyek előírt kezelési módjában volt elválasztható, illetve abban nyilvánult meg, hogy egyes bűnök üldözése kötelező volt, így az exodust és az államalapítást követően az „államhatalmat”¹⁵ terhelte, míg az egyéb bűnök üldözése – modern kifejezéssel élve – magánvád alapján történt.¹⁶ Ilyen állami büntetőhatalmi igény létezett többek között gyilkosság (szándékos

SAALSCHÜTZ, Das Mosaische Recht: Mit Berücksichtigungen Des Spättern Jüdischen I., magyar nyelven nem zsidó szerzőtől (2003) pedig: SZATHMÁRY, A zsidó jog alapjai.

¹⁰ 2012. évi C. tv. (a továbbiakban: BTK) 226. § „(1) Aki valakiről más előtt a becsület csorbítására alkalmas tény állít, híresztel, vagy ilyen tényre közvetlenül utaló kifejezést használ, vétség miatt egy évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.”

¹¹ BTK 227. § „(1) Aki a 226. §-ban meghatározottakon kívül mással szemben a) a sértett munkakörének ellátásával, közmegbízatásának teljesítésével vagy közérdekű tevékenységével összefüggésben vagy b) nagy nyilvánosság előtt a becsület csorbítására alkalmas kifejezést használ, vagy egyéb ilyen cselekményt követ el, vétség miatt egy évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.”

¹² BTK 272. § „(1) A tanú, aki hatóság előtt az ügy lényeges körülményére valótlan vallomást tesz, vagy a valót elhallgatja, hamis tanúzást követ el. (2) A hamis tanúzásra vonatkozó rendelkezéseket kell alkalmazni arra, aki a) mint szakértő hamis szakvéleményt vagy mint szaktanácsadó hamis felvilágosítást ad, b) mint tolmács vagy fordító hamisan fordít, c) (...) büntető- vagy polgári ügyben hamis okiratot vagy hamis tárgyi bizonyítási eszközt szolgáltat.”

¹³ 2013. évi V. tv. (a továbbiakban: PTK) 2:42. § „A személyiségi jogok általános védelme. (1) Mindenkinnek joga van ahhoz, hogy törvény és mások jogainak korlátai között személyiségét, így különösen a magán- és családi élet, az otthon, a másokkal való - bármilyen módon, illetve eszközzel történő - kapcsolattartás és a jóhírnév tiszteletben tartásához való jogát szabadon érvényesíthesse, és hogy abban őt senki ne gátolja.”

¹⁴ PTK 2:43. § „A személyiségi jogok sérelmét jelenti különösen (...) d) a becsület és a jóhírnév megsértése; (...)”

¹⁵ Az államhatalom kifejezés használatakor el kell különíteni egymástól az Egyiptomból történő kivonulást és negyven éves pusztai vándorlást követő bírák korát, amikor Izrael tizenkét törzse teokratikus törzsszövetséget alkotott, és egységes, majd a kettészakadt királyság korát. A bírák olyan karizmatikus személyek voltak, aki a teokratikus jogrend alapján irányították az adott törzs vagy több törzs életét a törzsfők és a lévita papság segítségével (lásd hozzá: WEISMAN, Charismatic Leaders in the Era of the Judges 399–420.). Az ókori zsidó jogi kultúrában az állami szervezetrendszer lépcsőzetes kiépítése az egységes királyság korában történt meg. A *Benjámín* törzséből származó *Saul* a tizenkét törzs területéből a határok katonai biztosításával stabil államterületet hozott létre, az őt követő, *Júda* törzséből származó *Dávid* hebroni uralkodása hét éve után Jeruzsálemet állandó fővárossá tette és ott stabil hivatalrendszert hozott létre, majd fia, *Salomon* a területi közigazgatást is megszervezte. (Áttekintésként lásd hozzá: GRÜLL, Bibliai történelem – Ószövetség; GORDON – RENDSBURG, A Biblia és az ókori Közel-Kelet.). Ezek az alapok a kettészakadt királyság korában, *Salomon* halála után (i. e. 931) is megmaradtak, ha a hatalomgyakorlás módjában voltak is torzulások, különösen az északi királyságban. (Lásd hozzá magyar nyelven a legfrissebb irodalomból: MÉSZÁROS, A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban 182–200.) Az igazságszolgáltatási rendszer változásairól lásd: WILSON, Israel's Judicial System in the Preexilic Period 229–248.

¹⁶ Lásd többek között: II. Mózes 22:9.

emberölés) esetén¹⁷ és idegen istenségek imádása esetén.¹⁸ Ez utóbbi súlyát jelzi, hogy az idegen istenségek imádása volt a *Tóra* jogrendjében az egyetlen olyan bűncselekmény, melynél a közeli hozzátartozó nem mentesült a feljelentési kötelezettség alól,¹⁹ míg egyébként – modern szakkifejezéssel élve – az önvádra kötelezés tilalma érvényesült, ebbe a közeli hozzátartozókat is beleértve.

Mint korábban máshol²⁰ már részletesen tárgyaltam, a *Tóra* egy 613 isteni parancsból álló, de felbonthatatlan egységet képező, azaz mindig belső összefüggéseiben értelmezendő, jogegységet biztosító rendszer, amelyben éppen ezért a parancsok/tilalmak hierarchikus rendben értelmezhetők. Ennek fényében itt is a Tízparancsolat a legmagasabb szintű útmutatás, amely két kommunikációs/verbális cselekedetet tilt el: *Isten* nevének (JHWH) hiábavaló (üres, értelmetlen, hamis, káromló stb.) használatát, valamint az emberi viszonyok vonatkozásában a hamis tanúaszt valaki ellen.

2. A crimen blasphemiae

A Tízparancsolat az *Isten* és ember közötti jogviszony keretében, az első kőtáblán a következő felhívást tartalmazza: „*Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába felveszi.*”²¹ *Isten* nevének hiábavaló használata (amelyet talán megengedhető a Teremtő „személyiségei jogának” védelmeként értelmezni) a szekularizáció korának büntető kódexeitől kezdődően kikerült a büntetendő magatartások köréből az európai jogi kultúrában.²² Jogtörténeti örökségünkhöz azonban hozzá tartozik,²³ és ez a hagyaték verbális magatartásunkat a társadalmilag elfogadott viselkedési normák körében is befolyásolja.

A generális klauzula, amelyet a *Tóra* és a további ószövetségi könyvek is számos helyen – konkrét élethelyzetekbe helyezve – mutatnak be, alapvetően kétféle jogi értelmezést nyert. A Név kifejezett káromlaskor az ókori zsidóság körében állami büntetőhatalmi igény érvényesült, és a

¹⁷ V. Mózes 21:1–9. „Hogyha agyonütöttet találnak azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad néked birtokul, és az a mezőn fekszik, és nem tudható: ki ölte meg azt; Akkor a te véneid és a te bíruid menjenek ki, és mérjék meg a földet a városokig, amelyek az agyonütött körül vannak; És amely város legközelebb esik az agyonütötthöz, annak a városnak vénei vegyenek egy üszőtínót, amelyhely még nem dolgoztattak, és amely nem vont még jármót; És annak a városnak vénei vigyék az üszőt valamely folyóvíz völgyébe, amelyet nem szántanak és nem vetnek, és szegjék nyakát az üszőnek ott a völgyben. És járuljanak oda a papok, Lévi fiai; (mert őket választotta az Úr, a te Istened, hogy szolgáljanak néki, és hogy áldjanak az Úr nevében, és az ő ítéletök szerint legyen minden per és minden sérelem). És mindnyájan annak a városnak vénei, akik legközelebb esnek az agyonütötthöz, mossák meg kezeiket a nyakaszegett üsző felett a völgyben; És szóljanak és mondják: A mi kezeink nem ontották ki ezt a vért, sem a mi szemünk nem látták. Bocsáss meg a te népednek, Izráelnek, amelyet megváltottál, Uram, és ne engedd, hogy ártatlan vér ontása legyen Izráel között, a te néped között! És bocsánatot nyernek a vérért. Te azért tisztítsd ki közülük az ártatlan vérnek kiöntését, mert így cselekszed azt, ami igaz az Úr előtt.”

¹⁸ Lásd hozzá: V. Mózes 13:1–18.

¹⁹ V. Mózes 17:2–5. „Hogyha találjatik közötted valamelyikben a te kapuid közül, amelyeket az Úr, a te Istened ad néked, vagy férjűd vagy asszony, aki gonosz cselekszik az Úrnak, a te Istenednek szeméi előtt, megszegvén az ő szövetségét; És elmegy és szolgál idegen isteneket, és imádja azokat, akár a napot, akár a holdat, vagy akármelyet az égnek seregei közül, amelyet nem parancsoltam; És megjelentetik néked, és meghallod: jól megtudakozd; és hogyha igaz, és bizonyos a dolog, és megtörtént ez az ítálatosság Izráelben: Akkor vidd ki azt a férjűd vagy azt az asszonyt, aki azt a gonosz ságot mívelte, a te kapuidba, (a férjűd vagy az asszonyt) és kövöld agyon őket, hogy meghaljanak.”

²⁰ RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9–35.

²¹ II. Mózes 20:7.

²² A *crimen blasphemiae* európai megítéléséhez a polgári modernizáció és annak körében a büntetőjogi kodifikációs hullám idején lásd: HERGER, A Csemegi-kódex hatása a vallási viszonyok alakulására 2–3.

²³ Lásd hozzá HACK, Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei 9–32.

büntetés halál volt.²⁴ Ezzel szemben értelmetlen vagy hamis használata esetén természetfeletti szankciót várt a jogközösség: aki a nyelvét ilyen módon használja, azt „nem hagyja az Úr büntetés nélkül”, vagyis – rabbinikus kifejezéssel élve – a „büntetése a menny kezében van”. Az ilyen elkövetői magatartásnak sem állami, sem magánvád alapján történő üldözését nem tartották szükségesnek.

Mintegy ezer évvel a tóraadást követően, a babiloni fogságból hazatért zsidóság számára a Nagy Szanhedrin²⁵ azonban törvényerővel [*de-órájtá*], azaz halálbüntetés terhe mellett szigorította meg az eddigi elnéző gyakorlatot.²⁶ A Név kiejtését teljesen eltiltották a mindennapi élet során, és ennek megszegését állam által üldözendővé tették. Figyelemre méltó, hogy ezt a felfogást tiszteletben tartották az Újszövetség könyveinek szerzői is, akik – *Lukács* kivételével – mindannyian zsidók voltak, hiszen a szövegkorpusz egyetlen egyszer sem tartalmazza a JHWH Nevet. A teljesség kedvéért említendő, hogy ide tartozik még a Névre tett, de megszegett eskü vagy fogadalom problematikája²⁷ is, amellyel – a szekularizáció koráig meglévő hatástörténete miatt – akkor is érdemes külön tanulmányban foglalkozni a kutatás későbbi szakaszában, ha a modern és posztmodern európai jogi kultúrában nincs is analógiája.

3. A rágalmazás értelmezése a hazugság etikai és a hamis tanúvallomás jogi fogalma körében

A „*Ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúbizonyítást*”²⁸ parancsolat alapján a hamis tanúzás tilalma, bár a héber nyelvben nincs a bíróság előtti tanúságtételre korlátozva, elsősorban mégis arra vonatkozott és vonatkozik. Az állam büntetőjogi igénye már az ősi Izrael korában is kiterjedt az ilyen magatartás üldözésére, és büntetési tétele is meghatározott volt: a hamis tanú büntetése az volt, amire akkor ítélték volna a vádlottat, ha igaz lett volna a tanúságtétel.²⁹

²⁴ III. Mózes 24:10–23. „*Kiméne pedig egy izráelbeli asszonynak fia, aki egyiptomi férfitől való vala, Izráel fiai közé, és versengének a táborban az izráelbeli asszonynak fia és egy izráelbeli férfi. És káromlá az izráelbeli asszony fia az Isten nevét és átkozódék; elvívék azért azt Mózeshez. Az ő anyjának neve pedig Selomith vala, Dibrinek leánya, Dán nemzetségéből. És őrizet alá veték azt, míg kijelentést nyernének az Úr akarata felől. Szóla azért az Úr Mózesnek, mondván: Vidd ki az átkozódót a táboron kívül, és mindazok, akik hallották, tegyék kezeiket annak fejére és kövessze agyon azt az egész gyülekezet. Izráel fiainak pedig szólj, ezt mondván: Ha valaki az ő Istenét átkozza, viselje az ő bűnének terbét. És aki szidalmazza az Úrnak nevét, halállal lakoljon, kövessze azt agyon az egész gyülekezet; akár jövény, akár benszüllött, ha szidalmazza az Úrnak nevét, halállal lakoljon. Ha valaki agyon üt valamely embert, halállal lakoljon. Ha pedig barmot üt agyon valaki, fizesse meg azt: barmot baromért. És ha valaki sérelmet ejt a felebarátján, amint ő cselekedett, vele is úgy cselekedjenek: Törést törésért, szemet szemért, fogat fogért; amilyen sérelmet ő ejtett más, olyan ejtessék rajta is. Aki barmot üt agyon, fizesse meg azt, de aki embert üt agyon, halállal lakoljon. Egy törvény legyen nálatok: a jövény olyan legyen, mint a benszüllött, mert én vagyok az Úr, a ti Istenetek. Szóla azért Mózes Izráel fiainak, és kivívék az átkozódót a táboron kívül, és agyonverék azt kővel. És úgy cselekedének Izráel fiai, amint parancsolta vala az Úr Mózesnek.*” A bőszéges szakirodalomból lásd: KOHLER – AVRAM, *Blasphemy*; MAYER, *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer* III, 415.; SAALSCHÜTZ, *Das Mosaische Recht* 494–496.

²⁵ A Nagy Szanhedrin szerepéről a babiloni fogságból hazatért zsidóság jogéletéhez lásd többek között: HOENIG, *The Great Sanhedrin*; RABELLO, *Jewish and Roman jurisdiction* 141–167.; KNIERIM, *Customs, judges, and legislators in ancient Israel* 3–17.; LANGBERT – FRIEDMAN, *Perspectives on transformational leadership in the Sanhedrin of ancient Judaism* 199–207.

²⁶ Élve az V. Mózes 17:8–13-ban kapott tórai, azaz isteni felhatalmazásával. Lásd bővebben: RUFF, *A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában* 123–135.

²⁷ III. Mózes 19:12. „*Ne orozzatok, se ne hazudjatok és senki meg ne csalja az ő felebarátját.*” „*És ne esküdjete hamisan az én nevemre, mert megfertőzteted a te Istenednek nevét. Én vagyok az Úr.*”

²⁸ II. Mózes 20:16.

²⁹ V. Mózes 19:16–21. „*Ha valaki ellen gonosz tanú áll elő, hogy pártütéssel vádolja őt: Akkor álljon az a két ember, akiknek ilyen perük van, az Úr elé, a papok és a bírák elé, akik abban az időben lesznek; És a bírák vizsgálják meg jól a dolgot, és ha hazug tanú lesz a tanú, aki hazugságot szökölt az ő atyjafia ellen: Úgy cselekedjetek azzal, amint ő szándékozott cselekedni az ő atyjafiával. Így*

A *Tóra* azonban a legáltalánosabb értelemben véve is tiltja a hazugságot, csalást,³⁰ de ennek általános büntetési tételéről nem rendelkezik, ami azt jelenti, hogy etikai – nem jogi – természetű útmutatás. Ha a sértett (vagy hozzátartozója) mégis bírói utat vesz igénybe, akkor a magánvád alapján az enyhébb megítélés alá eső, halálbüntetéssel nem járó esetekben akár *ad hoc* választott bíróságokra bízva az ítélkezést.³¹ Ha pedig senki sem indított eljárást, büntetése szintén „*a menny kezében van*”.

