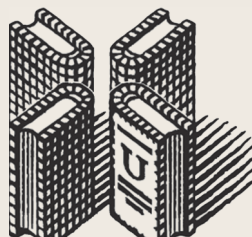


RATIO INTELLEGENDI ET ORDO VIVENDI

◆ ÜNNEPI KÖTET ◆
HÁRSFAI KATALIN
70. SZÜLETÉSNAJPA
ALKALMÁBÓL



XENIA



BUDAPEST • 2020

RATIO INTELLEGENDI ET ORDO VIVENDI



ÜNNEPI KÖTET

HÁRSFAI KATALIN

70. SZÜLETÉSNAJPA ALKALMÁBÓL

RATIO INTELLEGENDI ET ORDO VIVENDI



◆ ÜNNEPI KÖTET ◆
HÁRSFAI KATALIN
70. SZÜLETÉSNAJPA
ALKALMÁBÓL



KUMINETZ GÉZA, SZABÓ PÉTER ÉS UJHÁZI LÓRÁND

SZERKESZTÉSÉBEN



PÁZMÁNY PRESS
BUDAPEST ◆ 2020

UNIVERSITATIS CATHOLICÆ
DE PETRO PÁZMÁNY NOMINATÆ
FACULTAS IURIS ET
SCIENTIARUM POLITICARUM

XENIA



©

© Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Jog- és Államtudományi Kar, 2020
© Szerkesztők, 2020
© Szerzők, 2020

ISSN 2061-9227
ISBN 978-963-308-392-5



XENIA LOGO: Barka Ferenc

Kiadja:
a Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Jog- és Államtudományi Kara,
Budapest, Szentkirályi u. 28–30. • www.jak.ppke.hu

Felelős kiadó: Dr. Szabó István dékán

Nyomdai előkészítés: Szakaliné Szeder Andrea

Készült a Mondat Kft. nyomdájában
Felelős vezető: Nagy László

TARTALOM

Életrajz	9
Köszöntő	11
Péter ERDŐ	
Identità nazionale, identità ecclesiale. <i>Osservazioni giuridiche e teologiche</i>	13
ARTNER Péter	
Az isteni jogtól a pozitív törvényig: a katolikus egyház büntetőjog-elmélete.....	25
EL BEHEIRI Nadja	
A munka az ókori Rómában: erkölcsi megítélése és jogi szerkezete.....	51
FRANKÓ Tamás	
Szempontok a házasságjog oktatásához a papképzés keretében.....	65
GÁJER László	
Hannah Arendt jogelméleti meglátásai	75
GÁBOR Elemér	
A ‘bonum coniugum’, azaz a házasfelek java, a házastársi élet- és szeretetközösség kizárása.....	91
GALAMBVÁRI Péter	
Házasságjogi normák a Magyarországi Szejátjogú Metropolitai Egyház részleges jogának szövegtervezetében	115
HÁMORI Antal	
Békéltetés – másként? <i>A kánonjog és a világi jog gyűrűjében</i>	133
KUMINETZ Géza	
Megfontolások a bírói hivatásról	157

SCHANDA Balázs	
Vallásszabadság, közjó, keresztény kultúra. <i>Szemponatok új (rég)</i> <i>alapot kereséséhez</i>	175
SIMON-WAGNER István	
A szakértő a házassági semmisségi perekben	191
SZABÓ Péter	
Vegyesrítusú jegyesek esketése. <i>A CCEO'90 831. kán. 2. §</i> <i>értelmezése a kodifikációtörténet tükrében</i>	213
SZILÁGYI Csaba	
A „vis et metus” az 1103. kánonban – továbbá a római jogi és kánonjogi írásokban	251
Szabolcs Anzelm SZUROMI, O. PRAEM.	
Pope Benedict XIV and the Canonical Process Law	269
UJHÁZI Lóránd	
Kritikai észrevételek a házassági akadályok alóli felmentő hatalom gyakorlására a társadalmi átalakulások és az egyházi közjó fényében	283



Prof. Dr. Hársfai Katalin

Hársfai Katalin 1950. június 24-én született Budapesten. 1968-ban érettségizett a Szent László Gimnáziumban, majd az ELTE Állam és Jogtudományi Karának nappali tagozatos hallgatója volt. 1973-ban állam-, és jogtudományi doktorrá avatták. Jogtanácsosként dolgozott a MÁV-nál, mezőgazdasági és ipari szövetkezetekben. 1980-ban tette le a jogi szakvizsgát, majd 1988-ban iparjogvédelmi szakjogász diplomát szerzett. 1982 és 1985 között levelező tagozaton teológiát tanult, s ezalatt a Kőbányai Családsegítő Szolgálatban dolgozott. 1990 és 1991 között római ösztöndíjas, ahol a Santa Croce Egyetemen egyházjogi licenciát szerez. 1991 és 1994 között Budapesten ügyvédként dolgozott, majd 1994 és 1996 között ismét a római Santa Croce Egyetemen tanul, ezúttal teológiai tanulmányokat folytatva. 1996-tól ügyvédi tevékenysége mellett kezd a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen egyházjogot tanítani. Tanulmányai és oktatói tevékenységével párhuzamosan civil ügyvédként és az Esztergom-Budapesti Érseki Bíróságon egyházi ügyvédként, 1986 és 2001 között kötelekvédőként is tevékenykedik. 2000-ben Budapesten PhD fokozatot szerez egyházjogból és Rómában licenciát morál teológia szakon. 2000-től főállású docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán, valamint tanszékvezető rendkívüli egyetemi tanár a Kánonjogi Posztgraduális Intézetben. 2001-től egyházi ügyvédi tevékenysége megszűnése után – egyetemi munkája mellett – újra civil ügyvédként is működik. 2003-tól a Jogi Szakvizsga Bizottságban vizsgáztató. 2008-ban habilitál a Kánonjogi Posztgraduális Intézetben, majd 2010. szeptember 1-től a köztársasági elnök egyetemi tanárrá nevezte ki. Jogi tudományos munkája során a házasságjog mellett elsősorban az egyházi eljárásjogra koncentrált. Morálteológiai téren figyelemre méltó *A keresztény etika gyökerei Szent Agostonnál* c. monográfiája. Hársfai Katalin fordításában jelent meg Javier Hervada *Kritikai bevezetés a természetjogba* című műve (eredeti címe: *Introduzione critica al diritto naturale*). Olaszul és lengyelül beszél.

KÖSZÖNTŐ

Egyetemünk Kánonjogi Posztgraduális Intézetének oktatói közül Zakar Polikárp főapát-professzor úr után immár a második kollégát, ezúttal Hársfai Katalin professzor asszonyt köszöntjük ünnepi kötettel, s ezzel köszönik meg a mester, a kollégák és a tanítványok azt a majd huszonöt éves eredményes munkát, melyet professzor asszony az intézetben annak alapításától kezdve mind a mai napig végzett.

Professzor asszony is az intézet alapító oktatói közé tartozik. Szintén Erdő Péter professzor úr tanítványa, amint mindannyian azok voltunk nemcsak az intézet alapításakor, de mostanság is, hiszen továbbra is abban a szellemben igyekszünk művelni a kánonjog tudományát, illetve rész diszciplínáit, amilyen szellemben nekünk a mester tanította.

Magyarországon 1996-ban – történelmünk során először – elindulhatott a teljes spektrumú kánonjogi képzés, mely az alapképzéstől a licencián át egészen a doktori fokozat megszerzéséig terjed. Professzor asszony intézetünk egyik első doktora.

Egy ilyen új fakultás jogú posztgraduális intézetnek és leginkább oktatóinak és kutatóinak a fő feladata mi más lehet, mint megteremteni a hazai tan- és szakkönyvparkot, illetve beletagozódni a kánonjog tudományának nemzetközi vérkeringésébe. Az egyházi fakultásoknak ugyanis annak keretében, hogy a szent tudományokat a katolikus egyház szándékának megfelelően kutatják és oktatják, az a fő céljuk, hogy egyszerre szolgálják az igazságot, a nemzet(ek)et és a katolikus egyházat.

Hársfai Katalin professzor asszony e célnak megfelelően elkészítette az általa oktatott tárgyak tankönyveit, s tagja lett a Nemzetközi Kánonjogi Társaságnak. Gondoljunk itt most elsősorban perjogi, házasságjogi és etikai munkáira, jogfilozófiai témájú fordításaira. Ebben az ünnepi kötetben is hasonló témájú dolgozatokat találunk.

A kollégák nevében is szívből gratulálok professzor asszonynak, s arra emlékeztetem, hogy a kánonjog művelése sem csak azok privilégiuma, akiknek erre képesítő hivataluk van, hanem azoké, akikben továbbra is megvan a tudomány, a nemzet és az egyház iránti igazi szeretet.

Budapest, 2020. szeptember 1.

Kuminetz Géza
a KJPI tanára és az egyetem rektora

IDENTITÀ NAZIONALE, IDENTITÀ ECCLESIALE

Osservazioni giuridiche e teologiche

ERDŐ Péter*

Mi sento molto onorato dall'invito di Sua Eccellenza Mons. Enrique Benavent Vidal presidente della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede della Conferenza Episcopale Spagnola. Sento profondamente il peso e il fascino della sfida di parlare di un argomento così sfumato e delicato come la questione delle nazioni e del nazionalismo davanti ad un pubblico così qualificato e ricco di esperienze sulla realtà complessa della Penisola Iberica e delle altre parti del mondo.

Dalla lettera d'invito ho ricevuto l'impressione che si desideri da me una conferenza non soltanto teorica ma anche tale da rispecchiare concretamente i punti di vista del centro-est europeo e del contesto europeo in generale.

1. Il concetto di nazione e nazionalismo

Le conferenze di ieri hanno fornito molte informazioni sulla storia concettuale dell'idea di nazione nella Sacra Scrittura e nella teologia cattolica. Senza ripetere quanto è stato detto, vorrei ribadire che esistono moltissime definizioni di nazione e nazionalismo nel mondo di oggi. Arrivando dall'Ungheria posso far cenno a due di esse. La prima è stata formulata dal Conte István Széchenyi grande promotore moderato della cultura, dell'economia e della politica ungherese all'interno dell'Impero Asburgico. Egli viene generalmente chiamato "Il più grande ungherese". Sua è la definizione lapidare: "*La nazione vive nella*

* Cardinale, Primate, Arcivescovo di Esztergom-Budapest, Professore.

*sua lingua*¹. Széchenyi stesso, tuttavia, parlava più facilmente tedesco che ungherese, ma il suo pensiero corrispondeva chiaramente all'esperienza storica del popolo ungherese. Quando alla fine del secolo nono gli ungheresi arrivarono nel Bacino dei Carpazi, essi erano già organizzati come alleanza di sette tribù. La lingua di queste tribù era già più o meno uniforme. Ma insieme a loro giunsero anche altri popoli che erano ancora legati alla vita seminomade e che parlavano delle lingue altaiche, cioè apparentate con le lingue turche dell'Asia Centrale. Questa differenza venne notata anche dai russi di Kiev che menzionavano nei loro annali come gli ungheresi con i loro cavalli e le loro mandrie avevano attraversato la steppa a sud di Kiev andando da est verso ovest e che tra loro si potevano chiaramente distinguere due gruppi: gli ungheresi bianchi e gli ungheresi neri. Il popolo quindi, che aveva già una certa organizzazione condivisa e in una notevole sua parte anche una lingua comune, ha assunto poi la religione cristiana ed è entrato nella famiglia dei popoli dell'Europa cristiana. Questo popolo però non era etnicamente e geneticamente omogeneo. Nei primi secoli del regno cristiano ungherese abitavano nel paese anche musulmani ed ebrei. Specialmente i musulmani² sembra che fossero arrivati insieme con gli ungheresi avendo determinate funzioni nella società quali particolari attività militari e l'organizzazione del meccanismo tributario. Ancora nel secolo XIII^o si sa di leggi che vietavano la nomina di non cristiani a cariche elevate dello Stato. Ciò nonostante alla fine del secolo XV^o giunse per esempio Snéor ben Efraim, ebreo espulso dalla Spagna nel 1492 che ebbe un grande successo nell'organizzare il settore finanziario e le miniere dell'Ungheria. Più tardi, subito dopo il suo battesimo divenne vice-tesoriere del regno (con il nome Emericus Fortunatus)³.

Dal 1526 fino al 1686 gran parte dell'Ungheria attuale si trovò sotto dominio turco e venne integrata nell'organizzazione amministrativa dell'Impero Ottomano. La città di Buda, vecchia capitale del paese, era sede del pascià.

¹ La definizione emerge nelle opere di Széchenyi in una forma un po' diversa (per es. in *Hitel*, Pest 1830). La frase citata appare invece esattamente in questa forma in KÖVÁRY, L.: *Székelyhonról*. Kolozsvár, 1842. (nel capitolo "Laborfalva"). GRÉTSY László: *Nyelvében él ... Szabad Föld*, 29 gennaio 2015.; P. SHERWOOD: *Adalékok a Nyelvében él a nemzet szállóige kialakulásához. Magyar Nyelv*, vol. 115., 2019/1. 78–87.

² Cf. MÁRTON, A.: *Izmaeliták*. In: KRISTÓ, Gy. – ENGEL, P. – MAKK, F. (ed.): *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*. Budapest, 1994. 298.; ZIMONYI, I.: *Mohamedán források*. In: KRISTÓ–ENGEL–MAKK op. cit. 461–462.; HAMZA, G.: *Jogtörténeti áttekintés a muszlimok magyarországi helyzetéről. Pro Futuro*, vol. 6., 2016/2. 11–23., specialmente 11–13.

³ Cf. per es.: Szerencsés Imre, *Fortunatus*. In: KENYERES, Á. (ed.): *Magyar életrajzi lexikon*. Budapest, 1969. II. 766.; KOMORÓCZY, G.: *A zsidók története Magyarországon. I. A középkortól 1849-ig*. [Hungaria Judaica 26] Pozsony, 2012. 344–358.

Gli abitanti del paese durante questo lasso di tempo calarono notevolmente di numero, riducendosi solamente al 30 per cento della popolazione del periodo precedente. Durante il XVIII° secolo fu necessario ripopolare il paese per poter coltivare le terre fertili liberate dall'occupazione⁴. I nuovi abitanti erano in gran parte provenienti dall'Impero Germanico. Erano cristiani, prevalentemente cattolici. Parlavano tedesco o alcuni di loro qualche lingua slava. Da questa popolazione emerse quella comunità che col tempo fece sempre più propria la lingua ungherese e si integrò con gli ungheresi che provenivano o ritornavano dalle zone montuose, e quelli che abitavano le regioni che oggi fanno parte alla Slovacchia o alla Romania. Nel corso del XIX° secolo tutti i popoli della regione coltivarono la loro lingua con profondo orgoglio, fondando accademie scientifiche e iniziando a sviluppare scuole che usavano le lingue nazionali come lingua d'insegnamento. Il Regno d'Ungheria, all'interno dell'Impero Asburgico ha avuto come lingua ufficiale la lingua latina fino al 1837⁵. In questo modo si è cercato di prevenire i conflitti tra le diverse nazionalità la cui identità era definita in base alle loro lingue. Nel XIX° secolo tuttavia le tensioni tra le diverse nazioni sono cresciute fino al punto che all'alba del XX° secolo molti percepivano l'Impero Austro-Ungarico come "prigione delle nazioni" poiché la lingua ufficiale nella parte Austriaca era il tedesco in quella ungherese era invece l'ungherese, mentre più della metà della popolazione dell'impero usava una qualche lingua slava per non parlare dei rumeni e degli italiani, anch'essi relativamente numerosi. Eppure le comunità che adottavano la stessa lingua costituivano delle unità culturali preziose dotate di grande coesione, con una memoria comune e con una disponibilità dei propri membri ad affrontare anche dei sacrifici per la comunità. Oltre agli effetti positivi, l'esperienza di questi popoli ha dimostrato, sia nel XIX° che nel XX° secolo, che le comunità linguistiche erano molto svantaggiate o a volte quasi perseguitate negli stati nazionali dove si trovavano in posizione di minoranza. L'ambizione di vivere in stati nazionali nel senso linguistico e culturale del termine proveniva anche dalla preoccupazione di questi popoli per la propria sopravvivenza culturale e comunitaria.

⁴ Per il piano di ripopolazione vedi Card. L. KOLLONICH: *Le plan de réorganisation de la Hongrie (1688). Das Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn.* (ed. J. BÉRENGER) Paris, 2011.; Card. L. KOLLONICH. In: VARGA, J. J. – J. KALMÁR, J. (ed.): *Einrichtungswerk des Königreichs Hungarn: 1688–1690.* Stuttgart, 2010.

⁵ In base alla legge III del 1836 l'ungherese è diventata lingua ufficiale in Ungheria. Secondo la legge II del 1844 l'ungherese era l'unica lingua ufficiale del paese.

Un altro grande figlio della mia città che ha elaborato una definizione di nazione è stato Theodor Herzl, fondatore del sionismo. Nella sua opera fondamentale sullo stato ebraico egli afferma che la cosiddetta questione ebraica è una questione nazionale. Infatti scrive: “Siamo popolo, un popolo solo. Abbiamo cercato dappertutto di assimilarci alla comunità dei popoli che ci circondavano, conservando solo la fede dei nostri antenati. Questo non ci è stato permesso. Anche se siamo fedeli o in certi luoghi troppo fedeli come patrioti, anche se affrontiamo gli stessi sacrifici economici e di sangue dei nostri concittadini, anche se cerchiamo di aumentare la gloria delle nostre patrie nel campo delle arti e delle scienze e la loro ricchezza grazie al nostro commercio e in virtù dei nostri rapporti, tutto ciò non basta. Nelle nostre patrie [...] ci guardano come stranieri, e lo fanno spesso persone le cui famiglie non erano ancora nel paese quando i nostri antenati già vi respiravano. Chi è straniero in un paese – questo viene deciso dalla maggioranza. Questo è una questione di potere come tutto nei rapporti tra popoli”⁶.

Riguardo il concetto di nazione degli israeliti, non sembra che abbia molto a che fare con quello che si chiamava l’aspetto biologico ossia “razza”, parola molto compromessa per le teorie naziste del XX° secolo. Le nazioni bibliche e soprattutto quella ebraica – come ribadisce Yoram Hazony – si definiscono in base a quell’interpretazione comune della storia, della lingua e della religione che viene trasmessa dai genitori ai figli, ma alla quale possono aggiungersi anche persone venute dal di fuori⁷.

2. Valore teologico delle nazioni

Ai nostri giorni si sentono voci che attaccano con una certa intolleranza postmoderna il desiderio stesso di esistenza da parte delle comunità che si definiscono nazioni. Queste voci qualificano come nazionalismo anche solo il puro desiderio di continuare ad esistere da parte di queste comunità storico-culturali cresciute e formatesi lungo la storia come alleanze più o meno naturali di persone, di famiglie e di clan. Anzi, non mancano autori o politici che attribuiscono tutte le guerre, tutte le sofferenze dell’umanità al nazionalismo,

⁶ T. HERZL: *A zsidó állam. A zsidókérdés modern megoldásának kísérlete.* (originale tedesco: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage.* Leipzig–Wien, 1896.) Budapest, 2015. 69.

⁷ Y. HAZONY: *A nacionalizmus erénye.* (originale inglese: *The Virtue of Nationalism.* New York, Basic Books, 2018.) Budapest, 2019. 25.

anzi all'esistenza delle nazioni, fenomeno che riducono al nazionalismo stesso. È vero, e lo abbiamo visto nel sanguinoso XX° secolo specialmente in Europa Centrale e Orientale, che il nazionalismo deleterio, l'egoismo comunitario, la definizione razziale della nazione e la sua considerazione come valore supremo – per usare le parole dell'enciclica *Mit brennender Sorge* – costituiscono una forma di vera idolatria. In una visione teologica cattolica possiamo dire che proprio dalla Sacra Scrittura sappiamo che Dio si prende cura, oltre che dei singoli, anche dei popoli nella loro interezza. Per questo apprezziamo le nazioni e le culture, la molteplicità delle quali appartiene all'ammirabile ricchezza del mondo creato⁸. Per questo come cristiani possiamo considerare un valore prezioso la nostra propria nazione, ma per lo stesso motivo dobbiamo rispettare e apprezzare anche gli altri popoli. In base alla nostra stessa fede cristiana affermiamo però che nessuna nazione, nessuna ideologia, nessuna organizzazione umana può considerarsi come valore supremo e non può occupare quel posto che compete solo a Dio unico e onnipotente⁹.

Se il sano sentimento patriottico può essere positivo, il nazionalismo egoista deve considerarsi negativo; inoltre bisogna tener presente anche un'altra possibilità di degenerazione. Anche l'universalismo responsabile e generoso può trasformarsi in ideologie astratte ed ispirare da correnti imperialistiche. Nella storia dell'umanità sono stati commessi dei crimini orribili non soltanto e forse neanche soprattutto in nome delle nazioni, ma anche nel nome di imperi governati secondo ideologie disumane. Anche la Germania nazista è stata un impero (*das Dritte Reich*) mentre la nazione tedesca nel senso culturale non sembra che sia stata unitaria lungo la sua storia. Pure nel comunismo sovietico prevaleva l'idea imperiale fino al punto che il nazionalismo era considerato come grave peccato politico. Proprio per questo la propaganda occidentale ha invece incoraggiato o anzi fomentato i sentimenti nazionali per disintegrare il blocco sovietico. Dopo la caduta del muro di Berlino hanno invece iniziato ad arrivare dai centri dell'occidente alcune voci che affermavano come opportuno che le piccole nazioni e le piccole lingue del centro-est europeo cessassero di esistere in quanto ormai superflue. Tali suggerimenti però, specialmente se vengono da parte di estranei, non sembrano essere molto cristiani, dato che le culture umane, le tradizioni che formano una comunità con le proprie esperienze storiche appartengono alla ricchezza della creazione almeno altrettanto se non

⁸ Cf. Pio XI: Enc. *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937. *AAS*, vol. 29. (1937) 145–167. Più recentemente FRANCESCO: Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune, 4 febbraio 2019.

⁹ Cf. Pio XI: Enc. *Mit brennender Sorge*. op.cit. 145–167.

molto di più di come vi appartengono le diverse razze di animali e piante che meritano pure cura, rispetto ed apprezzamento.

San Giovanni Paolo II afferma che la nazione esiste mediante la cultura e per la cultura. “La nazione è in effetti la grande comunità degli uomini che sono uniti per diversi legami, ma, soprattutto, dalla cultura. La nazione esiste «mediante» la cultura e «per» la cultura, ed essa è dunque la grande educatrice degli uomini perché essi possano «essere di più» nella comunità. Essa è quella comunità che possiede una storia che sorpassa la storia dell’individuo e della famiglia”.¹⁰ Il Santo Padre collega questo valore culturale e comunitario rappresentato dalle nazioni con una pretesa quasi naturale di sovranità. Della nazione polacca egli dice: “Essa ha conservato la sua identità ed ha conservato, nonostante le spartizioni e le occupazioni straniere, la sua sovranità nazionale, non appoggiandosi sulle risorse della forza fisica, ma unicamente appoggiandosi sulla sua cultura. Questa cultura si è rivelata all’occorrenza d’una potenza più grande di tutte le altre forze. Quello che io dico qui in ordine al diritto della nazione, al fondamento della sua cultura e del suo avvenire non è «eco» di alcun nazionalismo, ma si tratta sempre di un elemento stabile dell’esperienza umana e delle prospettive umane dello sviluppo dell’uomo. Esiste una sovranità fondamentale della società che si manifesta nella cultura della nazione. Si tratta della sovranità per la quale, allo stesso tempo, l’uomo è supremamente sovrano”¹¹. Nelle parole del Santo Pontefice pronunciate davanti all’Unesco a Parigi, colpisce ancora l’entusiasmo con il quale egli si rivolge ai responsabili della politica internazionale. Egli li invita con coraggio: “Vigilate, con tutti i mezzi a vostra disposizione, su questa sovranità fondamentale che possiede ogni nazione in virtù della sua propria cultura. Proteggetela come la pupilla dei vostri occhi per l’avvenire della grande famiglia umana. Proteggetela! Non permettete che questa sovranità fondamentale diventi la preda di qualche interesse politico o economico. Non permettete che diventi vittima dei totalitarismi, degli imperialismi o delle egemonie.”¹²

Quella comunità naturale che viene rinforzata e rappresentata dalla lingua comune è stata rispettata anche dalla Chiesa. Da una parte la comunità cristiana non ha voluto fondare due diverse Chiese o assemblee per i suoi membri provenienti dall’ebraismo e dai popoli pagani perché Gesù ha fatto di queste due

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II: *Discorso all’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO)*, Parigi, 2 giugno 1980, n. 14 (originale in francese). AAS, vol. 72. (1980) 744–745.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, n. 15.

realtà una cosa sola¹³. Anche gli scrittori cristiani più antichi, come Sant'Ignazio di Antiochia confermano questa visione¹⁴ che ritorna poi tra l'altro anche in Sant'Agostino¹⁵. Anche quando interi gruppi di eretici ritornavano nella Chiesa, non dovevano formare un'altra comunità nella stessa città, ma venivano integrati nella Chiesa locale già esistente¹⁶. Quando invece a seguito all'occupazione di Costantinopoli nel 1204 il cristianesimo latino fece un'esperienza nuova della convivenza di diverse comunità cristiane sullo stesso territorio o persino nella stessa città, il Concilio Lateranense IV nella sua costituzione 9 stabilì che per i gruppi di diversa lingua o diverso rito si assicurassero “degli uomini idonei che secondo la diversità dei riti e delle lingue, celebrino per loro il Divino Ufficio, amministrino i sacramenti ecclesiali, insegnandoli ugualmente per parole e per il loro esempio”¹⁷. La stessa costituzione chiama questi gruppi anche nazioni. Il concetto di *natio* non era però ancora univoco. Nelle università per esempio questo concetto era spesso separato dai criteri linguistici ed etnici e indicava piuttosto l'appartenenza a un regno. Al Concilio di Costanza (1414-1418) la votazione venne organizzata secondo le *nationes*¹⁸. Quando poi i canonisti cominciano a spiegare la disposizione del Concilio Lateranense IV, essi non di rado ribadiscono che la lingua dei fedeli è già un motivo per cui bisogna dedicare una speciale attenzione pastorale a una determinata comunità¹⁹. Il corrispondente testo del Concilio Lateranense IV era entrato poi nelle Decretali di Gregorio IX e veniva spiegato dai commentatori. L'Ostiense afferma che il sacerdote deve conoscere la lingua del popolo che gli viene affidato, ma deve anche appartenere allo stesso gruppo, specialmente se si tratta di una comunità di un certo rito²⁰. Egli tiene presente anche la possibilità che il pastore venga da

¹³ Cf. Ef 2,11–14.

¹⁴ Cf. IGNATIUS: *Smyrn 1,2*.

¹⁵ AGUSTINUS: *Ps. 126,2: CCL 40, 1857*.

¹⁶ Conc. Nic. (a. 325) c. 8; cf. Conc. Antioch. (a. 331?) cc. 13 e 16; Conc. Sardic. (a. 342-343) cc. 11 e 17 o anche Conc. Arelat. (a. 314) c. 17.

¹⁷ Conc. Later. IV, c. 9, in *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. (ed. A. GARCÍA Y GARCÍA) [Monumenta Iuris Canonici A, 2] Città del Vaticano, 1981. 57–58.

¹⁸ Cf. B. BASDEVANT-GAUDEMET: *Église nationale. Histoire d'une expression*. In: EAD.: *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*. [Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 14] Paris, 2006. 286–289.

¹⁹ Per es. *Casus Fuldenses* c. 9, in *Constitutiones Concilii...*, (ed. A. GARCÍA Y GARCÍA) op. cit. 485. (“Vbi sunt diuerse lingue, conformes rectores debent poni qui ministrent sacramenta et instruant uerbo et exemplo”).

²⁰ ENRICO DA SUSA (HOSTIENSIS): *Summa*, Lib. I, tit. de officio vicarii (31), n. 5, ed. Lugduni 1537 (rist. Aalen 1962), fol 46rb (“In quibus casibus sit licitum per vicarium deservire ... Sextus

un altro ambiente. In tal caso il sacerdote deve adattarsi e cercare di vivere in conformità alle capacità e alle usanze della gente²¹.