A hazugság általános fogalmának gyakorlati értékelését a Héber Biblia etikailag rendkívül árnyaltan és óvatosan, s ebből következően jogilag is rugalmasan kezeli.³² Az isteni eredetű *Tóra* mellett annak szintén isteni eredetű kommentárjaként felfogott többi ószövetségi könyv ugyanis számos példát hoz arra, amikor egy hazugságot (hamis tényállítást vagy hamis színben feltüntetett tényt stb.) *Isten* kifejezetten megjutalmazott, vagy azzal együttműködött. Ilyen volt a héber bábák esete Egyiptomban: bár a fáraó parancsba adta, hogy a szülés során pusztítsák el a fiú újszülötteket, ők ezt nem tették meg, amit azzal magyaráztak, hogy mire ők a vajúdo héber nőkhöz odaértek, már megszülettek gyermeküket.³³ Hasonló szituációkat a felkent, de bujdosásra kényszerült *Dávid* életéből is³⁴ találunk. A teljes rabbinikus hagyomány alapos kutatással azt a közös elemet tárta fel ezen esetekben (mint precedensekben), hogy itt a hazugság emberélet védelme érdekében történt, amely elv érvényesítése etikailag felülírja a hazugság tilalmát. Többek között ez a bibliai tény vezette el a rabbinikus jogalkotást arra az egyetemes elvre (*pikkúach nefes*, azaz életmentés),³⁵ amely szerint az emberélet védelme minden, a *Tóra* szerint halállal nem büntetendő bűn tilalma alól felold, mint etikai, mind jogi értelemben.

A hazugság általános etikai fogalma, valamint a hamis tanúzás Tízparancsolatban álló tilalma alá tartozik a *Tóra* hierarchikus rendszerében a rágalmozás tényállása. A rágalmozás tórai fogalmi köre tág értelemben ragadható meg, mert számos olyan elkövetői magatartást (mint a jó hírnév sérelmét, a személyes adatokkal vagy a védett titkokkal való visszaélést stb.) is magában foglalja, amit a modern és posztmodern jog a személyiségi jogok polgári jogi védelme körébe helyez el. Így például nemcsak a hamis tényállítást tartalmazza a rágalmozás bibliai fogalma, hanem többek között egy tény hamis színben való feltüntetését, valós tények hamis csoportosításával hamis látszat keltését, vagy valós tények állításával, ám más valós tények elhallgatásával létrehozott hamis látszatot is. „*Hazug hírt ne bordj (...)*”³⁶ – tiltja a *Tóra* a rágalmozás alapesetének nemcsak elindítását, de továbbadását is, megalapozva ezzel még a modern sajtóetika azon elvét is, miszerint nemcsak a forrás, hanem a közre- vagy továbbadó is felelős a tényállítások valóságtartalmáért.

A rágalmozás leg súlyosabb esete a bibliai erkölcs és jogrend szerint voltaképp maga a bíróság előtti hamis tanúzás, melynek büntetése tehát annak büntetésével azonos, amit a hamis tanú

tisztítsd ki közüled a gonoszt; Hogy akik megmaradnak, hallják meg, és féljenek, és többször ne cselekedjenek te közötted ilyen gonosz dolgot. Ne nézz reá szájalommal; lelket lélekért, szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért.”

³⁰ III. Mózes 19:11. „Ne orozzatok, se ne hazudjatok és senki meg ne csalja az ő felebarátját.”

³¹ Ez a *diné mamónót* (szó szerint: „*vagyoni ítéletek*”, bővebben: *minden nem halálbüntetéssel járó ügy*) terminus technicus alatt a rabbinikus jogrendben részletes szabályozást nyert: Misna, Szanhedrin 1:1-3, 3:1-4:2 (a Babiloni Talmudban tovább részletezve: Talmud Bavli, Szanhedrin 2a, 23a-36b).

³² WEISZ, Rágalmozás VII.

³³ II. Mózes 1:15–21.

³⁴ Lásd többek között: I. Sámuel 21:1–10, 22:7–23., összevetve az 52. Zsoltárok leírásával.

³⁵ Ezen elv szerepéről a rabbinikus jogalkalmazásban lásd bővebben: RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9–35.

³⁶ II. Mózes 23:1.

állított a vádlottról: ha ez halálbüntetés lett volna, akkor akár halálbüntetés is. A *Tóra* azonban megköveteli a tanúvallomások rendkívül részletes kivizsgálását, mivel így fogalmaz: „*két vagy három tanúságtételre áll meg minden szó (dávár)*”.³⁷ A *dávár* szót, mondatot, beszédet, de tény, esetet, ügyet is jelent, ezért a rabbinikus jogértelmezés e szó jelentését a legszűkebb értelemben véve, minden egyes (egyszerű vagy bővített mondatnyi) tényállítást az adott ügyben csak két-három teljesen egybehangzó tanúságtételre fogadott el. „*Minél alaposabb a keresztkérdések feltétele, annál dicséretre méltóbb a bíró. Egyszer megtörtént, hogy Ben Zakkaj kikérdezte [a tanúkat] egészen a fűgék száráig [melyek a fán voltak, ami alatt a gyilkosság történt]*”.³⁸ Leghíresebb példája ennek *Jézus* pere, ahol sokáig azért nem született ítélet, „*mert a tanúságtételek nem voltak egybehangzóak*”.³⁹ A tanúk állítása az volt, hogy *Jézus* azt mondta: „*Lerombolom ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem*”, de valami részletben eltért egymástól. *Jézus* valóban mondott olyat, hogy „*romboljátok le ezt a Templomot és harmadnapra felépítem*”,⁴⁰ így tehát ez tanúságtétel csak egyetlen személyragban különbözött az eredetitől, az Újszövetség azonban emiatt – a rabbinikus koncepcióval összhangban – hamisnak minősíti.⁴¹ Összefoglalva: a bíróságok általános alapelve szerint minden lényeges tényállítást az ügyben szavanként külön-külön értékelve, csak azt fogadták el tényként, ahol egynél több tanúságtétel pontosan megegyezett az állítás minden részletében, azaz szavában (*dávár*).⁴²

A nem bíróság előtti rágalalmazást is kifejezetten tiltja tehát a *Tóra* a „*hazug bírt ne bordj...*” követelményével, de meghatározott büntetési tételt itt nem ír elő, hanem azt a bíróságok egyedi ítéletére bízva, illetve ha a sértett nem keres jogi elégtételt, a büntetés „*a menny kezében van*”. A rágalalmazás különböző típusait a héber nyelv számos szóval érzékenyen megkülönbözteti. Ezek közül a legismertebb a *szátán* szó, mely „*felperest*”, „*feljelentőt*”, „*vádlót*”, sőt – akár pozitív értelemben – „*ügyészt*” is jelent.⁴³ Származékai is ugyanebben a fogalomkörben mozognak (*szajtná*: „*feljelentés*”, „*vádírat*”), görög fordítása pedig az Újszövetségben *diabolosz*, ami kifejezetten „*rágalalmazót*” jelent (*dia-balló*: „*szétszakítók*”, úgy mint „*kapcsolatot rombolok*”). Messze túllépné e tanulmány kereteit, ha tárgyalnám, hogy e szó miként alakult fokozatosan már az Ószövetségben egy tulajdonnévvé is (*Sátán*), annak felismerése nyomán, hogy az Univerzumban létezik egy magasrangú szellemi lény, aki mintegy az Univerzum főügyészeként, hatalmával visszaélve, s magát az isteni Törvényt rosszindulatúan alkalmazva, mindig a jogszerűség látszatának védelme alatt aláássa *Isten* uralmát és pusztítja az embereket. Itt csak azt szeretném kiemelni, hogy a kultúránkban Ördög néven elhíresült figura eredeti héber neve egy kifejezetten jogi fogalom, bibliai görög fordításában pedig maga a Rágalmazó (*Diabolosz*). Innen visszatekintve a kígyó („*ez az az ősi kígyó, akít Szátánnak és Diabolosznak*”

³⁷ Lásd az V. Mózes 19:15 versét, melyet *Jézus* is idézett, és így a kereszténység jogfelfogásában is alapvető lett: Máté 18:16. „*Ha pedig nem hallgat rád, végy magad mellé még egyet vagy kettőt, hogy két vagy három tanú vallomásával erősítsék minden szót.*”

³⁸ Misna, Szanhedrin 5:2.

³⁹ Márk 14:55–59. Lásd hozzá bővebben, magyar nyelven: SÁRY, Bűnvádi eljárások az Újszövetségben.

⁴⁰ János 2:19.

⁴¹ Érdekes egyébként, hogy a tanúságtételek eltérő voltára egyedül Márk evangéliuma hívja fel a figyelmet, amely a hagyomány és a belső bizonyítékok (latinizmusok stb.) szerint kifejezetten a római olvasóközönségnek íródott, ahol a jogérzék az identitástudat egyik prioritása volt, „nemzeti büszkeségük”.

⁴² HAMMER-KOSSOY, Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System; DAVIES, Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony 45–58.; NEUSNER – RABINOVITCH, By the Testimony of Two Witnesses 197–217.

⁴³ Így például a 109. Zsoltárban többször is: „*vádló álljon az ő jobb keze felől (...)*”.

neveznek” – definiálja mindkét nyelven egzaktul az Újszövetség)⁴⁴ édenkerti beszélgetése *Évánal*⁴⁵ kommunikációelméleti szempontból elemezve a rágalmazás definitív bibliai archetípusának is tekintendő: nem szintiszta hazugság volt, hanem igaz tényállítások hamissákkal keverve, valamint igaz tényállítások hamis színben feltüntetve alkották az így még mérgezőbb elegyet, mely *Isten* és ember kapcsolatát máig tartóan szétszakította (*dia-balló*), vagyis az ún. áteredő/eredendő bűn konkrétan egy rágalmazás következménye volt.

Hasonló, mélységes tanulságokra vezet *Jób* története.⁴⁶ A Sátán mint ellenséges világügyész, az égi bíróság még legitím tagjaként (!) bevádolja *Isten* előtt *Jóbot*, akit ezért a Sátánnak egy kegyetlen próbatételnek vethet alá, mintegy bizonyításként. A könyv legmélyebb etikai-teológiai-filozófiai kérdése, hogy *Isten* miért adott teret egy hamis vád kivizsgálásának, ha eleve tudta, hogy az hamis. Mindez a rágalmazás által a természetes, archaikus közösségekben okozott, spirituális mélységű válságok ősi élettapasztalatának bölcs összegzése is, amely részleteiben rámutat e bűn romboló erejének nagyságára és módszereinek kifinomultságára.

A rágalmazásra vagy annak különböző alfajaira (például a pletyka), az Ószövetség más héber szavakat is használ, melyek tartalmát elsősorban a Példabeszédek könyve határozza meg, amely az ókori judaizmusban jogi relevanciával is rendelkezett. Így maga a *Tóra* is használja a *ráchíl* szót, amelynek alapjelentése „járkálás”, „ide-oda közlekedés” kereskedelmi céllal vagy hamis hír terjesztésével, illetve hamis hír anyagi haszonszerzésből történő terjesztésével (vö.: médiaetika és -jog). Meghatározott büntetési tételt nem ír elő, hanem annak meghatározását a bíróságokra bízza, viszont a szövegekörnyezet a pszichológiai okokra is rávilágít, és (egyedül) itt említi a felebarát szeretetének Nagy Parancsolatát: „Ne járj rágalmazőként a te néped között; ne támadj fel felebarátodnak vére ellen. Én vagyok az Úr. Ne gyűlöld a te atyádfiát szívedben, fedd meg felebarátodat nyíltan, hogy ne viselj az ő bűnének terhét. Bosszúálló ne légy, és haragot ne tarts a te néped fiai ellen, hanem szeressed felebarátodat, mint önmagadat.”⁴⁷ A rágalmazás helyett sérelmeink nyílt, négyszemközti megbeszélését ajánlja a sértett és a sértő között, ellenkező esetben a sértett viselni fogja a neheztelés terhét, és ez gyűlöletbe, majd rágalmazásba vezet. *Jézus* az egyházra nézve ugyanezt adja tovább.⁴⁸

Ugyanezt a szót használja a Példabeszédek könyve is: „A rágalmaző fölfedi a titkot (...)”⁴⁹ forráshellyel elérkezünk a bibliai titokvédelem kérdéséhez. A *Misna Szanhedrin* traktátusa szerint ez a bibliai sor vonatkozik egy többtagú bíróság azon tagjára is, aki az ítélelhozatal után az elítélt tudomására hozza, hogy a bíróság melyik tagja hogyan szavazott az ügyében.⁵⁰ Eszerint nemcsak hamis, hanem igaz tény illetéktelen közlése is megvalósítja a rágalmazás bűncselekményét a bibliai felfogásban, ha az – jelen esetben hivatali – titoknak minősül. Jóllehet az érzékeny személyes adatok, illetve magán- vagy közérdekből titoknak minősülő adatok kifinomult osztályozását (üzleti, ügyvédi, orvosi, állam-, magántitok stb.) a Biblia kodifikált formában nem különíti el, a személyes adatok védelméhez és a titkokhoz való jogot maximálisan védelmezi: „Felfedi a titkot a rágalmaző: a

⁴⁴ Jelenések 12:9.

⁴⁵ I. Mózes 3. Érdemes a kígyó állításait mint a rágalmazás bibliai archetípusát kommunikációelméleti szempontból is elemezni: négy mondatából három igaznak bizonyult utólag, egészében mégis hamis színben tüntette fel a valóságot.

⁴⁶ *Jób* 1–2.

⁴⁷ III. Mózes 19:16–18.

⁴⁸ Máté 18:15–17.

⁴⁹ Példabeszédek 11:13.

⁵⁰ Lásd hozzá: GORDIS, Judaism: Freedom of Expression and the Right for Knowledge in the Jewish Tradition 676–698., valamint magyar nyelven: RUFF, A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban 104–113.

*meggondolatlan beszédűvel ne vállalj közösséget! (...) Saját peredet intézd el a másikkal, de más titkát ne fedd fel, nehogy gyalázzon téged, aki hallja, és aztán meg ne szűnjenek rólad a rágalmak! (...) Az északi szél esőt szül; s baragos arcot a titkokat kibeszélő nyelv.*⁵¹ Ennek minősített esete a munkaadó és a munkavállalók közötti jogviszonyra vonatkozik: „Ne rágalmazd a szolgát az ura előtt, nehogy megátkozzon téged, és megbűnhődjél.”⁵² Mindezek igazolják, hogy a rágalmazás bibliai fogalmába beletartozik a személyes adatokkal, titkokkal való visszaélés is (illetve más olyan tényállások is, amelyek a mi jogrendünkben más fogalmak alá esnének, mint például a jó hírnév sérelme), még akkor is, ha azok egyébként igaz tényállások. *Jézus* egy ízben az Evangéliumok görög szövegében a *diabolosz* szót Júdásra használja, „áruló” értelemben, amely egyébként annak egyik szótári jelentése is a „rágalmazó” mellett, ami arra utal, hogy a korabeli görög gondolkodás szintén egy fogalom alatt kezelte ezeket a magatartásokat.

Szintén szerepel a *Tórában* is a *dibbá* szó, amelynek jelentésköre egy valójában pozitív tartalmú tény negatív színben való feltüntetésétől⁵³ a pusztító szándékú rágalomig⁵⁴ terjedhet. Eredeti jelentése jól rávilágít jellegére: „csúszk-mászik”, „siklik”, ami vélhetően az eljárás mód aljas természetét fejezi ki. A Példabeszédek könyve szerint aki *dibbát* terjeszt, az ostoba, míg *Jeremiás* próféta így beszél: „Hallom sokak rágalmazását, a mindenfelől való fenyegetést: Jelentsétek fel és mi is feljelentjük (...)”⁵⁵ Ennek a tanulmánynak a keretei között a további, ritkább és kevésbé lényeges héber szavak, valamint a szorosan kapcsolódó fogalmak (pletyka stb.) jelentésköreinek ennél részletesebb finomhangolását nincs terem előadni, mint az is külön tanulmány tárgyát képezheti, hogy az ősi héber jogrend a diaszpórazsidóság jogéületébe hogyan épült be.

Zárásul hadd emeljem ki azonban azt, hogy a tárgyalt jelenség közösségi következményeit a rabbinikus hagyomány annak archetipikus voltahoz mérten, rendkívül nagy súllyal értékeli, közvetlenül összekapcsolva azt *Isten* „hiányával”: „*Isten azt mondta: Ebben a világban, mivelhogy rágalmazók vannak közöttetek, visszavontam Jelenlétemet (S'chíná) közületek (...). De az eljövendő időben, amikor gyökerestől kitépem a gonosz ösztönt belőletek, amint írva áll: 'és eltávolítom a kőszívet testetekből',⁵⁶ akkor majd helyreállítom Jelenlétemet közöttetek (...) és békében fogtok élni a világon.*”⁵⁷

Felhasznált irodalom

- DAVIES, Eryl Wynn: Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony. In: BARMASH, Pamela (szerk.): The Oxford Handbook of Biblical Law. Oxford 2019, 45–58.
- FASSEL, Hirsch Baer: Das mosaisch-rabbinische Zivilrecht. Bearbeitet nach Anordnung und Einteilung der neueren Gesetzbücher und erläutert mit Angabe der Quellen I–II. Wien 1852
- GANS, Eduard: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung I–IV. Berlin 1824–1835
- GORDIS, Robert: Judaism: Freedom of Expression and the Right for Knowledge in the Jewish Tradition. Columbia Law Review 1954/5. sz. 676–698. <https://www.jstor.org/stable/1119712> (letöltés: 2022. 08. 01.)
- GORDON, Cyrus H. – RENDSBURG, Gary A.: A Biblia és az ókori Közel-Kelet. H. n. 2006
- GRÜLL Tibor: A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához. Budapest 2009
- GRÜLL Tibor: Bibliai történelem – Ószövetség. Budapest 2019

⁵¹ Példabeszédek 25:9–10, 23 (SZPA fordítás).

⁵² Példabeszédek 30:10.

⁵³ 4Mózes 13:32, 14:36.

⁵⁴ Zsoltárok 31:14.

⁵⁵ Jeremiás 20:10.

⁵⁶ Ezékiel 11:19–20.

⁵⁷ D'várim Rábbá 6:14.

- GÜDEMANN, M.: Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter. Zweiter Artikel (Schluss). *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1864/11. sz. 421–444.
- HACK Márta: Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei. *Díké* 2017/1. sz. 9–32.
- HAMMER-KOSSOY, Michelle: *Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System*. (Ph.D. értekezés). New York 2005
- HAMZA Gábor: *Jogösszehasonlítás és antikvitás*. Budapest 1985
- HAMZA Gábor: *Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law*. *Fundamina* 16/2010 142–152.
- HENSHKE, David: The number of judges in ancient Israel. LIFSHITZ, Berachyahu (szerk.): *Jewish Law* 17. köt. London 2017, 27–61.
- HERGER Csabáné: A Csemegei-kódex hatása a vallási viszonyok alakulására. Ítélezési gyakorlat Baranyában 1880 és 1900 között. *Jogtörténeti szemle* 2008/2. sz. 1–8.
- HOENIG, Sidney B.: *The Great Sanhedrin*. Philadelphia 1953
- KOHLER, Kaufmann – AVRAM, David Werner: *Blasphemy*. In: *The Jewish Encyclopedia*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3354-blasphemy>
- KNIERIM, Rolf P.: Customs, judges, and legislators in ancient Israel. In: EVANS, Craig A. – STINESPRING, William F. (szerk.): *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*. Atlanta 1987, 3–17.
- LANGBERT, Mitchell – FRIEDMAN, Hershey H.: Perspectives on transformational leadership in the Sanhedrin of ancient Judaism. *Management Decision* 2003/2. sz. 199–207.
- LE-CORN, Hilary – SHULAM, Joseph: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*. Jerusalem 2003
- MAYER, Samuel: *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer V1*. (Leipzig 1862) Löbnitz 2009
- MÉSZÁROS István: A joguralom elvét megalapozó elemek a Vetus Testamentumban és a Novum Testamentumban. *Díké* 2022/1. sz. 182–200.
- NEUSNER, Jacob – RABINOVITCH, Nachum L.: By the Testimony of Two Witnesses. In the Damascus Document IX, 17–22 and in Pharisaic–Rabbinic Law. *Revue de Qumran* 1973/2. sz. 197–217.
- PÓLAY Elemér: A személyiség polgári jogi védelmének történetéhez. Iniuria-tényállások a római jogban. *Acta Univ. Szeged. de Attila József nom. Acta Jur. et. Pol. tom. 30*. Szeged 1983
- RUFF Tibor: A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban. *Díké* 2022/1. sz. 104–113.
- RUFF Tibor: A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121–155.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9–35.
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123–135.
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest 2009
- RABELLO, Alfredo Mordechai: Jewish and Roman jurisdiction. In: HECHT, N. S. et al. (szerk.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 141–167.
- SAALSCHÜTZ, Joseph Levin: *Das Mosaische Recht: Mit Berücksichtigung Des Späteren Jüdischen I. H. n. 2023²*
- SÓLYOM László: *A személyiségi jogok elmélete*. Budapest 1983
- SÁRY Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest 2000
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I-VI. köt.* München 1961
- SZATHMÁRY Béla: *A zsidó jog alapjai*. Budapest 2003
- WEISMAN, Ze'ev: Charismatic Leaders in the Era of the Judges. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1977/3. sz. 399–420.
- WEISZ Miksa: Rágalmazás. In: HEVESI Simon – WEISZ Miksa – BLAU Lajos: *Etika a Talmudban II. Magyar Zsidó Tudományok* 12. Budapest 1920, VII. fej.
- WILSON, Robert R.: Israel's Judicial System in the Preexilic Period. *Jewish Quarterly Review* 1983/2. sz. 229–248.

JUSZTINGER János

PhD, adjunktus

PTE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.17

**Adóreform és központi árszabályozás a 3. század gazdasági krízisében:
Diocletianus válasza az inflációs válságra¹**

***Tax Reform and Central Price Regulation in the Economic Crisis of the Third Century:
Diocletian's Response to the Inflationary Crisis***

*The absolute monarchy established by Emperor Diocletian (284–305) naturally meant centralization in financial administration as well. Diocletian's fiscal reforms – which fit into these reorganizations – primarily served to consolidate the empire's economic power in a period of extreme crisis. Among the monarch's several financial measures – in addition to the creation of a state monopoly on coinage – the tax reform of 301 can be considered the most determinative. In the same year, the emperor's provisions were supplemented by a special institution which clearly has a 'crisis law character' within the framework of free-market economy. The price maximization decree of Diocletian (*Edictum de pretiis rerum venalium*) was created specifically to solve or at least mitigate the economic crisis of the third century. While in previous centuries the value of Roman money was relatively constant, the main sign of the financial crisis of the time was precisely inflation. The aim of the study is to present the two most important elements of this comprehensive reform concept.*

Keywords: *Diocletianus, inflation, economic crisis, tax reform, central price regulation*

1. Bevezető gondolatok

A *Diocletianus* császár (284–305) által megteremtett abszolút monarchia természetesen centralizációt jelentett a pénzügyi igazgatásban is. Ezeknek az átszervezéseknek a sorába illeszkedő *diocletianusi* fiskális reformok mindenekelőtt a birodalom gazdasági erejének megszilárdítását szolgálták egy rendkívül válságos időszakban. Az uralkodó pénzügyi intézkedései közül – a pénzverés állami monopóliumának megteremtése mellett – éppen a 301-es adóreformja tekinthető a legmeghatározóbbnak. A császár ezirányú rendelkezéseit még ugyanebben az évben kiegészítette egy sajátos, piacgazdasági keretek között egyértelműen válságjoginak tekinthető intézmény is. A *diocletianusi* ármaximáló rendelet (*Edictum de pretiis rerum venalium*) már célzottan a 3. század gazdasági válságának a megoldása vagy legalábbis a csillapítása érdekében született meg. Míg ugyanis a korábbi évszázadokban a római pénz értéke viszonylagosan állandó volt, a kor finánciális krízisének legfőbb jele éppen az infláció volt. A következőkben ennek az átfogó reformkoncepciónak a két említett, legfontosabb elemét vesszük górcső alá.

* ORCID ID: 0009-0008-8190-5552.

¹ A tanulmány átdolgozott változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszámok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én elhangzott előadásnak.

2. Diocletianus adóreformja

A vizsgált időszakban az egész birodalmat sújtó gazdasági válsághelyzetben² bekövetkező árucserforgalom-visszaesés természetesen az adóbevételek csökkenésével is együtt járt. Miután az adminisztratív és a hadügyi reformok jelentős költségeket emésztettek fel, a pénzügyi stabilitás megőrzése érdekében elkerülhetlenné vált az adó-, illetve adóigazgatási rendszer strukturális átalakítása is.

A megelőző évszázadokhoz képest³ az adórendszerben a következő nagyobb változás éppen a 3–4. század fordulóján (*Diocletianus*, majd *Constantinus* császárok uralkodásának idején) következett be.⁴ A principátus időszakát jellemző indirekt adók a gazdasági válsághelyzetben fokozatosan elvesztették korábbi jelentőségüket, a *diocletianusi* adórendszer így elsősorban az állami egyenes adókkal írható le. A fő bevételi forrást ezek körében a megelőző időkben csupán – Róma városa, illetve a tisztviselői kar ellátása és a hadikiadások fedezése érdekében – alkalmoszerű terményadóként kivetett *annona* jelentette, amely tehát rendszeres, a nagymértékű infláció miatt főszabályként természetben (élőállat, termény, bor, fa stb.) lerovandó állami egyenes adóvá fejlődött.⁵ A többi adónemet messze túlszárnyalva az állami bevételek mintegy 90-95 %-át tette ki az ebből befolyó jövedelem. A római polgárokat eredetileg ugyan nem terhelte az adófizetési kötelezettség, de a későbbiekben - már a 4. század elején - kiterjesztették egész Itália területére.

Ami az adókvetés módját illeti, a későrómai agráradóztatás a *diocletianusi* reformok nyomán a földadó-fejadó (*ingatio-capitatio*) egymást kiegészítő, kettős rendszerére épült, ezzel teljesen új alapokra helyezve az adókezelést.⁶ Általánosságban elmondható, hogy – már 297-től kezdve – ötévente mérték fel a birodalom vagyoni helyzetét, amely mind a *ingatio*, mind pedig a *capitatio* meghatározásának alapjául szolgált. Az ötéves periódusonként természetben megállapított közterhek pénzbeni egyenértékét évente adták meg. Az adókvetés, illetve beszedés alapjául a *inga* és a *capita*, azaz a föld- és személyi adóegységek szolgáltak. Eszmei adóalapot jelentett tehát mindenekelőtt a *ingum*, az a termőföldregeység, amelyet egy fogattal bíró *colonus* képes megművelni, illetve amely az eltartásához elegendő. Ennek nagysága több tényezőtől (a föld jövedelmezőségétől, minőségétől, a termelési ágtól) függően birtokonként változó volt. *Diocletianus*nál például 5 *ingerum* szőlőskertnek vagy 20 *ingerum* szántóföldnek felelt meg. Egységes adómértékről mindazonáltal a dominátus teljes időszaka alatt sem beszélhetünk a *ingatio terrana* esetén, *diocesis*enként eltérő számítási módokat alkalmaztak, több helyütt a *capitatio*val is kombinálták.⁷ A személyi adóegységet jelentő *caput* egy *colonus* (elméleti) munkaerejének értékével volt egyenlő, de eltérő számú tényleges munkást foglalhatott magában, státusztól, kortól, nemtől

² A kérdéskörhöz lásd: VISKY, Spuren der Wirtschaftskrise der Kaiserzeit in den römischen Rechtsquellen 11–19; HAMZA, Gazdaság és jog kapcsolata a császárkori római birodalomban 412–417. Az újabb külföldi irodalomból lásd: CARLÀ – MARCONI, Economia e finanza a Roma 133–139.

³ A principátus korának adórendszeréről és adóigazgatásáról áttekintően, további irodalommal a szerzőtől lásd: JUSZTINGER, Az adóigazgatás római jogi előképei II 79–84.

⁴ Áttekintően lásd: BÜCHER, Die diokletianische Taxordnung 189–219. A dominátus korának adórendszeréről a legújabb hazai irodalomból ld. SZILOVICS, Az adózás eredetéről 180–187.

⁵ Vö.: SZILOVICS, Az adózás eredetéről 180.

⁶ Ehhez az újabb irodalomból ld. BOEK, Taxation in the Later Roman Empire 63–83. A *capitatio-ingatio* rendszerének elemzését a hazai irodalomból ld. VÁRADY, Későrómai hadügyek és társadalmi alapjaik 307–314.

⁷ PÓKECZ KOVÁCS, Pénzügyi igazgatás a dominatus korában 111.

függően. Az adóalanyok – változó adómértékek szerint – 14-65 éves magánszemélyek voltak, a földműveseken túl rendkívül széles körben meghatározottan. Így fejadót voltak kötelesek fizetni például a katonák és meghatározott *municipiumok* lakói is. A városi lakosságot terhelő, évente meghatározott összegű adót *capitatio plebeiának* nevezték. A rendes adónemek mellett a rendkívüli adóterhek széles köre is sújtotta az egyes társadalmi rétegeket. Így említhető például a szenátorok különadója, vagy az ötévente kivetett iparűzési adó (*collatio lustralis*).⁸

Ami az adóigazgatás szervezetrendszerét illeti, mindenekelőtt ki kell emelnünk azt a szakirodalomban *communis opinio*ként hangsúlyozott megállapítást, miszerint a dominátus korabeli adóztatás rendkívül cizellált és árnyalt rendszere a rendelkezésre álló primer források szűkössége miatt csak korlátozottan tárható fel.⁹ Annyi bizonyos, hogy a több provinciát is magában foglaló 12 (később 14) *dioecesis*re tagolódó birodalomban Itália elvesztette a korábbi kiváltságos helyzetét, s ez az adóztatásban is érvényesült. A pénzügyi igazgatás helyi szintű átszervezése *Diocletianus*, míg a központi hivatalok kialakítása már az őt a trónon követő *Constantinus* császár uralkodásához (306–327) köthető. Fontos kiemelni, hogy e szervek szigorú alá-fölérendeltségi viszonyban álltak egymással, császártól delegált hatáskörüket hierarchikus és totálisan bürokratizált rendben, az önkormányzatiságnak teret nem engedve gyakorolhatták. Az apparátus tagjait császári nyílt paranccsal nevezték ki, valamennyiük a rangosztályi besorolásuknak megfelelő – a pénzromlásra tekintettel természetbeni – javadalmazást (*annonae*) kapott.¹⁰

A területi szintű pénzügyi igazgatással összefüggésben hangsúlyozandó, hogy már *Diocletianus* átszervezte a tartományi fiskális adminisztrációt, majd az itt kialakított rendszert kiterjesztette a későbbiekben létrehozott *dioecesis*ekre is. A *procuratorok* korábbi pénzügyi feladatait¹¹ megosztotta a *rationalis summarum* és a *magister rei privatae* között. Előbbi kezdetben a *dioecesis*eken belül a pénzügyi igazgatás felelős vezetőjeként teljeskörű hatalommal bírt, utóbbi pedig az uralkodói magánvagyon kezelését irányította. A *dioecesis*eket összefogó négy *praefectura* élén álló *praefectus praetorio* hatáskörei közül az adókezelés szempontjából az államkincstártól elkülönülten működő ún. *arca praetoria* felügyelete volt meghatározó, mert ennek a pénztárnak a bevételeit már az új adónemek, a *ingatio-capitatio* rendszerében kivetett közterhek gyarapították.¹²

Ami a *municipiumok* adóztatását és a helyi (városi) adókat illeti, meg kell jegyezzük, hogy az erősen központosított államberendezkedés keretei között a korszakban települési öngazgatásról csak megszorításokkal beszélhetünk. Az ekkor már nem választott, hanem a városi tanács által kinevezett településvezetők (*duoviri*) fő feladata az adóigazgatás vonatkozásában az adók behajtásáról való gondoskodásra korlátozódott.¹³

A *diocletianusi* igazgatásszervezési reformok igen fontos elemeként kell szót ejtenünk az *indictio* adókiivetési intézményéről. Ez tulajdonképpen nem volt más, mint egy császári parancs nyomán

⁸ További irodalommal lásd: GOFFART, Caput and colonate.

⁹ FÖLDI (szerk.), Összehasonlító jogtörténet 259.

¹⁰ Áttekintően lásd: KELEMEN, A birodalom kormányzása, *passim*.