Nelle Regole della Cancelleria Apostolica si sviluppano poi questi criteri, precisando che i parroci devono conoscere, non solo capire ma anche parlare la lingua che la gente parla nella loro parrocchia²². Alcune regole della Cancelleria parlano però della necessità di non chiedere un posto pastorale “fuori della propria nazione”²³. Con questo davano fondamento a delle spiegazioni di certi canonisti francesi, come Pierre Rebuffi, che ribadivano la necessità dell'appartenenza nazionale francese dei vescovi e dei parroci nel senso che essi devono essere sudditi del re di Francia. Qui viene adottata una nozione civile e non culturale della nazione e della nazionalità²⁴. L'autore francese è consapevole del problema della lingua propria delle minoranze all'interno del paese, ma afferma che “si capisce ormai la lingua francese ovunque nel paese” e quindi basta che il parroco sappia la lingua dello stato²⁵.

Secondo il grande commentatore delle Regole della Cancelleria Luis Gómez non si tratta soltanto della comprensione della predica e dell'insegnamento ma anche di un aspetto emozionale. Egli considera come una cosa naturale che per ognuno la propria lingua sia quella principale e la più cara per cui i fedeli accettano più volentieri i sacramenti e le prediche da uno che ha la loro lingua come lingua materna²⁶. Non si tratta quindi soltanto di un mezzo di

est ratione diverse nationis. infra. de offi. ordi. quoniam. [X 1.31.14] supra de tempo. ordi. quod translationem [X 1.11.11]”).

²¹ Ibidem n. 5 (“Nota ergo hic, quod quilibet debet se conformare quantum potest et decet illorum moribus, inter quos conversatur xli. di. quisquis [D. 41. c. 1] et capacitati eorum quos decet viii. quaestio i. oportet [C. 8 q. 1 c. 12] et intelligentiae eorum, quibus praedicat xliii. di. sit rector.[D. 43 c. 1] et c. in mandatis. [D. 43 c. 2] et in summa. magni sibi faciunt provinciales et honorificum reputant, si eorum consuetudines observentur et commendentur, ut patet ff. de of. procon. si in aliquam [Dig. 1.16.7]”).

²² P. ERDÓ: La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento. *Vergentis*, vol. 2. (2016) 36–38.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem 41–42.

²⁵ P. REBUFFI (REBUFFUS): *Praxis beneficiorum*. Romae, 1595. 383., n. 13. (“Unde cum Gallicus hodie sermo ubique intelligatur in regno, is qui loquitur Gallice, dummodo alias sit idoneus, beneficia in toto regno obtinere non prohibetur, ut scripsi in tracta. Ut constact. et alii actus Gallicis concipiantur verbis, in 2. tomo constitui. reg”), cf. ERDÓ (2016) op. cit. 44.

²⁶ L. GÓMEZ: *Commentaria in Regulas Cancellariae Iudiciales, quae usu quotidiano, in Curia et foro saepe versantur. Quae, praeter caetera, non iniucundum Utriusque signaturae Compendium, ac Quingentas fere novissimas Rotae Decisiones... continent*. Reg. De idiomate q. 1 n. 11, ed. Bladi, Romae, 1540. fol. 59r (“sacramenta et praedicationes ministrata et gesta per homines eiusdem idiomatis grata magis fore et accepta originariis eiusdem linguae, quam si per alium non nativum habentem idioma, licet intelligibile ministrarentur. Et hoc non solum

comunicazione e comprensione, ma anche di un fattore di appartenenza ad una comunità nel senso più profondo e generale della parola. Anzi l'autore afferma che l'affetto della vicinanza proveniente dalla comunicazione con qualcuno che ha la stessa lingua materna sembra essere di diritto divino, perché lo Spirito Santo è disceso sugli apostoli a Pentecoste proprio per dare loro il dono delle lingue, perché riteneva necessaria la conoscenza della lingua dei destinatari per il compito di predicare ed amministrare i sacramenti²⁷. Per quest'autore la lingua materna è specialmente importante nelle cose spirituali. Dov'è comune la lingua c'è un amore familiare. Per questo Gómez segue con simpatia la proposta di Juan Luis Vives (1493-1540) di fondare delle scuole di lingue in quasi tutte le città per insegnare anche le lingue moderne per preparare dei buoni missionari²⁸.

Abbiamo visto dunque quanto siano importanti la nazione come comunità anche di lingua e la memoria storica. Ma che cosa significa tutto ciò riguardo alla sovranità?

3. Nazione e sovranità

San Giovanni Paolo II nel suo discorso sopra citato parlava della necessità di una sovranità per le nazioni. Ma relativamente alla Polonia, per esempio, dice che quella nazione è rimasta sovrana anche quando non esisteva come stato essendo stata divisa tra gli imperi della regione.

Che cosa significa dunque la sovranità? Le radici si trovano nel tardo medioevo, quando i re di paesi indipendenti cominciarono ad applicare alla loro condizione gli elementi fondamentali della posizione giuridica degli imperatori romani²⁹. L'espressione francese ed inglese di sovranità è stata tradotta in latino per la prima volta da Jean Bodin (1530-1596)³⁰. Egli e più tardi anche

iure positivo, sed etiam a iure divino introductum videtur. Ut quid enim Spiritus Sanctus in Apostolos veniens, illis varris linguis loquendi facultatem daret, nisi putaret necessariam fuisse ad officium praedicandi et ministerii sacramentorum idiomatis intelligentiam; Quilibet enim eos in lingua sua loquentes intelligebant et mirabantur", cf. ERDŐ (2016) op. cit. 36–37.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cf. ERDŐ (2016) op. cit. 38.

²⁹ H. QUARITSCH: Souveränität. In: J. RITTER – K. GRÜNDER (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, 1995. IX.1104.; L. FERRAIOLI: Sovranità. In: *Enciclopedia filosofica*. Milano, 2006. XI. 10901–10902.

³⁰ Cf. P. ERDŐ, P.: Állam, Egyház, szuverenitás. In: ERDŐ, P.: *Jog az Egyház hagyományában és életében*. Budapest, 2016. 49–50.

altri autori dell'epoca moderna, come Thomas Hobbes cominciano a separare i diritti specifici dei principi, dei cosiddetti sovrani, dalle basi religiose e di diritto naturale. Nell'epoca del liberalismo molte costituzioni hanno dichiarato il principio della sovranità popolare, ma l'hanno considerato come una garanzia negativa per indicare che gli organi di potere legislativo, esecutivo e giudiziale non sono pienamente sovrani, ma devono dipendere in qualche modo dalla volontà del popolo. Non sono riusciti tuttavia a definire quale comunità umana deve essere considerata come popolo e in quale territorio. I tentativi di definizione erano considerati completamente fallimentari se non usavano la nozione di stato. Se invece contenevano lo stato come elemento della definizione del popolo, giungevano a un circolo vizioso secondo il quale il depositario del potere supremo sarebbe la popolazione di quel territorio che sta sotto lo stesso potere supremo. Cioè che appartiene allo stesso stato.³¹

Nella letteratura contemporanea si distingue abitualmente la sovranità esterna da quella interna. La sovranità esterna si riferisce ai rapporti internazionali. La stessa idea è frutto della situazione politica europea nell'epoca moderna, quando esistevano numerosi paesi di forza uguale o quasi uguale sul nostro continente e così la sovranità poteva indicare il loro mutuo rapporto d'indipendenza. Dopo la seconda guerra mondiale si parla di due poli di potere al mondo con gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica al centro. Era comunque chiaro che la sovranità di un piccolo paese come l'Ungheria e la sovranità degli Stati Uniti esprimono delle realtà ben diverse.

Un'altra categoria di sovranità ha caratterizzato e caratterizza tuttora la Chiesa. Infatti anch'essa è una nazione santa in rapporto diretto con il Signore della storia e con una vocazione speciale per la salvezza dell'umanità. Anche la Chiesa ha una memoria comune che contiene i fatti storici della divina rivelazione, la vita, l'insegnamento, la morte e la risurrezione di Cristo e l'ultima cena, fonte e culmine di tutta la nostra missione e vita religiosa.

4. Conclusione

In base a quanto è stato detto sorgono due domande: 1) Che tipo di sovranità è necessaria e in quale misura per proteggere e far dovutamente sviluppare quella

³¹ Cf. E. BOUTMY: Zur Frage der Volkssouveränität. In: H. KURZ (Hrsg.): *Volkssouveränität und Staatssouveränität*. [Wege der Forschung 28] Darmstadt, 1970. 49–89.; soprattutto 50–51. (Prima edizione francese: E. BOUTMY: A propos de la Souveraineté du peuple. *Annales des Sciences Politiques*, vol. 19. [1904] 153–284.)

realtà naturale che viene rappresentata da una nazione intesa come comunità umana? 2) Come si può sostenere in modo armonico le due identità nazionali, ossia l'appartenenza a una nazione culturale e linguistica e l'appartenenza alla nazione santa che è la Chiesa di Cristo?

Quanto alla prima questione, i popoli del cento-est europeo hanno delle esperienze abbastanza negative. Essi infatti hanno avuto grandissime difficoltà nel conservare la loro lingua e la loro cultura quando si sono trovate in posizione di minoranza all'interno di uno Stato più grande. Questi popoli infatti hanno poca esperienza di correttezza e di rispettosa legalità. Per questo hanno sentito molto spesso il desiderio di riunire tutti coloro che appartenevano a una cultura determinata in uno Stato sovrano. Ma qui emergono delle difficoltà e questo non soltanto per le discussioni sui confini ma anche per il problema dei popoli che vivono insieme o in condizione di diaspora in molti paesi. Così si sono cristallizzate diverse forme di autonomia: autonomia territoriale con un autogoverno parziale, autonomia culturale all'interno di un paese senza autonomia territoriale ma con diritti concreti riguardo l'insegnamento, l'uso pubblico della lingua della minoranza ecc. L'esperienza europea è caratterizzata da una grande diversità. Ci sono casi, dove tali sistemi possono funzionare e risultano soddisfacenti sia per la maggioranza che per la minoranza. In altri casi le forme giuridiche sembrano buone. Esistono anche garanzie teoriche che nella prassi risultano inefficienti. E ci sono casi dove le richieste giuste e ben fondate di nazioni minoritarie non sono neanche formalmente rispettate. Non sembra che si possa dare una sola ricetta, una sola costruzione teorica, ma bisogna prendere atto della complessità del compito che devono affrontare sia gli stati che le comunità nazionali. Un atteggiamento veramente cristiano può comunque aiutare ad apprezzare il valore delle lingue, delle culture, delle nazioni e anche dei criteri di una sicura e creativa convivenza.

La seconda questione è l'appartenenza della stessa persona alla Chiesa e anche a una nazione culturale. Da una parte la Chiesa riconosce il valore delle culture e delle nazioni, dall'altra parte essa costruisce una base solida per la comprensione e la carità tra persone e comunità. Non sembra necessario elaborare molti principi teorici su questa doppia appartenenza dei fedeli cattolici, perché abbiamo un esempio storico ammirevole e questo è proprio l'Europa. È qui e soltanto qui che le nazioni si sono sviluppate nell'ultimo millennio alla luce e sotto l'influsso della comune fede cristiana. Nella diversità delle lingue, delle tradizioni, dei modi di vivere di questi popoli, il cristianesimo è stato quasi l'unico elemento comune. Quindi la fede non ha soppresso i valori e le caratteristiche dei popoli, ma ha aiutato lo sviluppo delle nazioni che oggi vivono

nel nostro continente. Bisogna prendere coscienza di questo fatto. Bisogna vedere che senza questa eredità i popoli europei lontani geograficamente gli uni dagli altri ed aventi delle esperienze storiche radicalmente diverse non avrebbero sufficienti elementi di solidarietà e di comprensione reciproca. L'Europa per essere se stessa, ha bisogno di questa doppia identità: identità nazionale dei popoli e identità cristiana che era ed è sempre aperta anche a tutti i popoli della terra e a tutte le generazioni della storia umana.

AZ ISTENI JOGTÓL A POZITÍV TÖRVÉNYIG: A KATOLIKUS EGYHÁZ BÜNTETŐJOG-ELMÉLETE

ARTNER Péter*

1. Bevezetés

Azt az állítást, mely szerint mint emberekből álló látható társaság, a Katolikus Egyház jogrendszere sem létezhet büntető és fegyelmi intézkedések nélkül, nem lehet kétségbe vonni. A rend és a fegyelem megtartásához az egyházon belül is szükség van büntetőjogra és büntetésekre, mert alá vagyunk vetve a bűnnek.¹ Ahogy Ockham is írja: a kormányzatra és büntetésre csak a bűn miatt van szükség. A kérdés sokkal inkább az, hogy a Katolikus Egyház jogrendszere, a kánonjog, mint szakrális jogrend, milyen természetfölötti alapokkal rendelkezik és azt milyen formában tudja pozitív törvényekkel megfogalmazni és kikényszeríteni, különösen úgy, hogy nincs világi hatalma. Egyáltalán: az Isten kinyilatkoztatása pozitív formába önthető-e? Nem veszíti-e el ezáltal azt a többletet, amit az állami jogrend sokszor nélkülözni kénytelen?

Amikor a kánoni büntetőjogról beszélünk [noha a *Codex Iuris Canonici* (1917) egyáltalán nem, a *Codex Iuris Canonici* (1983) pedig csak egyetlen alkalommal (196. k. 2. §) használja a *ius poenale* kifejezést],² más értelemben kell gondolni a büntetendő cselekményekre és a büntetésekre, mint a világi jogrendekben, hiszen az Egyház lelkeket üdvözítő feladata sajátos karaktert ad a kánonoknak, amit azok értelmezésekor és alkalmazásakor mindig szem előtt kell tartani. Erre hívja fel a figyelmet Kuminetz Géza is: „Úgy véljük,

* Egyetemi docens (PPKE KJPI).

¹ Velasio DE PAOLIS: Kommentár az 1341-es kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael Rodríguez-OCAÑA (szerk.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Montreal, Wilson & Lafleur, 2004. vol. IV/1. 364.

² Velasio DE PAOLIS: Aspectus Theologici et Iuridici in systemate Poenali Canonico. *Periodica*, vol. 75., 1986. 224.

hogy bátrabban kellene használnia a hatóságnak a büntetőjogban rögzítetteket. Ha nem szerzünk érvényt a fegyelmünknek, mely objektíve őrzi a kegyelmet, nem számíthatunk virágzó egyházi életre. A büntetésben nem a megtorlás szelleme vezet bennünket, hanem a figyelmeztetésé, a testvéri feddésé, mely türelmességében sem tűr bizonyos olyan magatartási formákat, melyek teljességgel ellentétesek az Úr parancsaival.”³ Ahhoz azonban, hogy vissza tudjunk menni az isteni kinyilatkoztatáshoz és el tudjunk jutni a mai jogrendszerig, nem hagyhatjuk ki azokat a történelmi fejlődési léptékeket, jogfilozófiai és teológiai gondolkodókat, akik a maguk korában és saját jogukat alapul véve igyekeztek mindenhol rávilágítani az egyházi büntetőjog isteni eredetére. Bevalljuk őszintén: nem sok ilyen jogfilozófus-teológus volt; legalábbis nem olyan, aki ilyen megközelítésben vizsgálta volna a témát. Az elv, ami kutatásunkban vezet minket annak a felismerése és megismertetése, hogy a kánoni büntetőjog is teljes egészében a kinyilatkoztatásra vezethető vissza, ami mint belső matéria a kor külső jogi formájában öltött testet. Bizonyos határok megsértése, amik önmagukban az alapvető egyházi értékek határát jelzik, mindig is megkövetelték külső fórumon is a büntető jóvátételt, az elkövető megjavítását, és a megromlott igazságosság helyreállítását.

2. Az Egyház büntetések alkalmazásához való joga

A katolikus egyház első valódi egyetemes kodifikációjakor (1917-ben) kiadott CIC a 2214. kánon 1. §-ában egyértelműen leszögezi, hogy „Az egyháznak ősi és saját joga, függetlenül minden emberi tekintélytől, hogy a neki alávetett tetteket mind lelki, mind földi büntetésekkel büntesse.”⁴ Szinte betű szerint ugyanezt veszi át a jelenleg hatályos, 1983-ban kiadott CIC 1311. kánonja: „Az egyház született és saját joga, hogy a büntetendő cselekményeket elkövető krisztushívőket büntető rendelkezésekkel fenytse.”⁵

Ez a büntető hatalom visszavezethető az Egyház tökéletes társaság mivoltára (*societas perfecta*), azaz hogy magában hordozza a céljának eléréséhez összes szükséges eszközt; nem azért, mert azt földi hatalom biztosítja számára, hanem isteni alapítása révén. Igaz, a mai jogbölcsélet a teológia alapján már nem mond-

³ KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 294.

⁴ *Nativum et proprium Ecclesiae ius est, independens a qualibet humana auctoritate, coercendi delinquentes sibi subditos poenis tum spiritualibus tum etiam temporalibus.*

⁵ *Nativum et proprium Ecclesiae ius est christifideles delinquentes poenalibus sanctionibus coercere.*

ja ki (de továbbra is vallja), hogy az egyház tökéletes társaság, de ennek nem dogmatikai-ontológiai, hanem sokkal inkább társadalomelméleti okai vannak. A tökéletes társaság-mivolthoz szükséges az is, hogy fegyelmi szabályokat hozzon és az azokat megsértőket megfelelő módon szankcionálja. Ezt teszi az egyház is, amikor a kinyilatkoztatásra alapítva kimondja, hogy mi a jó és mi a rossz, valamint meghatározza, hogy mi az a pont, amikor az elkövetett bűn olyan mértékben zavarja meg az egyházi közjót, hogy az már szankciót követel. Az Egyház kettős feladata egyrészt a közösségnek, mint látható társaságnak, másrészt pedig az egyes tagoknak az egyéni megszentelése. A krisztusi hármasküldetésen (megszentelői, tanítói és kormányzói) belül a kormányzói a hagyományos törvényhozó, bírói és végrehajtói hatalmat foglalja magába, melybe a büntető hatalom is beletartozik.⁶ Ezt a célt elsősorban természetfeletti eszközökkel éri el, mert a bűnös ember Istennek tartozik számadással az életéről, de mint látható társaságnak kötelessége, hogy tagjainak lelki javát evilági, jogi eszközökkel is előmozdítsa. Ez már az erkölcsön túli terület, ahol a tételes pozitív jog alapján kell irányítani az emberek cselekedeteit. Viszont a büntetőjog sem cél, hanem csak az üdvösség eszköze, aminek a korlátját az isteni jog szabja meg.

Az egyház jogrendszerét nem lehet semmilyen külső jogrendszerből levezetni. Az biztos, hogy nagyon nagy hatással volt rá a római jog, sőt, a római jog valódi továbbélése a kánonjognak köszönhető, de eredet szempontjából a jogos és igazságos szintjén nem tekinthető a kánonjog gyökerének. A másik, ennél sokkal jelentősebb forrása a zsidó jog, akár a biblikus, akár a talmudista vagy Misna hagyományokat vesszük alapul, de a kánonjog ezeknek sem pusztán kibővített változata, hanem azok beteljesítése. Maga Jézus Krisztus mondja: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni.” (Mt 5,17)

3. A szakralitás és kinyilatkoztatás

Itt pedig mindjárt egy fontos distinkciót kell tennünk a szakrális jogrendek és a zsidó-keresztény jogrend között. Legyen szó akár Hamurabbi vagy Manu törvényeiről, azok nem kinyilatkoztatás alapúak voltak, hanem az önmagukat isteni tulajdonságokkal felruházó uralkodók/vezetők szentség ruhájába öltöztetett

⁶ Megemlítendő, hogy az egyházjogon belül a törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalom nem választható el egymástól a hagyományos jogi értelemben és kormányzati, állami gyakorlatban ismert módon.

rendelkezései. Ugyanezt mondhatjuk el az iszlámról is. Ezekről gyökereiben különbözik a zsidó és a keresztény-katolikus jogrend: e két vallás az, ami valódi kinyilatkoztatás alapján áll. Karl Rahner, a XX. század leghíresebb, és mindezekig legnagyobb transzendentális teológus-filozófusa a kinyilatkoztatást „Az Ige hallgatója” című művében úgy definiálja, mint az „Isten Önközlését”; azaz nem pusztán az Isten szavát az emberekhez, hanem Önmagának a feltárását. Ez a kinyilatkoztatás pedig csak a zsidó és a keresztény-katolikus vallásban, illetve ezzel együtt ezek jogrendszerében jelenik meg alapként. Isten pedig, aki maga az Igazság (Jn 14,6), a kinyilatkoztatásban kimondja (λόγος) önmagát,⁷ vagyis az igazság értelmezhetővé, megismerhetővé válik. Így a kinyilatkoztatást alapul véve minden ember képes lenne önmagában felismerni a jót és kerülni a rosszat – ha a bűnbeesés ezt a természetes képességét el nem rontotta volna. A krisztusi megváltottság által viszont újra a képessé vált arra, hogy ne kényszerből, hanem a megváltott értelem fényénél elkerülje a rosszat, válassza a jót, keresse a békét és azt kövesse (Zsolt 34,15). A bűnre hajló emberi természet, az eredeti bűnből fakadó áteredő bűn, aminek mindannyian alá vagyunk vetve, természetesen nem „kollektív bűnösséget” jelent, hiszen mindenki a saját tetteiért felel,⁸ hanem azt, hogy az emberi természet *hajlamos* a rosszra és Istent kegyelme nélkül *képtelen* a jóra.

A katolikus (büntető)jog-elmélet vizsgálóiban jogosan merül fel a kérdés, hogy létezik-e jog isteni kinyilatkoztatás nélkül. A válasz egyszerű: Isten létét nem tekinthetjük feltételesnek, mert akkor nem lenne Isten. Aquinói Szent Tamás szavaival élve: Isten az „actus purus immanens – világot átható tiszta megvalósultság”, akiben nincs „lehetőség” csak megvalósult cselekvés. Így Isten öröktől fogva való létezése magában foglalja az Ő igazságosságának a mindig is megvolt létezését. Az, hogy ez pusztán a kinyilatkoztatásban lett az emberek számára elérhető, nem érinti annak az örök létezését. Ahogy Helmut Coing írja: amint egy zenemű akkor is létezik, amikor senki sem hallgatja, úgy az örök isteni igazság is létezik akkor is, ha senki sem tud róla; ugyanis ha az emberi tudás feltétele lenne az isteni igazságnak (isteni jognak) akkor az isteni jog nem lenne abszolút szuverén, hiszen függene az emberi megismeréstől.

Szent Pál apostol így beszél erről a Rómaiakhoz írt levelében: „[A] törvény előtt is volt bűn a világon, a bűnt azonban nem lehet felróni, ha nincs törvény” (Róm 5,13). Látható ebből, hogy a kinyilatkoztatásból megismerhető isteni

⁷ „Az Ige testté lett – ó λόγος σὰρξ ἐγένετο” Jn 1,14.

⁸ ERDŐ Péter: *A bűn és a bűncselekmény. Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 19–20.

törvény már korábban is létezett, csak az ember számára nem volt tudott, a kinyilatkoztatás által vált ismertté és kötelezővé, és a rossz bűn-mivolta csak ekkor tárult fel a világ előtt. A jó és a rossz megkülönböztetésének képessége mindig is az emberi bölcsesség legfontosabb eleme volt, amint azt Salamon király imájában is olvashatjuk: „Adj hát szolgáltnak éber szívet, hogy meg tudja különböztetni a jót meg a rosszat” (1Kír 3,9).

A pozitív törvény megjelenése, illetve az isteni jog megismertetése nem más, mint ugyanannak az örök isteni igazságnak más-más formában való megmutatkozása; ahogy Jézus mondta: „Minden írástudó, aki jártas a mennyek országának tanításában, hasonlít a házigazdához, aki kincseiből újat és régit hoz elő” (Mt 13,52).

4. Isteni törvény vagy természettörvény?

A jogfilozófia egyik örök kérdése a természetjog, az ember szívébe írt jog és a pozitív jog, az emberek által megfogalmazott és kimondott jog közötti esetleges ellentét. A természetjogot nem lehet maradéktalanul szavakba önteni, hiszen akkor már pozitív joggá válik. Sokan emlegetik a Bibliában szereplő Tíz Parancsolatot úgy, mint a természetjog alapját, de ha jobban belegondolunk, akkor ez is pozitív törvény: kimondott és leírt formában létezik. A kánonjognak nem feladata, hogy állást foglaljon a természetjog-természettörvény ill. pozitív jog-pozitív törvény egymáshoz való viszonyának jogfilozófiai elemzésében és határvonalának meghúzásában. A kánonjog csak az isteni törvényt és az egyházi törvényt különbözteti meg, fenntartva azt az állítást, hogy mind a kettő a kinyilatkoztatásból származik; csak az első közvetlenül, a másik pedig közvetve.

A jogfilozófia területén ritkán beszélnek az isteni törvényről, sokkal inkább a természettörvény és a pozitív törvény kétpólusúsága kerül előtérbe. Nem szabad azonban, különösen a kinyilatkoztatással rendelkező jogrendekben elfeledkezni arról az Ősprincípiumról, ami minden jognak az alapját jelenti. A kettő között a különbség nem szembetűnő, mégis számottevő. Hogy világosan lássuk a természettörvény és az isteni törvény közti különbséget, próbáljuk meg példákkal szemléltetni. A természettörvényben benne van az, amit többé-kevésbé mindenki elfogad: ártatlan embert megölni nem helyes. Az isteni törvény viszont ezen is túllép, amikor azt mondja, hogy senkit sem szabad megölni: „Ne ölj!”. Azonban a biblikus hagyományból is egyértelműen következik, hogy mégis vannak olyan esetek, amikor az Isten parancsot adott akár a pogányok

megölésére, akár pedig még a választott nép tagjainak a megölésére is, akik súlyosan megszegték a szövetségi törvényt. Vagyis az isteni törvény részben felülírja, részben pedig kiegészíti a természettörvényt, úgy, hogy azt nem megsemmisíti, hanem a megtartásának szabályait magasabb összefüggések közé helyezi.

Még mielőtt továbbsmennénk a kérdés fejtegetésében álljon még itt két példa, amely rámutat arra, hogy miben tud más lenni az isteni törvény, a természet-törvény és a pozitív törvény. A házasságról vallott katolikus felfogás szerint a házasság felbonthatatlan. Ennek oka a természetjogban nem található meg. A házasság egységes (*egy* férfi és *egy* nő kapcsolata), holott a természetben (és a történelemben, sőt a Bibliában is) számtalanszor találkozunk poligámiával vagy poliandriával. A természetjog tehát önmagában nem alapozza meg ezt a katolikus tanítást, az isteni kinyilatkoztatás azonban igen: a kinyilatkoztató Isten előírja és megköveteli, hogy a házasság egységes és felbonthatatlan legyen; még akkor is, ha a tételes mai pozitív jog a házasságot nem tekinti felbonthatatlannak.

A zsidókeresztény vallási kultúrkörben az emberi méltóság alapja az istenképiség, ezért az ember ellen elkövetett minden sérelem tulajdonképpen az Isten ellen elkövetett sérelem. „Amit a legkisebbek közül eggyel is tettetek, velem tettétek” – mondja Jézus (Mt 25,40). Szent Ágoston a természettörvény alapját szavakban megfogalmazva leírja, ami után tulajdonképpen nem is lenne szükség semmilyen más pozitív törvényre: „Szeress, és tégy amit akarsz!” Noha ezzel a mondattal tökéletesen egyetérthetünk, más-más kultúrkörben más és más cselekedetet tekinthetünk szeretetből fakadó megnyilvánulásnak. Egyszerűsége magyarázatot követel, és a magyarázattal már megszűnik tisztán természetjog lenni.