¹¹ A principátus idején kialakult rendnek megfelelően az egyes tartományokban a dominátus időszakában hosszú ideig a *procuratorok* voltak a pénzügyi igazgatás területi vezetői. Az adókezeléssel összefüggésben kiemelendő az adószedők kinevezésével, illetve az adócsalók, egyéb visszaéléseket elkövetők letartóztatásával, az adókönyvek ellenőrzésével és az azokból készített összefoglalóknak a *dioecesis*ek felé való továbbításával kapcsolatos adminisztratív jogköreik.

¹² Lásd erről részletesebben: JUSZTINGER, Az adóigazgatás római jogi előképei II 86–88.

¹³ BENEDEK – PÓKECZ KOVÁCS, Római magánjog 47.

végbemenő rekvirálás,¹⁴ amely az *annona* rendszerítésével vált általános jellegűvé. Tulajdonképpen a közjogi alapon, felségjogon nyugvó, császári utasításra történő adókiivetéssel azonosítható, bár forrásainkban többjelentésű fogalomként van jelen. Így jelenthette magát az adókiivetést elrendelő császári rendelkezést, az adóztatás alapjául szolgáló elszámolási periódust, végül átfogóan a jogszerűen beszedett adótételeket is jelölhette (szemben a *superindictummal*, azaz a jogellenesen kiivetett közterhekkel).¹⁵ Az *indictio*n alapuló birodalmi szintű igazgatásfinanszírozási rendszer elsősorban a tartományokból befolyó bevételekre koncentrált, azzal a céllal, hogy a provinciabeliek adók és egyéb közterhek útján biztosítsák az ott állomásozó légiók és hivatali apparátus javadalmazását és ellátását.

3. Diocletianus sikertelen árstopkísérlete: Edictum de pretiis rerum venalium

A 3. század – a pénz vásárlóerejének folyamatos, korábban soha nem tapasztalt mértékű csökkenésével együtt járó¹⁶ – gazdasági krízise *Diocletianus* uralkodása idején csakhamar magával hozott egy olyan válságjogi intézményt,¹⁷ amellyel a központi kormányzat a vevő érdekében a piaci viszonyokat jelentősen torzítva avatkozott be a felek kölcsönös alkufolyamatába. A 301-ben kiadott árszabályozó császári rendelet, az *Edictum de pretiis rerum venalium*¹⁸ volt az árképzésbe való központi beavatkozás legdirektebb megnyilvánulása a római jogban.

Az *edictum* a *Diocletianus*-féle pénzreformmal együtt egy átfogó szabályozási koncepció részét képezte.¹⁹ A jelzett inflációs környezetben utóbbi – egy a rendeltetését ténylegesen betölteni képes fizetőeszköz bevezetése érdekében – valóban elkerülhetetlen volt.²⁰ A koncepció másik elemeként megjelenő központi árstop megítélése viszont már korántsem ilyen egyértelmű. Bár az *edictum* hatálya formálisan az egész birodalomra kiterjedt (*totius orbis nostri, universo orbi*), azt magára nézve valamennyi társcsászár kötelezőnek ismerte el, ténylegesen mégis csak a *Diocletianus*nak közvetlenül alárendelt provinciákban érvényesült.²¹ Időben is csupán öt évig, a császár lemondásáig volt hatályban.²²

A rendelet részletesen és rendszerezetten felosztva határozta meg számos termék maximális vételárát, sőt nem egy esetben még a munkabéreket is maximalizálta, ezek túllépésekor pedig komoly – akár halálbüntetéssel is fenyegető – szankciókat rendelt.²³ Sajátos módon mégsem tekintette érvénytelennek azon szerződéseket, amelyek megszegték az *edictumot*.²⁴ A *diocletianusi*

¹⁴ FÖLDI (szerk.), Összehasonlító jogtörténet 259.

¹⁵ Vö.: HEUMANN – SECKEL, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts 260.

¹⁶ Ugyan a klasszikusnak tekinthető, *Visky Károly* által megfogalmazott nézet a vizsgált időszakra jellemző pénzromlás mértékéről más gazdaságtörténeti kutatások alapján megdőlni látszik, a III. század gazdasági válságának központi elemét – elsősorban 253 – 268 között, *Gallienus* uralkodása idején – mégiscsak a pénz vásárlóerejének csökkenése jelentette. Vö.: VISKY, Die Proportionalität von Wert und Preis in der römischen Rechtsquellen 381–382. JONES, Inflation under the Roman empire 298–301; BELLEFONDS, Un modèle monétaire pour l'économie de l'Empire romain au III^e siècle de notre ère 561–586; CALLU – BARRANDON, L'inflazione nel IV secolo 559–599.

¹⁷ A témakörhöz a szerzőtől ld. még JUSZTINGER, Válságjogi intézmények a római adásvételnél 175–182. Hatályos jogi párhuzamokkal legújabbán ld. SZENTES, Gazdasági válság és adásvétel a római jogi előképek fényében 14–24.

¹⁸ Az eddigi legteljesebb szövegkiadást ld. LAUFFER, Diokletians Preisedikt.

¹⁹ Vö.: VISKY, Spuren der Wirtschaftskrise der Kaiserzeit in den römischen Rechtsquellen 19–23.

²⁰ Ehhez lásd: DE MARTINO, Wirtschaftsgeschichte des alten Rom 420–424.

²¹ Thracia, Hellas, Egyiptom és az ázsiai tartományok.

²² WACKE, Circumscribere, gerechter Preis und die Arten der List 192.

²³ LAUFFER, Diokletians Preisedikt 96. Vö. CORCORAN, The empire of the tetrarchs 232.

²⁴ Vö.: PLATSCHKEK, Bemerkungen zur Datierung der laesio enormis 407.

rendelet bürokratikus sematizmusa – amely sok esetben figyelembe sem vette a gazdasági adottságokat, a reális piaci árakat – eredményezte azt, hogy a rendelkezés éppen ellenkező hatást váltott ki, mint amelyet el kívánt érni.²⁵ Nem csupán gazdasági, hanem társadalmi hatásai is negatívak voltak, annak ellenére, hogy ez az intézkedés a *laesio enormis* előírásával ellentétben²⁶ nem az eladót, hanem a vevőt próbálta védelemben részesíteni a gazdasági krízis hátrányos következményeivel szemben.

Azok az élelmiszerek, amelyek előállítását a véletlen természeti események (pl. az időjárás, állatjárványok) nagyban befolyásolták, jellemzően eltűntek a piacról, hiszen megtermelésük általában többbe került, mint az *edictum*ban foglaltak szerinti lehetséges bevétel. Így a rendelkezés az átlagosnál is jobban sújtotta a mezőgazdaságból élőket. A rendkívül alacsonyan meghúzott gabonaárak teljesen ellehetetlenítették őket. Ezzel szemben a nemesfémekkel kereskedőknek sokkal kedvezőbb értékesítési feltételeket garantált: a maximált árakat ebben a vonatkozásban ugyanis nem a piaci értékre tekintettel szabták meg. Az önkéntes jogkövetés helyett a rendelet betartatását legtöbbször csak állami kényszer útján sikerült elérni. Ennek hiányában az árak még inkább elszabadultak, és egyes termékek megfizethetlenné váltak.²⁷

4. Záró gondolatok

E rövid tanulmányban a 3. század inflációs gazdasági krízisének megoldása érdekében bevezetett – a központi kormányzati gazdaságpolitika válságjogi eszközeiként megjelenő – *diocletianusi* fiskális reformok egyes elemeit tekintettük át vázlatosan. A római állam működésében már a 3. század

²⁵ LAUFFER, Diokletians Preisedikt 4., továbbá: GRÜLL, A Római Birodalom gazdasága 323–324.

²⁶ A felek kölcsönös alkuját az eladó érdekében „felültró”, s az áron alul értékesített ingatlanok adásvételi megállapodásaitól a *venditor* számára utólagos elállási jogot biztosító *laesio ultra dimidium* (elterjedtebb, de nem forrászerű középkori kifejezéssel *laesio enormis*) előírása ugyancsak beilleszthető a válságjogi intézmények sorába, sőt, Hamza Gábor (HAMZA, Gazdaság és jog kapcsolata a császárkori római birodalomban 413.) egyenesen a diocletianusi gazdaságpolitika szükségszerű következményének tekinti a szabályt, de figyelemmel arra, hogy a romaniztikában uralkodónak tekinthető nézet szerint e szabály csak a *justinianusi* jogban vált általános érvényűvé, ezúttal csak *per tangentem* teszünk róla említést. Tény, hogy a *laesio ultra dimidium* a primer forrásokban *Diocletianus* és *Maximianus* által 285-ben, valamint 293-ban kibocsátott két *rescriptum*ban (CJ. 4, 44, 2 és CJ. 4, 44, 8) tűnik fel elsőként, így ezek azok a császári rendelkezések, amelyek – úttörő módon – beemelik a *pretium*ot, pontosabban annak az áru értékéhez viszonyított csekély mértékét ama tényezők közé, amelyek fennállása esetén – meghatározott körben – az adásvételi szerződés felbonthatóvá vált. Az előírás válságjogi intézményként azonban eredetileg csupán egy különleges sérelem, egy az eladóra nézve kivételesen rossz alku speciális kezelésére szolgált. Az előírás generalizálása minden bizonnyal *Justinianus* kompilátorainak köszönhető, szélesebb körű – ingó dolgokra, a vevő érdekében is alkalmazható – adásvételi elvvé pedig csak a középkori továbbélés során válik. Ekkor fogalmazódott meg ugyanis a kanonisták hatására a *iustum pretium* kívánalma, amelyet később már nem csupán az adásvételi szerződésre, hanem minden visszerthes kötelekre alkalmaztak, abban az értelmében, hogy a szolgáltatás-ellenszolgáltatás között nem lehetséges nagymértékű eltérés. Az antik *laesio enormis* szabálya tehát csak középkori, mindenekelőtt kánonjogi fejlődése során alakult át az eladó érdekében válsághelyzetben gyakorolt egyedi kedvezményből a szerződési privátautonómiába való közhatalmi beavatkozás általános eszközévé, doktrínájává. A *justinianusi Codex*ben szereplő két császári *rescriptum* – a maga merev „*dimidia pars*” kritériumával – az első, kezdetlegesnek tekinthető, de fontos lépés volt a szabad alkuban megnyilvánuló szerződési szabadság és a gyengébb, kiszolgáltatottabb fél védelmében alkalmazott méltányosság közti optimális egyensúly megtalálása felé. Az értékegyensúly és ezen keresztül az igazságosság, méltányosság felbomlásának beavatkozást igénylő, sérelmesnek tartott mértéke ugyan koronként és jogrendszerenként jelentősen eltért egymástól, de az ókori római jogi előírás és az alapgondolat, hogy a jogi szabályozás egy bizonyos ponton túl nem engedheti meg a szolgáltatás és ellenszolgáltatás közötti feltűnő értékkülönbséget, az európai magánjog későbbi fejlődése során is komoly szerepet kapott. A *laesio ultra dimidium* (*laesio enormis*) antik jogintézményéhez, továbbá gazdag külföldi és hazai szakirodalmához ld. a szerzőtől JUSZTINGER, A vételár a római adásvételnél 119–132.

²⁷ Vö.: JUSZTINGER, Válságjogi intézmények a római adásvételnél 179–180.

második felétől jelentkező, a századfordulóra már-már kezelhetetlenné erősödő pénzügyi zavarok fő eredője egyszerűen leírható: a központi kiadások növekedését az állami bevételek folyamatos csökkenése kísérte. Mindezeket a problémákat a principátus államberendezkedésének pénzügyi igazgatási keretei között hatékonyan megoldani nem lehetett. Erőteljes centralizációra volt szükség e területen is, amely reformok véghezvitelére a *Diocletianus* trónra lépésével formálódó, központosított császári adminisztráció, a dominátus államszervezeti megújulása kínált remek alkalmat. A pénzügyi stabilitás megőrzése érdekében elkerülhetetlenné vált az adó-, illetve adóigazgatási rendszer strukturális átalakítása, amelynek alapvonalait a válságkezelés szempontjából hatékonyan fektette le a *diocletianusi* pénzügyi kormányzat. Éppen annak a(z) – elsődlegesen a magánjogot jellemző – gyakorlatorientált és pragmatikus szemléletnek köszönhetően volt képes a felmerülő finansiális nehézségekre adekvát és hatékony megoldásokat találni, amely a *ius Romanum* évezredes ókori történetét meghatározta, így végső soron nem csupán a magán-, de a közjog, közelebbről az igazgatásszervezés területén is jól tetten érhető.

Ami a pénzügyi-gazdasági reform másik elemeként megjelenő, már *expressis verbis* válságjogi intézménynek tekinthető ármaximáló rendeletet illeti, megállapíthattuk, hogy azt a magánszemélyek közötti szerződéses kapcsolatokba való központi beavatkozás legdirektebb megnyilvánulásaként értékelhetjük. Míg pénzreformra egy a rendeltetését valóban betölteni képes fizetőeszköz érdekében feltétlen szükség volt, az *Edictum de pretiis rerum venalium* megítélése már korántsem ilyen egyértelmű. E közvetlen, közjogi eszközökkel történő intervenció a szerződéses viszonyokba, a kereskedelmi kapcsolatok működéséhez elengedhetetlen szabad alkufolyamatba nem csupán a kitűzött jogalkotói célt nem tudta érni, de kudarcának a császár és politikai rendszere bukásában is döntő szerepe volt. Eredménytelensége egyben arra is rámutat, hogy a vételár a maga szerepét az adásvételi szerződés lényeges alkatrészeként csak akkor töltheti be, ha a felek kellő szabadságot kapnak annak mértéke megállapítását illetően. Csak a – megfelelő jogi garanciákkal körülbástyázott – kölcsönös alkufolyamatok eredményezhetnek olyan, az áru tényleges ellenértékének tekinthető vételárat, amely mindkét szerződő partnernek megfelel, és így érdekében áll az ügyletet megkötöni.

A kellékszavatosság hosszú évszázadok alatt kialakult szabályaitól kezdve az *aedilisi edictumokon* és – mint a méltányosság alkalmazásának civiljogi eszközén – az eseti bírói ármérséklés lehetőségén át egészen a *bona fides*ig számos tényező bizonyítja: a római jog annak ellenére, hogy antik fejlődésének egyetlen szakaszában sem követelte meg a vételár és az áru objektív értéke közti teljes ekvivalenciát, már a klasszikus kortól kezdve figyelmet fordított a vételár igazságosságára. A *Diocletianus* korát megelőző szabályozás ugyan nem avatkozott be direkt módon a *pretium* meghatározásának folyamatába, azonban a *bona fides* vezérlő elvének megfelelően, az alkufolyamat szabályozott keretek között tartásával egyben megakadályozta annak parttalanná válását is. A korlátlan szerződési szabadság és a felek kontraktuális akaratát szűk határok közé szorító részletes előírások, mint egy széles skála két végpontja közt, az ókori Rómában hosszú fejlődés eredményeként sikerült egy olyan, a gyakorlatban is működőképes rendszert kidolgozni, amely nem csupán a forgalombiztonság igényeit elégítette ki, de kellő teret engedett a piaci erők érvényesülésének is.

Gazdasági válsághelyzetekben kiváltképp szükség van a megfelelő jogi garanciákra, adott esetben a szolgáltatás és ellenszolgáltatás közti feltűnő értékegyenlőtlenséget kiküszöbölő intézkedésekre is, hogy az igazságtalanul előnyhöz jutó féllel szemben a másik szerződő partnert a

jogrend védelemben részesítse, de a felek magánautonómiájába való központi beavatkozás sohasem lehet korlátlan.