Az emberi méltóság ilyen volta megköveteli, hogy büntetést mindig csak a lehető legkisebb, legszükségesebb mértékben alkalmazzanak. Az erkölcsi értelemben vett jót illetve bűnt, ahogy Hart fogalmazza, nem lehet megalapozni észérvekkel, bizonyítással vagy ellenőrzéssel.⁹ Hogy mi minősül bűnnek a kinyilatkoztatás szerint és mi nem, arra a választ maga az Isten adja meg, amikor Mózesrel megköti a szövetséget: „Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik” (Kiv 33, 19b), és ahogy Szent Pál idézi: „Mert Mózesnek ezt mondja: Könyörülök azon, akin könyörülök, és kegyelmezek annak, akinek kegyelmezek” (Róm 9,15). Nem más ez, mint Hugo Grotius természetjog filozófiájának biblikus alapja. Ehhez kapcsolódik maga a Tíz Parancsolat megfogalmazása is, amit Isten Mózesen keresztül a népének

⁹ Herbert Lionel Adolphus HART: *A jog fogalma*. Budapest, Osiris, 1995. 347.

eljuttatott. Ezek isteni eredetű törvények, nem pedig egyszerű természet-törvények. Ezen túlmenően az Ószövetségi Szentírásban 613 parancs van. Ezek viszonylag kis részéhez van szankció vagy jutalmazás fűzve, viszont a parancs megsértése mindig következménnyel járt. Mivel a korabeli felfogás nem tett különbséget a vallási közösség és a társadalmi közösség között, nem volt értelme a mai gondolkodásmód szerinti erkölcsi bűn és társadalmilag előírt büntetendő cselekmény közt különbséget tenni. A közösség elleni vétek egyben Isten elleni vétek is volt, és fordítva: megsértés esetén engesztelést kellett adni. Isteni jog nélkül nincs alapja az emberi-pozitív jognak, viszont pozitív jog nélkül az isteni jog megvalósításának képessége esetleges. Objektív jogi mérce nélkül minden megengedhető lehet. Ide kívánczok Mécs László: Bakonyi látomás című versének egy sora: „Ki a betyár? Ki a szent? [...] Ha a Mérték tönkrement...”.

Ettől függetlenül azonban választ kell adni arra a kérdésre, hogy kikre vonatkozik a JHVH általi kinyilatkoztatott törvény. Szent Pál szerint „[A]mit a törvény mond, azokra vonatkozik, akik a törvénynek alá vannak vetve” (Róm 3,19). A talmudi hagyomány felsorolja azt a hét törvényt, amely kivétel nélkül minden emberre vonatkozik. Ezek jobbra a Dekalógus parancsai: bálványimádás, istenkáromlás, emberölés, vérfertőzés és házasságtörés, a lopás tilalma és a törvény (rend) betartásának kötelezettsége. Ezeket azoknak is be kell tartaniuk, akik magát a Tórárt nem fogadják el, hiszen olyan alapvető előírások, amik nélkül emberi közösség nem képzelhető el; ezek azok a minimális természetjogi-isteni jogi előírások, amik minden más pozitív törvénynek kötelező erőt tulajdonítanak. Szinte teljesen ugyanerre a következtetésre jut Kálvin is, amikor az isteni törvény kihirdetéséről és megismerhetőségéről ír: „Mert egyhangúlag büntetést hirdetnek ama gonosz tettek ellen, amelyeket Isten örök törvénye kárhozottat, nevezetesen az emberölés, lopás, házasságtörés és hamis tanúság ellen, s csupán a büntetés módjában nem egyeznek meg egymással.”¹⁰ Téved tehát Luher,¹¹ amikor a jogot és az üdvösséget szétválasztja, és a földi jogot Isten nélküli rendnek tekinti. „A keresztény gondolkodás több fejlődési lépcsőn áthaladva Francisco Suárez munkássága nyomán jutott arra a felismerésre, hogy a tisztán emberi jogalkotást megelőző és a társadalmi együttélés igazságos rendjére vonatkozó követelményrendszer a maga egészében transzcendens eredetű. Így szilárdult meg az a beszédmód, amely az isteni törvény, a *lex divina* körében különböztet meg két szintet, a természet és az ember tanulmányozásával logikailag kikövet-

¹⁰ Idézi: FRIVALDSZKY János: *A jogi gondolkodás mérföldkövei*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 158.

¹¹ FRIVALDSZKY (2016) i. m. 145–146.

keztethető természetes törvényt, a *lex naturalist*, és a kinyilatkoztatásból megismerhető isteni törvényt vagy »isteni jogot«, a »*ius divinum positivumot*«.¹²

5. A kánoni büntetőjog eredete

Az egyházi büntetések mélyen benne gyökereznek a biblikus hagyományban és a keresztény gyökerekben, ezért nem mondhatók rájuk, hogy összeférhetetlenek lennének a keresztényi szabadsággal. Sőt, nemcsak a büntetés, hanem a fokozatosság gondolata is megtalálható már az evangéliumban (Mt 18, 1522): „Ha testvéred megbántott, menj, és figyelmeztess négy szemközt. Ha hallgat rád, megnyered testvéredet. Ha nem hallgat rád, vigyél magaddal egy vagy két másik embert, hogy két vagy három tanú bizonyítsa a dolgot. Ha ezekre sem hallgat, jelentsd az egyháznak. Ha az egyházra sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna vagy vámos.” A büntetések és fegyelmi intézkedések alkalmazásának szükségességét az Újszövetségi Szentírás, az ősegyház gyakorlata és az apostoli hagyomány mellett, sőt előtt, már Ószövetség is alátámasztotta.¹³ Bármikor is alkalmazott az egyház büntetéseket, tisztában volt hatalmának isteni eredetével és igyekezett kerülni az emberi önkényességet: „Enyém a megtorlás, s én megfizetek.” Majd ismét: „Az Úr ítélkezik népe fölött” (Zsid 10,30).

Hogy az eltelt húsz évszázadban mikor és milyen formában gyakorolta ezt a hatalmát az egyház, semmiben sem érinti az arra való képességét és az alkalmazás jogosságát. A büntetések között nemcsak lelki, hanem evilági, „temporális” eszközök is szerepelnek. A lelki üdvösség egyik eszközének tekintette az egyház mindig is a testi vágyak megtörését és a lelek megerősítését. Ezek célja elsődlegesen nem a megbüntetés volt, hanem a vezeklés: a tettes tudatosítsa magában azt, hogy fájdalmat okozott a közösségnek és ezért szenvednie kell. Fontos megjegyezni, hogy bár a történelem során nem minden helyen és nem minden időben alkalmazták megfelelően a testi fenyítéseket, ezek célja a külső rend biztosítása is volt. A pápák különböző megnyilatkozásai¹⁴ ezt a jogot többször megerősítették és kinyilvánították. A IV. Lateráni Zsinat 1215-ben mondta ki először az öncélú testi büntetés tilalmát, valamint azt, hogy az egyház maradjon

¹² ERDŐ Péter: Vannak-e természetes jogok az emberi jogok mögött? *Magyar Tudomány*, vol. 44., 1999/2. 129–132.

¹³ Mt 16,19; Mt 18,17; 2Kor 13,10; 2Kor 10,6; 2Kor 13,1; 1Kor 4,21; 1Kor 5,5; 2Tessz 3,14; 1Tim 1,20.

¹⁴ Pl. BONIFATIUS PP. VIII, *Unam sanctam* (18. nov. 1302.).

ki az állam által végzett kínvallatásokból, istenítéletekből, halálos ítéletekből, és elsősorban a büntetések lelki céljaira irányuljon a figyelme. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy ebben az időben az állami és az egyházi hatalom nagy mértékben összekapcsolódott és ahogy világi vétkekért is alkalmaztak egyházi büntetéseket, úgy egyházi bűnökért is alkalmaztak világi fenyítékeket.

Nagy Szent Gergely így fogalmaz a büntetések kiszabásáról: „Szükséges, hogy az előjárók alattvalóik iránt egyrésztől irgalmat tanúsítsanak, másrésztől pedig büntető fenyítéket használjanak [...] E kettőt, a gyengédséget a szigorral egyesíteniük kell, nehogy a túlzott szigorúság az alattvalókat elkeserítse, a túlságos engedékenység pedig gondatlanokká tegye [...] Legyen szeretet, de nem elpuhító, legyen szigor, de nem elkeserítő, legyen buzgalom, de nem mód feletti, legyen gyengédség, de nem engedékenyebb, mintsem kellene [...] Az előjárók tartsák szem előtt a szigort és a szelídséget, nehogy a fenyítékben való szigoruk által a fenyítéket minden szigortól megfosszák [...] A fegyelem szigora vezesse a szelídséget és a szelídség mérsékelje a szigort, szóval az egyik a másikat ellensúlyozza, nehogy a szigor túlságossá váljék, az engedékenység pedig könnyelművé tegye az alattvalókat.”¹⁵ Ennek az alapelvnek az egyházon belüli ösiségét az is jelzi, hogy már a *Decretum Gratiani*-ban¹⁶ is szerepel ehhez hasonló rendelkezés.

Az 1967. októberi Püspöki Szinódus által jóváhagyott, a CIC (1983) reformjára vonatkozó elveket tartalmazó szöveg megfogalmazta, hogy a lelkipásztori gondozás előmozdítása érdekében vegyék figyelembe a szeretetet, a mértékletességet, és ezekkel törekedjenek a méltányosságra, nemcsak a törvények alkalmazásában, hanem a törvényhozásban is. A hatályos jogban a büntetések elsődlegesen, de nem kizárólagosan pedagógiai célzattal jelennek meg, s csak utána fegyelmi, büntető jelleggel. Azzal, hogy a CIC (1983) fenntartja az alapvető különbséget a gyógyító és jóvátevő büntetések között, meg is határozza a büntetések célját: a tettes megjavítása, a törvényellenes magatartás megszüntetése és az igazságosság helyreállítása. Libero Gerosa szerint az egyházi büntetés célja, hogy az Egyház tanításának tisztaságát és küldetésének hiteles véghezvitelét biztosítsa.¹⁷ Ebben is megnyilvánul az emberi személy tisztelete,

¹⁵ *Mor. Dist.* 45. c. 9. idézi: BÁNK József: *Kánoni jog, II.* Budapest, Szent István Társulat, 1960. 736.

¹⁶ D. 45. cc. 4, 6, 9, 14, 16; FRIEDBERG I. 161–164; D. 86 c. 2; FRIEDBERG I. 298; C. 23 q. 5 cc. 1, 3; FRIEDBERG I. 928–930. Ld. **még:** SZUROMI Szabolcs Anzelm: A legsúlyosabb büntetendő cselekmények a kánonjogban. In: SZUROMI Szabolcs Anzelm (szerk.): *Egy működő szakrális jogrend.* Budapest, Szent István Társulat, 2013. 142.

¹⁷ Libero GEROSA: Penal Law and Ecclesiastical Reality: the Applicability of the Penal Sanctions laid down in the New Code. *Concilium*, 1986. 61.

valamint az irgalom, mint az üdvösség eszköze, hiszen a büntetés csak mint végső eszköz szerepel, a cél, az üdvösség elérése érdekében. A kánoni büntetőjogban a büntetés nem csupán az ember méltóságáról, hanem a megkeresztelt embernek, mint kereszténynek a méltóságáról, az Egyházban való jogállásáról és az Egyház közösségében való életéről szól. Mind az egyén, mind pedig az egész közösség lelki élete és épsége az elsődleges cél az egyházi büntetésekben, ezért a büntetés céljai közt szerepel a közösség védelme is. „A büntetést tehát, mint fegyvert, az igazság adja az Egyház kezébe, amelyet azonban csak akkor és csak úgy szabad használni, amint a közjó (*bonum commune*) kívánja.”¹⁸

6. A kánonjog pozitívizálódása

Világosan látható, hogy a biblikus és kora egyházi törvények nem kodifikált törvények voltak: akárcsak a korai római jog, konkrét eseteket akartak megoldani és gyakorlati kérdésekre gyakorlati választ adni. Ilyen megközelítésből tekintve közelebb állnak/álltak az angolszász *Common Law*-hoz, mint a kontinentális rendszerhez.¹⁹

A jog fejlődése, Iustitianus kodifikációja, a glosszátorok, kommentátorok, dekretalisták, pandektisták és kanonisták munkássága során egyre inkább előtérbe került az írott jog a szóbeli hagyománnyal szemben; a pápák és zsinatok állásfoglalásainak írásba foglalása és terjesztése, majd azok előbb kronologikus, később szisztematikus, sőt, hierarchikus rendszerbe foglalása megalapozta a kánonjog pozitívizálódását is, ezzel együtt távolabb kerülve az íratlan szokásjogtól, de továbbra is megmaradva az isteni jog közvetlen közelségében.

A kánonjog fejlődése mind a mai napig nem állt meg. Bár a XX. században két modern értelemben vett törvénykönyv is lett kiadva, előbb 1917-ben, majd ennek megreformált változata 1983-ban, de ezek nem fedik le a teljes kánonjogi rendszert, számtalan egyetemes és részleges törvény és egyéb jogszabály létezik ezekkel párhuzamosan. A jogfejlődés elve mind a mai napig nyomon követhető, ha végig nézzük az egyházi jogszabályok hierarchiáját. Az általában alapvetően csak végrehajtó hatalommal rendelkező római dikasztériumok igen gyakran adnak feleletet egy-egy hozzájuk intézett jogalkalmazási kérdéssel kapcsolatban. Ennek hivatalos neve: magánválasz (*responsum privatum*). Ha sok hasonló vagy egyező magánválasz született, akkor azt a jogtudomány

¹⁸ BÁNK i. m. 719.

¹⁹ VARGA Csaba: *A jogi gondolkodás paradigmái*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 122.

már „kuriális gyakorlatnak” (*praxis curiae*) tekinti. Ezek, összefoglalásként, egy utasításban (*instructio*) írott, gyűjteményes formában kiadhatók, amit ha a római pápa, mint törvényhozó *in forma specifica* megerősít, akkor valódi törvény válik belőle: írott, tartós, kötelező, egyetemes jogszabály.

Mindezeknek az alapja azonban továbbra is az Isteni Jog, ami a kinyilatkoztatásban vált megismerhetővé és ami a joggyakorlatban megjelent.

7. A bűn és a büntetendő cselekmény közti különbség

A büntetőjog feladata a jogrend megvédése. Ebből következik, hogy nem az összes rossz, vagyis az isteni parancsokba ütköző cselekményeket, de még nem is az emberi törvények összes áthágását bünteti, hanem csak azokat a törvénysértéseket, amelyek adott esetben a közösségnek, különleges veszélyt vagy kárt jelentenek. Míg bűnnek az Örök Törvényből, a kinyilatkoztatásból vagy a természettörvényből származó igazságokkal való erkölcsi szembenállást nevezzük, amik megsértése esetén egyedül Istennek tartozunk számadással, természetesen az általa alapított Egyházon keresztül, ha ezekhez nem tartozik pozitív jog által előírt evilági szankció, nem tekintjük azokat büntetendő cselekményeknek.

A büntetendő cselekmény az egyházi törvényben így határozható meg: Olyan külső és erkölcsileg beszámítható törvénysértés, amelyhez legalább meg nem határozott kánoni szankció van hozzákapcsolva. Tudományos megközelítésben mondhatjuk, hogy a büntetendő cselekmény valamely jogilag védett érdeknek olyan jogellenes megzavarása, amelyre az illetékes hatóság (Egyház, állam) büntetést szab ki, mert annak a megbüntetését az erkölcsi rend megköveteli, vagy a korabeli társadalmi felfogás igazságosnak, szükségesnek és hasznosnak tartja. Jogi oldalról tekintve a büntetendő cselekmény a törvény által büntetéssel fenyegetett jogellenes cselekmény bűnös elkövetése.

A kánonjogi szabályozás legtöbb előírása *lex imperfecta*, mivel valamit előír vagy tilt, de önmagában, egy esetleges megsértés esetére, nem kapcsol hozzá semmilyen szankciót vagy retorziót. A törvényhozó és/vagy végrehajtó hatalommal rendelkező eljárónak lehetősége, sőt alkalmasint joga és kötelessége, hogy egy megszegett törvényt akkor is szankcionáljon, ha ahhoz nincs külön büntetés rendelve, sőt, ő maga az aki a büntetést ilyenkor meghatározhatja, mivel a büntetés ilyen esetekben abszolút meghatározatlan.

Sem a biblikus zsidó jogban, sem pedig kb. az első tíz évszázadban nem volt egyértelmű határvonal az erkölcsi bűn és a jogi büntetendő cselekmény

között, valamint a vezeklés, a fegyelmi intézkedés és a szoros értelemben vett büntetések között, de az Egyház sohasem hagyta szó nélkül a törvénysértőket.²⁰ A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy egy elkövetett bűncselekmény esetén nem volt egyértelmű, hogy azért szankcióként (magyar kifejezéseket használva) gyónási elégtételt vagy büntető vezeklést alkalmaztak. Természetesen ez csak a nyilvános bűnökre-bűnösökre vonatkozott. Első ilyen jellegű vezeklési útmutatók az angolszász *Paenitentiale*-k voltak a VIII-IX. sz. környékén. Önmagában maga az elégtétel és a vezeklés között sincs éles határvonal, hiszen mindkettő szinte teljesen ugyanaz: „[...] a vallásosság, a jámborság vagy a segítő szeretet valamely cselekedetének elvégzése” (1339. k. 1. §), csak míg az elégtételt belső fórumon, a vezeklést külső fórumon alkalmazzák.

A bűn és büntetendő cselekmény merev elválasztásáról a kánonjogban nem lehet beszélni, bár a megnevezés tekintetében erkölcsi vonatkozásban a *peccatum*, míg jogi vonatkozásban a *delictum* vagy a *crimen* szó van használatban.²¹ De ahogy igaz az, hogy a kánoni rendszerben nem minden büntetendő cselekmény, ami tilos, az is igaz, hogy nem minden törvényes, amihez nincs kánoni büntetés kapcsolva. Három olyan terület van, amit emberi-jogi oldalról tekintve nem szabad összekeverni: erkölcsi, jogi és büntetőjogi. Az utóbbi, magasabb szintek magukba foglalják az előbbi szinteket, viszont fordítva ez nem igaz. Az egyházi büntetendő cselekmények mindig valamilyen Egyházellenes megnyilvánulások. Egy tisztán isteni törvény megsértése nem feltétlenül büntetendő cselekmény, mert lehet, hogy az Egyház külső rendjére nincs hatása, de egy megsértett erkölcsi (tehát isteni) törvényt is lehet szankcionálni. Ennek megfelelően más a bűnért járó büntetés (elégtelet) és más a büntetendő cselekményért járó büntetés is, kiszabásukban, tartalmukban és elengedési módjukban is. Amikor nem történt kánoni értelemben vett büntetendő cselekmény, az előljáró nem alkalmazhat büntetést; de ez nem zárja ki, hogy az Egyház közrendjének megsértése, még ha az nem is büntetendő cselekményből fakad, maga után vonjon valamilyen fegyelmi intézkedést, ami megakadályozhatja, hogy a helyes útról letért személy ténylegesen büntetendő cselekményt kövessen el. Az isteni törvény oldaláról tekintve a dolgot, nincs különbség az erkölcsstani bűn és a jog által meghatározott büntetendő cselekmény között. Az isteni törvény és az isteni alapon nyugvó, pozitív formában való megnyilvánuló

²⁰ Velasio DE PAOLIS: Aspectus Theologici et Iuridici in systemate Poenali Canonico. *Periodica*, vol. 75., 1986. 224–225.

²¹ ERDŐ (2013) i. m. 68.

egyházi törvény is ugyanazt a magatartás követeli meg az embertől, és azok megsértése esetén ugyanúgy kiengesztelődésre van szükség.²²

Az idővel egyre jobban kikristályosodott, a kánoni büntetőjog egyik alapelvét kifejező állítás, mely szerint „minden bűncselekmény bűn, de nem minden bűn bűncselekmény” rámutat arra, hogy kánonjogi értelemben akkor beszélünk bűncselekményről, ha az isteni, természeti, vagy tételes egyházi törvény megsértése olyan mérvű és külső fórumon is megnyilvánuló, hogy az egyházi hatóságnak közbe kell lépnie a megromlott rend helyreállítása érdekében. Átmeneti fogalomként jelent meg a történelem során többek között Petrus Lombardus-nál a „reatus” kifejezés, melynek alapjelentése a bűnös büntetés elviselésére való kötelezettsége. A büntetés lehet lelkiismereti, Istentől származó vagy pedig emberi törvényben megfogalmazott.²³

A kánoni törvénynek nem is kell minden cselekedetet tiltania, amit a természeti (istenti) törvény tilt, és nem is kell minden bünt szankcionálnia, hanem csak azokat a legsúlyosabbakat, amelyek az egyház közösségét veszélyeztetik, az egyházi közjót közvetlenül érintik, és amit az emberek többsége képes elkerülni.²⁴ Ebből is világos, hogy nem minden elkövetett bünt lehet az Egyházon belül külső fórumon szankcionálni. Ennek oka, hogy bármely emberi, belsőleg rossz cselekedet, amíg nem érinti a társadalmi (külső egyházi) rendet, nem tartozik a büntető hatalom hatáskörébe és nem számít büntetendő cselekménynek mindaddig, amíg nincs hozzá kánoni szankció kapcsolva. Ahogy egyre több bűnért kellett külső fórumon vezeklést vagy büntetést alkalmazni, úgy vált egyre inkább szükségessé, hogy világosan megfogalmazzák a különbséget az erkölcsi bűn és a jogi büntetendő cselekmény között. A két *Codex* csökkentette azoknak a büntetendő cselekményeknek a számát, amelyekért külső vezeklést vagy büntetést kell kiszabni. Jelenleg az egyetemes jogban ez megközelítőleg negyven cselekmény.

Minden büntetendő cselekmény mögött valamilyen megsértett egyházi érték áll.²⁵ Bár alapvetően az erkölcsi törvény megsértése a bűn, és a (büntető)jogi törvény megsértése a büntetendő cselekmény, de a jogilag szemlélt büntetendő cselekmények esetén is alapjaiban egy erkölcsi törvény megsértése jön létre, amihez az egyházi törvényhozó külső, kánoni büntetést fűzött. Ezzel kapcsol-

²² ERDŐ (2013) i. m. 35–42.

²³ ERDŐ (2013) i. m. 58–59.

²⁴ FRIVALDSZKY (2016) i. m. 117.

²⁵ Charles SCICLUNA: Clerical Rights and Duties in the Jurisprudence and Praxis of the Congregation of the Doctrine of the Faith on *Graviore Delicta. Folia Canonica*, vol. 10., 2007. 274.

lódik egybe a két különböző, az erkölcsi és a jogi rend. A kánoni büntetéssel nem szankcionált bűnöknel sem tagadható azok egyházi közösséget is sértő mivolta. Minden bűn, legyen az a legtitkosabb módon elkövetett is, nemcsak az Istent, hanem az egész egyházi közösséget is sérti, bíróságon csak a nyilvános büntetteket lehet tárgyalni.²⁶

Vizsgálendő a bűn és a büntetendő cselekmény közötti különbség az elkövetés szempontjából is. Míg büntetendő cselekménynek csak a befejezett (vagy bizonyos esetekben megkísérelt) tett számít, erkölcsi értelemben már a szándék is létrehozza a bűnt, bizonyos értelemben függetlenül attól, hogy maga a cselekedet megvalósult-e.²⁷ A földi bíró az erkölcsi bűn fölött nem, csak a külső fórumon bebizonyosodott büntetendő cselekedet elkövetése fölött tud ítélezni: „In dubio pro reo.”; azonban Isten, aki „a szívek és vesék vizsgálója”, mindenkivel úgy bánik, ahogyan élete és tetteinek gyümölcse szerint megérdemli (Jer 17,10).

A szentgyónásban történő, titkos bűnök külsőleg történő megvallása teremti meg a kapcsolatot az Egyház hivatalos tevékenysége (szentségi feloldozás, ill. az ahhoz szükséges fakultás) és az isteni kegyelmi valóság (lelki kiengesztelődés) között.²⁸

Speciális kánonjogi intézmény az ún. önmaguktól beálló (*latae sententiae*) büntetések kérdése. Ezekben az esetekben a cselekedet elkövetésének pillanatában az illető azonnal a megnevezett szankciók által megbüntetetté válik, anélkül, hogy az bármilyen hatóság kimondta vagy kinyilvánította volna. Ez teljesen az Isten és az ember közötti lelkiismereti kérdés területére tartozik. Az az ember, aki meg van győződve az erkölcsi és az azokból fakadó jogi parancsok követéséről, tudni fogja, hogy mikor lépte át azt a határt, hogy már nemcsak lelki, hanem jogi következményei vannak a cselekedetének. Addig, amíg az illetékes hatóság ki nem nyilvánítja a büntetést beálltát, addig csak korlátozottabb szankciók vonatkoznak rá, igazából csak lelki, belső fórumon, melynek számonkérője egyedül ő maga – Istenen kívül. Természetesen a keresztényi kiengesztelődés keresése itt is feladata, akárcsak egy jogi büntetés nélküli bűn utáni gyónás során, amit ha elmulaszt, neki kell majd az Isten előtt cselekedetével elszámolnia.

Nem szabad kizárólag szigorúan pozitív jogi alapúnak tekinteni az egyházi törvényeket, hiszen – időnként igaz, hogy csak közvetve, de – egyértelműen

²⁶ BÁNK i. m. 613.

²⁷ Példaként hozhatjuk fel a szándékos magzatelhajtás esetének kétféle megközelítését. Ld. ARTNER Péter: Hangsúlyeltolódások a szándékos magzatelhajtás erkölcsstani és kánonjogi következményei között. *Kánonjog*, vol. 20., 2018. 21–33.

²⁸ ERDŐ (2013) i. m. 124.

istenti jogi eredetűek. Emiatt nem is lehet pontosan meghatározni az isteni és tisztán egyházi törvények közötti határvonalat sem.²⁹ Lombardía kifejti, hogy az isteni és tisztán emberi jog között egy természetes folyamatosság létezik, vagyis ha az egyházi jogrendszer egy részét „pusztán emberi” jelzővel illetjük, azt a benyomást kelthetjük, hogy az ilyen jellegű intézmények és törvények léte csupán esetleges.³⁰

8. A büntetés célja a kánonjogban

Az egyházi büntetések helyes értelmezéséhez mindenképpen tisztában kell lenni azzal, hogy mi is tulajdonképpen a kánoni büntetések célja. Bár a hatályos CIC (1983) nem tartalmaz az egyházi büntetőjog céljáról határozott megfogalmazást, azért nem szabad azt gondolni, hogy nincs a CIC-nek saját elméleti háttere a büntetések céljával kapcsolatban. A kánoni büntetés a CIC (1917) 2215. kánonjának³¹ megfogalmazása szerint valami jótól való megfosztás az elkövető megjavítása és a tett megbüntetése céljából. A megfogalmazásból kitűnik, hogy a büntetés természeténél fogva negatív dolog: jótól való megfosztás. Alapvető és legfőbb célja, hogy védje és megőrizze az egyházi közrendet, továbbá hogy megjavítsa az elkövetőt, visszavezesse a helyes útra, helyreállítsa a megromlott közjót, megszüntesse a botrányokat és másokat is visszatartson az elkövetéstől. Az egyházi törvényekben a legfőbb cél mindig a lelkek üdve (*salus animarum*), mely jelen esetben egyrészt a tettes megjavításában, másrészt pedig a közösség védelmében, vagyis az igazságosság helyreállításában, illetve a botrány helyrehozatalában jelenik meg. A *salus animarum* elv eredetét tekintve Cicero gondolatát idézi: „*Salus populi suprema lex esto*”,³² vagyis mint ahogy annak idején a római kor legfőbb célja a *salus populi* volt, úgy az Egyházban levő legfőbb jó³³ a *salus animarum* kell, hogy legyen. A büntetések alkalmazásában nem kerülhet előtérbe pusztán a szigorú igazságosság, hanem helyet kell, hogy kapjon az irgalmasság, hiszen a büntető eszközök megfelelő alkalmazásával a bűnös „meg-igaz-ul”, azaz újra igazzá válhat. A büntetés pusztán megtorló

²⁹ *Communicationes*, vol. 2., 1970. 85.

³⁰ Pedro LOMBARDÍA: *Lezioni di diritto canonico*. Milano, Giuffrè, 1985. 14.

³¹ „*Poenā ecclesiastica est privatio alicuius boni ad delinquentis correctionem et delicti punitionem a legitima auctoritate inflictā.*” 1917-es CIC. Can. 2215:

³² *De legibus* 3, 3, 8.

³³ A büntetőügyek a kánonjogban a CIC (1983) 1728. kánonjának 1. §-a értelmében mindig közérdeket érintő ügynek („közvádasnak”) számítanak.

jellegű alkalmazása esetén pont ez a megigazulás marad el, az elkövető ki sem kerül a bűn hatóköréből, a bűnbe való visszaesése szinte biztosra vehető. A büntől való megváltás ugyanis nem a jog hatásköre.³⁴

Nem magyarázható tehát a Bentham által megfogalmazott öröm és fájdalom-kalkulus elvével a kánoni büntetőjog. A földi életben nincs olyan dolog, amiért megéri kockáztatnia az embernek a saját üdvösségét; vagyis a büntetés nem a szenvedés növelését célozza, hanem az ember tudatának alakítását: a rossz elkerülését, szembesítést azzal, hogy a rossznak rossz következményei vannak. Ugyanígy abban sem adhatunk igazat Bentham-nek,³⁵ amikor a büntetőjog logikai elsőbbségéről beszél: az egyházban az elsőbbség mindig a lelkek üdve, aminek csak egyik (sőt a legutolsó, de ténylegesen létező) eszköze a büntetések alkalmazása.

A CIC (1917) 2214. kánon 2. §-a trentói zsinat állásfoglalását idézi a büntetést megelőző fegyelmi lehetőségekkel kapcsolatban: „Szem előtt kell tartani azonban a tridenti zsinat intelmét (XIII. ülés a reformról, 1. fejezet): „Emlékezzenek meg a püspökök s más ordináriusok, hogy pásztorok és nem fenyítők s úgy kell alattvalóik élén állniuk, hogy ne uralkodjanak rajtuk, hanem mint gyermekeiket és testvéreiket szeressék őket s azon fáradozzanak, hogy buzdítva és intve tartsák vissza őket a tilalomtól, nehogy, amint vétkeztek, őket kellő büntetéssel fenyíteni kényszerüljenek; hogyha azonban mégis emberi gyarlóságból vétkeztek volna, tartsák be az Apostolnak azt az óhaját, hogy, dorgálják, kérvekerjék, feddjék őket minden jósággal és türelemmel, hisz gyakran többet ér a korholandókkal szemben a jóindulat, mint a zordság, a buzdítás többet, mint a fenyegetődés, a szeretet többet, mint a hatalom; de ha a bűn súlyossága miatt a büntető eszközhöz kell nyúlni, akkor szelídséggel enyhítsék a szigort, irgalommal az ítéletet, kedvességgel a fegyelmet, hogy sértetlenül őrizték meg a népnek annyira üdvös és szükséges rendet s akiket megbüntettek, azok megjavuljanak vagy ha nem akarnak észre térni, a többiek visszariadjanak a büntől, látva üdvös példájukat.”³⁶ Ezeket követően fogalmazza meg a CIC (1983) az

³⁴ FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 33–34.

³⁵ GYÖRFI Tamás: *A klasszikus analitika: Jeremy Bentham és John Austin*. In FRIVALDSZKY (2016) i. m. 259.

³⁶ CIC (1917) Can. 2214. § 2: Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid., sess. XIII, de ref., cap. 1: „Meminerint Episcopi alique Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominantur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborantque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus

1341. kánonjában³⁷ a büntetések alkalmazásával kapcsolatos alapelveket, amelyek a büntetések célját is magukba foglalják: a büntetések célja: a botrányt helyrehozatala, az igazságosság helyreállítása és a tettest megjavítása.

9. Az egyházi közjó

Az Egyházon belüli legfőbb jó mindig az Egyház közjava, vagyis a lelkek üdve, a *salus animarum*, a legfőbb cél, ami vonatkozik az egyén lelki üdvére és az egész közösségre is. A kettő azonban egyáltalán nem zárja ki egymást, hanem sokkal inkább ugyanannak a jónak két oldalról való megközelítése. A *salus animarum*, vagyis a teológiai értelemben vett üdvösség az Egyház legfőbb célja, és mint közösség jogrendje számára a legfőbb közjó is.³⁸ Az Egyház legfőbb közérdeke nem vezethető le egyszerűen az egyes egyháztagok alanyi jogaiából, hanem csak az Egyház Krisztustól kapott küldetéséből, amely az Egyház valódi intézményesítő tényezője és létének értelme. Éppen ezért az Egyházban levő közérdeket és magánérdeket nem lehet mereven elválasztani egymástól, mert az Egyház legfőbb célja az egyes emberek üdvössége. Egy közösség (jelen esetben az Egyház) végső célja nem a tagok egyéni java, hanem a közösség java, ezért lehetséges törvényeket hozni, a jogokat korlátozni, büntetéseket kiszabni a közjó érdekében. Ahogy *Montesquieu* szentenciája mondja: „Le bien particulier doit céder au bien public. – Az egyén javánál a köz java előrébb való.”

Az Egyházban a közjó nem az egyén jogainak korlátja, hanem mint a nagyobb jóra és pozitív cselekedetekre buzdító tényező. Aquinói Szent Tamás megfogalmazza: „Deus enim non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae quae hoc requirit.”³⁹ Az egyházi közösség nem az egyének egyesüléséből létrejövő közösség, hanem a Krisztus által alapított Egyház közössége, amelynek az egyes emberek a tagjai. Az Egyházban az (egyéni)

exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus erit, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendentur aut, si respiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur”.

³⁷ „Az ordinárius csak akkor gondoskodik a büntetések kimondására vagy kinyilvánítására irányuló bírói vagy közigazgatási eljárás megindításáról, ha megállapította, hogy sem a testvéri figyelmeztetés, sem a dorgálás, sem a lelkipásztori gondoskodás más útjai révén nem lehet eléggé a botrányt helyrehozni, az igazságosságot helyreállítani, a tettest megjavítani.”

³⁸ ERDŐ Péter: „Salus animarum: suprema lex” – A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyvében. *Kánonjog*, vol. 5., 2003. 16.

³⁹ *Summa*, I^a, II^{ae}, qu. 87, a. 3, ad 3.

jogok védelme ezért nem abszolút érvényű, az egyén jogainak irányítása (akár korlátozása is) az illetékes előljáró részéről megengedett (223. kán. 2. §). Mivel pedig a jogok között létezik egyfajta hierarchikus rend, ezek összeütközése esetén értelemszerűen a magasabb rendűek elsőbbséget élveznek. Ugyancsak Aquinói Szent Tamásnál találjuk meg a törvényi isteni eredetének és a közjónak a kapcsolatát: „A törvény nem más, mint a közjóra irányuló észrend, amit az hirdet ki, aki közösség gondját viseli.” Ez érvényes az Örök Törvényre, aki maga a legfőbb törvényhozó, maga az Isten, vagyis a törvény is az isteni gondviselés egyik eszköze. Jézusban az ő istenemberi mivolta adja azt, hogy ő maga Istenként birtokolja az örök törvényt, és e törvény szellemében gyűjtötte össze közösséggé (εκκαλεω) az egyházat.⁴⁰

Azonban ahogy az Egyház közjava nem az egyes emberek javának együttese, hanem a lelkek üdvössége, úgy egy kánoni értelemben vett büntetendő cselekmény esetén sem az a személy az igazi áldozat, akinek a kárára azt elkövették, hanem maga az Egyház, amelynek a sértett is tagja. Az Egyházon esett sérelemnek csupán megnyilvánulása az egyén kárára okozott büntetendő cselekmény, amit akár egy egyháztag által, akár pedig egy egyháztag kárára követtek el, ugyanis mind az elkövető tette, mind az áldozat sérelme kárt okoz az Egyház közösségének. A „megtorlásra” nem az egyénnek, mint egyedülálló személynek van joga, hanem az egész Egyház közösségének, akiknek a sértett és/vagy az elkövető tagja, és ezért elsősorban maga az Egyház érdemli meg a védelmet. Az Egyház joga – és egyben kötelessége is –, hogy a megromlott rendet „minden eszközzel” helyreállítsa. Ehhez kell kiválasztani azokat a módszereket, amikkel elérhető a cél: a botrány helyrehozatala, az igazságosság helyreállítása és a tettes megjavítása. Így a büntetés az Egyházon belül nem öncél, hanem az üdvösségnek, mint legfőbb célnak az eszköze. Ennek az elérése érdekében pedig lehetősége van arra, hogy kisebb súlyú büntetendő cselekmények, vagy annak nem minősülő szabálytalanságok esetén fegyelmi intézkedéseket hozzanak, ha pedig mégis büntetések alkalmazására kerül sor, a büntetőeljárás (akár közigazgatási, akár bírói) célja, hogy helyes egyensúlyt találjanak a közösség java iránti igény és a vádlott jogai között, és a büntetés tényleg csak végső eszköz, *extrema ratio* legyen a megromlott igazságosság helyreállításában.

⁴⁰ Részletesebben: FRIVALDSZKY (2016) i. m. 120–122.

10. Kánonjogi méltányosság

A kánonjogi méltányosság (*aequitas canonica*) a 19. kánon megfogalmazása szerint a törvény alkalmazásának egyik elve.

Arisztotelész a Nikomakhoszi Etika V. könyvében foglalkozik a méltányossággal, mint az igazságosságot meghaladó és azt élővé és alkalmazhatóvá tevő erénnyel. A méltányosság (görögül: *δικαιοσύνη*; latinul: *aequitas*) és a méltányos dolog, valamint ezeknek az igazsághoz és az igazságos dologhoz való viszonya tekintetében megállapítható, hogy e két fogalom nem minden további nélkül ugyanaz, de alapjukban nem is különböző természetűek. A méltányos túlhaladja igazságos fogalmát, és ezért nagyobb értékű. Ha a méltányos dolog az igazságos dolognál jobb, maga is igazságos kell, hogy legyen. A méltányos dolog igazságos, de nem a törvény szerinti értelemben, hanem úgy, hogy kiigazítja a törvényt, és ezzel teszi igazságossá. A törvény mindig csak általános tud lenni, ezért nem lehet azt minden egyes konkrét ügyre közvetlenül alkalmazni. Míg a törvény a nagy általánost veszi és megvalósítja az igazságosságot, ennek az egyedi esetre való lebontása a méltányosságban nyilvánul meg. A méltányosság lényege a törvény helyesbítése ott, ahol a törvény általánosítása miatt valamilyen hézag keletkezett. A törvény ilyen jellegű hiányossága nem a törvény vagy a törvényhozó hibája, hanem annak természetből fakad, mivel az emberek és emberi cselekedetek különbözősége azok természetéből fakad. Ez az oka annak is, hogy nincs mindenre törvény. Bizonyos dolgokat lehetetlenség törvénnyel szabályozni, ami pedig meghatározatlan, annak a mérővesszője is meghatározatlan. Amiben a törvényhozó hézagosan járt el, és előírásainak túlzott egyszerűsítése folyamán hibázott, ott a mulasztást úgy kell helyrehozni, ahogy valószínűleg a törvényhozó is akarta volna azt megfogalmazni.

Ahogy VI. Pál pápa megfogalmazta: a méltányosság az irgalommal mérsékelt igazságosság.⁴¹ Erdő Péter szerint a kánoni rugalmasság⁴² életfontosságú az egész kánonjog számára. Az *aequitas canonica* a lelkek üdvére irányul, ami az egyházi *communio* lényegi eleme. A *canonica* szó az *aequitas* mellett a nyitottságot, a visszafogottságot jelenti.⁴³ Chiappetta szerint a méltányosság egy olyan felsőbb, az igazságosság és a szeretet közötti etikai jogi elv, amelynek célja, hogy a formalizmus hibáját eltakarja, és ezáltal emberibbé tegye a jogalkalmazást és

⁴¹ Vö. VI. PÁL: Alloc., 1973. II. 8. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 65., 1973. 95–103.

⁴² ERDŐ Péter: *Az egyház jog teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 199.

⁴³ Luigi CHIAPPETTA: Il codice di diritto canonico. In: *Commento giuridico-pastorale*. Napoli, 1998. Vol. I. 41.

a jogértelmezést. Ahogy képtelenség a jogot az igazságosság nélkül elképzelni, ugyanúgy nem lehet a jogot a méltányosság nélkül elgondolni, mert e nélkül az egyes esetekben az igazságosság megvalósíthatatlan lenne. Javier Hervada megfogalmazásában a méltányosság a megédesített igazságosság, a mérsékelt kötelező erő, vagyis a *ius suum cuique* elv csökkentése. Ennek oka lehet a jóindulat, könyörületesség, jóság, szolidaritás. Különösen is igaz lehet ez egy büntetendő cselekmény elkövetése esetén, ahol sok esetben lehetetlenség a valóságban okozott kárt anyagilag megtéríteni; itt csak egy méltányos kompenzációról beszélhetünk.⁴⁴ A fogalmak, vagyis a törvények ugyanis sohasem mondják ki a teljes igazságot, hiszen a tények önmagukban értelmezhetetlenek. Aymans szerint a kánonjogi méltányosság olyan dinamikus jogelv, ami közelebb viszi a jogrendet a céljához, ahhoz, hogy a krisztushívők üdvét elősegítse; olyan elv, amit fejlett jogérzéssel az üdvösség érdekében kell és lehet alkalmazni.⁴⁵ Ennek megfelelően a büntetések alkalmazásában nem szabad, hogy a bíró (ordinárius) elnézőbb vagy szigorúbb legyen, mint a törvényhozó. Az egyházi előjáróknak, különösen a megyéspüspököknek minden büntetés alkalmazása előtt figyelembe kell venniük, hogy ők „pásztorok” és nem „elnyomók”, irányítaniuk kell a papokat nem pedig uralkodniuk fölöttük, buzdítással és figyelmeztetéssel vezetni őket, hogy térjenek le a törvénytelen útról, szeretettel korholva őket.⁴⁶

Mivel az Egyház jogrendszere nem pusztán szabályok írásba foglalását jelenti, hanem sokkal inkább az erkölcsi (vagyis Istentől jövő) törvények megtartását és megtartatását célozzák, az igazi cél nem egy szabályrendszer *betű szerinti* megtartása, hanem az Istennel és Egyházban, az Isten népének közösségében való helyes együttélés, ami a lelkek üdvösségének alapja. Ezt váltja életre a kánonjogi méltányosság, amikor segít elszakadni a törvény betűjétől az igazságosság irányába, ami által is érvényessé válik a *Regulae Iuris* kijelentése: „Nem vitás, hogy az sérti meg a törvényt, aki betűjét megtartva, annak szelleme ellen vét.”⁴⁷ A kánoni méltányosság az egyedi esetekben történő jogalkalmazás olyan alapelve, ahol az előjáró jobban ügyel a jogszabály szellemére, mint a betűjére, hogy az igazságosságot emberségesen, vallásos lelkülettel és szeretettel keres-

⁴⁴ Javier HERVADA: *Kritikai bevezetés a természetjogba*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 70–72.

⁴⁵ Winfried AYMANS – Klaus MÖRSDORF: *Kanonisches Recht. Lehrbuch Aufgrnd des Codex Iuris Canonici*. Padenborn, Ferdinand Schöningh, 1991. Vol. I. 187.

⁴⁶ Carl Anthony MEIER: *Penal Administrative Procedure Against Negligent Pastors*. Washington DC, Catholic University of America, 1941. 27.; Conc. Trid. Sess. XIII, *de ref.*, c. I. CIC (1917) Can. 2214.

⁴⁷ VI. 5, 12, c. 1. §88.

se, egyszerre tartsa szem előtt az egyházi közösség természetfeletti célját és az egyes hívők üdvösségét.⁴⁸

11. A méltányosságon is túl: a szelídség

A jog és az igazságosság kapcsolatában a fenti kifejezés könnyen félreérthetőnek tűnik. A Szentírásban sehol sem olvasunk szelíd bíróról, csak igazságos bíróról. Az Isten egyik legfőbb tulajdonsága is az igazságossága. Az „igazságos” jelző 71 alkalommal jelenik meg, míg a „szelíd” csak 28 alkalommal. Az „igazságos bíró”, illetve az „igazság” és „bíró” kifejezés hétszer szerepel,⁴⁹ viszont a „szelíd bíró” szókapcsolat sehol sem jelenik meg. Ettől függetlenül Isten szelídsége egyértelműen felfedezhető a Bibliában, amint a házassági eljárások megreformálásáról írt két *Motu Proprio* címében Ferenc pápa is „Mitis”-nek nevezte az Urat.⁵⁰

Az isteni igazsággal kapcsolatos fontosabb helyek az ószövetségi szentírásban: „Igazságos vagy Uram!” (Tób 3,2); „Ami igazságos, azt ítéljétek” (Mtörv 1,16); „Én majd igazságosan ítélek” (2Sám 15,4); „Igazságos az Úr!” (2Krón 12,6); „Édes az Úr és igazságos!” (Zsolt 25,8); „Igazságos az Úr!” (Zsolt 56,1; 75,1; 82,1; 92,16; 119,137; 145,17); „Szeressétek az igazságot!” (Bölcs 1,1); „Igazságos az Úr minden intézkedésében.” (Bár 2,9); „Vajon az én utam nem igazságos-e, és nem inkább a ti útjaitok gonoszak?” (Ez 18,25); „Minden cselekedete igaz és útjai igazságosak.” (Dán 4,34); „Igazságosan ítélezzetek!” (Zak 7,9); továbbá az Újszövetségből: „Menjetek ki ti is a szőlőbe, és ami igazságos, megadom majd nektek!” (Mt 20,4); „Az én ítéletem igazságos.” (Jn 5,30); „Márpedig tudjuk, hogy Isten ítélete igazságos.” (Róm 2,2); „Mert igazságos dolog Isten előtt, hogy szorongatással fizessen azoknak, akik titeket szorongatnak.” (2Tesz 1,6); „Ő hű és igazságos, hogy megbocsássa a bűnöket.” (1Jn 1,9); „Igazságos vagy, Uram, aki vagy, és aki voltál.” (Jel 16,5).

A Szentírásban az „igazságos bíró” kifejezések mellett, a fentebb kigyűjtött helyeken kívül, az „igazságtalan bíró” szókapcsolat is előfordul: Dániel könyvében (Dán 13,5) két olyan vént tettek a népből bírónak, akikre ráillett az Úr

⁴⁸ ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 102.

⁴⁹ Ter 18,25; Ezd 7,25; Zsolt 58,1; Zsolt 75,1; Mak 12,5; 2Sám 15,4; 2Tim 4,8.

⁵⁰ FERENC PÁPA: *Motu proprio. Mitis Iudex Dominus Iesus*. 2015. VIII. 15. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 107., 2015. 958–970.; *Uő: Motu proprio Mitis et Misericors Iesus* 2015. VIII. 15. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 107., 2015. 946–957.

mondása: A vénektől indult ki a gonoszság; illetve a Lukács evangéliumban szereplő igazságtalan bíró története is ide sorolható (Lk 18,1).

A szelidséggel lényegesen kevesebbszer találkozunk a Szentírás lapjain. Néhány példa ezek közül: „Ő azonban szelíden szólt hozzájuk.” (Ter 45,4); „Szelíd felelet megtöri a haragot.” (Péld 15,1); „Boldogok a szelídek.” (Mt 5,5); „Vegyétek magatokra igámat és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű.” (Mt 11,29); „Mit akartok bottal menjek hozzátok vagy szeretettel és szelíd lélekkel?” (1Kor 4,21); „Krisztus szelidségére kérlek benneteket!” (2Kor 10,1); „A lélek gyümölcsei: ... szelidség.” (Gal 5,22); „Öltsétek magatokra a könyörületes szívet, szelidséget.” (Kol 3,12); „Te azonban, Isten embere, ...! Törekedj az igazságra,...és a szelidségre!” (1Tim 6,11). E felsorolásban az utolsó a legfigyelemreméltóbb. Szent Pál Timóteusnak, az efezusi püspöknek írt levelének ez a sora az egyetlen, ahol egyszerre jelenik meg a mondatban az igazságosság és a szelidség.

Kit vagy mit tekintünk tehát szelídeknek? Az ítéletet, az eljárást vagy a bírót? Az ítéletre nem vonatkozhat a szelidség, mert akkor az elfogultságot eredményez és sérteni fogja a tárgyilagosságot. Az eljárásnak ugyan tárgyilagosságnak kell lennie, de meg kell mutatkoznia benne a megértésnek. A bírót az igazságszolgáltatás érdekében keressük fel és igazságos ítéletet várunk: a bírónak azonban mégis szelíden kell bánnia a felekkel. Elsősorban a bíró maga kell, hogy szelíd legyen, sőt a kánonjog fel is hatalmazza őt erre több esetben: nem alkalmazhat büntetést, amíg más eszközök is elegendőek lehetnek a büntetés céljának elérésére (1341. k.) A büntetőbíró mérsékelheti a büntetést saját belátása szerint (1343. k.), elhalaszthatja vagy akár el is hagyhatja a büntetést (1344. k. 1–3. §; 1345. k.; 1346. k.).

Az irgalmassággal vegyített méltányosság tehát a szelidség a kánoni büntetésben, ami nem naivságot, hanem az Isten atyai jóságát jeleníti meg.

12. Zárt-e a kánoni büntetőjogi rendszer?

Az Örök Törvény állandó, nincs benne változás. Azonban bizonyos korok mást és mást ismertek fel belőle és tartottak fontosnak, ennek megfelelően a megismerés és felismerés formája az, ami időről-időre változik. Ahogy Jacques Maritain megfogalmazta: a természettörvény állandó, de annak a kötelező tartalmának a felismerése és megtartása változik. Amikortól pedig az ember felismeri a törvényt, onnantól kezdve kötelező: ha felismertem, onnantól kezdve az kötelező számomra. Hasonló megközelítésben mondhatjuk, hogy az emberi

javak objektívek, vagyis nem azért jók, mert az ember annak tartja, hanem azért, mert azok Isten rendelése szerint jók.

A természettörvény az igazi törvény. Ennek nem mondhat ellen a pozitív törvény, mert akkor az megszűnik törvény lenni. A jog az erkölcs területén tudja kiteljesíteni önmagát, amihez az eredetét a természettörvényben kapta meg. A pozitív jog azonban képtelen minden bűnt és hibát tiltani, szankcionálni, hanem csak azokat, amik a társadalom adott helyzetben való fennmaradását veszélyeztetik, és amelyet az emberek többsége el képes kerülni. Nem tud a jog megfogalmazója tökéletes rendet létrehozni, hanem csak annak előírására törekszik, amit az emberek az adott civilizációban képesek elérni. A jog nem tud tökéletes erkölcsi rendet létrehozni. Míg a pozitív emberi törvények az igazság megismerésének formái szerint változóak, az Örök Törvény változatlan. Mégsem elég indok egy pozitív törvény megváltoztatásához az, hogy az újabb törvényi megfogalmazás jobb lenne az előzőnél, hanem az kell, hogy a változtatás nyilvánvalóan szükséges legyen. Ennek hiányában az igazságosság oltárán feláldoznánk a jogbiztonságot, megszűnne a „kánon”, a mérce, amihez az embernek igazodnia kell. Ha pedig folyton változtatjuk a törvényt, az ember elveszti ezt a mérceét.⁵¹

Itt kell szót ejtenünk a Gödel-féle zárttság elméletéről⁵² a kánonjog vonatkozásában: Mivel az Örök Törvény pozitívizálásáról van szó, képtelenség olyan kánoni törvényt hozni, amely – akárcsak a büntetőjog területén is – de minden területet lefed. Erre írja egyértelműen az 1399. kánon: „Az ebben a törvényben vagy más törvényekben megállapított eseteken kívül, az isteni vagy kánoni törvény külső megsértése csak akkor büntethető valamilyen megfelelő büntetéssel, ha a törvénysértés különös súlyossága büntetést kíván, és sürgős szükség van a botrányok megelőzésére vagy helyrehozására”. Vagyis bármilyen íratlan törvény megsértése is büntethető, ha az külsőleg megnyilvánult, súlyos, botrányos volt és szükség van a büntetés alkalmazására. Célja a joghézagok lehető legteljesebb kitöltése. Hasonló az 1399. kánon a Tíz Parancs utolsó két (más számolás szerint utolsó) parancsához, mely még a kívánást is tiltja: „Ne kívánd!”. A mindennapi értelemben ez is egyfajta joghézag kitöltő parancs: ne azon gondolkozzon az ember, hogy egy rossznak tűnő cselekedetet megtehet

⁵¹ FRIVALDSZKY (2016) i. m. 112–117.

⁵² CSINK Lóránt: Van-e válasz minden kérdésünkre? Gondolatok az alkotmány zártságáról. *De iurisprudencia et iure publico*, vol. 4., 2010/3–4. Bár Csink Lóránt az alkotmányról értekezik a művében, gondolatait megfelelő módosításokkal az Örök Törvény teljes felfedezhetetlenségének kérdésére is átvezethetjük, hiszen ahogy az alkotmány a törvények alapja, úgy az Örök Törvény is minden törvények alapjaként létezik.

vagy nem, van-e rá közvetlen tiltó parancs, vagy nincs, ne is kíváncsozzon a rosszra, mert a rossz kívánása is bűn.

„Tekintettel a kánon céljára, vagy még inkább a jog egész szerepére az Egyházban, mely pozitívan a lelkek üdvösségének előmozdítását, negatívan a lelkeket fenyegető veszélyek elhárítását, illetve az üdvösség szolgálatát alapvetően veszélyeztető tényezők kiküszöbölését kívánja, számos szerző az 1399. kánont nem szűken magyarázandó, hanem kedvezményt tartalmazó szabálynak fogja fel, hiszen a legnagyobb érték védelméről van szó.”⁵³

Azzal, hogy az egyetemes törvényhozó az 1399. kánon megfogalmazásával kiterjesztette a pozitív jogon túli területekre is a büntető szankció kilátásba helyezésének lehetőségét, egy olyan lehetőséget adott a jogalkalmazók kezébe, amelynek segítségével azokban az esetekben is alkalmazhatók büntető (és nem csupán fegyelmi) intézkedések, amikor valakinek a viselkedéséből botrány származik, de maga az elkövetett cselekedet kánonjogi értelemben amúgy nem lenne büntethető. Így látszólag kánonjogilag értelmét veszti a „Nullum crimen sine lege”, a „Nullum poena sine lege” és a „Nullum poena sine crimine” elv, ez azonban csak a látszat. A pozitív jog számára mindenképpen e klasszikus szabályok felrúgását vélhetjük felfedezni ebben a kánonban, azonban pont ezáltal a kánonnal tesszük teljessé e három szabályt, és teljesítjük be a gödéli zártságot: azáltal, hogy egy nyitott szabályt foglalunk bele a pozitív törvénybe, valójában úgy zárjuk le a keretet, hogy azokat a szabályokat is bele vesszük a büntetőjog halmazába, amikre a pozitív törvény megfogalmazója nem tudott tekintettel lenni.

13. Befejezés

A kánoni büntetések alkalmazásának csak erkölccsel rendelkező személyek esetében van értelme: az ember képes megjavulni, ha megbűnhődik a tetteiért és vezeklésével elégtételt ad. A büntetés nem megtorlás, hanem javítás és megromlott rend helyreállítása. A büntető közhatalom, legyen az állami vagy egyházi, elsősorban azt a mércét jelenti, ami alapján a megromlott igazságosságot helyre kell állítani, mert ezzel az emberi együttélés rendjét szavatolja, részben arról az oldalról is, hogy az elkövető, aki jogot szerzett a megfelelő büntetésre, megkapja azt, ami jár neki: azt, de nem többet és nem kevesebbet. A vezeklés és a bűntől való megszabadulás nem esik egybe a büntetés tényleges letöltésével.

⁵³ ERDŐ (1995) i. m. 204.

Ha a büntetés nem hozza meg az elkövető számára a megtisztulást, akkor a lelki békéje, és pont a reintegrációja nem fog megvalósulni. Törekedni kell, hogy a büntetéssel együtt a bűnös elkövető belső megváltozása is megtörténjen: a bűnért való megbűnhődés, az erkölcsi vezeklés és az ezt követő megigazulás. A büntől való megváltottság hosszú, belső folyamat, ami az erkölcsi megtérés feladata. A büntetésvégrehajtás célja, hogy ezt elősegítse és ebben a megtérőt támogassa.