Felhasznált irodalom

- BELLEFONDS, Xavier Linand de: Un modèle monétaire pour l'économie de l'Empire romain au III^e siècle de notre ère. *Revue historique de droit français et étranger* 1980/58. sz. 561–586.
- BENEDEK Ferenc – PÓKECZ KOVÁCS Attila: Római magánjog. 5. kiadás, Budapest – Pécs 2017
- BOEK, Johannes Alexander (Sander): Taxation in the Later Roman Empire. A Study on the Character of the Late Antique Economy. Leiden 2008
- BÜCHER, Karl: Die diokletianische Taxordnung vom Jahre 301. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 1984/50. sz. 189–219.
- CALLU, Jean-Pierre – BARRANDON, Jean-Noël: L'inflazione nel IV secolo (295 – 361) e il contributo delle analisi. In: GIARDIANA, Andrea (ed.): Società romana e impero tardoantico. I. Istituzioni, ceti, economie. Rome – Bari 1986. 559–599.
- CARLÀ, Filippo – MARCONE, Arnaldo: Economia e finanza a Roma. Bologna 2011
- CORCORAN, Simon: The empire of the tetrarchs. Imperial pronouncements and government, AD 284 – 324. New York 2000
- DE MARTINO, Francesco: Wirtschaftsgeschichte des alten Rom. München 1991²
- FÖLDI András (szerk.): Összehasonlító jogtörténet. Budapest 2014²
- GOFFART, Walter: Caput and colonate. Towards a history of late Roman taxation. Toronto 1974
- GRÜLL Tibor: A Római Birodalom gazdasága. Budapest 2017
- HAMZA Gábor: Gazdaság és jog kapcsolata a császárkori római birodalomban. *Jogtudományi Közölny* 1995/9. sz. 412–417.
- HEUMANN, Hermann Gottlieb – SECKEL, Emil: Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts. 10. kiadás, Graz 1958
- JONES, Arnold Hugh Martin: Inflation under the Roman empire. *The Economic History Review* 1953/3. sz. 293–318.
- JUSZTINGER János: A vételár a római adásvételnél. Budapest – Pécs 2016
- JUSZTINGER János: Az adóigazgatás római jogi előképei II. Adótörténeti szemelvények a római császárkorból (Kr. e. 27 – Kr. u. 476). *Jura* 2020/1. sz. 79–97.
- JUSZTINGER János: Válságjogi intézmények a római adásvételnél. Felentüli sérelem és központi árszabályozás. In: BOÓC Ádám – PÓKECZ KOVÁCS Attila (szerk.): Studia in honorem 65. Éva Jakab. Budapest 2023, 175–182.
- KELEMEN Miklós: A birodalom kormányzása. A Késő-római Birodalom közszolgálati – jogi források elemzése alapján. Budapest 2007
- LAUFFER, Siegfried: Diokletians Preisedikt. Berlin 1971.
- PLATSCHKE, Johannes: Bemerkungen zur Datierung der laesio enormis. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 2011/128. sz. 406–409.
- PÓKECZ KOVÁCS Attila: Pénzügyi igazgatás a dominatus korában. *Jura* 2016/1. sz. 108–119.
- SZENTES Dalma: Gazdasági válság és adásvétel a római jogi előképek fényében. In: BUJTÁR Zsolt et al. (szerk.): A válságkezelés gazdasági és jogi eszközei. Konferenciakötet – válogatott tanulmányok. Pécs 2023, 14–24.
- SZILÓVICS Csaba: Az adózás eredetéről. Az adórendszerek ősi gyökerei. Budapest 2021
- VÁRADY László: Későrómai hadügyek és társadalmi alapjaik. A római birodalom utolsó évszázada (376 – 476). Budapest 1961
- 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.
- VISKY Károly: Spuren der Wirtschaftskrise der Kaiserzeit in den römischen Rechtsquellen. Bonn – Budapest 1983
- WACKE, Andreas: Circumscribere, gerechter Preis und die Arten der List. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 1977/94. sz. 184–246.

BALOGH Elemér
tanszékvezető egyetemi tanár
SZTE ÁJTK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.18

Bűn és büntetés a középkori egyházban¹

Crime and Punishment in the Medieval Church

The medieval Latin Church had a very clear and elaborate theory of human sin and the punishment that was necessarily associated with it. This complex thought can be summarised in two main theories: theological theory and canon law, which can be particularly well illustrated by means of case law, i.e. the activity of the ecclesiastical courts. In the following overview, I will present the legal basis and purpose of punishment, as well as the types of punishment, based on the theological views of Thomas Aquinas on the one hand, and on the sources of medieval canon law on the other, illustrated with examples from canonical jurisdiction.

Keywords: *sin, crime, punishment, medieval canon law, Roman law, Gratianus, Thomas Aquinas, Raymund de Peñafort, ecclesiastical jurisdiction*

A középkori latin egyháznak nagyon világos és kidolgozott elmélete volt az emberi bűnről, valamint a hozzá szükségképpen kapcsolódó büntetésről. Két fő tételben foglalható össze ez a komplex gondolat: a teológia elméletében és az egyházjog világában, ami különösen jól szemléltethető annak gyakorlati síkján, az egyházi bíraskodás valóságában.

1. A teológia álláspontja

A középkori egyház álláspontját mindennemű kérdésben elsősorban a teológia segítségével megfogalmazott válaszok alapozták meg. A teológia igazságai, elfogadott tételei bölcséleti jellegű megalapozás talaján állottak, ami a kritikai gondolkodás eredményei voltak, ám az ismert skolasztikus² mondás szerint kettőjük viszonya alá-fölérendelt volt: *philosophia ancilla theologiae*. Esetünkben a bűn és a büntetés témája is fontos helyet foglalt el a teológiai gondolkodásban, s ki más munkája számíthatna zsinórmértékül, mint az angyali doktor (*doctor angelicus*), Aquinói Szent Tamás³ *Summa Theologica*-ban kifejtett elmélete. Talán nem egészen a véletlen műve, hogy a

* ORCID 0009-0004-9037-2568.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszámok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² Skolasztika: a középkorból származó bölcséleti módszer, amely a keresztény hitigazságokat tárgyalja. Keresztény bölcséletnek is nevezik. A skolasztikus filozófia kiinduló pontját az általános észigazságok alkotják, amelyekből más igazságok vonhatók le; célja nem a bizonyosság, hanem a nyilvánvalóság (*eidentia*), mert a bizonyosságot föltételezi a bölcselkedés; a filozófiai tételek megokolására nemcsak a logikai gondolatkefejtés, a következtetés, hanem minden észszerű elem szolgálhat, így: tapasztalati tények, lélek- és élettani megfigyelések, mások bizonyítékai, történeti tények, elismert tekintély. A skolasztika teológiai tekintetben a hitre támaszkodik, a hit az igazi tudásnak alapja, alapföltétele. Miután az ész és kinyilatkoztatás egy forrásból, Istentől származván, egymással ellentétbe nem jöhetnek, a filozófiai tételeket magyarázatul és bizonyításul használják és mindkettőt teljes összhangba hozzák. Vö.: A Pallas nagy lexikona, ³Skolaszticizmus; Skolasztika; Magyar Katolikus Lexikon XII. 173–179.

³ Életéről és munkásságáról jó áttekintést ad TORRELL, Aquinói Szent Tamás élete és műve 236–252, 360–383.

bizonyos értelemben névrokon, a pécsi születésű *Angyal Pál*⁴ írt egy kiváló tanulmányt⁵ erről a témáról. A továbbiakban ennek summáját olvashatjuk.

Angyal mindenekelőtt értetlenségének ad hangot, amiért a világi büntetőjog és irodalma oly kevéssé foglalkozott a tomista gondolatokkal: „*Századok múltak el, és – bár sokan úgy a törvényhozói, valamint a bírói székről, sőt a szegényes irodalomban is nem egy kérdésben ugyanazt az álláspontot foglalták el, mint a doctor angelicus – a világi büntetőjogot művelők közül alig jutott eszébe valakinek, a legnagyobb scholastikus idevágó mélységes eszméit tanulmányozni.*”⁶ Úgy látja, hogy a mellőzöttség oka leginkább abban keresendő, hogy a századok során az egyházi és a világi jog mindinkább eltávolodott egymástól, s az egyházi írók munkássága fokozatosan kikerült a világi jogot, így a büntetőjogot művelők érdeklődési köréből.

1.1. A büntetés jogalapja és célja

A büntetés jogi alapja *Szent Tamás*nál az emberi akarat, amely a törvényes renddel szemben megnyilvánul (*ordinatio actio voluntatis*). Az akaratnak *Tamás* szerint meg kell felelnie az ész által szabott parancsoknak, a bűnelkövető azonban éppen ezeknek, a velünk született természetes normáknak (*lex naturalis*, ami lényegileg megegyezik a *lex aeterna* igazságaival) szegül ellen. Vét ugyanakkor a tisztán emberi törvények (*lex humana*) ellen is, amelyek ideálisan a társadalmi rend fennállását védelmek.⁷

Az nem is kérdés, hogy aki a társadalmi békét, a közrendet súlyosan megzavarja, azt meg kell fékezni; a bűncselekmény rendbontás, tehát büntetendő.⁸ A büntetés tehát a törvényes rend és annak megsértése tényéből meríti szükségességét. Miután a törvény a fentebb említett módon háromféle, így a büntetés is ehhez igazodik: a *lex naturalis* megsértésének következménye a lelkiismeretfurdalás, a világi büntetés a *lex humana* szerint kerül kiszabásra, a *lex aeterna* nyomán pedig isteni büntetés következik.⁹ Témánk szempontjából legfontosabb a *lex humana* nyomán

⁴ Középiskolai és főiskolai tanulmányait Pécsen végezte kitűnő eredménnyel. 1895-ben a Budapesti Tudományegyetemen jogi és államtudományi doktori fokozatot szerzett. Ez évtől Baranya vármegye tiszti ügyészségénél joggyakornok, majd 1897. január 1-jétől a pécsi felsőkereskedelmi iskolában nemzetgazdaságtant, valamint kereskedelmi- és váltójogot tanított. Jogi oktatói tevékenységét 1898-ban kezdte meg egykori iskolájában, a pécsi püspöki joglíceumban, ahol 1912-ig büntetőjogot és jogbölcséletet oktatott. 1900-tól a Budapesti Tudományegyetemen a büntetőjog és a bűnvádi eljárás magántanára, 1912. március 7-től 1944-ig ugyanott a büntetőjog rendes, 1914-től a jogbölcsészet jogosított tanára. 1920 és 1925 között felkért előadóként a Műegyetemen általános jogismereteket tanított, magán- és büntetőjogi, valamint nemzetközi jogi tárgykörből tartott előadásokat. 1920-tól 1922-ig a jog- és államtudományi kar dékánja, 1933-34-ben az egyetem rektora volt. 1944. szeptember elsején professzorként vonult nyugállományba. Negyvenhat éven át oktatott, saját feljegyzései szerint összes megtartott előadásai száma 11 ezren felül volt, hallgatói száma pedig megközelítette a hatvanezretet.

⁵ ANGYAL, A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál 714–732. Ma is haszonnal forgathatjuk *Hermann Kantorowicz* e témában írt munkáját (*Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*), amely Berlinben 1907-ben jelent meg. *Kantorowicz* életműve ma is inspiráló forrás, lásd: AUER, Der Kampf um die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft 775–805.

⁶ ANGYAL, A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál 715. Vö.: BRANDS, Die Lehre von der Strafe bei Thomas von Aquin 9–52.

⁷ A forráshelyek idézésekor *Angyal Pál* ezt a kiadást használta: S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, editio decima, Oeniponte 1882 (a továbbiakban: S. Th.). Itt lásd: Vö. Th. 1. II. qu. 93. a. 1.

⁸ „Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur.” S. Th. i. II. qu. 87. a. 1.

⁹ „Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.” S. Th. i. II. qu. 67. a. 1.

érvényesülő világi jogrend megsértése. Itt a legfontosabb és lényegében kizárólagos cél az emberi törvények által teremtett közrend megvédése; a büntetésnek ezen kívül, más, különleges célja itt nincs, csupán az elégtétel, megtorlás, kiegyenlítés. A bűn elkövetésével a tettes büntetést von fejeére, s így az igazság jut érvényre.¹⁰ Az ítélet az igazság(osság) ténye: „*iudicium est actus iustitiae*.” A büntetés Tamásnál a kiegyenlítő igazságosság¹¹ eszközeként jelenik meg, mértéke pedig az egyenlőség.

Nagyon figyelemre méltók Szent Tamás nézetei a büntetés relatív céljairól. Elsősorban persze nála is a büntetés legfőbb célja a megbontott közrend biztosítása, a kiegyenlítő igazságosság érvényre juttatása, mindenekelőtt a szándékosan elkövetett jogsértések vonatkozásában („*nullus punitur [...] nisi pro eo, quod voluntarie factum est*”¹²). A büntetés célját ezen túlmenően komplex módon állítja: az előbbi cél mellett a büntetésnek orvosolnia kell a bűnt, meg kell előznie a jövőbeni rosszat, elő kell segítenie a jó megvalósulását (*poena medicinalis*). Helyesen látja, hogy a földi életben az emberek által érvényesített *lex humana* inkább a célszerűséget, mint a kiegyenlítést szolgálja.

A büntetés második relatív célja az elrettentés mint *medicina praeservativa a peccato futuro* jelenik meg, hatása pedig kétirányú: a bűnelkövetőt és a társadalom tagjait egyaránt megcélozza. Tamás erősen bízik ebben a büntetési célban; amennyiben sikerül a bűnöstől számára értékes javakat megvonni, annak visszatartó ereje hatékonyan gátolja az újabb bűnesetek bekövetkezését. Mi több, azt állítja, hogy a büntetés megfélemlítő hatása nagyobb mint a bűn ingerlő ereje („*plus terret poena quam alliciat exemplum culpa*”¹³). Angyal ehhez rezignáltan fűzi hozzá: „*Részünkről nem tulajdonítunk a büntetésnek ebből a szempontból oly nagy jelentőséget, mert mint az aquinói sz. Tamást követő 700 év történetéből megállapítható: még a kegyetlen büntetések sem csökkentették a büntettek számát.*”¹⁴

Azután a büntetés javító célt is szolgál (*medicina promotiva in aliquod bonum*), ti. azt a célt, hogy lehetőleg megjavítsa a büntettest és megtartsa a jó úton. A *poena medicinalis* kiszabásánál az elkövető egyéni szempontjai is nyomatékkan figyelembe veendőek, amelyek közül három tényező kap különös figyelmet: a megrögzöttség (*consuetudo peccati*), a bűn utáni vonzódás és annak élvezete (*concupiscentia et delectatio in peccato*), valamint az elkövetés egyszerűsége, könnyű volta (*facilitas committendi peccatum et iacendi in ipso*).¹⁵

1.2. A büntetések nemei

Önállóan tárgyalja Szent Tamás a büntetések nemeit. Világosan látja, hogy a büntetés (*malum, poena*) akár a megtorlás, elrettentés, akár a különleges büntetési célok eszközeként kerül alkalmazásra,

¹⁰ „*Per poenam reparatur aequalitas iustitiae, in quantum ille, qui nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur [...] quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae.*” S. Th. 2. II. qu. 108. a. 4. és 1. II. qu. 87. a. 6.

¹¹ „*Mint hogy megállapításunk szerint a törvényszegő ember igazságtalan, a törvényszerető pedig igazságos, világos, hogy minden törvény szabta dolog bizonyos értelemben igazságos; amit a törvényhozó megszab, az törvényes, s arról azt mondjuk, hogy igazságos. [...] Az így értelmezett igazságosság nem csupán része az erénynek, hanem maga a teljes egészében jelentkező erény, s az ennek ellentétét alkotó igazságtalanság is nem csupán része a lelki rosszaságnak, hanem maga a teljes egészében jelentkező lelki rosszaság.*” ARISZTOTELÉSZ, Nikomakhoszi etika 123–124.

¹² S. Th. 2. II. qu. 108. a. 4.

¹³ S. Th. 2. II. qu. 108. a. 3.

¹⁴ ANGYAL, A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál 721.

¹⁵ S. Th. 1. II. qu. 105. a. 2. ad 9.

mindig a természetes emberi akarattal ellenkező jelenség. Voltaképpen célja a rossz felé elmozdult akarat visszafordítása, megtörése.

A büntetés tehát a jótól való megfosztás, s annyi fajtája van, ahányféle csoportja képezhető az emberi javaknak. *Tamás* ebből a szempontból háromféle csoportot képez: a lélek, a test javai, valamint azok, amelyek az emberen kívüliek („*bona animae, corporis et exteriorum rerum*”¹⁶), következésképpen a büntetések is ehhez igazodnak: lelkiek, testiek és a külső javakat érintők. Finom, de nagyon lényeges megszorítást alkalmaz azonban e relációban: a *lex humana* alapján alkalmazandó büntetések nem irányulhatnak a lélek javai ellen¹⁷, ezért a világi büntetőjog intézkedései csakis a test és a külső javak ellen irányulhatnak. E kettő között is van azonban fokozati különbség, mert a test javai mindig becsebbek, mint az azon kívül esők¹⁸, ezért a súlyosabb bűncselekmények megtorlásakor ezek kerülnek inkább előtérbe.

A testi büntetések ismét háromfélék: egyik fajta a test épségét sérti (halálbüntetés, testcsönkítés), a másik az érzékek nyugalma ellen irányul (testfenyítés), a harmadik pedig a szabad mozgást gátolja (szabadságvesztés).

A külső javaknak két csoportja különböztethető meg: a becsület és a vagyon, amelyekkel a becsületcsökkentő és a vagyoni büntetések állnak szemben. Az előbbiekhöz sorolható az *exilium per quod perdit patriam* és az *ignominia*, a becsületvesztés *per quod perdit gloriam*; az utóbbi esetében a veszteség *per quod perdit divitias*.

Különös figyelmet érdemelnek *Szent Tamás*nak a halálbüntetésről kifejtett nézetei. „*A halálbüntetést illetően az abolitionista mozgalmat abban az időben képviselő valdensekkel*¹⁹ szemben a konservatív felfogást képviselte. *A valdens tan ugyanis azt a tételt állította fel, hogy halálbüntetésnek semmi körülmények között sincs helye: »in nullo casu et in nulla occasione, nulla causae rationem esse occidendum*”²⁰. *Szent Tamás viszont nemcsak jogi, de célszerűségi alapon is fenntartandónak s alkalmazandónak minősíti a büntetés e nemét.*”²¹ Jogi érvei a következőképpen foglalhatók össze. A rész és az egész dialektikájában gondolkodik amikor azt mondja, hogy a rész önmagában mindig tökéletlen, az egész rendeltetését szolgálja, annak alávetett; ezért okszerű, hogy a test (az egész) betegségét, egészségét veszélyeztető tagot eltávolítsuk. Ez az analógia alkalmazandó a büntetett (a rész) és a társadalom (az egész) viszonyára is, tehát az egyén a közjó érdekében megfosztható életétől: „*[...] si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.*”²²

¹⁶ S. Th. De malo qu. 1. a. c.

¹⁷ „*[...] bonum animae, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert.*” S. Th. 1. II. qu. 87. a. 7.

¹⁸ „*[...] quia bonum corporis praeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata, quibus infertur nocumentum corporis, quam ea, quibus infertur nocumentum exterioribus rebus.*” S. Th. 2. II. qu. 73. a. 3.

¹⁹ A valdensek eretnek mozgalmát *Pierre Valdes* alapította. Tanításuk fontos eleme volt, hogy tagadták a tisztítóüzet, elvetették a szentekhez való könyörgést, halálos bűnnek tartották az eskütételt, a halálbüntetést és a vérontást. Vö.: Magyar Katolikus Lexikon XIV. 699.

²⁰ Vö.: BRANDS, Die Lehre von der Strafe bei Thomas von Aquin 24–25, 38. lábjegyzet..

²¹ ANGYAL, A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál 724.

²² S. Th. 2. II. qu. 64. a. 2. *Tamás* egy másik művében is érinti ezt a súlyos kérdést, vö. Contra gentiles, lib. III. c. 146: „*Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Substrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae; substrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.*”

Tamás szerint a halálbüntetés egyik fő célja a társadalom védelme.²³ Másik célja az elrettentés – ő még erősen hitt abban, hogy a kivégzéstől való félelem hatékony visszatartó erő.²⁴ Mondhatni kockázatelemzés eredményeként jut arra az álláspontra, hogy azokkal szemben, akik a büntetések megjavítását tartják helyes megoldásnak, inkább kivégzésüket tartja helyesnek, mert az a veszély, amivel az életben hagyott gonosztevők a társadalmat fenyegetik, sokkal nagyobb, mint az a sovány remény, hogy a javulás útjára lépnek.

Hasonló okfejtéssel jut hasonló eredményre a testcsonkító büntetések jog- és célszerűsége kérdésében is. Nem más ez, mint *argumentum a maiori ad minus*: ha igazságos az élet kioltása egy gonosztevő esetében, akkor az ennél kisebb rossz, a testcsonkítás sem lehet igazságtalan.²⁵ Megszorító feltételként fogalmazza azonban meg *Tamás*, hogy ezt a két súlyos szankció-nemet csak az államhatalom képviselője alkalmazhatja – miként műtétet is csak orvos végezhet. Hasonlóan szigorú álláspontot foglal el az öncsonkítás megítélésében: ezt is tilos az egyének önmagán elkövetnie, mondván: az egyén úgy egészében, mint tagjaiban a közösség része, így nem helyeselhető az önmagán elkövetett csonkítás sem.²⁶

Ezek után a testfenyítő büntetések (*verberatio*) jogosságát nem tárgyalja részletesen *Tamás*, hiszen jóval enyhébb büntetésnek tekinti az előbbieknél. Érvelésének lényege, hogy mivel másnak szenvedést okozni csak büntetés formájában és az igazság érvényesítése céljából szabad, igazságosan büntetni pedig csak azt lehet, aki a törvényes fenyítő hatalomnak alávetettje.²⁷ A közhatalom (*perfecta communitas*) tehát mindenképpen jogosított a kisebb súlyú bűncselekmények esetében az elkövetőkre testi büntetést kiszabni. Ebből az elvből vezeti le *Tamás*, hogy a gyermek szülője, a rabszolga ura hatalma alatt áll, így azok *imperfecta potestas coercendi* alapján jogosan fenyíthetik őket. Ugyanezt a hatalmat bírják a tanárok is, sőt az idősebb testvérek fiatalabb családtagjaikkal szemben, ha atyjuk meghalt vagy tartósan távol van.

A szabadságvesztés intézménye is feltűnik *Tamás* szankciórendszerében. Alaptétele, hogy a büntetett abban a jogában kell büntetni, amellyel a társadalom hátrányára visszaélt, hiszen lényegében minden büntett a szabadsággal való visszaélés. Ma is egyetérthetünk ezzel a megfontolással: „*Homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere; et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est intercarcerationis materia.*”²⁸ Magától értetődik, hogy ezt a büntetést is csak a legitim közhatalom szabhatja ki.

Ugyanez a logika érvényesül a külső javakat érintő büntetések (száműzetés, becsületjogok elvesztése, vagyoni hátrányok) esetében is. Az egyén lényegét tekintve csak mint a közösség tagja értelmezhető: „*Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius, unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvat totum.*”²⁹

²³ „*Peior est enim malus homo quam bestia et plus nocet.*” S. Th. 2. II. qu. 64. a. 2.

²⁴ „[...] *poena [...] non semper est medicinalis ei qui puniatur, sed solum aliis, sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant.*” S. Th. 1. II. qu. 87. a. 3. ad 2.

²⁵ „[...] *sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpa, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores.*” S. Th. 1. II. qu. 87. a. 3. ad 2.

²⁶ „*Hoc [sc. privatio membri] non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo, cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius [...]* Nullus est vitae et membrorum dominus, neque habet potestatem libere de illis disponendi.” S. Th. 2. II. qu. 65. a. 2.

²⁷ „[...] *verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui verberatur.*” S. Th. 2. II. qu. 65. a. 2.

²⁸ S. Th. 2. II. qu. 65. a. 3.

²⁹ S. Th. 1. II. qu. 96. a. 4.

Nagyon figyelemre méltók *Szent Tamás*nak a bűnelkövetőt terhelő kötelezettségeket illetően megfogalmazott gondolatai. Legelőször is, magától értetődően, az elkövető tartozik az általa okozott kárt jóvátenni, majd pedig elszenvadni a rá kirótt büntetést. Az előbbi szankciót illetően *Tamás* gondolata az, hogy itt csupán az eredeti állapot helyreállítása (*restitutio*) a cél, tehát eltulajdonítás esetén vissza kell adnia az eltulajdonított tárgyat vagy értéket. Ha ez természetesen nem lehetséges (például testi sértés esetén), úgy adekvát pénzbeli kárpótlás vagy fájdalomdíj is alkalmas eszköz lehet.³⁰ Becsületsértés vagy rágalmozás esetén a jogsértő vonja vissza állításait és jelentse ki, hogy valótlanokat állított.

A kiszabott büntetés elszenvadására vonatkozó fejtegetések a halálbüntetéssel kapcsolatban különösen érdekesek. Első megközelítésben azt mondja *Tamás*, hogy az igazságos büntetés végrehajtását köteles az elítélt tűrni; ha azonban igazságtalan/jogtalan, mert például nem a törvényes közhatalom hozta meg az ítéletet, akkor ebben az esetben is közönséges erőszakról van szó, amivel szemben megengedett az ellenállás.³¹ A jogszerű büntetés elszenvadása azonban csak passzivitást követel meg az elkövető részéről, a végrehajtás megkönnyítése már nem feladata. Mi több, a halálra ítélt akár meg is szökhet!³² Ha pedig az ítélet éhhalál, akkor a titkon becsempészett étel elfogyasztása kötelező is, mert különben mintegy öngyilkosságot követne el.

Szent Tamás szerint a törvényes ítélet ellen való fellebbezés tiltott, mert az csak késlelteti a végrehajtást; álláspontja szerint ekkor az elítélt nemcsak a hatékony bírósági munkát gátolja, hanem az igazság érvényesülését is késlelteti.³³ Ezen a ponton jól látható, hogy *Tamás* nem a római-kánoni jog emlőin nevelkedett, teológiai, morális gondolatmenete gépezetében az *appellatio* homokszemként viselkedik. Figyelmet érdemel *Angyal* összegző-értékelő gondolata: „*A változott viszonyok új eszméket vetettek felszínre, a 700 év előtti eszmék egyike-másika elavult, így a mai büntetőjogászok túlnyomó része erős küzdelmet folytat a halál és testfenyítő büntetés ellen, de amikor viszont még a büszke XIX. század sem tudott e téren győzelmet aratni s nemcsak a guillotin, garrotte, kötél és bárd, hanem – mint Dániában csak néhány év óta – a virgács is a büntetés-végrehajtó eszközök között szerepel, akkor sz. Tamásnak idevágó nézeteit – még ha nem is értünk azokkal egyet – ép oly tisztelettel kell fogadnunk, mint az élő conservatívek álláspontját.*”³⁴

2. Az egyházjog nézőpontjai

Ez már kifejezetten a jog dimenziója. A középkori egyházjognak kidolgozott, de sokrétűen megfogalmazott, sokak által képviselt kánonjogi tétele volt az emberi bűn jogi relevanciájáról. Itt

³⁰ „[...] *quando id quod est ablatum, nam est restituibile per aliquid aequale, debet fieri, recompensatio qualis possibilis est; puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae, secundum arbitrium boni viri.*” S. Th. 2. II. qu. 62. a. 2. Ez a megoldás a germán jogkönyvek idejéből a *compositio* intézményét juttatja eszünkbe; vö.: NÓTÁRI, A kora középkori bajor jogrendszer a Lex Baiuvariorum tükrében 85–114.; BALOGH, Bevezetés az összehasonlító büntetőjog-történetbe 16–27.

³¹ „[...] *si aliquis damnatur ad mortem [...] iuste [...] non licet condemnato se defendere. Licet enim est iudicii eum resistentem impugnare. Unde relinquitur, quod ex parte eius sit bellum iniustum [...] si condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum [...] Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.*” S. Th. 2. II. qu. 69. a. 4.

³² „[...] *non tenetur facere id, unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem.*” S. Th. 2. II. qu. 69. a. 4.

³³ „[...] *si aliquis appellat causa afferendae morae, ne contra eum iusta sententia proferatur; et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum [...] Facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat.*” S. Th. 2. II. qu. 69. a. 3.

³⁴ ANGYAL, A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál 731–732.

is említeni kell, hogy az antik világ legfejlettebb normarendszerét, a római jogot (*ius Romanum*) szinte teljes egészében adaptálta az egyház, és tudományos igénnyel művelte az egyetemeken, századokon át. Az ismert tétel: *Ecclesia vivit lege Romana* jogforrási jelentéstartalma közismert.

A középkori egyházjog, a kanonisztika pápák által is folyamatosan inspirált fejlesztése sok gyümölcsöt termelt. Sorra jelentek meg azok a kiváló jogászok, akik az új jog (*ius novum*) fejlesztésén munkálkodtak. Közben az írott, általános és részleges illetékességű jogforrások³⁵ mennyisége egyre nőtt. Gratianus (1140): *Concordia discordantium canonum* címmel összefoglalta a már akkorra hatalmasra duzzadt jogforrás-anyagot. A 13. század legjelentősebb további joggyűjteményei (*Liber extra*, 1234; *Liber sextus*, 1298; *Clementinae*, 1317) tovább gazdagították a materiát.

A 13. század kiemelkedő kanonistája volt Raymund de Peñafort; Párizsban és Bolognában (1218–1221) is tanított. Kiváló tehetségét és szorgalmát dicséri, munkásságának emlékét őrzí a IX. Gergely pápához kapcsolt, de általa összeállított nevezetes kompiláció, dekretálistgyűjtemény, a fentebb említett *Liber Extra*.³⁶ Egy másik, ötkötetes munkájában már strukturált formában jelenik meg a szabályanyag: a) *index*, b) *iudicium* (perjog), c) *clerus* (egyházi hivatalok), d) *sponsalia* (házasság) és e) *crimen*; a legutolsó könyv pedig a bűncselekményekkel és elveivel foglalkozik.³⁷ A kiváló kanonista munkássága napjaink tudományos érdeklődését is foglalkoztatja.³⁸

2.1. Az egyháznak a büntetőjoggal való kapcsolata

A kanonisztika elméleti megfontolásai, szerteágazó jogforrási bázisa valójában az egyházi törvénykezés rendszerében kaptak gyakorlati létformát. Az egyházi bíráskodás gyakorlatának ismerete tehát az a lakmuszpapír, ami megmutatja, hogy a tudományból mennyi és milyen módon valósult meg.

A kifejezetten egyházi jellegű bűnesetek megítélését az egyház mindig is magának követelte, ami bár természetesnek mondható, az effajta hatásköréhez való viszonya azonban nagyon ellentmondásos volt. Ismert, hogy az egyházi büntetőbíráskodás a középkorban igen széleskörű volt. Ide tartoztak kiváltképpen a keresztény hit megsértésével kapcsolatos deliktumok: *simonia*, szentségtörés, bigámia, vérfertőzés etc. Voltak szép számmal vegyes minőségű gonosztettek, mint az uzsora, istenkáromlás, párbaj, tűzvészokozás – az ilyen és hasonló esetekben a cselekmény jellege miatt világi fórumot is igénybe lehetett venni. Tudnivaló ugyanis, hogy a középkorban csak hozzávetőlegesen és általában csupán szokásjogi alapon különült el a világi és az egyházi bíróságok joghatósága. Ez is egy adalék a *nullum crimen sine lege* elve történetéhez, amennyiben modern értelemben vett, taxatív felsorolása nem létezett az egyes cselekményeknek, így annak a fórumrendszernek sem, hogy mely hatóság jogosult vagy kötelezett adandó alkalommal eljárni.

Általánosságban kijelenthető, hogy a középkori egyház hatalma tetőpontján lényegében mindenféle emberi magatartás erkölcsi és büntetőjogi megítélésére igényt formált. A híres jogász-

³⁵ Vö.: ERDŐ, Egyházjog a középkori Magyarországon 54–88.

³⁶ Vö.: KUTTNER, Zur Entstehungsgeschichte der Summa de casibus poenitentiae des hl. Raymund von Penafort 419.; KUTTNER, Raymond of Penafort as Editor 65–80.

³⁷ A téma tankönyvi szintű, tömör összefoglalását adja RUSZOLY, Európai jog- és alkotmánytörténelem 44–48.