Az egyházjogi normák a jelenlegi jog szerint nem kényszeríthetők ki külső, fizikai kényszerrel. Erre nincs is feltétlenül szükség: sokkal fontosabb az, hogy a címzettek vallásilag meg legyenek győződve a szabályok erkölcsileg kötelező voltáról. Ezért lehetetlenség Hobbes gondolatait a kikényszeríthetőség szükségességéről, vagy Locke elvét szankció-szükségességéről a kánonjogra alkalmazni, hisz nem az egyházi intézményrendszer kényszeríti ki, hanem az egészséges emberi lelkiismeret várja el a parancsok betartását. Továbbá attól, hogy egy egyházi törvényhez vagy parancshoz nincs büntetés fűzve, – az esetleges szankcióktól függetlenül – azok lelkiismeretben köteleznek. Ahogy a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúcióban olvashatjuk: „a kánoni törvények természetüknél fogva megkívánják, hogy megtartsák őket.” Ennek megfelelően a kánonjog ereje sem abból származik, hogy milyen büntetések vannak az egyes törvényekhez kapcsolva, hanem az Egyház természetfölötti céljából, a lelkek üdvösségéből.

A MUNKA AZ ÓKORI RÓMÁBAN: ERKÖLCSI MEGÍTÉLÉSE ÉS JOGI SZERKEZETE

EL BEHEIRI Nadja*

1. Bevezetés

Hársfai Katalin jogászként és teológusként egyaránt különös figyelmet szentelt a joggal kapcsolatos etikai kérdéseknek. Munkásságában a „Keresztény etika gyökerei Szent Ágostonnál” c. könyv kiemelkedő helyet foglal el.¹ Az ókori filozófus és püspök, Szent Ágoston jelentősen hozzájárult az ókori eszmetár áthagyományozásához. Az ő tevékenysége egy római jogász számára felveti a kérdést, hogy az oly gyakran emlegetett hármasság (a zsidó keresztény hagyomány, a görög filozófia és a római jog) tekintetében milyen szerepet tölt be a római jog. E kérdés nagyon vázlatos vizsgálatát szeretnénk Hársfai tanárnőnek dedikálni.

A vizsgálatnál egy konkrét témakörből indulunk ki: a munkát, konkrétan a fizikai tevékenységet vesszük szemügyre. Amennyiben a fizikai munkát filozófiai szemszögből vizsgáljuk, változó képet kapunk.

Az ókori görög filozófusok a fizikai munkát nem sorolták a jellegzetes emberi tevékenységek közé. Ezt látjuk pl. a Platón barlanghasonlatánál, amelyben a mindennapi munka a barlangon belül történik. Az ezt végző emberek alvajárók, akik úgy élnek, mint a fogvatartottak, és nincsenek az igazság birtokában. Arisztotelész számára a fizikai munka az otthonhoz tartozik, ahol az ember a legnemesebb képességeit nem érvényesíti. A filozófus szerint emberi mivoltának legjobb részét a politikai életben, a közösség irányításában használja az ember.

* Egyetemi tanár (PPKE JÁK).

¹ HÁRSFAI Katalin: *Keresztény etika gyökerei Szent Ágostonnál*. Budapest, Szent István Társulat, 2010.

A kereszténység alapvetően továbbviszi a görög filozófia meghatározott séma-ait a gondolkodásban. A szerzetesi mozgalomban a fizikai munka elsősorban az *otium*, a tétlenség ellensúlyaként jelenik meg. Érdeemes megemlíteni, hogy a szerzetesek ezzel együtt a fizikai tevékenységet már az erények gyakorlásának körébe sorolták. A reformáció ezzel szemben hangsúlyozta mindennemű munka kiemelkedő és pozitív szerepét a társadalmi és egyházi életben. Luther tanításában azonban a munka ellentétbe került a szemlélődő élettel, és ily módon a perspektíva az evilági siker felé mozdult el.

Az újkorban, René Descartes-tal kezdődően, egyre inkább a technikai képességek kerültek előtérbe. A munkát – pusztán materiális szempontból is – az értelem megnyilvánulásaként értelmezték. A fizikai tevékenység méltósága abból fakad, hogy az önállóan, másnak alá nem vetve történik. A technikai fejlődéssel azonban a munka egyre inkább a termelés kategóriájába került; tehát nem maga az emberi cselekvés, hanem az eredmény került előtérbe. Ez a felfogás ismét azt közelítette, amit az ókori görög filozófusok is vallottak. E felfogás mentén dolgozta ki elméletét pl. Adam Smith és Karl Marx is.²

II. János Pál a *Laborem exercens* kezdetű enciklikájában a munka objektív és szubjektív dimenzióját különbözteti meg. Az objektív, tárgyi értelemben vett munka fogalmát a pápa így értelmezi: az ember uralma alá hajtja a földet. Az ember uralkodik azon keresztül, hogy a föld természetes adottságait hasznosítja. A szubjektív értelemben vett munkával kapcsolatban II. János Pál a munkavégzés alanya felé fordítja figyelmét. Az ember természetes és természetfölötti hivatása azon keresztül teljeseedik be, hogy személyként értelem által irányított tevékenységet hajtson végre, és ily módon bontakoztassa ki emberi mivoltát.³

E rövid összefoglaló után felvethetjük tehát a kérdést, hogy a római jogban mi volt a hozzáállás a fizikai munkavégzéssel kapcsolatban. A következő sorokban áttekintést nyújtunk a római felfogásról, majd egy második lépésben a *locatio conductio* jogi szerkezet alapján vizsgáljuk a római jogászok megközelítését.

2. A fizikai munka társadalmi megítélése Rómában

Az említett véleményt, miszerint az ókorban a fizikai munkát nem tartották szabad emberhez méltónak, sokszor a római viszonyokra is alkalmazták. A

² Maria Pia CHIRINOS: Il lavoro come categoria antropologica. *Iustum Aequum Salutare*, vol. 4., 2008/4. 7–8.

³ II. JÁNOS PÁL: *Laborem exercens*. Budapest, Szent István Társulat. 1981. 16–23. pont.

római viszonyok tekintetében azonban az utóbbi ötven évben több szerző is ennél valamivel árnyaltabb képet rajzolt meg. A fizikai munka megvetése elsősorban a római arisztokráciát jellemezte. A nobilitás által vallott felfogás testet öltött a filozófiai írásokban is, kiváltképpen Cicero munkásságában. A munka negatív megítélése nem utolsó sorban görög befolyásra vezethető vissza.

Régészeti leletek és sírfeliratok, ill. monumentumok gyakran az elhunyt foglalkozásáról tesznek tanúbizonyosságot, és azt mutatják, hogy Rómában becsülték az alapos és megbízható munkát, akkor is, ha az, aki végezte, a munkából származó bevételeket saját és családja fenntartására fordította, tehát a dolgozó ember a munkájából élt. Ezek a források leginkább a középosztály hozzáállását szemléltetik, mivel tagjai a nem írásos emlékek előállításához szükséges anyagi előfeltételekkel rendelkeztek.⁴ Szép és híres példa erre az Eurysaces pék által állított sírhely (Kr. u. 50). Ez az első római síremlék, amely központi témaként a mindennapi életet és a szakmabeli tevékenységet ábrázolja. Az emlékmű a diadalívekre emlékeztet, ám katonai és politikai vívmányok helyett azt sugallja, hogy az elhunyt személy munkájában kiemelkedő teljesítményt ért el.

A szakirodalom Eurysacest általában felszabadított rabszolgaként tartja számon. Ez a vélemény azonban nem következik szükségszerűen a monumentumból, amelyen három tétel áll előtérben (a pék munkája, a római polgárjog és az anyagi jólét). A sírhelyen rövid tunikákat viselő munkásokat, gépeket és hosszú tunikát viselő személyeket egyaránt ábrázoltak. Lauren Hackworth Petersen amerikai professzor asszony rögzíti, hogy Eurysaces a hatalmas monumentummal főképpen kortársait kívánta megszólítani (akik nem úgy, mint a mai ember, képek alapján szemlélik a sírhelyet, hanem mellette elhaladva szereznek benyomásokat).

Azt mondhatjuk, hogy az ókori mesterember a teljes akkori társadalmat szólítja meg. A politikai elite a monumentum nagysága révén hat. Saját magáról a hozzáértő pék, másrésről a sikeres vállalkozó képét rajzolja meg. Pékként tárgyalt magisztrátusokkal, és fontosnak tartja, hogy tevékenységét tisztességes munkaként tartsák számon. A sírhelyen ezen túl helyt kaptak az egyszerű munkások is, ezzel jelezve számukra, hogy őket vállalkozásának becses részeként tekinti.⁵

A szabad munkavégzés tekintetében az ún. *mercennarii* állnak a ranglétra alján. A mercennarius kifejezés több élethelyzetet foglalt magában. Cosima

⁴ Dieter NÖRR: Zur sozialen und rechtlichen Bewertung der freien Arbeit in rom. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Romanistische Abteilung*, vol. 82., 1965. 69.

⁵ Lauren Hackworth PETERSEN: The Baker, His Tomb, His Wife, and Her Breadbasket: The Monument of Eurysaces in Rome *The Art Bulletin*, vol. 2., 2003. 234–239.

Möller a következő csoportokat sorolja fel: idénymunkások, akik munkaerőjükön kívül más javakkal nem rendelkeztek, mezőgazdasági munkások, akik állandó jelleggel földbirtokosok alkalmazásában álltak, kisparasztok, akik kiegészítő jelleggel dolgoznak más birtokában is, rabszolgák, akiket napszámosként bérebe adtak.⁶ Ilyenek még a *muliones* (öszvérhajtók), akik viszonylag gyakran említésre kerülnek a rendelkezésünkre álló esetekben, valamint ilyen a bányákban dolgozók csoportja. Utólag nem mindig könnyű megállapítani mindezekről, hogy e munkakörökben alkalmazott személyek szabadok vagy rabszolgák voltak-e. A két kategória között társadalmi helyzetük tekintetében nem volt feltétlenül nagy különbség. A nagyszámú öneladás mutatja, hogy sok ember számára biztonságosabb körülményeket adott, ha rabszolgaként egy *familia*hoz tartoztak, mint ha nincstelen szabad emberként küzdeniük kellett létfenntartásért.

A második pún háború után a foglalkozásszerűen végzett kétkezi munka nagyobb jelentőséget kapott. Szabad emberek kisipari üzemeket hoztak létre, amelyekben szabadokat és rabszolgákat egyaránt foglalkoztatták. Ezekben az üzemekben dolgoztak kőművesek (*structor*), asztalosok (*faber*), vakolók, tetőfedők (*tector*), szövőmunkások (*textor*), ruhafestők (*colorator*) és kallózók (*fullo*) is.

Elsősorban Wolfgang Waldstein mutatta ki, hogy a felszabadított rabszolgák tevékenysége jelentősen meghatározta a fizika tevékenységekre vonatkozó összképet a szabad emberek, ill. a rabszolgák által végzett munka mellett.⁷ A szabad emberek kétkezi munkájára a rómaiak a *locatio conductio* jogi szerkezetét használták. Miközben úgy tűnik, hogy az üzemekben történt munkavégzés a *locatio conductio operis* keretében valósult meg, a munkáltató számára közvetlenül végzett tevékenység jogi szabályozására a *locatio conductio operarum* állt rendelkezésre.

Feltűnő, hogy az utóbbi esetre vonatkozóan csak igen kevés forráshely maradt ránk. Ennek többféle indoka lehet. Mayer-Maly szerint csak kevés kérdés került a jogászok elé, ami talán a munkások hátrányos helyzetével indokolható meg.⁸ Valóban nehezen képzelhető el, hogy egy idénymunkás vagy napszámos földbirtokossal szemben pert indít vagy fordítva, hogy a földbirtokos a munkás ellen jogi útra lép. Ebből kifolyólag *locatio conductio operarum*mal foglalkozó specifikus irodalom csekélynek mondható. Azáltal, hogy a rómaiak a kétkezi

⁶ Cosima MÖLLER: Die mercennarii in der römischen Arbeitswelt. *Savigny Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 73., 1993. 298.

⁷ Wolfgang WALDSTEIN: *Operae libertorum: Untersuchungen zur Dienstpflcht freigelassener Sklaven*. F. Stuttgart, Steiner. 1986.

⁸ NÖRR i. m. 91.

munkát jogi szempontból a konszenzuális szerződés keretébe sorolták, a munka megítélésére is kereteket szabtak. A következők sorokban a szerződés szerkezetére összpontosítjuk figyelmünket.

3. A *locatio conductio* komplexitása

A kompilátorok a *locatio conductio* intézményét a Digesta 19. könyvének második titulusában helyezték el.⁹

Gaius D. 19.2.2. pr. (2 rer. cott.) = Inst. 3,24:

„*Locatio et conductio proxima est emptioni et venditioni isdemque iuris regulis constitit: nam ut emptio et venditio ita contrahitur, si de pretio convenerit, sic et locatio et conductio contrahi intellegitur, si de mercede convenerit*”.

A titulus bevezető részében a *locatio conductio* és az *emptio venditio* köz-elálló jellegét hangsúlyozzák: a szerződés a konszenzuális szerződések körébe tartozik. Paulus a *locatio conductio* konszenzuális jellegét visszavezeti a *ius gentiumra*: *Locatio et conductio quum naturalis sit et omnium gentium non verbis, sed consensu contrahitur, (...)*¹⁰

A szerződés konszenzuális jellegéből fakad, hogy a feleknek meg kell állapodniuk a lényeges elemekben (*essentialia negotii*).¹¹ Hasonlóképpen, mint az adásvételi szerződés esetében, a fragmentum a *pretiumot* helyezi előtérbe.

Gaius D. 19.2. 2 (2 rer. cott.):

Si de pretio convenerit, sic et locatio et conductio contrahi intellegitur, si de mercede convenerit.

A *locatio conductio* komplexitása a pénz ellenében nyújtandó szolgáltatásból fakad. A hármas felosztás *locatio conductio rei* (dologbérlet), *operis* (vállalkozási szerződés) és *operarumban* (munkaszerződés) Mayer-Maly szerint a

⁹ A magyar nyelvű monografikus szakirodalom tekintetében különösképpen: MOLNÁR Imre: *A locatio conductio a klasszikus kori római jogban* Szeged, Pólay Elemér Alapítvány. 2013.

¹⁰ D. 19.2.1.

¹¹ Reinhard ZIMMERMANN: *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford University Press, 1996. 384.

középkorban alakult.¹² A modern szerzők egy része azt az álláspontot képviseli, hogy a rómaiak alapvetően egységes koncepcióból indultak ki, ami kiváltképpen az egységes keresettípusban jelent meg.¹³ Honsell az egységes szerződés mellett foglal állást, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az egység csak azt jelentette, hogy a rómaiak a három szerződéstípusra ugyanazt a fogalmat és ugyanazokat a kereseteket használták. Ugyanakkor a rómaiak számára is világos volt, hogy a három szerződési típus között különbségek léteztek, amelyek a sajátosságoknak megfelelő megoldásokat igényeltek. Úgy tűnik, hogy ezt a felfogást lehet ma általánosan elfogadottnak tekinteni.¹⁴

3.1. *Locatio conductio operarum* a *locatio conductio rei* tükrében

A hármas felosztáson belül a *locatio conductio operarum*ot általában a *locatio conductio rei* mellé szokták állítani. A dologbérléhez hasonlóan a munkás – *locator* – munkaerejét adja bérbé. Sajátos eleme a szerződésnek még az is, hogy a munkavégzés a *conductor* irányítása alatt történik. A források ezzel kapcsolatban használják a már említett *mercennarius* kifejezést. Az újabb irodalomban Alfons Bürge azt a véleményt képviseli, hogy a rómaiak *mercennarius*on, kevés kivétellel, azt a rabszolgát értették, aki nem *dominusa*, hanem harmadik fél számára dolgozik.¹⁵

Ennek az álláspontnak mondott ellen Cosima Möller, aki Bürgevel szemben megállapítja, hogy a *mercennarius* kifejezés alapvetően azt a szabad embert jelöli, aki munkabér ellenében dolgozik.¹⁶ A valamivel régebbi szakirodalomban Francesco de Robertis azt a tézist fogalmazta meg, hogy a más számára pénzért vállalt munkavégzés oly erős alávetettséget eredményezett, hogy az státusválto-

¹² Theo MAYER-MALY: *Römisches Privatrecht*. Vienna, Springer. 1991. 117. A szerző az egyes típusok meghatározó kritériumát a helyváltozásban látja.

¹³ Heinrich HONSELL: *Römisches Recht*. Berlin–Heidelberg, Springer Verlag, 2015. 140.

¹⁴ Andrew D. E. LEWIS: The Trichotomy in Locatio Conductio. *Irish Jurist*, vol. 1., 1973. A magyar nyelvű szakirodalom tekintetében PÓKECZ KOVÁCS Attila: A locatio conductio tagolódásának problematikája a modern romanisztikában. *Jogtörténeti Tanulmányok*, vol. 7., 2001/7. 337–359. Pókecz tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy bár a rómaiak nem adnak „bővebb felvilágosítást az egyes altípusokról, de az egyes kategóriákba való különféle jogviszonyok besorolása világosan megmutatkozik a terminusok használatában is”.

¹⁵ Alfons BÜRGE: Der mercennarius und die Lohnarbeit. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Romanistische Abteilung*, vol. 107., 1990. 80–136.

¹⁶ MÖLLER i. m. 329.

záshoz vezetett.¹⁷ Ezt az álláspontot cáfolta meg Dieter Nörr. A német professzor által felhozott számos ellenérv között kiemelhetjük, hogy éppen a *locatio conductio* egységes konszenzuális mivolta teszi kétségessé azt a gondolatot, hogy a *locatio conductio*nak bármely dologi jog felé mutató joghatása lenne. Másrészt az *actio locati* egy *bonae fidei iudiciumot* eredményezett, amely szintén azt támasztja alá, hogy a *locator* még tartós munkaviszony esetében is szabad ember maradt, *capitis deminutio*ról nem lehet beszélni.¹⁸

A neves szerzők által tett kísérletek, hogy a pénzért végzett és irányítás alatt álló munkavégzést a rabszolgasággal azonosítsák, nem jártak sikerrel. Ettől függetlenül is azt megmutatják, hogy az ember munkaerejét nem lehet könnyen elválasztani az emberi személytől.

Ezzel ellenkező gondolatmenet figyelhető meg Theodor Mommsen közjogi megközelítésében, amelyet nem utolsó sorban Marx Károly is hasznosított a munkáról szóló teóriája kidolgozásához. Marx számára a munka az ember mivoltát lényegileg meghatározza; Marx munka alatt a dolgok előállítását és a mezőgazdaság hasznosítását érti. A gondolkodó elméletében központi szerepet játszó elidegenítés akkor következik be, ha az ember tevékenysége során nem éri el emberi mivoltának megerősítését, hanem arra kényszerül, hogy munkaerejét pénzért értékesítse. A tőkével rendelkező kapitalista a munkaerőt kihasználva nyereségre tesz szert. Jelen összefüggésben érdekes, hogy Marx fejtegetéseinél Mommsen munkáit hivatkozza, s kihagyja, hogy Mommsen a rabszolgáról beszél, amikor a munkások hátrányos körülményeiről szól. Marx ezen túl nem látja, hogy Mommsen a rabszolgáság helyzetének leírása során jórészt visszavetíti az újkori rabszolgáság képét az ókori valóságra.¹⁹

Theodor Mommsen és Marx munkájában is azt látjuk, hogy ha a munkaerőt leválasztjuk az emberi személyről, könnyen a rabszolgáság közelébe kerülünk.

3.2. *Locatio conductio operarum* és *locatio conductio operis*

A *locatio conductio operarumot* azonban nem csak a *locatio conductio rei* tükrében lehet szemlélni. A jogintézmény elemzése során sok szerző a *locatio conductio operarum* és a *locatio conductio operis* közelálló jellegéből indult

¹⁷ Francesco De ROBERTIS: *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*. Bari, Adriatica editrice, 1963.

¹⁸ NÖRR i. m. 100–102.

¹⁹ Nadja El BEHEIRI: Sklaverei und Freiheit bei Theodor Mommsen. *Pázmány Law Review*, vol. 3., 2015. 109.

ki. Ezzel kapcsolatban fontos szerepet játszik egy, a Digesta 50. könyvében elhelyezett fragmentum. A szöveg a késői klasszikus jogásznak, Paulusnak az edictumhoz fűzött kommentárjából származik.

Paul. D. 50.16.51 (2 ad ed):

Opere locato conducto”: his verbis Labeo significari ait id opus, quod Graeci ἀποτέλεσμα vocant, non ἔργον, id est ex opere facto corpus aliquod perfectum.

Monográfiájában Roberto Fiori felhívja a figyelmet arra, hogy e fragmentum „*ha avuto una vicenda interpretativa piuttosto singolare*” – (a hely) interpretációs története igen különösnek mondható.²⁰ Az értelmezés egyrészt az *opus* kifejezés, tehát az előállított termék, másrészt két görög fogalom, az ἀποτέλεσμα és ἔργον körül forog. Különböző kombinatorikai eljárásokkal a szakirodalom összefüggéseket igyekezett teremteni a Paulus által referált és Labeónak tulajdonított terminusok között. Nyilvánvaló, hogy a fogalmak jelentésstartalma lényegesen meghatározza a szöveghely értelmét. Így tehát fordítási javaslatot csak az elemzés végén teszünk. Vizsgálatunk során követjük a Fiori által felvázolt szöveg történetét, ezt helyenként kiegészítve, ill. más, az olasz szerzőjétől eltérő következtetésre jutva.

A glossátorok által használt littera Bononiensis szövegében még *opere legato conducto* állt, amely azt eredményezte, hogy a középkori szerzők a szöveget az öröklési jog keretében értelmezték és egy, az örökös által teljesítendő terhet láttak benne. Az örökös feladatát csak akkor tekintették teljesítettnek, ha az *opus perfectum*nak volt mondható.

A littera Florentina elterjedésével a fragmentumot már egyértelműen a *locatio conductio* keretén belül helyezték el. A szöveg interpretációs története a humanistákkal vette kezdetét. A francia Hugo Donellus (1527-1591) a *locatio conductio operis* körébe sorolta a szöveghelyet. A humanista szerző a fragmentum alapján úgy tartja, hogy a vállalkozó feladatát akkor tekinthette befejezettnek, ha egy, a szerződő felek akarata szempontjából *opus perfectum*ot nyújtott, így az ἀποτέλεσμα kifejezést vonatkoztatta az *opus perfectum*ra. Ezt az *opus perfectum*ot szembeállítja a megkezdett művel, amelyet megfeleltet az *opus factum*nak.

²⁰ Roberto FIORI: *La definizione della „locatio conductio”: giurisprudenza romana e tradizione romanistica*. Napoli, Jovene Editore, 1999. 155.

Összehasonlításképpen emlékeztet az *operis novi nuntiatio*ra. A szomszéd építkezése elleni tiltakozáshoz elegendő volt az, hogy a munkálatok elindultak. Indoklásképpen Donellus kifejti, hogy a kár már a munka megkezdésével beállhat. Érdekes, hogy a humanista szerző azt írja, hogy a kereseti jog (*non potest prius agi quam opus fuerit perfectum*, [...]) csak a mű befejezésével keletkezik (ami a szerződés konszenzuális jellegébe ütközik). Jelen összefüggésben elegendő rögzíteni, hogy mindkét esetben (*opus perfectum* és *opus factum*) csak magára a műre koncentrál, és nem tér ki a munkavégzés folyamatára. Jacques Cujas (1522–1591) is a befejezett művet helyezi előtérbe, és szembeállítja vele a még folyamatban lévő munkát (το τύχον ἔργον). A humanizmus idején tehát a fragmentumot egyértelműen a *locatio conductio operis* fényében értelmezték. Az ellentétpár a befejezett és befejezetlen munka volt. Egy ilyen értelmezés mellett az objektív, valamint a szubjektív szempontok érvényesítésének nincs helye. Fiori rögzíti, hogy ez a megközelítés még a holland elegáns jogtudomány és Pothier munkásságában is jelen volt. Ezen látásmódban a német pandektisztika fordulatot hozott.

A német szerzők a *locatio conductio operis* és a *locatio conductio operarum*ot közelebb hozzák egymáshoz. Karl Georg Wächter (1797–1880) azt az álláspontot képviseli, hogy a *locatio conductio operis* a *locatio conductio operarum* alfajának kell tekinteni. A kettő közötti különbség abból áll, hogy a *locatio conductio operis* esetében a fizetség nem a nyújtott munkavégzés alapján, hanem az előállított eredmény alapján történik (die Bezahlung nicht [...] unmittelbar auf die zu leistenden Dienste, sondern auf die durch sie hervorzubringende Wirkung sich bezieht). Az eredmény egy mű előállítását, egy összefüggő feladat elvégzése: pl. egy ház vagy egy út építése, egy ruhadarab megvarrása a megrendelő által hozott anyagból, vagy dolgok szállítása. Wächter véleménye szerint abban, aki egy dolgot más megbízásából készít, a *locator* és *conductor* szerepe egyaránt megjelenik. *Locator*ként bérbe adja munkaerejét (*locat operas*), és *conductor*ként elvállalja a dolog előállítását (*conducit opus faciendum*) és szinallagmatikus jellegének megfelelően, a megrendelő bérbe veszi az elkészítő munkaerejét (*conducit operas*) és követeli a mű elkészítését (*locat opus faciendum*).²¹

Az álláspont érdekessége a *locatio conductio operarum* hangsúlyozott tárgyalásában áll. Ezzel együtt az ember tevékenysége is erősebb szerepet kap. Ezt a nézőpontot vitatta Heinrich Dernburg (1829–1904). A német jogtudós a

²¹ Carl Georg von WÄCHTER: *Pandekten: 2. Besonderer Teil*. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1880–1881. 479.

locatio conductio operis tekintetében csak a gazdasági eredményre helyezi a hangsúlyt. A gazdasági eredmény az *opus* kifejezésben jelenik meg. Dernburg a forráshelyet szintén a *locatio conductio operis* keretében említi. A pandektista szerző elutasítja azt az álláspontot, miszerint a *locatio conductio operis* a *locatio conductio operarum* egy alfajtája lenne. A 19. századi jogász a különbséget abban látja, hogy a *locatio conductio operarum* esetében a szerződés középpontjában a munkavégzés áll, miközben a *locatio conductio operis* a gazdasági eredményt célozza meg (ökonomischer Effekt). Véleménye megerősítésére egy másik, szintén Paulustól származó szöveghelyet idéz.²²

A pandektiszta szerzővel szemben meglátásom szerint ez a forráshely jó példát képez arra nézve, hogy Paulus a *locare* és *conducere* kifejezéseket nem mindig csak egy szerződéstípushoz kötöten használja. A forráshely így a fent idézett fragmentum értelmezéséhez értékes támpontot nyújthat.

Paulus D. 19.2.22.2 (32 ad. ed):

„*Cum insulam aedificandam loco, ut sua impensa conductor omnia faciat, proprietatem quidem eorum ad me transfert et tamen locatio est: locatio enim artifex operam suam, id est faciendi necessitatem.*”

A fragmentum értelmezésével kapcsolatban nincs konszenzus a szakirodalomban. A szöveg nehézsége abból fakad, hogy sok szerző úgy gondolja, hogy az első mondatban álló „*insulam aedificandam loco*” úgy értelmezhető, hogy valaki megrendeli egy bérház építését. A német, ill. angol fordításban („Vergebe ich den Bau eines Mietblocks”, [...] ill. az angol változatban: ”(If) I engage to have a block of chambers built”, [...]) a mesterember költségére (ut sua impensa *conductor* omnia faciat) történik a mű elkészítése. Tehát a mondatot a *locatio conductio operis* keretében helyezi el. Majd a második mondatban a szöveg a mesterembert a *locatorral* azonosítja, aki „bérbe adja munkaerejét”. A szöveg úgy is olvasható, hogy az első *locare* kifejezést általánosabb jelentéstartalommal olvassuk. Egy telek kerül átadásra, ill. elhelyezésre abból a célból, hogy az építető saját anyaggal építkezzen, majd mindent átruházzon a „megrendelőre”). Ezzel az olvasattal az utolsó mondat jól illeszthető az előzőhöz. Az *artifex* bérbe adja munkaerejét (*operam suam*). Ez a szövegértelmezés a munkaerőnek önálló helyet ad a megállapodás során. Ez az interpretációs kísérlet alátámasztja

²² Heinrich DERNBURG: *Pandekten, 2. verb. Auflage, Band 2: Obligationenrecht*. Berlin, H.W. Müller, 1889. 302.

Wächter álláspontját Dernburggal szemben is. A *locatio conductio operis* is az emberi munkavégzést tartja a *contractus* lényeges elemének. E típusnál magához a munkavégzéshez társul még egy másfajta hozzájárulás is; az említett példában a saját költségre eszközölt építkezés.

Fiori megállapítja, hogy Dernburg óta a szakirodalom majdnem egyöntetűen elfogadta a *locatio operis* függetlenségét a *locatio operarum*tól, és az alpont elején említett szöveget majdnem kizárólagosan a *locatio conductio operis*re vonatkoztatták. „Da questo momento in poi, con l’affermazione dell’autonomia della cd. locatio operis dalla cd. locatio operarum, il testo era quasi sempre interpretato nella prospettiva dell’opposizione tra opus e opera.”

3.3. Roberto Fiori értelmezése

Az olasz szerző elemzését két, az arisztotelészi Nikomakhoszi Etikából származó szöveg mentén dolgozza ki.

Nikomakhoszi Etika 2.6.2 (1106 a 15 sk):

ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἦ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον
ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν

Nikomakhoszi Etika 6.12.6 (1144 a 6sk):

ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν
ἀρετήν

Fiori eme fragmentumok alapján rögzíti, hogy Arisztotelész ἔργον alatt nem csak magát a tevékenységet, de a tevékenységből származó eredményt is érti. A másik, Labeo által használt terminus, a ἀποτελεσμα, Fiori szerint nem csak az eredményt, hanem a felek megállapodása szerinti megfelelő, jó eredményt jelenti. Az olasz szerző úgy érvel, hogy Arisztotelész az első szöveghelyen azt mondja, hogy az erény (ἀρετή) nem csak az ezt gyakorló alanyt teszi jóvá, hanem az általa nyújtott eredményt is. Hasonlóképpen, a második fragmentumban Arisztotelész azt mondja, hogy az ἔργον beteljesül a *phronesis* és az erény által.

E szöveghellyel kapcsolatban az olasz szerző az ἔργον fogalmat olyan produktumként értelmezi, amely a *locatio conductio operis* alapján jön létre. Etimológiai és rendszerező elemzés révén Fiori arra a következtetésre jut, hogy Labeo az *opus locatum conductum* alatt a felek szándékának megfelelően befejezett opust látja (l’opus portato a compimento secondo lo scopo concordato

tra le parti). Ez a befejezett munka (*opus perfectum* – ἀποτέλεσμα) nem azonos a pusztán időbeli tekintetben elvégzett munkával (*opus factum* – ἔργον). Ezzel Fiori visszatér a humanisták által javasolt interpretációhoz, és elutasítja a szövegnek a *locatio conductio operarum* és *operis* tükrében végzett olvasását. Meglátása szerint a Labeo féle megfogalmazás pusztán azt jelentené, hogy egy *locatio conductio operis*nél nem elegendő, ha a vállalkozó valamilyen eredményt állít elő, hanem szükséges, hogy az *opus* egy, a felek megállapodásának megfelelő termék legyen.

3.4. Saját értelmezés

A fent kifejtett álláspont szerint saját értelmezésünknel a *locatio conductio* egységes mivoltából indulunk ki. A szöveghelyet tehát nem kizárólagosan a *locatio conductio operis*re alkalmazzuk. Az *opus locatum conductum* egy, a *locatio conductio operarum* és *operis* keretében keletkezett eredményre egyaránt vonatkozott. A Labeo féle megállapítás általánosan azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy egy megrendelés alapján keletkezett műnek mely tulajdonságokkal kell rendelkeznie. Ezzel kapcsolatban az ókori jogász rögzíti, hogy az *opus*nak befejezettnek kell lennie (ἀποτέλεσμα). Ezt a kifejezést Fiorival megegyezően úgy értelmezhetjük, hogy az eredménynek meg kell felelnie a megállapodásnak.

Fioritól eltérően az ἔργον kifejezést a svájci Felix Wubbével a második mondatrészre vonatkoztatjuk. Egy *locatio conductio operarum* és *operis* tekintetében nem követelmény, hogy a produktum ἔργον legyen. Mindkét típusnál az ember által végzett cselekvés áll a középpontban. Arisztotelész a Nikomahósi Etika elején kifejti, hogy ἔργον az embernél az értelem által irányított cselekvést jelenti mindig (Nik. Eth. 1098 a 5: ἐνέργεια κατὰ λόγον). A filozófus által felsorolt példák technikai tevékenységekre vonatkoznak. A fuvalás számára a zenei játék, a késnek a vágás, a szemnek a látás, az építkezésnek az építmény tartoznak az ἔργον kategóriájába. Bizonyos tevékenységek, bár nem vonatkoznak az ember végső céljára, a boldogságra, mégis egyfajta tökéletességet hordoznak magukban. Ilyen eredmény azonosítható a *corpus perfectussal*. A tökéletesség a munkának tárgyi- és alanyi dimenziójára egyaránt vonatkozik. Tárgyi szempontból az elvégzett munka eredményére, a fent említett példák értelmében a zenére, a vágásra, a látásra, ill. az építményre. Alanyi értelemben véve a munka tökéletessége az azt végző ember erkölcsi fejlődésében jelenik meg. Amennyiben az ἔργον kifejezést tökéletes produktumként használjuk, a *locatio conductio operis* és *operarum* típusa keretében ilyen eredmény nem

elvárás. A római realista gondolkodás arra szorítkozott, hogy jogi szempontból elegendőnek tekintette, ha a feladat elvégzése a felek megállapodása szerint történt. A leírtak alapján a szöveget a következőképpen adhatjuk vissza magyar nyelvre:

Paul D. 50.16.5.1 (2 ad ed): Egy dolog elkészítése *locatio conductio* (*operarum* és *operis*) keretében: e szavakkal Labeo olyan eredményre gondol, amit a görögök ἀποτέλεσμα-nak, a felek megállapodása szerint befejezettnek neveztek. Nem gondolt ἔργον-ra, a *locatio conductio* keretében nem volt elvárás, hogy objektív és szubjektív értelemben véve tökéletes munkát nyújtsanak.

Étikai és antropológiai szempontból megállapíthatjuk, hogy a *locatio conductio* a fizikai munkára nézve is megfelelő keretet biztosított ahhoz, hogy ezt emberhez méltó módon lehessen elvégezni. Hogy az egyes korszakokban mennyit sikerül ebből megvalósítani, az túllépi a jog kereteit.

SZEMPONTOK A HÁZASSÁGJOG OKTATÁSÁHOZ A PÁPKÉPZÉS KERETÉBEN

FRANKÓ Tamás*

1. Bevezetés

„Tanuljátok meg azonban megérteni és – ki merem mondani – megszeretni a kánonjogot is, a maga szükséges voltában és gyakorlati alkalmazásaiban: a jog nélküli társadalom jogtalan társadalom volna. A jog a szeretet feltétele.”¹ Amikor 2010 őszén XVI. Benedek pápa levelet írt a papnövendékeknek, a fent idézett szavakkal hívta meg őket arra, hogy ismerjék és szeressék a kánonjogot, mint teológiai tanulmányaik egyik fontos és gyakorlati jelentőséggel bíró ágát, melynek ismerete és alkalmazása elengedhetetlenül hozzátartozik az Egyház mindennapi életéhez. Meghívta őket arra is, hogy teológiai tanulmányaikat ne kizárólag a szoros értelemben vett szükségesség vizsgálata vezesse (Hasznomra válik ez valaha a jövőben?), hanem a hit belső szerkezetének a megértésére szólította meg őket.² Ennek a gondoltnak fényében világosan áll előttünk, hogy a kánonjog oktatása a korábbiakban és ma is, jelentős helyet tölt be a teológiai oktatásban, különösen is a papság képzésében. Ezen a területen a kánonjogon belül különös hangsúllyal bír a szentségekkel kapcsolatos szabályozás elsajátítása, hiszen a papi szolgálathoz szorosan kapcsolódik azok kiszolgáltatása, a felszentelt személyek mindennapi életének része Krisztus papi feladatának folytatása. Ezek között is kiemelkedik a házasság szentségének szertartása, amikor a klerikus jelen van, mint az Egyház hivatalos képviselője (minősített tanú) és kiveszi a felektől a konszenzust, mely a köteléket létrehozza a házaspár között.

* Rektor, főiskolai tanár (ESZHF), bírósági helynök.

¹ XVI. BENEDEK: Levél a szeminaristákhoz (2010. október 18.) <https://www.magyarKurir.hu/hirek/vilagnak-szuekege-van-papokra-xvi-benedek-papa-levele-szeminaristakhoz>

² Uo. 5.

Jelen rövid dolgozat keretei között néhány szempontot vizsgálunk meg, mely a papnövendékek házasságjogi (elsősorban az anyagi normákkal kapcsolatos tanulmányokra koncentrálva, de kitekintéssel az eljárásjogra is, ami a házasság semmisségének megállapítására irányuló eljárást illeti) felkészítésével kapcsolatos kérdések közül ma aktuális és releváns.

Az utóbbi években tanúi lehetünk annak, hogy Ferenc pápa a törvényhozás keretében jelentős mértékben megújította a teológiai oktatás és a szemináriumi képzés rendszerét. Ennek az útnak jelentős állomás volt, hogy 2016-ban Ferenc pápa új *Ratio Fundamentalis*³ kiadásával a XXI. század eleji követelményeknek megfelelően megújította a szemináriumi képzés rendjét. A Kódex előírásaival összhangban továbbra is fennmarad az eddigi gyakorlat, amely mind a papnövendékek teológiai képzésében, valamint a teológiai fakultások első ciklusában is „kötelező teológiai tárgyként írja elő az egyházjogot (252. k. 3. §) s megkívánja, hogy számára külön tanárt nevezzenek ki (253. k. 2. §), valamint, hogy az előadásokon kívül a tudományos munkára és problémamegoldásra felkészítő gyakorlati foglalkozásokat is tartsanak (254. k. 2. §).”⁴

2. A képzés szellemi dimenziójáról általában

Mielőtt a házasságjog oktatásának gyakorlatát tárgyaljuk, szükséges, hogy a papnövendékek képzésének szellemi dimenzióját bemutassuk, hiszen a tárgyalandó témánk ennek keretei között valósul meg. A papképzés hagyományos szerkezete úgy épül fel, hogy egyszerre valósítja meg a nevelés különböző elemeit, ún. dimenzióit. Ezek nem azonosak a képzés szakaszaival (propedeutikus, filozófiai, teológiai, pasztorális)⁵, melyek időben egymást követik, de szerves egységben állnak egymással. A dimenziók (emberi, lelki, szellemi, lelkipásztori) mindegyike az összes szakaszban jelen van és egymást átjárva kell őket megvalósítani, együtt alkotják a papnevelést, mint szerves folyamatot. „A papság képzésének integrálisnak, azaz mindent átfogónak kell lennie. Tehát

³ KLÉRUS KONGREGÁCIÓ: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Il dono della vocazione presbiterale*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana. 2016.

⁴ ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 38.

⁵ Ezen szakaszok az új *Ratio Fundamentalis* megfogalmazása szerint új neveket kapnak: előkészítő szakasz, a tanítványság szakasza, Krisztussal való azonosulás (konfiguráció) szakasza, a hivatás szintézisének szakasza. FRANKÓ Tamás: A papnevelés a legfrissebb tanítóhivatali dokumentumok tükrében – Megfontolások az új *Ratio Fundamentalis*ről (2016). *Magyar Sion. Újfolym*, vol. 11. 2017/2. 173–183.

hozzátartozik a szellemi, teológiai, ugyanakkor az alapvető emberi, spirituális, hivatásbeli – keresztényi és papi hivatásbeli – képzés is.”⁶

A szellemi dimenzió tehát a „szükséges értelmi eszközöket kínálja a lelkipásztori pálya értékeinek megértéséhez, ezeknek megéléséhez és a hit megfelelő továbbadásához.”⁷ Ez a dimenzió a papnevelésben a másik hárommal együtt harmonikus - egységben és egymást kölcsönösen kiegészítve hatékonyan szolgálja a papi szolgálatra való felkészülést. Az új *Ratio Fundamentalis* a következő szempontok szerint foglalja össze a szellemi dimenzió természetét: Célja a filozófiai és teológiai tudásban való szilárd felkészültség és az általános kulturális tájékozottság megszerzése. Általa az evangéliumi üzenet átadását és a világgal való párbeszéd képességét sajátítják el a növendékek.⁸ Ez a dimenzió is része az egész embert átfogó képzésnek, a jelölt értelmi fejlődését és ismereteinek bővítését szolgálja. De nem csupán ismeretek felhalmozását és a tudományokban való elmélyülést ad, hanem a jövőendő papot formálja.⁹ A filozófia és teológia tanulmányozása a legalkalmasabb eszköz a papi élethez szükséges gondolkodásmód (*forma mentis*) interiorizálásához. Ez szükséges, de önmagában nem elégséges feltétele a pappá válás útján való előre jutásnak, a tanulásban mutatott teljesítmény a többi dimenzióban mutatott előre haladással együtt értékelendő.¹⁰

A papképzés II. Vatikáni Zsinat utáni megújításának fontos dokumentuma a *Pastores dabo vobis* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás¹¹, mely a szellemi dimenziót az előbbieknél nagyobb összefüggésben helyezi el. Az értelmi képzést 'a hit megértésének' nevezi, és ennek alapján a következő alapvető megállapításokat teszi az értelmi (intellektuális, szellemi) dimenzióról:

Az új evangelizáció kihívása és a mai kor körülményei (vallási közömbösség, az értelem megismerő képességének tagadása, a technikai fejlődés alakulása,

⁶ ERDŐ Péter: Papi identitás és papnevelés a mai kor kihívásainak fényében *Magyar Sion. Újfollyam*, vol., 11. 2017/2. 165–172.

⁷ *Ratio Fundamentalis* 89. Magyar nyelven: (kéziratban): A papi hivatás ajándéka – *Ratio fundamentalis Institutonis Sacerdotalis*.

⁸ Uo. 116.

⁹ Uo. 117.

¹⁰ Uo. 118.

¹¹ II. JÁNOS PÁL: Adhort. ap. post-synod. *Pastores dabo vobis*, 1992. III. 25. *Acta Apostolicae Sedis*, vol., 84. 1992. 657–804. Magyarul: II. JÁNOS PÁL: *Pastores dabo vobis apostoli buzdítása a püspökökhöz, a papokhoz és a katolikus egyház híveihez a papképzésről 1992.* [Pápai Megnyilatkozások XXVIII.] Budapest, Szent István Társulat, 1992. (Továbbiakban II. JÁNOS PÁL (1992) i. m.)

pluralizmus) még inkább igénylik a mélyebb értelmi képzést.¹² Ennek fő szempontja továbbra is ‘pásztori’, azaz a jövőendő lelkipásztori szolgálatra készít fel.¹³ A filozófiai tanulmányok az előbbi feladat fényében azért fontosak, mert ezen stúdiumok témái kapcsolatban állnak a teológiával, továbbá a mai szubjektivista szemlélettel szemben az igazság bizonyosságát védik, az igazság tisztelétét mozdítják elő, amikor az emberi értelmet Isten ajándékként mutatják be. Ezeket mintegy kiegészítik az ‘embertudományokban’ (pl. szociológia) szerzett ismeretek is, megértésük és használatuk a ma emberével való kapcsolatépítést segítik elő.¹⁴

A teológia tanulmányozásának fontos kiindulópontja maga a teológiát művelő ember, aki ‘a hitből él, és kérdez is a hitről’. A hit és annak érett magyarázata összekapcsolódik, egyben meghatározza a teológiai oktatás tartalmát, módszerét és természetét. Ez az Istenről szóló beszéd krisztológiai és ekkleziológiai vonásokkal rendelkezik és az imádsággal együtt kölcsönösen támogatják és átjárják egymást.¹⁵ Az egyes teológiai stúdiumok a Krisztusban levő igazság egységére vezetnek. A teológia tanulása egyszerre lesz Isten Igéjének kutatása és az Istennel párbeszédet kereső ember törekvése, aki éli és másoknak is átadja a hitet. Ebből a két irányból az összes teológiai tárgy levezethető.¹⁶ A képzésben a Tanítóhivatallal való összhangra kell törekedni, elkerülve a teológiai kutatással kapcsolatos zsákutcákat; a teológia pásztori szemléletét szem előtt tartva.¹⁷ Végül megállapítja, hogy a kultúrák evangelizációjának szükségessége is hatást gyakorol a mai teológiai oktatásra.¹⁸

¹² II. JÁNOS PÁL (1992) i. m. 51.

¹³ KLÉRUS KONGREGÁCIÓ i. m. Hogy ez az értelmi képzés a lelkipáztorkodás igényeinek valóban megfelelően, összekapcsolandó azzal a lelki úttal, melyen Isten személyes megtapasztalása történik: tudniillik, hogy a növendékek ne csupán fogalmi ismeretekben gyarapodjanak, hanem jussanak el arra a szívbeli intuícióra, mely által Isten misztériumait először ők maguk képesek látni, azután közölni tudják a testvéreikkel.

¹⁴ II. JÁNOS PÁL (1992) i. m. 52.

¹⁵ Uo. 53.

¹⁶ Vö. uo. 54.

¹⁷ Amikor azt mondjuk, hogy a teológiának lelkipásztori jellegűnek kell lennie, ez nem azt jelenti, hogy kevésbé tudományos legyen, vagy hogy el kell vetni a tudományos módszereket, hanem azt, hogy a tanárok gondoskodjanak arról, hogy a papnövendékek az adott hely kulturális körülményei között jól fölkészüljenek az Evangélium hirdetésére, és apostoli tevékenységüket megfelelő teológiai szemlélettel végezzék. (Uo.)

¹⁸ II. JÁNOS PÁL (1992) i. m. 55.

3. A kánonjogi oktatás, különös tekintettel a házasságjogra

„Az alapelvek és a jogi normák kifejtése során meg kell mutatni, hogy a kánonjog teljes rendszere és az egyházi fegyelem Isten megváltó akaratának kell, hogy megfeleljenek, és a *suprema lex* a lelkek üdvözülése.”¹⁹ Az egyházjog oktatásának tehát ebből az ismert alapelvből kell kiindulnia. A növendékeknek világosan be kell mutatni, hogy a kánonjog eszköz, mely Isten üdvözítő akaratának szolgálatában áll. Ez az akarat minden ember üdvösségét munkálja és az Egyház olyan közösségként létezik ebben a világban, melynek célja, hogy az egyes tagok egymást is segítsék az örök élet útján. Talán ez a legszebb és legnehezebb feladat a kánonjog oktatása során, hogy minden egyes egyházi rendelkezés háttérében ezt a mély és összetett valóságot ténylegesen fel tudjuk mutatni. A Ratio Fundamentalis azt is hangsúlyozza, hogy az egyházjogi képzés alapja a világos és szilárd egyházkép, melyet a II. Vatikáni Zsinat egyházképe alapján kell kifejteni.²⁰

A mai magyar papképzés keretei között – az osztatlan teológus mesterképzésben – a kánonjogi stúdiumok a tanulmányok IV. és V. évében kerülnek sorra, a tananyag leadása négy félévre elosztva zajlik. Ez a következő szemesztereket jelenti: általános normák, alkotmányjog, az egyház tanítói feladata és a megszentelői feladat (benne kiemelten a szentségek tárgyalása), valamint a házasságjog követik egymást. A szentségi pasztorációra készülő papnövendékek számára különösen is a hét szentség kánonjogi kérdéseit tárgyaló félévek a legjelentősebbek, hiszen a következő papi nemzedék alapvető feladata lesz Krisztus papi szolgálatának gyakorlása és jelenvalóvá tétele a liturgiában. Így különösen is indokolt, hogy a hetedik szentség tárgyalásának önálló szemesztert szenteljen az oktatási gyakorlat. Ez a megoldás figyelemmel van a tárgy gyakorlati jelentőségére, bemutatva az összetett, de harmonikusan rendezett normákat, végig annak teológiai háttérét is felmutatva.²¹

A házasságjog területét – mint sajátosan fontos tananyagot – az egyetemes papnevelési szabályzat szövege sajátos lelkipásztori látószögben mutatja be. Kiemeli, hogy ennek a kurzusnak fontos célja, „hogy a papok tudatában legyenek, hogy különösen a családpsztoráció területén számos problémának és ‘sebnek’ a gyógyítása megoldható az egyházjog adta eszközökkel [...]”²² Ez a

¹⁹ Ratio Fundamentalis 174.

²⁰ Vö. II. Vatikáni Zsinat, Decr. Optatum totius. 16. p. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58. (1966) 713–727.

²¹ Vö. ERDŐ i. m. 1876.

²² Ratio Fundamentalis 174.

felszólítás kiemeli a jog művelésének egyik alapvető kiindulópontját, mely szerint a konfliktusok rendezése, az életviszonyok helyes formálása a hozzájárul a társadalom és az egyházi közösség életének helyes irányba történő alakításához.

Merítve az egyetemes papnevelési szabályzatnak a teológiai oktatás és tanítás céljait összefoglaló rendelkezéseiből, a következőkben azt szeretném vázolni, hogy milyen alapelvek mentén alkalmas a házasságjog oktatását megszervezni: Éppen a nagy normaanyagból fakadó alapvető feladat, hogy a tananyag egészének bemutatása úgy történjen meg, hogy annak eredményeként a növendékek képesek legyenek megfogalmazni, melyek a diszciplína lényeges kérdései, témái és ez felébredse bennük 'a szív egészséges nyugtalanságát.'²³ Ez csak a képzés egységében és szintézisében valósulhat meg. Ezért törekszenek szerves összkép kialakítására az oktatók,²⁴ az ekkleziológia, a dogmatikai szentségtan, a pasztorális és a liturgika tárgyak keretében megtanultakkal harmóniában.

Világos és szilárd oktatást²⁵ kell nyújtaniuk a tanároknak, mely a Tanítóhivatal megnyilatkozásaival összhangban van és amely a házasságról a tiszta, katolikus tanítást vázolja, ennek az intézménynek isteni alapításából fakadó alapelvekből kiindulva. Ez nem valósulhat meg anélkül, hogy a növendékek egymás közötti és az oktatókkal való párbeszéde²⁶ ne bontakozna ki. Jól tudjuk, hogy a tananyag összetett volta, a sokféle családpasztorációval kapcsolatos nehézség, a társadalom részéről tapasztalható pluralista, gyakran házasság- és családellenes közhangulat, mind nehezítik az elsajátítást. A katolikus házasságjog nem nélkülözheti a történelmi távlatok felvázolását, azaz az egyes jogintézmények történeti hátterének, fejlődésének tárgyalását.²⁷ Ez a papképzésben leginkább úgy valósul meg, hogy a hatályos szabályozás kapcsán említjük meg a korábbi jogszabályok tartalmát, illetve az aktuális változásokat követjük le.²⁸

Szintén az egyetemes szabályzat ír elő bizonyos didaktikai módszereket, melyek a tanítás eszköztárának megújításához szükségesek. Elsősorban az előadások szolgálnak a lényegi ismeretek átadására, de ezzel párhuzamosan ezek szolgáltatnak lehetőséget a személyes tanuláshoz és a szakirodalom megismeréséhez való segítségnyújtásra is.²⁹ Minden témát a katolikus tanítás átadásával kell bemutatni, ebben segít a tanítóhivatal dokumentumainak ismer-

²³ Vö. Ratio Fundamentalis 186. a.

²⁴ Vö. uo. 186. b.

²⁵ Vö. uo. 186. c.

²⁶ Vö. uo. 186. d.

²⁷ Vö. uo. 186. e.

²⁸ Pl. a legújabb eljárásjogi változásokat a Mitis Iudex óta.

²⁹ Vö. Ratio Fundamentalis 187. a.

tetése, a mai problémákra fókuszálva.³⁰ Ezeket az elveket egészíti ki a tutoriális, személyre szabott tanulmányok támogatása a tudományos munka alapjainak elsajátítására,³¹ valamint a lelkipásztori problémák tudományos módszerekkel való vizsgálatára.³² Ha sikerül a helyes szemlélettel bemutatni a növendékek előtt a házasságjog valóságát, akkor felkelthetjük a hallgatók személyes érdeklődését is, a következő kánonjogász nemzedék kinevelésének feladatához is hozzájárulhatunk. Ugyanakkor azt is meg kell tanítanunk minden növendéknek, hogy a napi lelkipásztori feladatok elvégzése – és különösen is a házasságokkal kapcsolatos teendők – biztos kánonjogi tudás nélkül lehetetlen.

A házasságjogi kurzusok alapvető anyagát a szentségre vonatkozó anyagi jogi normák bemutatása adja. Kezdetől fogva fel kell a hallgatók figyelmét hívni arra, hogy éppen a jogterület összetettségéből fakad a házasság kánoni szabályozása elsajátításának a legfőbb nehézsége és kulcsa: a teljes anyagot ismerni kell ahhoz, hogy egy komplex jogesetet képesek legyünk megoldani, így a félév során fokozatosan fognak előttük feltárulni az összefüggések. Ezért arra szólíthatjuk őket fel, hogy egyfajta türelmes megértéssel haladjanak előre az elsajátításban és ne ijedjenek meg a kezdeti nehézségektől. Tekintettel arra, hogy a Kódex a bevezető kánonokban a házasság fogalmának, létrejöttének és a szabályozó jog tárgyalásával foglalkozik, így ezekből kell megalapozni az egész joganyagot. Ezért fontos, hogy a házassággal kapcsolatos alapelvek (pl. két keresztény közötti házasság mindig szentség) már itt a kezdet kezdetén világosak és egyértelműek legyenek. Egyben a bevezető rész lehetőséget biztosít arra is a hallgatóknak, hogy a házasságjog egész szerkezetét végig tekintsék,³³ és az érvényességi és megengedettségi elemeket megkülönböztessék.

A házasság lelkipásztori előkészítése kérdéskör kapcsán kiemelendő a pasztorális előkészítés jelentősége, a jegyesvizsgálat fontossága és annak alanya. Ezután következnek az esketési tilalmak, ezt a témát már összekapcsoljuk a házassági akadályok bemutatásával. Mivel először az akadályok általános szabályai következnek, lényeges, hogy azok alapvető típusaiban el tudjanak a növendékek igazodni. Az egyes akadályokat didaktikus szerkezetben, csoportosítva kell bemutatni (pl. rokonsággal összefüggő, hiányossággal kapcsolatos stb.), és fel kell tárni az

³⁰ Vö. uo. 187. b.

³¹ Vö. uo. 187. d.

³² Vö. uo. 187. e.

³³ „A házasság a jogképes felek törvényesen kinyilvánított beleegyezésével jön létre” elv áttekintő jelleggel bemutatja a felek, forma, beleegyezés hármasságát, mely az összes, a házasság érvényességével kapcsolatos tényező bemutatására alkalmas (akadályok, forma problémája, beleegyezés hiányosságai stb.).

akadályok tárgyalásának kiinduló szerkezetét is (akadály jellege és a felmentés közötti összefüggés, a terjedelem rövid, világos, lényegre törő megfogalmazása). A beleegyezés problémái és az egyes hiányosságok kapcsán döntő fontosságú azzal számolni, hogy ezt a témát azok eljárásjogi összefüggéseivel együtt mutassuk be a hallgatóknak.