³⁸ VIEJO-XIMÉNEZ, Raymond of Penafort Decretalist 119–147; KÉRY, Kirchenrechtliche Grundlagen des öffentlichen Strafrechts 128–167.

pápa, III. Ince szerint az egyházi bíróságok minden olyan ügy megítélésére jogosultak, amelyek kapcsolatosak az emberi bűnnel. Amikor *Fülöp Ágost* francia király összekülönbözött *János* angol királlyal, s az egyház szerette volna az ügy elbírálását magához vonni, a francia uralkodó kevés sikerrel hivatkozott arra, hogy az ügy hűbéri természetű, és így az egyháznak nincs semmi keresnivalója. III. Ince ezt válaszolta: „*Non [...] intendimus iudicare de feudo [...] sed discernere de peccato.*” Ennek nyomán terjedt el az egyházban, hogy minden emberi magatartás, amelyben a bűn megnyilvánul, a szentszékek büntető joghatósága alá tartozik. Hasonló logika, kiterjesztő értelmezés alapján voltak egyházi bíróság elé mindenféle, esküvel megerősített ügyletet is. Ennél szélesebb jogigényt már elgondolni is nehéz, nem csoda hát, hogy az idők során az egyházi jogszolgáltatás éppen ezen a területen szorult leginkább vissza.

Az egyháznak a büntetőjoggal való kapcsolata mindazonáltal meglehetősen ambivalens, vagy ha tetszik: erősen visszafogott is volt abban az értelemben, hogy a büntetéseknek világi természetű részét átengedte a világi hatóságoknak. Több egyházi zsinaton is kinyilvánították, hogy az egyház elzárkózik olyan ügyek megítélésétől, amelyek testcsonkítást vagy pláne halálos ítélet kimondását vonnák maguk után. Ez pedig a bűncselekmények elég széles körét átfogta... Nagyon beszédes példája ennek az elméleti felfogásnak a középkori eretnekperekben tanúsított álláspont. Csak egy kiragadott példát tekintve: *Jeanne d'Arc* pere (1431) a Beauvais püspöke (*Pierre Cauchon*) által vezetett szentszék előtt zajlott, az ítélet „csak” az eretnokség megállapítása volt, az ennek adekvát büntetéséül kimért tényleges szankció kimondása és főleg végrehajtása (máglyahalál) már Rouen városának (angol megszállókról van szó) világi hatóságára maradt (akik azt óriási élvezettel végre is hajtották).

Az egyháznak természetesen volt saját szankciós-arszenálja, ami alapvetően spirituális természetű volt. Ennek hatékonyságát nem szabad alábecsülnünk, különösen az érett középkor századaiban, amikor az egyház által kimondott büntetéseknek nemcsak lelki tartalmát félték az emberek (bár voltak „bátrak”: *Hódító Vilmos*), hanem a hűbérjoggal való kapcsolat miatt a társadalom világi, politikai-jogi relációira is érzékenyen kihatott: jó példa erre IV. *Henrik* német király, császár Canossa-járása (VII. *Gergely*, 1077). Ez a példa is rámutat az egyik legsúlyosabb szankcióra, a kiközösítésre.

2.2. A jellemző egyházi büntetések

Az egyházi büntetőjog legtöbb vitára okot adó intézménye kétségkívül a kiközösítés (*excommunicatio*) volt, mert ennek volt a legszélesebb körű kihatása az érintettek társadalmi-jogi helyzetére. A kiközösített személy (a szinte természetesnek tekinthető egyházi-vallási hátrányok mellett) a civil társadalomban is 'jogi halált' szenvedett, hiszen például általában elveszítette aktív perképeségét (*communicatio forensis*), azaz felperesként, tanúként és ügyvédként nem léphetett fel (őt viszont bárki perelhette), és nem is végrendelkezhetett.³⁹ Az e szankcióval, és annak fokozatosan súlyosított (*aggravatio*), egyedi formáival sújtott személy joghelyzete nagyjából megegyezett a becsületvesztésben marasztalt elítélt (*persona infamis*) állapotával. Tudnivaló, hogy az

³⁹ Lényeges itt említeni II. *Frigyes* császár rendelkezését (1220): „[...] *excommunicatos [...] vitabimus; et nisi prius absolvantur, non concedemus eis personam standi in iudicio, sic distinguentes, quod excommunicatio non eximat eos a respondendo impetendum, sed sine advocatis; perimat autem in eis ius et potestatem ferendi sententias et testimonia et alios impetendi.*” *Monumenta Germaniae Historica* II 90 c. 6. Vö.: SCHILLER, *Bürgerschaft und Geistlichkeit in Goslar 195*; EICHMANN, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters* 74.

egyházi bíróságok a kiközösítést tisztán világi jellegű perekben, rendszerint valamely perbeli magatartás kikényszerítésére is széltében alkalmazták, mégpedig a per elején (az idézésre meg nem jelenővel szemben) és végén (a végrehajtást akadályozóval szemben) egyaránt: ez mai felfogásunk számára elfogadhatatlan ellentmondás. A középkori társadalom jogrendjében azonban semmi meglepő nem volt benne, hiszen csak annak jelét látták benne, hogy az evilági és a túlvilági erők egységes és hatékony valóságot alkotnak.⁴⁰

Ritkábban alkalmazott, de annál félelmetesebb büntetés volt az *interdictum*. Ez a szankció 1100. körül alakult ki, voltaképpen a kiközösítés egy speciális fajtája (*publica excommunicatio*) volt. Az *interdictum* kiszabása püspöki/érseki előjog volt, az egyházmegyei bíró, az *officialis* vagy helynök csak speciális felhatalmazás alapján, (fő)esperes sohasem szabhatta ki. Alkalmazása során két formája jött létre: személyi hatályú *interdictum* (ekkor egy vagy több személy számára tiltották meg a szentmisék látogatását és a szentségekben való részesülést) és területi hatályú *interdictum* (ez esetben egy konkrétan meghatározott területen nem fejthetett ki az egyház szentségi tevékenységet).⁴¹

E szankció kapcsán a középkor kései századaiban már mind markánsabban megfogalmazódott az a kritika, hogy itt kifejezett igazságtalanságról van szó, hiszen a büntetés személy szerint ártatlanok tömegét is érint(het)i. A bázeli egyetemes zsinat (1431) határozatot⁴² hozott arról, hogy ez a súlyos büntetés csak akkor szabható ki, ha tényleg egy egész közösség követi el az alapul szolgáló bűnt – egyesek büntetetei miatt azonban a jövőben mások nem sújthatók vele; a továbbiakban a trentói zsinat határozatai említendőek még.⁴³

A középkori egyház által alkalmazott ez a talán legsúlyosabb, gyakran tömegeket érintő szankciója hazánkat sem kerülte el. A legismertebb példák a 13. századba visznek, jelesül az Aranybulla kiadását (1222) környező, elbizonytalanodott országos viszonyok idejébe. Ismert, hogy II. András pazarló és szinte mértéktelen birtokadományozásai, s nem utolsósorban az egyik keresztes hadjáratban való részvétele idején való távolléte (1217/18) valóságos anarchiához vezetett. Jól ismert tény, hogy az Aranybulla (1222) megerősített változatában az ellenállási jog helyére már egyházi szankciók kerültek, s ennek nyomán került sor Róbert esztergomi érsek részéről az egész országot *interdictum* alá vető határozat kihirdetésére, amely alól a feloldozást a királynak Rómától kellett kérnie.⁴⁴ Az ún. beregi egyezségben (1233) a pápai legátus, Jakab prenestei püspök mindenekelőtt a klérus anyagi jogait biztosította, s ennek részeként kikényszerített egy nagy összegű, sóban teljesítendő ígéretet. Miután ez a váromány nem teljesült,

⁴⁰ Vö.: HASHAGEN, Zur Charakteristik derr geistlichen Gerichtsbarkeit, vornehmlich im späteren Mittelalter 235.

⁴¹ „Es beinhaltete Versagen der Sakramente un Einstellender gottesdienstlichen Handlungen (*cessatio a divinis*), auch Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses (VI 5.11.20) in bestimmten territorien (*interdictum locale generale*), z. B. in Pfarreien oder größeren Gebieten, ja in ganzen Ländern (z. B. Frankreich 1129, 1142, 1198; Schottland 1180; England 1207) oder an gottesdienstlichen Stätten (*interdictum locale particulare*), z. B. in Kirchen, Kapellen, an Altären.“ ZAPP, Interdikt 466–467.

⁴² A zsinat 15. ülésén, 1435. január 22-én hozott *decretum* rendelkezett a könnyű kézzel osztogatott kiközösítések és *interdictumok* elrendelésének szigorúbb feltételeiről. Vö.: MEUTHEN, Basel, Konzil v. 1517.

⁴³ „Das Konzil von Basel suchte 1435 das Interdikt einzuschränken, während das Tridentinum die Beachtung päpstliche wie bischöfliche Interdikte auch durch Ordensgeistliche nochmals einschärfte (sess. 25 de reg. 12); doch hatte das Interdikt seine Wirksamkeit schon verloren.“ ZAPP, Interdikt, lásd 7. lj.

⁴⁴ II. András panaszlevelében írja, hogy az esztergomi érsek Magyarországot tilalom (*interdictum*) alá vetette, az ő familiárisait pedig kiközösítéssel sújtotta. Lásd: THEINER, Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia 104.

a király tanácsadóit kiközösítették,⁴⁵ az ország lakosságát pedig újra *interdictum* alá vetették. A tilalom feloldására a királynak újabb szentföldi hadjárat indítására vonatkozó ígéretet kellett tennie, ám ennek teljesítését halála megakadályozta.

Egy további példa az Árpádkor végének zavaros időszakát idézi; hadd adjam át a szót a téma kiváló kutatójának: „IV. László (1272–1290) árnyékuralma alatt állam és egyház között nyílt kenyértörésre került sor. Míg az országban anarchia tombolt, az ifjú uralkodó hatalmát a röviddel azelőtt bevándorolt kunokra igyekezett építeni, akik pogány szokásoknak bóduló nomádokként az ország népének és az egyház intézményeinek egyaránt súlyos károkat okoztak. Ismét egy legatusra, Fülöp fermói püspökre várt a feladat, hogy a magyar egyház megingott tekintélyét helyreállítsa és jogaiba visszahelyezze. Bár a király ígéretet tett a kunok megtérítésére, továbbá az alatt valók jogainak és az egyház privilégiumainak megoltalmazására, ígéreteit azonban nem sokáig tartotta meg. A budai zsinat (1279) ellen hozott intézkedései egyházi büntetéseket vontak maguk után; a legatus egyházi büntetéssel sújtotta a királyt, az országot pedig *interdictum* alá vetette.⁴⁶ A király a pápai követet elfogatta, egyúttal egyúttal fellebbezett az ítélet ellen a pápához. Csak IV. Honorius pápa energikus fellépése késztette jobb belátásra.”⁴⁷ Az eset azt is példázza, hogy az egyházi büntetések alkalmazása drámai szakítópróbái voltak állam és egyház kapcsolatának, egyben indikátorok az egyházi szankciók hatékonyságára nézve.

Az *interdictum* eszközéhez, amely legegyszerűbb megközelítésben egyfajta kollektív büntetés volt, gyakran folyamodtak abból a célból, hogy valamely jogtalan magatartás megszüntetését siettesék. Ez történt a kiközösítés esetében is, s a kettőt olykor együttesen is alkalmazták. Így Timót zágrábi püspök Miklós bánt és Henrik comest hatalmaskodásaik miatt kiközösítette (1281. április 12.), birtokaikat pedig *interdictum* alá vetette.⁴⁸

Az *interdictum* intézményét általánosabb értelemben mint különböző tilalmak gyűjtőfogalmát is használták: az egri püspök helynöke, Pemenusy (*dictus*) András mester egri kanonok, *vicarius generalis in spiritalibus* által delegált hatáskörben eljárva rendelték el ezt a büntetést István és János plébánosok Kallo-i Demeter fiai: János és Szaniszló ellen (jobbágyaikkal együtt), mivel vonakodtak Vasuary-i Tamás fia Fekex (*dictus*) Miklósnak kifizetni az anyja, Erzsébet leánynegyede címén megillető részt, a bírságokkal.⁴⁹ Egerben az országos gyakorlatnál talán valamivel sűrűbben alkalmazhatták ezt a súlyos egyházi szankciót, mert vannak adatok arra nézve, hogy a király lépett fel a mértéktelenül alkalmazott *interdictum* elrendelése ellen. Zsigmond több alkalommal is megtiltotta István egri püspöknek, hogy az eperjesieket jelentéktelen ügyek miatt (például komló utáni tizedszedés) tilalom alá vesse.⁵⁰ Ugyanő a pozsonyi káptalanhoz

⁴⁵ A király kiközösítése valószínűleg azért maradt el, mert a pápa (IX. Gergely) kifejezetten meghagyta legátusának (1233. augusztus 12.), hogy a királyt és fiait ne sújtsa e büntetéssel. Lásd: THEINER, Vetera monumenta historica Hungarum sacram illustrantia 116.

⁴⁶ „IV. László már a zsinati előkészületek idején szembeszegült a legátussal, megtiltván a budaiaknak az egyházi összejövetel befogadását. A város azonban nem mert újrat húzni a papsággal. A király engedtlenségét megelgelő fermói püspök október elején kimondta az *interdictumot* az országra és a királyra. Ez azszal a következménnyel járt, hogy a kunok és a papság után most már világi híveinek többsége is pártolt a 17 éves uralkodó mellől. Kényszerhelyzetében nem volt más választása, mint a megalázkodás a legátus előtt, ám e lépés sem nyitott kiutat a csapdából.” ALMÁSI, A tizenharmadik század története 166–167.

⁴⁷ BÓNIS, Szentszéki regeszták 629. Vö.: POPOVITS, A pápák kapcsolatai Magyarországgal az Árpádok alatt 46–47.

⁴⁸ Monumenta ecclesiae Striginiensis 1079–1349, disposuit Ferdinandus Knauz, Ludovicus Dedek, Esztergom, 1874–1924, II, 143; BÓNIS, Szentszéki regeszták 55 (450).

⁴⁹ ZsO I. 1390. május 18. 168–169. (1503. sz.).

⁵⁰ ZsO I. 1391. december 4. 252 (2291. sz.), 1392. április 10. 270 (2471. sz.). A királyi rendelkezésnek nem lett sok foganatja, mert hamarosan meg kellett újítani. Az eperjesi polgárok megismételt panaszára, hogy ti. sehol az országban *decime a vitulis exigentur*, a király elrendeli az *interdictum* feloldását. ZsO I. 1396. június 8. 488. (4425. sz.).

intézett levelében akként rendelkezett, hogy a bécsi származású *Herthman Miklóst*, a bullások ellen kiadott korábbi rendelete értelmében, ne fogadja el kanonoknak, az általa kimondott *interdictumot* pedig hagyja figyelmen kívül.⁵¹

Az *interdictum* nyers alkalmazása nem szűkölködött látványosságokban. *Ders Márton* szlavón vicebán egy oklevelében azt állítja, hogy a zágrábi kanonokok a püspökkel Zágráb városát egyházi tilalom (*interdictum*) alá vetették, s egyebek mellett halottakat ásattak ki.⁵² Egy közjegyzői oklevél azt is tanúsítja, hogy *János* zágrábi püspöknek a saját székvárosát *interdictum* alá vető határozatát az esztergomi érsek jelenlétében hirdették ki.⁵³

E szankció kapcsán leginkább az a szempont kapott (és főleg a kései középkorban) mind nagyobb hangsúlyt, hogy itt kifejezetten igazságtalanságról van szó, hiszen a büntetés személy szerint ártatlanok tömegét is érinti. A bázeli zsinaton (1431–1447) határozat született arról, hogy ez a súlyos büntetés csak akkor szabható ki, ha ténylegesen egy egész közösség követ el az alapul szolgáló bűnt – egyesek büntetetei miatt azonban a jövőben mások nem sújthatók vele. A pápák már jóval a bázeli zsinat előtt, 14. század végén felléptek az *interdictum* szelvében való alkalmazása ellen. Hazai vonatkozású az az oklevél, amelyben IX. *Bonifác* elrendelte (1393. március 19.), hogy VIII. *Bonifác* pápának azt a parancsát, miszerint pénztartozás miatt tartomány vagy város egyházi tilalom alá nem vethető, Kolozsvárott hirdessék ki.⁵⁴

Felhasznált irodalom és források

- ALMÁSI Tibor: A tizenharmadik század története. Magyar Századok. H. n. 2000
- ANGYAL Pál: A büntetőjog néhány vezérelve Aquinói Szent Tamásnál. Hittudományi Folyóirat 1910/21. sz. 714–732.
- ARISZTOTELÉSZ: Nikomakhoszi etika. Budapest 1987
- AUER, Marietta: Der Kampf um die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Zum 75. Todestag von Hermann Kantorowicz. Zeitschrift für Europäisches Privatrecht 2015, 775–805.
- BALOGH Elemér: Bevezetés az összehasonlító büntetőjog-történetbe. Az anyagi jog genezise. Szeged 2022
- BÓNIS György: Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bírászkodás történetéhez a középkori Magyarországon. Acta Jur. et Pol. Szeged 1997
- BRANDS, Bernhard: Die Lehre von der Strafe bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des Mittelalters. Düsseldorf 1908
- EICHMANN, Eduard: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909
- ERDŐ Péter: Egyházjog a középkori Magyarországon. Budapest 2001
- HASHAGEN, Justus: Zur Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit, vornehmlich im späteren Mittelalter. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 1916/6. sz. 205–292.
- KANTOROWICZ, Hermann: Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. Berlin 1907
- KÉRY, Lotte: Kirchenrechtliche Grundlagen des öffentlichen Strafrechts. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 2005/91. sz. 128–167.
- KUTTNER, Stephan: Raymond of Penafort as Editor: The Decretales and Constitutiones of Gregory IX (MLA 9th ed.). Bulletin of Medieval Canon Law 1982/12. sz. 65–80.
- KUTTNER, Stephan: Zur Entstehungsgeschichte der Summa de casibus poenitentiae des hl. Raymund von Penyafort. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 1953/39. sz. 419–434.