A beleegyezés kinyilvánítása és a formával kapcsolatos kötelezettségek egy nagy egységet alkotnak, és az alapelvekre való visszautalás segítheti a jobb tájékozódást (pl. katolikusok kánoni formára kötelezett volta). Ezután a vegyesházasságokról szóló témát a valláskülönbség akadályával való összehasonlításban, az egyezések és a különbségek felmutatásával lehet eredményesen tárgyalni. Ez az egység a jogi hatások tárgyalásával zárul. A kötelék felbontása és a különválás, valamint a házasság érvénytelenítése zárja az anyagi jogi rész tárgyalását, de bizonyos eljárási kérdéseket szintén tárgyalunk a tananyag keretei között. Álláspontom szerint a papnövendékek házasságjogi oktatása azonban ezen a ponton még nem ér véget. Teret kell ugyanis adni annak is, hogy bevezessük őket a házasságok érvénytelenítésével kapcsolatos eljárások alapvető fogalmiba. Természetesen nincs arra idő és lehetőség, hogy a teljes egyházi eljárásjogot megtanulják, kizárólag arra kell koncentrálni, hogy a lelkipásztori gyakorlatban előkerülő problémákat értsék meg, és képesek legyen arra, hogy felelős lelkipásztorként segíteni és kísérni tudják azokat a híveiket, akik megkeresik őket a házasság semmisségével kapcsolatban. Ez a téma akár a gyóntatószékben, akár más lelkipásztori helyzetben is releváns lehet.

Először is az anyagi jogi szabályok rövid, ismétlő jellegű áttekintésével bemutatjuk, hogy milyen elveken nyugszik az egyházi bírászkodás. Mint már megállapítottuk, a lelkek üdvösségének elvéből indulunk ki, és tudjuk, hogy itt lelki sebek, az életben bekövetkezett törések egy sajátos lelkipásztori gyógyításáról van szó. Az e mögött húzódó helyes szemléletet akkor tudjuk átadni, ha egyszerre mutatjuk fel az eljárás jogilag szabályozott voltát, de ugyanakkor rávilágítunk arra is, hogy az új házasság megkötésével a felek számára életük rendezését, a szentségek vételét, addigi rendezetlen életállapotuk helyrehozatalát tesszük lehetővé. Ez csak akkor történhet meg, ha valódi bizonyosság alakult ki az eljárás során a bírókban, hogy valóban bebizonyosodott a házasság érvénytelensége a tárgyalt percímeken.

A per előfeltételei kapcsán bemutatjuk a bíróságok illetékességére vonatkozó szabályokat és a házassági per megindítására jogosultak körét. Majd az eljárás fő vonalának tárgyalása következik, különös tekintettel a keresetlevélre és annak tartalmi és formai követelményeire. A cél itt az lehet, hogy a növendékben alakítsunk ki biztos tudás arról, hogy a hozzájuk forduló hívőt meghallgatva, mik az ő

feladatai, mint felelős lelkipásztornak.³⁴ Ezután ismertetjük az eljárás mentével kapcsolatos témákat, a rendes eljárás alapszerkezetét a keresetlevéltől az ítéletig, a fellebbezéssel kapcsolatos megújult szabályokkal együtt. Ezután röviden következik a püspök előtti eljárás és az okirati eljárás lényegének bemutatása. Véleményem és tapasztalataim szerint nagy segítség a hallgatók számára, ha egy rövid, gyakorlati jellegű részt is beiktatunk az oktatásba.³⁵

A házassági perek mellett álláspontom szerint nagyon fontos, hogy legalább elemi szinten megismertessük a növendékeket a magyar állami házasságkötés szabályaival, hiszen pl. a házasságkötési tilalmak miatt a nem katolikusok házassága érvényessége kapcsán az alapfogalmakkal tisztában kell lenniük. Ennek lényegi elemei a következők lehetnek: az állami házasságjog történetének fő állomásai, a házasságkötés alaki kellékei és anyagi jogi feltételei, a polgári házasságkötés érvénytelenségének esetei és a polgári kötés bíróság általi bontásának leglényegesebb szabályai. Az összes témát a kánonjogi szabályokkal való összevetésben célszerű tárgyalni, így képesek lesznek a hallgatók az intézmények közötti párhuzamok és különbségek megértésére, illetve az állami és az egyházi szabályok világos szemléleti eltéréseinek feltárására.

4. Összegzés

Jelen dolgozattal szerettem volna mindenekelőtt a házasságjog oktatásának mai kérdéseire reflektálni, illetve a kérdéskört az intellektuális képzés nagyobb összefüggésébe helyezni. Röviden érintettem azokat a gyakorlati megfontolásokat, melyeket oktatóként az elmúlt évtizedben tanúságként leszürtem a képzés során. Végezetül újra csak hangsúlyozzuk, hogy a házasságjog oktatása is a valódi lelkipásztori tevékenység támogatását szolgálhatja, ahogyan a Ratio Fundamentalis összegzése kimondja: „A kánonjognak tehát a Szentléleknek az egyházban kifejtett tevékenységét kell szolgálnia, az egyházi helyzetek

³⁴ Annak megítélése, hogy az adott per elindítható-e az egyházi bíróságon, milyen kérdésekkel tudja a hozzá fordulót segíteni és hogy számára az eljárás menetét, időbeliségét, a lehetséges kimenteket fel tudja vázolni.

³⁵ Egy minta-akta bemutatása (fiktív adatokkal, tipikus keresetlevél tényállásokkal), majd az esetek rövid megbeszélése, esetlegesen egy 'próba per' keretei között élményszerű betekintést nyerhetnek a hallgatók az eljárásba. Ennek lehetséges menete a következő: párban dolgozva a hallgatók az ügyvéd és a köteléküvédo szerepében azt a feladatot kapják, hogy közösen dolgozzák fel az esetet, és mindketten, a maguk szerepének megfelelően érveljenek az adott házasság érvényessége vagy semmissége mellett, azzal, hogy határozzák meg, milyen per cím releváns az ügyben. A tanári magyarázat felhívhatja a figyelmet az eset tanulságos kérdéseire és rávilágíthat a bíróság döntéseinek lehetséges variációira.

igazságos megítélésével támogatván a hatékony lelkipásztori munkát.”³⁶ Éppen abban a sajátos pasztorális helyzetben, amikor felismerjük az új evangelizáció szükségességét, az egész képzésnek missziós jellegűnek kell lennie. Ennek a küldetésnek része a házasságok lelkipásztori gondozása, kísérése és a jogi segítségnyújtás is. Ezt a szemléletet közvetíti a papnövendékek értelmi képzése is, mely „összekapcsolandó azzal a lelki úttal, melyen Isten személyes megtapasztalása történik: tudniillik hogy a növendékek ne csupán fogalmi ismeretekben gyarapodjanak, hanem jussanak el arra a szívbeli intuícióra, mely által Isten misztériumait először ők maguk képesek látni, azután közölni tudják a testvérekkel.”³⁷

³⁶ Ratio Fundamentalis 174.

³⁷ II. JÁNOS PÁL (1992) i. m. 51.

HANNAH ARENDT JOGELMÉLETI MEGLÁTÁSAI

GÁJER László*

1. Bevezetés

Az alábbiakban Hannah Arendt (1906–1975) joggal kapcsolatos meglátásait szeretném érintőlegesen ismertetni. A jog fogalma és annak értelmezése nem tartozott Arendt fő témái közé. Nem írt átfogó jogelméleti munkát, a megfelelő hivatkozásokat ezért különböző munkáiból gyűjtöttem össze. Írásaiban kikristályosodik egy gondolkodásmód, amely alapvetően politikum felől rajzolta meg a jog filozófiai értelmezését. Érdeklődése a jog görög és római fogalmára, az emberi jogok, az alkotmányosság, a szuverenitás, illetve a nemzetközi jog és a nemzetközi bíróságok szükségességének és mozgásterének kérdéseire irányult. Jogelméleti észrevételei nem elsősorban azok kierielt volta miatt érdekesek, hanem azért, mert Arendt életművének tekintélye folytán ezek az következtetések nagy súlyt kaptak az egyes konkrét politikai és jogi vitákban. Munkásságának most ismertetett eredményeit egy Marco Goldoni és Christopher McCorkindale szerkesztésében megjelent kötetben¹ széles körben dolgozták fel egykori tanítványai és más jogászok, mely kötetre magam is támaszkodom, ugyanakkor érdemes kiemelni Massimo La Torre témáról szóló cikkét² is annak alaposága miatt. Arendt észrevételeinek megértéséhez fontos, hogy figyeljünk arra a korra, amelyben alkotott, ez pedig a Második Világháborút követő békepárti időszak, amelyre nagy hatást gyakoroltak a háborút lezáró büntetőperek, az ENSZ megszületése, illetve az 1948-as Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata,

* Teológiai tanár, tanszékvezető (PPKE HTK).

¹ Marco GOLDONI – Christopher McCORKINDALE (szerk.): *Hannah Arendt and the Law*. Oxford–Portland, (Oregon), Hart Publishing, 2012.

² Massimo LA TORRE: Hannah Arendt and the Concept of Law. Against Tradition. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 99., 2013/3. 400–416.

melynek a kapcsán a hidegháború idején nyugaton különös aktualitást nyert az alapvető emberi jogok kérdése.³

2. Hannah Arendt gondolkodásmódja

Mikor Hannah Arendt New Yorkban meghalt, már rengeteg csodálója volt, de több ellenséget is szerzett, elsősorban az *Eichmann Jeruzsálemben* című 1963-ban megjelent munkája, főként pedig az abban Eichmann bűnösségének jellegével, illetve a zsidók világháborús szerepvállalásának és vezetőik felelősségének értékelésével kapcsolatban mondtak miatt. Munkássága más szempontból sem vitathatatlan, ma mégis ő a 20. századi politikai gondolkodás talán legismertebb szerzője. Arendt alapvetően esszéista, illetve az esszé az a műfaj, amelyben a legjobban ki tudta fejezni magát. Gondolkodásának legfontosabb erénye talán az, hogy nem köteleződött el politikai irányzatok mellett (ahogy Lessing óta mondani szokás: *Selbstdenker war*): nem volt liberális, kommunitárius vagy marxista, de nehéz volna őt akár bal-, illetve jobboldali gondolkodónak is nevezni. A politikai gondolkodás akkor mutatkozik elevennek, ha annak életében, aki műveli azt, életformává válik, és ez igaz Arendtre. A hannoveri születésű Johanna Cohn Arendt zsidó származású német politikai filozófus Königsbergben nőtt fel, szekularizálódott zsidó kereskedő családban. Szülei szociáldemokraták, akiknek ez a politikai elköteleződés az életformájukból fakadó meggyőződés volt. Heidegger tanította őt Marburgban. Kapcsolatuk Heidegger haláláig megmaradt, jóllehet azt éppen a Harmadik Birodalomhoz való viszony árnyékolta be. Doktori értekezését Szent Ágoston szeretet-fogalmáról írta Heidelbergben Karl Jaspers-nél, akivel életre szóló barátsága és levelezése fontos adalék a német-zsidó viszony feltárásához.⁴ Arendt a nemzeti-szocialista hatalomátvétel után 1941-ben az Egyesült Államokban telepedett le.

Életműve a politikai filozófia és az episztemológia témái köré rendeződött. A jog kérdésével egyetlen írása sem foglalkozott kifejezetten, gondolatai ennek ellenére innovatív módon járulnak hozzá a jog fogalmának értékeléséhez, már csak azért is, mert Arendt gondolkodásmódja mélyen határozta meg a 20. század második felének politikai önreflexióját. Általában tapasztaljuk, hogy a politikai közösség egészen addig marad szerves, amíg az azt ért kihívásokra képes reagálni, képes az önkontrollra és az önkorrekcióra. A 20. században

³ HALMAI Gábor – TÓTH Gábor Attila (szerk.): *Emberi jogok*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 74.

⁴ Stephen ASCHHEIM: *Culture und Catastrophe*. London, Palgrave Macmillen, 1996. 97–114.

az alapvetően nyugati eredetű politikai modelleket ért kihívások és traumák – gondolok itt elsősorban arra a jelenségre, amely az állam teljes hatalma a nép fölött, és amelyet Mussolini után totalitarizmusnak⁵ nevezünk – Arendt munkássága során feldolgozásra kerültek. Vannak, akik opportunizmussal vádolták őt a jelenséggel kapcsolatos megfontolásai közzétételének okosan megválasztott időpontja miatt (1951-ben publikálta főművét, amely év Amerikában a sztálinizmussal kapcsolatos ábrándok eloszlásának, illetve Sztálin működése nyilvánosság előtti teljes kibontakozásának ideje volt). Azt is el kell ismerünk, hogy találunk túlzásokat a Arendt egyes megközelítéseiben, például a totalitarizmus és az antiszemitizmus, illetve az előbbi és a fokozódó terror összefüggéseire vonatkozó meglátásai kapcsán.⁶ Tevékenysége mindezek ellenére működésbe hozta azt a tudományos, illetve a kollektív önreflexiót, amely segítette az események értékelését. Arendt republikánus álláspontot képviselt, és főként egy politikai egzisztencializmus szempontrendszer szerint beszélt az emberről. Ebben a megközelítésben önnön létünket a nyilvános, politikai térben való szerves részvétel és szabad cselekvés által ragadhatjuk meg. A politikai cselekvés az ember megkülönböztető jegye és különleges előjoga minden más élőlényel szemben, *vita activa*, amely – szemben a befelé figyelő *vita contemplativa*-val – a nyilvános szférába a közösségi cselekvés lehetőségeit keresi, méghozzá Arendt republikánus megközelítésében nem az erő és az erőszak, hanem a meggyőzés eszközei által. A politikai cselekvés a *vita activa* egyik megnyilvánulása, de ilyen lehet, amikor a keresztények evilágon keresik Isten igazságának és akaratának megnyilvánulását.⁷

3. A jog helye Arendt munkásságában

A jog szerepe Arendt műveiben ebben az összefüggésben, egy ilyen politikai egzisztencializmus értelmezési horizontján keresendő. Joggal kapcsolatos legfontosabb következtetései az emberi jogok megalapozásának lehetőségére, a polisznak, mint a közösségi cselekvés helyszínének jellegére, a jognak a II. Világháborút lezáró perekben is megmutató határaitra és a polgári ellenállásra vonatkoznak, illetve a jogról, mint prepolitikai jelenségről, és az alkot-

⁵ KARÁCSONY András: Totalitarizmus. In: PÁSZTOR Péter (szerk.): *Magyar Politikai Enciklopédia*. Budapest, Mathias Corvinus Collegium – Tihanyi Alapítvány, 2019. 582., 582–583.

⁶ John LUKACS: *Demokrácia és populizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2008. 120.

⁷ ILLÉS Gábor: Arendt, Hannah. In: PÁSZTOR i. m. 54., 54–55.

mányozó cselekvésnek a politikai közösséget megformáló erejéről szólnak. Arendt legismertebb művében, *A totalitarizmus gyökerei* (1951) című *magnum opus*-ban egy olyan folyamatról beszélt, melynek során az Első Világháborútól kezdve bizonyos társadalmi csoportok fokozatosan kikerültek a jog védelme alól, miközben részben vagy teljesen kizárták őket a politikai közösségből. Ebben a folyamatban a totalitarizmus megrontotta a jog fogalmát. Arendt a náci koncentrációs táborok jellegét vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy a testek tömeges elpusztítása a jogi személy megszüntetésével kezdődött, hiszen a munkatáborokban már nincsenek jogok. E folyamat elemzése az elvont emberi jogok egyfajta újraértékeléséhez vezette őt, amikor megfogalmazta, hogy az ember legalapvetőbb joga maga a jogokhoz való jog. *The Human Condition* (1958) című könyvében a jogról a görög polisszal kapcsolatban esik szó, mivel a jog, mint prepolitikai jelenség formálja meg a politikai cselekvés terét. *The Promise of Politics* című (1964-ben németül megjelenő) könyvének *Introduction into Politics* című fejezete ugyancsak a polisz jellegével foglalkozik, és meghatározza a törvény előtti egyenlőség antik fogalmát. A talán leginkább megosztó munkája az egykori náci tiszt jeruzsálemi büntetőperének anyagából megszülető *Eichmann Jeruzsálemben* (1963) című szöveg, ami akkor született, amikor Arendt a *New Yorker* számára tudósított a perről. A joggal kapcsolatos észrevételei a konkrét per kapcsán leginkább a jog hatáiról szólnak, sürgetve emiatt a nemzetközi bíróságok és szervezetek felállítását, de értékelve általában az emberiség ellen elkövetett bűn jellegét is. Az *On Revolution* (1963) az amerikai függetlenségi háborút és annak kiteljesedéseként az *Alkotmány* megszületésének folyamatát elemezte. Az alkotmányozó cselekvés az, amikor az emberek önmagukat egy politikai közösséggé alakítják. Az amerikai modell sikere Arendt szerint az *Alkotmányt* megelőző hosszú politikai hagyománynak köszönhető, amely az 1620-as Mayflower Szerződéstől kezdve számtalan szövetség és megállapodás sorozatát jelentette.⁸ Arendt újra és újra hivatkozott Montesquieu-nek a törvények szellemére vonatkozó észrevételeire, illetve érdekes lehet még az eredetileg ugyancsak a *New Yorker*-ben közölt polgári ellenállásról szóló esszéje (1970)⁹, melyben a polgári ellenállást az Egyesült Államokban alkalmas megoldásnak tartotta arra az esetre, ha már minden bírósági felülvizsgálat kudarcot vallott.¹⁰ Mindezek a megállapításai

⁸ Richard BERNSTEIN: Foreword. In: GOLDONI–McCORKINDALE i. m. vi.

⁹ Hannah ARENDT: Civil Disobedience. In: Uő: *Crises of the Republic*. San Diego–New York–Oregon, A Harvest Book Harcourt Barce & Company, é. n. 49–102.

¹⁰ BERNSTEIN i. m. v–vi.

abban az értelemben fakadnak egy republikánus elköteleződésből, hogy az egyént a politikai közösség aktív részeként írta le, úgy, mint akinek ebben a közösségi létében lehetőségi feltétele az alapvető emberi jogok mibenlétének tisztázása és azok megalapozása, illetve mint aki a törvény által közösséget hoz létre az együttes cselekvés tereként, melynek alaptörvénye egyben az ember e közösségi létét lehetővé tevő alapdokumentumként mutatkozik meg.

4. A totalitarizmus gyökerei

Főművének kilencedik, *A nemzetállam hanyatlása és az emberi jogok megszűnése* című fejezetében Arendt arról beszélt, hogy a 19. századi politikai gondolkodásban az emberi jogok eszméje éppúgy mostohagyereknek számított, mint ahogy a 20. században sem tűzte azt a zászlójára egyetlen politikai párt sem. A polgári jogok olyan örök emberi jogokat testesítenek meg, amelyeket törvényekkel kellene érvényesíteni, az egyes emberek pedig a politikai közösség polgáraiként a törvényhozás, vagy diktatúra esetén a forradalom eszközeivel érvényt kellene, hogy szerezzenek ezeknek az elvont jogoknak. Ez az elv azonban alkalmazhatatlan marad ott, ahol olyanok élnek, akik nem állampolgárai semmilyen szuverén államnak. A hontalanok, illetve a nemzeti lét felértékelődésével a kisebbségek is mind inkább arra a meggyőződésre jutottak, hogy nemzeti jogaik elvesztésével egyéni jogaikat is elveszítették.¹¹ Állampolgárságukat veszített emberekről van szó, akikért egyetlen nemzeti kormány sem állt ki végül. E hontalanok¹² léte mutatott rá arra, hogy az általános emberi jogok és az állampolgári jogok közti különbség milyen nehezen meghatározható, hiszen velük kapcsolatban végül nyitott kérdés maradt, hogy állampolgári jogaikat részben vagy teljesen elveszítve mi maradt általános emberi jogaikból, és hogy ezen általános emberi jogok a maguk sérülékenységéből mi módon alapozhatók meg biztosan és tartósan. A jogfosztottak elveszítették az otthonukat, és ezzel elveszítették egész társadalmi összefüggésrendszerüket

¹¹ Hannah ARENDT: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1992. 351.

¹² „A hontalan, noha önmagában véve jelentéktelen, legfeljebb jogi furcsaság volt, csak akkor tett szert nagyobb, bár kissé megkésett figyelemre és fontosságra, amikor a háború után megjelentek a színen a vele azonos státusban lévő menekültek, akiket forradalmak űztek el hazájukból, és akiket a hazai győztes kormányok nyomban megfosztottak állampolgárságuktól. E csoportba tartoznak, időrendi sorrendben: milliószerű oroszok, többszáz ezer örmény, több ezer magyar, több száz ezer német és több mint félmillió spanyol – hogy csak a legfontosabb kategóriákat soroljuk föl”. ARENDT (1992) i. m. 338. Vö. Peg BIRMINGHAM: *Hannah Arendt & Human Rights*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2006. 36.

is. Az Első Világháború után hirtelen alakult ki egy olyan korábban nem látott helyzet, amelyben az emigránsok sehol nem telepedhettek le súlyos szankciók nélkül. Ezek az újfajta menekültek egy nem kívánatos fajhoz vagy társadalmi osztályhoz, illetve gyakran egy nem kívánatos politikai párthoz tartoztak. Társadalmi összefüggésrendszerük nélkül pedig nemcsak konkrét állampolgári jogaik veszttek el vagy függesztődtek fel tartósan, de kérdésessé vált a létükhöz mélyen hozzátartozó általános emberi jogaik mibenléte is. Arendt ilyen összefüggésben nemcsak *de facto* menekültekről beszélt, akik ténylegesen hontalanná váltak, hanem *de jure* menekültekről is, akik ugyan ártalmatlanabbnak tűntek és kevésbé harsányan kiáltottak jogvesztett helyzetükben, mégis mind nagyobb számban voltak jelen, amikor diktatórikus rendszerek mechanizmusai, de gyakran bizonyos még demokratikus megfontolások is arra vezettek, hogy állampolgárokat a saját országuk területén jogaiktól megfoszsanak vagy azokban korlátozzanak a származásuk vagy éppen politikai nézeteik okán.¹³ Ilyen csoportok etnikai vagy politikai alapon válnak hontalanná, úgy, mint a zsidók és egyéb másodrendű polgárok a Harmadik Birodalomban, a spanyol polgárháború alatt és annak következtében kegyvesztetté vált tömegek, illetve az orosz és örmény menekültek sokasága, de a jogkorlátozás lehetősége még az Egyesült Államokban is felmerült például a kommunistákkal kapcsolatban ezekben az években. A menekültek és hontalanok azok, akik jognélküliek vagy jogfosztottak, akiket ebben a helyzetben lehetetlen integrálni a politikai közösségbe, és ezért folytonosan figyelmeztetnek bennünket arra, hogy a konkrét polgári jogaink, és azok mögé tekintve az azokat megalapozó általános emberi jogaink mennyire bizonytalan és tünékeny megalapozással rendelkeznek.

Az amerikaiak az élethez, a szabadsághoz és a boldogság kereséséhez való jogként határozták meg az alapvető emberi jogok mibenlétét, míg a franciák a törvény előtti egyenlőségről, a szabadságról, a tulajdonjog védelméről és a nemzet szuverenitásáról beszéltek. Mindezen szempontok csorbulása azonban éppen arra mutat rá, hogy az emberi jogok alapja létezik a konkrét jogok elvesztésén túl is. „Azoknak a tényleges helyzete, akiket a huszadik század kiűzött a jog sáncaiból, bizonyítja, hogy mindezek állampolgári jogok, melyek elvesztése nem vonja szükségképpen maga után a teljes jogfosztottság állapotát”.¹⁴ A teljes jogfosztottság állapota – Hobbes államfilozófiájának, különösen a természetes állapotról szóló meglátásainak hatása erősen érezhető ezen a ponton – azt jelenti, hogy nincs olyan területe a földnek, ahol az illető véle-

¹³ Vö. ARENDT (1992) i. m. 339.

¹⁴ ARENDT (1992) i. m. 355.

ményének bármi súlya volna. „Véletlenszerűen éri őket áldás vagy átok, olykor privilégiumok, a legtöbbször igazságtalanságok, de sorsuk a legkevésbé sem függ attól, amit tesznek, tettek vagy tehettek”.¹⁵ Ez a helyzet mutat rá arra, hogy alapvetően létezik egy jog minden más jog előtt, amely abban áll, hogy mindenkinek joga van ahhoz, hogy jogai legyenek¹⁶. Ez azt jelenti, hogy mindenkinek joga van ahhoz, hogy a tettei vagy mulasztásai alapján ítéljék meg, és hogy egy szervezett közösség tagja legyen, melybe ágyazódva birtokolja alapvető jogai megfelelő keretét. Mióta az emberiség megszervezte önmagát, a politikai közösséghez való tartozás elvesztése egyet jelent a teljes kiszolgáltatottsággal. A polisz elvesztése az igazi, a teljes kiszolgáltatottság. Így mindent megelőző a jogokhoz való első jog, amely a politikai közösség szerves részeként lesz az egyes ember sajátja.¹⁷

Arendt ezen a ponton kezdett a nemzetközi szervezetek jelentőségéről beszélni, hiszen egy nemzetek feletti jogi szféra egyelőre nem létezik, így az ember alapvető jogaihoz való elsődleges jogának lehetősége teljes mértékben a nemzetállamok akaratától függ.¹⁸ Arisztotelész *zoon politikon*-nak, közösségi élőlénynek nevezte az embert, az ember politikai meghatározottságának tudata pedig azt jelenti, hogy szilárd meggyőződéssel bír azt illetően, hogy lehetséges egy megfelelő közösségi szervezés által az emberek egyenlőségének biztosítása. Az ember életének ez a szférája alapvetően közösségi jellegű, a jogok – azok politikai természete miatt – az egyén számára is a közösségben érvényesülnek, így a – nemzeti, illetve nemzetek feletti – politikai közösség az emberi jogok érvényesülésének kerete kell, hogy legyen. A jog megelőzi a politikát, de a politikai szféra biztosítja a jog érvényesülésének keretét. A jog érvényesülésének érdekében mind inkább szükséges lehet az emberiség globális egységét biztosító háttér megteremtése.¹⁹

¹⁵ ARENDT (1992) i. m. 356.

¹⁶ John Rawls és Michael Ignatieff később bíralták Arendt ezen tézisét Az emberi jogok előzetes, a konkrét konszenzus vagy pozitív jog által biztosított lehetőségét megelőző megalapozását fenntarthatatlannak tartották egy posztmetafizikai korban. Vö. BIRMINGHAM i. m. 2.

¹⁷ Vö. Yasemin SARI: An Arendtian Recognitive Politics: The Right to Have Rights as a Performance of Visibility. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 61., no.3. (Summer 2017) 709–735.

¹⁸ Vö. Hannah ARENDT: Preface to the First Edition. In: Uő: *The Origins of Totalitarianism*. San Diego–New York–Oregon, A Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1979. xi., valamint Florian HOFFMANN: Facing the Abyss: International Law before the Political. In: GOLDONI–MCCORKINDALE i. m. 178–180.

¹⁹ BIRMINGHAM i. m. 16.

5. The Human Condition

A kötetet, mely Arendt második nagyobb lélegzetvételű munkája, először 1958-ban publikálta. Témája a *vita activa*, az emberi cselekvés mélyebb magyarázata, elsősorban a görög polisz tapasztalatát értelmezve. A kötet címe azt sugallja, hogy Arendt itt az emberi természet egy átfogó meghatározását akarja adni, azonban ehelyett sokkal inkább arról van szó, hogy szeretne volna elhelyezni az embert a tapasztalat, a cselekvés világában. A mű megírásának háttérében ott húzódik a totalitárius rendszerek elemzésének tapasztalata is.²⁰ Arendt megkülönböztette a görögök életének két szféráját: a nyilvános szférát, amely a polisz területe, a politikai cselekvés és a közösségi élet helyszíne, illetve a magánszférát, a háztartás és a családi élet területét. A szabad ember részt vehetett a közösségi életben, mint egy az egyenlők között, mely közösségi életnek az antik összefüggésben magasabb értéke volt, mint a magánszférának. Az antik polisz idején, ha valaki elveszítette a lakhelyét, azzal automatikusan elveszítette az állampolgárságát is, így kívül került azon a körön, ahol a jog védelmét élvezhette.²¹ Ne feledjük, hogy ezzel az elemzéssel a hontalanok fent bemutatott helyzetének értelmezése is elmélyítésre kerül, az ókori példa – a poliszba való szerves beágyazottság – jellegének bemutatásával.