⁵¹ ZsO I. 1394. május 19. 379. (3435. sz.).

⁵² ZsO I. 1397. január 6. 507. (4597. sz.).

⁵³ ZsO I. 1397. február 11. 510. (4639. sz.)

⁵⁴ ZsO I. 315. (2873. sz.).

- MEUTHEN, E.: Basel, Konzil v (Stichwort). Lexikon des Mittelalters I. München – Zürich 1980, 1517–1521.
- NÓTÁRI Tamás: A kora középkori bajor jogrendszer a Lex Baiuvariorum tükrében. Szeged 2014
- POPOVITS István: A pápák kapcsolatai Magyarországgal az Árpádok alatt. Budapest 1944
- RUSZOLY József: Európai jog- és alkotmánytörténelem. Szeged 2011
- S. THOMAE AQUINATIS: Summa Theologica, editio decima. Oeniponte 1882
- SCHILLER, Erich: Bürgerschaft und Geistlichkeit in Goslar (1290–1365). Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Stadt und Kirche im späteren Mittelalter (Kirchenrechtliche Abhandlungen 77). Stuttgart 1912
- THEINER, Augustinus: Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. I. Romae 1859
- TORRELL O. P., Jean-Pierre: Aquinói Szent Tamás élete és műve. Budapest 2007
- VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel: Raymond of Penyafort Decretalist. Folia Theologica et Canonica 2017/6 sz. 119–147.
- ZAPP, H.: Interdikt (Stichwort). Lexikon des Mittelalters V. Stuttgart – Weimar 1999
- Zsigmondkori oklevéltár I. (1387–1399) (összeállította: MÁLYUSZ Elemér). Budapest 1951 (=ZsO)

KOCHER, Gernot

Em. o. Prof. Dr. iur. Dr. h. c.

Karl-Franzens-Universität Graz*

DOI: 10.15170/DIKE. 2023.07.02.19

Das sakrale Bild von Schuld, Unschuld und Sühne

The Sacred Image of Guilt, Innocence and Atonement

Guilt and innocence can be viewed from both the secular and the sacred side. Modern law is no longer aware of this double-sidedness, but until the legal world of the 18th century, which was determined by natural law, this two-sidedness was represented in many legal sources in the form of a combination of image and text as an opening for the sacred side, so to speak, followed by the legal text for the secular dimension. In my overview, I will present seven examples of this rich source material of European legal culture, which I will interpret according to the scientific method of legal iconography.

Keywords: Bible, sacred image, guilt, innocence, atonement, legal iconography, secularization

1. Von der weltlichen zur sakralen Dimension¹



Schuld und Unschuld können sowohl von der weltlichen wie auch von der sakralen Seite her betrachtet werden. Das moderne Recht ist sich dieser Doppelseitigkeit nicht mehr bewusst, aber bis zur naturrechtlich determinierten Rechtswelt des 18. Jahrhunderts war in vielen Rechtsquellen diese Zweiseitigkeit in Form einer Kombination von Bild und Text sozusagen als Eröffnung für die sakrale Seite und darauffolgend mit dem Rechtstext für die weltliche Dimension vertreten.

Abbildung 1: Constitutio Criminalis Bambergensis von Johann Freiherr von Schwarzenberg, gedruckt von Hans Pfeil, Bamberg 1507, fol. 3a: Weltgerichtsszene.

* ORCID ID: 0009-0000-8488-0698.

¹ Über die Methodologie der Bildausdeutung siehe: KOCHER, Zeichen und Symbole des Rechts: Eine historische Ikonographie 8–14 und 36–41.

Als Beispiel mag hier die am Beginn der mitteleuropäischen Strafrechtsentwicklung stehende *Constitutio Criminalis Bambergensis* von 1507 dienen (Abbildung 1), die für Regelverletzungen sowohl verbal als auch bildlich Gnade durch die Aufnahme in den Himmel und Sühne durch den Weg in das Fegefeuer darstellt.² Darauf folgt konsequenterweise der Gesetzestext mit der Einsetzung des Gerichts für das irdische Bewertungsverfahren.

2. Die jenseitsbezogene „culpa“

Grundlage des für den Übertritt in das Jenseits bestimmenden irdischen Wohlverhaltens sind die Zehn Gebote, die *Gott* an *Moses* überreicht, von dem sie dann weiter an die Rechtsunterworfenen verkündet werden (Abbildung 2).



Abbildung 2: Deutsche Bibel. Gedruckt von *Günter Zainer*, Augsburg ca. 1475/76, fol. 69v: *Moses* erhält die Gesetzestafeln und verkündet die Gebote an das Volk (Bayerische Staatsbibliothek München 2 Inc.s.a. 194-1).

² Weitere Weltgerichtsdarstellung und ihre Ausdeutung siehe: KOCHER, Zeichen und Symbole des Rechts: Eine historische Ikonographie 157 (Abbildung 245).

Sie sind für den Glaubensbereich eine Art Bewertungskatalog, zugleich aber auch die Basisstruktur für das weltliche geordnete Zusammenleben. Die Schlussfolgerung ist einfach: Hält man sich an die Vorgaben, dann gibt es keine Sünde / Schuld (besser: kein schuldhaftes Verhalten) und man bleibt im Status der Unschuld. Ein unbekannter Künstler hat gegen Ende des 15. Jahrhunderts für einen Altar in der Marienkirche in Danzig³ eine visuelle und auch eindeutig lesbare Gleichung von Schuld (schuldhaftem Verhalten) und Unschuld an Hand der zehn Gebote der Gesetzestafeln geschaffen; zwei Beispiele sollen die Umsetzung der Gebote durch den Künstler belegen.

Das erste Exempel (Abbildung 3) zum sechsten Gebot über die Unkeuschheit zeigt den einzig zulässigen Weg zur Sexualität, die Eheschließung. Der mit Schuld beladene Weg ist hingegen im rechten Bildteil deutlich gemacht, sowohl was die Handlungen betrifft als auch deren Schuldhaftigkeit durch den auf das Spruchband weisenden Teufel.

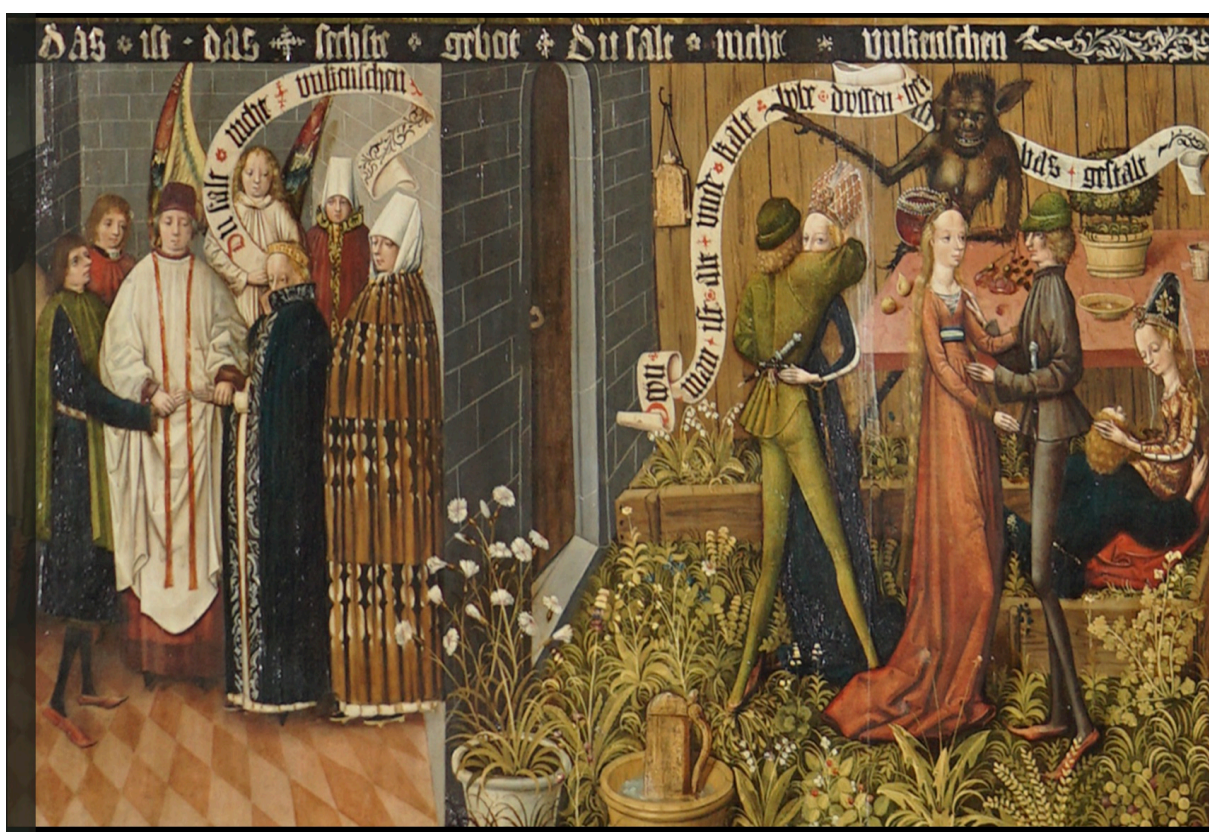


Abbildung 3: 6. Gebot. Marienkirche Danzig (Gdansk), unbekannter Künstler, Ende 15. Jahrhundert⁴

Der zweite Beleg (Abbildung 4) reicht mit seinen Ausläufern, dem Problem der Geschäftstätigkeit an Sonntagen, bis ins weltliche Recht der Gegenwart: Er betrifft das 3. Gebot,

³ Siehe dazu: HILDEBRAND-SCHAT, Die Danziger Gebote-Tafeln als Spiegel ihrer Zeit 505–525.

⁴ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Tablica_Dziesięciorga_przykazań_DSC00275.jpg (12. 10. 2023).

man solle den Tag des Herrn heiligen. An Stelle des Besuches der hl. Messe arbeitet der Schneider, spielt man Karten und isst und trinkt, alles wieder schuldhaft kategorisiert durch den Teufel im Hintergrund.



Abbildung 4: 3. Gebot. Marienkirche Danzig (Gdansk), unbekannter Künstler, Ende 15. Jahrhundert⁵



Genauso wie im weltlichen Bereich erfolgt die Sanktion auf das schuldhafte Verhalten nach einer Beweisermittlung. Das kann einmal unter Umständen auf der Basis eines Sündenregisters (Abbildung 5) erfolgen, in welches der Teufel Eintragungen vorgenommen hat.

Abbildung 5: Der Teufel schreibt in das Sündenregister. Fresko 13. Jahrhundert in der Kirche von Schöngrabern (Niederösterreich).⁶

⁵ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Tablica_Dziesięciorga_przykazań_DSC00275.jpg (12. 10. 2023).

⁶ http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/Essays/Europa_Nostra/Pfarrkirche_von_Schöngrabern_Niederösterreich (12. 10. 2023).

Eine andere Möglichkeit wäre die Bewertung mit Hilfe der hier im Bildbeispiel von der Hand *Gottes* gehaltenen Seelenwaage⁷ (Abbildung 6), die sich im Spannungsfeld zwischen dem Erzengel *Michael* und dem Teufel befindet; manchmal kombiniert man auch Sündenregister und Waage. Im konkreten Fall bleibt die Seele trotz der Bemühungen der teuflischen Seite (ein Teufel sitzt in der Waagschale und zwei andere versuchen zusätzlich vergeblich Druck auszuüben) im Unschuldstatus, die Waage senkt sich zu ihren Gunsten, es gilt also nicht: *“Gewogen und zu leicht befunden“* (Daniel 5:27). Im Grunde genommen ist dies eine frühe Form der Beweiswürdigung zur Ermittlung von Schuld und Unschuld.



Abbildung 6: Weltgericht mit Seelenwaage. Apocalipsis Gulbenkian, fol. 073v, England 1265–1270. Museu Calouste Gulbenkian, Lissabon MS. L.A. 139 [Aus: Apocalipsis Gulbenkian. Barcelona 2000]

Letztlich bleibt aber dann auch noch immer – ähnlich dem weltlichen Bereich – die Möglichkeit Gnade, die im vorliegenden Beispiel (Abbildung 7) als Folge der Reue zur Aufnahme in den Himmel führen kann.

⁷ Vgl. allgemein dazu: KRETZENBACHER, Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube, *passim*.



Abbildung 7: Dem Räuber und Mörder wird für den Fall der Reue über die göttliche Gnade der Weg in den Himmel angeboten. Vorsatzblatt aus: Des bekannten Diebes, Mörders und Räubers Lips Tullians, und seiner Complien Leben und Ubelthaten ..., Johann Christoph Krause, Dresden 1716. Universitätsbibliothek Szeged, Signatur Bf 82.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- ANDERMANN, Ulrich: Das Recht im Bild. Vom Nutzen und Erkenntniswert einer historischen Quellengattung (Ein Forschungsüberblick). In: LÖTHER, Andrea – MEIDER, Ulrich – SCHNITZLER, Norbert et al. (Hrsg.): *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner. Mit einem Geleitwort von Reinhard Koselleck.* München 1996, 421–451.
- Constitutio Criminalis Bambergensis (SCHWARZENBERG, Johann Freiherr von, gedruckt von PFEIL, Hans). Bamberg 1507
- Deutsche Bibel (gedruckt von ZAINER, Günter). Augsburg ca. 1475/76. Bayerische Staatsbibliothek München
- HILDEBRAND-SCHAT, Viola: Die Danziger Gebote-Tafeln als Spiegel ihrer Zeit. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XLII.* Torun 2011, 505–525.
- KOCHER, Gernot: *Zeichen und Symbole des Rechts: Eine historische Ikonographie.* München 1992
- KRAUSE, Johann Christoph: *Des bekannten Diebes, Mörders und Räubers Lips Tullians, und seiner Complien Leben und Ubelthaten ...*, Dresden 1716
- KRETZENBACHER, Leopold: *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube.* Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten. Bd. 4. Klagenfurt 1958
- MOLEIRO, M. (Hrsg): *Apocalipsis Gulbenkian.* Barcelona 2000
- https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Tablica_Dziesięciorga_przykazań_DSC00275.jpg
(12. 10. 2023)
- http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/Essays/Europa_Nostra/Pfarrkirche_von_Schöngrabern_Niederösterreich (12. 10. 2023)