A jog területe a poliszban valójában egy senkiföldjén kezdődik, a nyilvános és a magánszféra határán. Ahol az egyik háztartás a másikkal találkozik, ahol az egyik városállam a másikkal érintkezik, és ahol a nyilvános és a magánszférát meg kell védeni. A városállam jogrendje nem a politikai cselekvés tartalmát jelentette, sem pedig bizonyos azt érintő tiltások jegyzékét. A polisz joga a *nomosz*, amely olyan, mint egy fal, amelyben maga az elkerítés aktusa politikai jellegű. Nem annyira arról van szó, hogy a jog elkülöníti a közéletet a magánélettől és biztosítja a magántulajdont. A fal olyan eszköz, amely megelőzi a városállam létét, és biztosítja annak lehetőségét. A görög *nomosz* sokkal inkább tartózkodási helyet, meghatározandó, felosztandó tulajdont jelöl, mint emberek egymáshoz való viszonyát, amely majd a latin *lex* kifejezésben jelenik csak meg később.²² A jog korlátozásokat és határokat jelent, amelyek az emberi cselekvés

²⁰ Steve BUCKLER: *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011. 83.; valamint Roger BERKOWITZ: *The Singularity and the Human Condition*. *Philosophy Today*, vol. 62., no.2. (Spring 2018) 337–355.

²¹ Hannah ARENDT: *The Human Condition*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998. 62.

²² ARENDT (1998) i. m. 67.; Keith BREEN: *Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law*. In: GOLDONI–McCORKINDALE i. m. 22.

kereteit adják. Megjelöli az egyes háztartások határait, de nem határozza meg minden cselekvés szabályát.²³ A jogalkotó, éppen úgy, mint az, aki a városfalat építi, belefejezi a munkáját, mielőtt a közösségi, politikai cselekvés elkezdődne. A jog a politikai cselekvés előfeltétele, miközben érvényesülni engedi a polisz agónális jellegét, az állampolgárok versengő magatartását. A jogok nem cselekvés eredményei, hanem azokat még minden cselekvés előtt alkották (*poiesis*) meg, mintegy helyet teremtve a cselekvés (*praxis*) számára. A jog ilyen értelemben nemcsak regulatív, hanem konstitutív.²⁴ A polisz a cselekvés tere, és nem pusztán a jogok és intézmények mechanikus összessége. Ezért a jog megelőzi a poliszt, mintegy megteremtve a szükséges teret a politikai cselekvéshez. A jog szerepe elengedhetetlen előkészítő és szabályozó szerep, amely értelmezés közel áll a fent bemutatott személyközpontú jogértelmezéshez. Ahogy a személy alapvető emberi jogai megelőzik a politikai cselekvést, úgy maga a jog is a közösségi cselekvés előzménye és feltétele lesz. A törvényhozó valami magasabbat készít elő. A jog mesterséges és ember alkotta, amely nem kívánja meg az emberi világ feletti univerzális vagy isteni normára való hivatkozást.²⁵ Teret alkot, ahol önmaga érvényes, és ahol az emberek általa szabadon tudnak cselekedni.

6. Introduction into Politics

Ebben a szövegben Arendt a politika jellegét mutatta be. A politika alapja az emberek sokfélesége. A politika az egymástól különböző emberek együttélésének és szövetségének lehetőségeivel foglalkozik. A politika értelme a szabadság. A politika előtti állapot leírását tekintve leginkább talán Hobbes-nak lehet igaza: a szervezett közösségi élet előtt, illetve annak híján káosz, törvénytelenység és háború van. A politika ezért éppen az ember nem politikai, politika előtti tapasztalatából emelkedik ki. A politika teszi lehetővé az egyén számára, hogy elérje a céljait. *Amor mundi*, az evilági létfenntartás és érvényesülési potenciál jellemzi. A politika ilyen szerves értelmezéséből fakad a törvény előtti egyenlőség, illetve az, hogy az állampolgárok azonos jogokat birtokolnak. Ezt fejezi ki a görög *isonomia* szó. A szó eredeti jelentésében kevéssé a mindenki által birtokolt azonos jogokra utal, mint inkább arra, hogy a közösségi életben

²³ ARENDT (1998) i. m. 191.

²⁴ LA TORRE i. m. 400.

²⁵ BREEN i. m. 20.

mindenki azonos módon részt tud venni.²⁶ Mindenkinek joga van a nyilvánosság előtt szólani (*isologia*), mert a beszéd a cselekvés egy formája, miközben a rabszolgáknak nem volt szavuk (*aneu logou*).²⁷ Az ókori felfogás ugyan nem azonos a modern egalitárius demokráciával, de a törvény előtti egyenlőség fogalma jól megmutatkozik a görög polisz összefüggéseiben. A görögök tudták, hogy a poliszt egy törvényalkotó aktus hozza létre, de a törvényhozó nem polgár, nem tagja a polisznak, nem politikai.²⁸ Amikor pedig a városállam egy másik városállammal konfliktusba került, ott már nem érvényesült a jog, hanem bátran fordulhattak az erő eszközeihez.

Arendt tézisé, miszerint az első és alapvető joga mindenkinek abban kell, hogy álljon, hogy egyáltalán jogai lehetnek, Rawls bírálta, a jognak ezt az előzetes megalapozását elfogadhatatlannak tartva egy metafizika utáni korban.²⁹ Arendt nem adott metafizikai megalapozást a jognak, jóllehet egy 1956-os esszéjében úgy fogalmazott, hogy „a tekintély forrása mindig valamilyen külső és önmagán felül álló hatalom, s mindig ez az erő itatja át a politika szféráját, ebből nyeri az állam a tekintélyét, legitimációját, és ezen mérce alapján mérhető az uralkodó kormányzat hatalma is”.³⁰ Ez nyilván több, mint a jognak egy mérőben esetleges, közmegegyezésen alapuló meghatározása. Arendt a totalitárius rendszerek működését tanulmányozva jól tudta, hogy a hatalom gyakorlásának igazodnia kell valamilyen előzetes tekintélyhez, így, ha nem is a hivatkozott a természetjogra, de mindenképpen megengedte magának, hogy a jogot megelőző előzetes megalapozást keressen. Ez *A totalitarizmus gyökerei* vizsgálódásainak egyik eredménye is. Paul Ricoeur éppen a másik oldalról, az ember halhatatlansága felől bírálta Arendt álláspontját, kevesellve azt és kifejezve ellenvetését azzal szemben, hogy a politikát mérőben társadalmi és gazdasági folyamatokra redukáljuk.³¹ Arendt jogértelmezése valóban nem szisztematikus, nem is törekedett a teljességre. Célkitűzése mindössze annyi volt, hogy meghatározza a jog helyét, mint minden közösségi tevékenység előkészítőjét, illetve a polisz életének megelőző lehetőségi feltételét, és törekedett arra is, hogy ennek valamiféle előzetes megalapozást adjon, jóllehet ez a megalapozás nem koherens és

²⁶ Hannah ARENDT: *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books, 2005. 118.

²⁷ BIRMINGHAM i. m. 26.

²⁸ ARENDT (2005) i. m. 129.

²⁹ BIRMINGHAM i. m. 2.

³⁰ Hannah ARENDT: Tekintély a XX. században. In: James A. McADAMS (szerk.): *A modernitás válsága*. Budapest, Századvég Kiadó, 2014. 185.

³¹ Paul RICOEUR: Story and History: On Re-reading The Human Condition. *Salmagundi*, vol. 60., 1983. 71.

nem teljes. Érződik Heidegger és Jaspers hatása, de Arendt nem követi a nagy mestereket. Sokkal inkább figyel Platónra és Arisztotelészre, illetve Kantra, akikre figyelve megengedheti magának, hogy gondolkodásában ne legyen egészen teljes és befejezett a politika metafizikai megalapozása.³²

7. Eichmann Jeruzsálemben

A kötet alcíme *Tudósítás a gonosz banalitásáról* hangzatos, már-már színpadias. Arendt a *New Yorker* felkérésére 1961-ben Jeruzsálemből tudósított Adolf Eichmann peréről, akit az előző évben Argentínában fogott el az izraeli titkosszolgálat. Írása a lap 1963. februári, illetve márciusi számaiban jelent meg. Arendt kezdettől tudta, hogy részt szeretne venni ezen a peren, és saját bevallása szerint nem hagyhatta ki, hogy testközelből lásson egy egykori német tisztet.³³ A per alatt azonban meglepődve döbbsent rá arra, hogy Eichmann nem egy szörnyeteg, sőt a férfi döbbenetesen átlagos. Akkor sokan úgy vélték, hogy Arendt félreértette Eichmann, sőt életre szóló barátságai szakadtak meg a tudósítás hatására, azonban ezek a körülmények most kevésbé lényegesek számunkra. Ami izgalmasabb, hogy Arendt a per folyamán szembesült azzal, hogy a jog időnként mennyire korlátolt, lehatárolt, és mennyire nem képes megragadni a gonosz valóságát, amely gyakran mutatkozik a jog szempontjából banálisnak.³⁴

Eichmann a per alatt nem érezte magát bűnösnek a törvény, legfeljebb Isten előtt. Azzal érvelt, hogy neki magának semmi köze sem volt a zsidók megöléséhez, mivel személyesen egyetlen zsidót sem ölt meg, és egyetlen zsidó megölésére sem adott parancsot. A zsidók kiirtását a történelem egyik legnagyobb büntettének nevezte, de – mint fogalmazott – úgy adódott, hogy neki ebben nem kellett részt vennie. Eichmann maga nem volt zsidógyűlölő, sőt, az őt rendszeresen látogató lelkész arról számolt be, hogy a volt náci tiszt nagyon pozitív ideákkal bíró ember. Ráadásul Izrael állam egy sor aktuálpolitikai szándékot kívánt érvényesíteni a per folyamán, amivel a törvényszéket terheltek túl. Problémás volt a törvény, amely által Eichmann ellen vádat emeltek, annak visszamenőleges hatálya miatt, de kérdéses volt a jeruzsálemi bíróság

³² LA TORRE i. m. 401.

³³ Roger BERKOWITZ: *Misreading 'Eichmann in Jerusalem'*. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/> (a letöltés ideje 2020. június 30.)

³⁴ Hannah ARENDT: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

illetékesege is. A legnagyobb problémát azonban maga a vád, a „zsidó nép ellen elkövetett bűn” jelentette. Arendt javasolta az emberiség ellen elkövetett bűn kategóriájának használatát,³⁵ amely kategória esetében azonban egy nemzetközi törvényszék lett volna alkalmas az ítélkezésre. Adolf Eichmann-t végül 1962. június 1-jén felakasztották. Az ítélet jogosságát Arendt sem vitatta.³⁶ Utolsó kívánságaként még vörösbort kért, nyugodtan, emelt fővel ment a vesztőhelyre, náci szokás szerint egyszerűen istenhívőnek, azaz nem kereszténynek titulálva magát, és elutasította a hozzá lépő lelkész szolgálatát, illetve az arcát elfedő kendő segítségét is. Hannah Arendt ezzel kapcsolatban jegyezte meg a könyve végén, hogy a Eichmann magatartásával összegezte a „gonosz banalitásának” szörnyű leckéjét, amivel szemben csődöt mond a szó, és a gondolkodás érvei is zátonyra futnak. A gonosz Eichmann esetében banálisnak mutatkozott, ami különösen is zavarba ejtő volt ezért, mert ezzel a helyzettel sem a nemzetközi jog, sem az egyes országok jogrendje nem nagyon tudott mit kezdeni.

A per alkalmasnak bizonyult arra, hogy annak folyamán komoly igényt fogalmazzanak meg az emberiség ellen elkövetett büntett kategóriájának mélyebb kidolgozására, Arendt pedig bemutatta a kategória sérülékeny, jelen esetben is nehezen alkalmazható voltát. A jog és az élet ilyen szembeállítás, illetve annak állítása, hogy a jog jelen esetben nem volt képes megragadni egy olyan összetett jelenséget, mint a holokauszt, a kelsen-i tiszta jogtan hatása Arendtnél.³⁷ Ugyanakkor nem állt meg itt, hanem folyamatosan érvelt a mind szélesebb jогhatósággal bíró, és addig nem létező alkalmas nemzetközi büntetőtörvényszékek felállításával, ami *A totalitarizmus gyökereiben* megfogalmazott erre vonatkozó tézisének továbbfejlődése volt.³⁸ Egy szupranacionális büntetőbíráskodás kialakításának igénye pedig egybeváг a konkrét emberi jogokat megalapozó elsődleges, a jogokhoz való jog biztosításának igényével, amely nemzetállami keretek között Arendt elemzése szerint sokkal könnyebben szenvedhet csorbát.

³⁵ Leora BILSK: Eichmann Trial. In: Dinah SHELTON (szerk.): *Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity*. Vol. 1. Detroit, Thomson Gale, 2005. 280., 278–281.

³⁶ Stephen WHITFIELD: Arendt, Hannah. In: SHELTON i. m. 63., 62–63.

³⁷ Johan VAN DER WALT: Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In: GOLDONI-McCORKINDALE i. m. 83.

³⁸ A nemzetközi büntetőbíráóságok 20. századi kialakulásának történetéhez lásd HALMAI-TÓTH i. m. 79.

8. On Revolution

A forradalomról szóló terjedelmes műve – legfontosabb a *Totalitarizmus* és a *Human Condition* mellett – számunkra az alkotmányosság gondolatának fejlődése szempontjából fontos. A polgári engedetlenségről szóló szöveggel együtt a társadalmi szerződés eszméje határozza meg a kötetet. Nem a forradalom történetével vagy a forradalom eredetének feltárásával szeretett volna foglalkozni. Inkább azzal a pillanattal, amikor a forradalom alkalmat teremt arra, hogy egy születő szerves közösség megalapozza önmagát.³⁹ Arendt referenciapontjai az 1789-es francia forradalom és az 1776-os amerikai függetlenségi háború és forradalom voltak, melyekre tisztán politikaifilozófiai szempontból reagált. Az 1688-as, az angol polgárháborút lezáró dicsőséges forradalom alkalmas előzetes hivatkozás lehet olyan szempontok bemutatására, amikor a forradalom új politikai rendet hoz létre, előmozdítva ezzel a politikai szabadság tartós biztosítását. Ezek a forradalmak sematikus megközelítésben egy korábbi despotikus rendszer felszámolásával teremtették meg elsősorban a negatív politikai szabadságjogok, mint az élet, a tulajdon vagy az intimszféra szabadságának tágabb terét. Különösen érdekes, ahogy Arendt arról beszélt, hogy az amerikai alapító atyák az állam új rendjének (vö. *novus ordo seclorum*) kialakítását egy megelőző, hosszas alkotmányos fejlődésre alapozták. Itt Arendt gyakran hivatkozott a természeti törvényre és Montesquieu-re. Az amerikai *Alkotmány* megszületését egy szerves fejlődési folyamat fontos állomásaként mutatta be. Ez a folyamat az első telepesek 17. századi megjelenésével kezdődött az úgynevezett Mayflower Szerződéssel, a telepesek első konszenzusos nyilatkozatával. Maguk mögött hagyták a civilizációt, és az új életet egy politikai szövetség létrehozásával alapozták meg. Az ezt követően kialakuló politikai szövetségek és nyilatkozatok egy olyan szerves egységet hoztak létre, amelyből végül kirajzolódott egy alaptörvény, amely a születő új állam talapzata lehetett. Locke írta le így a politikai közösség megszületését a *Második Értekezésben*, de Arendt felidézte Harrington utópiáját is az amerikai alkotmányosság születésének elvi alapjait keresve. Ez ismét egy republikánus álláspont, ahol a résztvevő polgárok szándéka teremt meg pozitív, vagyis az aktív politikai életre vonatkozó szabadságuk lehetőségi felételeit, miközben mindannyiuk akarata politikai közösséget formál, melynek konkrét jele és szimbóluma is egyben a születendő *Alkotmány*.⁴⁰ E republikánus álláspont kifejezése az a megállapítása is, misze-

³⁹ BUCKLER i. m. 104.

⁴⁰ Hannah ARENDT: *On Revolution*. London, Penguin Books, 1990. 167 skk.

rint az új világ már nem a hatalomra (*power*), hanem a tekintélyre (*authority*) épült.⁴¹ Általában az alkotmány tehát úgy jelenik meg Arendt megközelítésében, mint annak a jele, amikor a közösségi akarat egy politikai entitást alkot, amely tagjainak szabad együttműködése alapján megteremti az alapot tagjai alapvető jogainak biztosításához. A jog a hatalomból fakad, de egyben annak autoritatív megalapozását is képezi, e közösségi élet háttereként.⁴²

9. Civil Disobedience

Láttuk, hogy Arendtet mennyire foglalkoztatta a jog érvényesülési lehetőségének végső határa, illetve az a pont, ahol a jog nem érvényesíthető. A polgári engedetlenségről szóló esszé alapját képező előadás éppen egy a jog haláláról tartott konferencián hangzott el. A gondolat előzményei Szókratész halálának körülményeihez, illetve Henry David Thoreau concordi tapasztalataihoz nyúlnak vissza, melyeknek szerves részét képezte az a körülmény, hogy a jogot megszegő személy hajlandó elfogadni a tetteiért a jog szerint neki járó büntetést.⁴³ Furcsa helyzet alakulhat ki akkor, amikor a törvényesség, a jog, a moralitás és a lelkiismeret nem esnek teljesen egybe. Ebben a helyzetben nyílhat lehetőség a törvény megszegésére a lelkiismeret szava alapján, egy következetesebb jog kialakítása céljából. Arendt témaválasztása kapcsán emlékeztetnünk kell a korban (1970-et írunk) Amerikában kialakuló polgárjogi mozgalmak morális törekvéseire, amelyek a gondolatmenet konkrét történelmi háttérét képezték. A polgári engedetlenséget vizsgálva problémás lehet, hogy a magasabb törvény, a legmagasabb fórum végül az egyéni lelkiismeret marad, amelynek a törvény iránt engedetlen polgár engedelmeskedni kíván. Az individualista szempont ereje és értéke, illetve az ellenállás jogának középkori értelmezéséhez való viszonya további kérdéseket vet fel, amelyek nem képezik a mostani vizsgálódásunk tárgyát.⁴⁴ Megfontolásra érdemes marad azonban Arendt kiállása a polgári engedetlenség eszméje mellett, hiszen előállhatnak olyan esetek, amikor konfliktus alakul ki az állam és a közösség biztonsága között, a nemzet és az egész emberiség jóléte között, a mostani és a következő generációk érdekei

⁴¹ ARENDT (1990) i. m. 178.; illetve vö. LA TORRE i. m. 406.

⁴² LA TORRE i. m. 416.

⁴³ ARENDT (é.n.) i. m. 51.

⁴⁴ Ezzel kapcsolatban ld. GÁJER László: Az ellenállás joga vs. polgári ellenállás. In: KUMINETZ Géza (szerk.): *Tanulmányok a keresztény bölcsélet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 99–117.

között, az állam és az egyén érdekei között, egy nyilvános rendelet és az egyén lelkiismerete, illetve a fejlődés növekedése és a béke megőrzésének lehetősége között. Arendt állásfoglalása szerint ezekben az esetekben mindig az utóbbi élvez elsőbbséget.⁴⁵ Ez az állásfoglalás nemcsak azért fontos, mert előállhatnak olyan helyzetek, amikor a jog már elégtelennek mutatkozik, hanem azért is, mert az alkotmányosság bemutatása kapcsán megfogalmazódott közös politikai akarat szervesen formálódik akkor is, ha az egyéni lelkiismeret ilyen döntései a részét képezik annak.⁴⁶ Megközelítésében egyszerre érvényesülnek tehát Arendtnek a jog határait vizsgáló megállapításai, illetve a közösségi akaratképzésre vonatkozó republikánus alapelvei.

10. Összefoglalás

Arendt joggal kapcsolatos témáinak hatása tetten érhető a nemzetközi jog 20. századi fejlődésében, mérsékelt republikánus álláspontjának pedig nagy befolyása volt a politikai filozófia új irányaira. A nemzetközi büntetőbíróságok létrehozására tett javaslatainak, illetve az emberiség ellen elkövetett bűn kategóriájának kidolgozására tett erőfeszítéseinek gyümölcseit már láthatjuk. Megfontolandónak érzem a szerves közösségi akaratképzés felelősségére vonatkozó útmutatásait, melyek minden egyes állampolgár számára felhívásként szolgálhatnak ma is. A pozitív jog előzetes megalapozására tett kísérletei nem voltak ugyan teljeseek, de feltehetjük a kérdést, hogy ha ez lehetséges volna egyáltalán, akkor sikerült-e már valaha valakinek a jog előzetes mélyebb megalapozását megadnia.⁴⁷ Arendt gondolat-kísérletei pedig még mindig csak gazdagították a reflexiót ezen a téren, további kiút lehetőségét kínálva.

⁴⁵ ARENDT (é. n.) i. m. 56–57.

⁴⁶ ARENDT (é. n.) i. m. 92.

⁴⁷ Vö. Valeria PASHKOVA – Michail PASHKOV: Truth and Truthfulness in Politics: Rereading Hannah Arendt's *Essa "Socrates"*. *Philosophy Today*, vol. 62., no.2. (Spring 2018) 447–470.

A ‘*BONUM CONIUGUM*’,
AZAZ A HÁZASFELEK JAVÁ,
A HÁZASTÁRSI ÉLET- ÉS SZERETETKÖZÖSSÉG
KIZÁRÁSA

GÁBOR Elemér*

1. A ‘*bonum coniugum*’ fogalmának meghatározása

A hatályos Codex 1055. kánonja úgy határozza meg a házasságot, mint olyan intézményt, melynek kettős célja van, és így természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul.¹ Az előző Törvénykönyv 1013. kánonja, mely szintén a házasság lényegét hivatott megfogalmazni, nem használta a ‘*bonum coniugum*’ vagyis a ‘*házasfelek java*’ kifejezést.² Ez tehát egy új fogalom a Kódexben, mint ahogy új semmisségi címet is jelent ennek a ‘*bonum*’-nak a kizárása is. Kétségtelen, hogy ami a kánoni házasság új szabályozását illeti, a ‘*bonum coniugum*’ fogalmának bevezetése jelenti az egyik legkiemelkedőbb újdonságot.³ Ahhoz, hogy ennek az új elemnek a jelentését és fontosságát megértsük, két dologra rá kell világítsunk: *a)* Hogyan alakult ki a ‘*bonum coniugum*’ kifejezés? *b)* Mit értünk a szóban forgó kifejezés alatt: mi a tartalma? A házasság céljai vagy lényeges elemei között van-e a helye?

* Plébános, kötelékvédő, ügyhallgató (Esztergom-Budapesti Főegyházmegye).

¹ 1055. k. – 1. § „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.”

² Can. 1013. § 1. (*Codex Iuris Canonici 1917*): „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

³ Piero PELLEGRINO: Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico. *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, vol., 107. 1996/3. 804.

1.1. Az új ‘*bonum*’ fogalmának kialakulása

Már az 1930-as *Casti Connubii* kezdetű enciklika is tett egy rövid utalást a *bonum coniugum*-ra,⁴ de nem magyarázta annak értelmét. XII. Piusz pápa egyik, 1951. október 29-én mondott értekezésében ‘a házasságok személynél tökéletesedéséről’ beszélt, de ekkor még csak úgy jelölte meg ezt, mint a házasság másodlagos célját. A II. Vatikáni Zsinat több dokumentuma is használta a kifejezést, de arról nem tettek kifejezetten említést, hogy a házasság a *bonum coniugum*-ra irányul. A *Gaudium et Spes* a házasságok emberi és természetfeletti fejlődésére utal: „[...] a férj és a feleség személyük és tevékenységük bensőséges kapcsolatában egymás kölcsönös segítségére és szolgálatára vannak, egységüket átélve, és egyre szilárdabban érzik magukénak [...] És [...] teljesítve házastársi és családi kötelességeiket [...] így halad előre egyéni tökéletesedésük és egymás kölcsönös megszentelése.” A házastársi szeretetről ugyanez a konstitúció egyenesen ki mondja, hogy ezt a szeretetet az Úr arra méltatta, hogy különleges kegyelmével és a szeretet ajándékával gyógyítsa, tökéletesítse és fölemelje. Az ilyen szeretet, amely emberi és isteni értékeket egyesít, arra ösztönzi a házasságokat, hogy szabadon és kölcsönösen adják át önmagukat, a gyöngédség érzései és gesztusai tanúsága szerint, és ez áthatja a házasságok egész életét. A továbbiakban még ezt is olvashatjuk: „A házasságnak és a hitvesi szerelemnek a természet szerint az a rendeltetése, hogy utódoknak adjon életet, és felnevelje őket.” A dokumentum továbbá leszögezi: „A házasság tehát nem csak a gyermeknemzésért létesült, de a személyek közötti felbonthatatlan szerződés jellege és a gyermekek java azt igényli, hogy a házasságok kölcsönös szeretete kellő kifejezésre jusson, fejlődjen és érjen be. Ezért [...], ha az annyira óhajtott gyermekáldás nincs is, a házasság fennmarad, mint barátság, életközösség, és megőrzi értékét és felbonthatatlan-

⁴ „Quot vero quantunque ex matrimonii indissolubilitate fluant bona, eum fugere non potest qui vel obiter cogitet sive de coniugum prolisque bono sive de humanae societatis salute.” *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22., 1930. 553.; Cormac BURKE: Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini e proprietà del matrimonio? *Apollinaris*, vol. 62., 1989/3–4. 559.

„Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreanda educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipitur.” *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22., 193. 548.; BURKE i. m. 562.

„A hitveseknek kölcsönös lelki formálása, a kölcsönös tökéletesítésre való állandó törekvés, mint a Római Katekizmus tanítja (2. par. VIII.13.), joggal mondható a házasság elsődleges okának és értelmének, ha a házasságot nem szorosan a gyermeknemzés és gyermeknevelés intézményének, hanem tágabb értelemben az egész élet közösségének és szövetségének fogjuk fel.” XI. PIUSZ: Enc., *Casti Connubii*. I. 2/c. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22., 1930. 547–548. Magyarul ld. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>

ságát”. A *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúció ennek a valóságnak a természetfeletti szempontját hangsúlyozza: „a keresztény hitvesek a házasság szentségének erejével – melynek révén Krisztus és az Egyház egysége és termékeny szeretete misztériumában részesednek és azt megjelenítik a házáséletben, továbbá a gyermek elfogadásával és nevelésével kölcsönösen segítik egymást, s életük állapotában és rendjében saját ajándékuk van Isten népén belül.” És hasonlóképpen nyilatkozik az *Apostolicam Actuositatem* kezdetű dekrétum a világiak apostoli küldetéséről: „A keresztény hitvestársak egymás, gyermekeik és a család egyéb tagjainak üdvösségére a kegyelem munkatársai és a hit tanúi”.

A fenti idézetekből láthatjuk tehát, hogy a Zsinat nem definiálta a *bonum coniugum* jelentését, mégis a legtöbb szerző a zsinat új, interperszonális szemléletmódjának és a zsinati dokumentumok hatásának tulajdonítja, hogy az új törvénykönyvben már nem csak a gyermekek nemzése és nevelése, hanem a házasfelek java is a házasság egyik célját képezi. Nyilvánvalóan a zsinat tanításán kívül más tényezők is hozzájárultak ehhez a felismeréshez. VI. Pál 1968-as *Humanae Vitae* kezdetű enciklikájában is találunk olyan mondatokat, melyek a házasfelek javát új megvilágításba helyezik.⁵ Bonnet már a 70-es években megpróbálta a '*ius ad vitae communionem*' tartalmát és határait megvilágítani. Anné 1969. február 25-én hozott ítéletét elemezte, amelyben a '*ius*' lényegét azonosította a felek jogával és kötelességével. Eszerint meg kell osszák, és lehetővé kell tenniük a másik fél számára, hogy az megossza a saját egzisztenciális helyzetét és „sorsát”.⁶

Gyakorlatilag azonban maga a *bonum coniugum* kifejezés kevés alkalommal tűnt fel a kánonjogi irodalomban. 1977-ben az új Pápai Kommissziós Bizottság konzultorai nem kezdtek el foglalkozni vele. Míg a *ius ad communionem vitae* kifejezés vitákat váltott ki, s nem is került be a Codexbe, addig a *bonum coniugum* kifejezés nem váltott ki semmilyen vitát, s egyöntetűen és hamar elfogadták ennek a kánonnak⁷ az eredeti szövegtervezetét, mely arra hivatott, hogy megfogalmazza a házasság természetét. A konzultorok nem magyarázták ennek a kifejezésnek a jelentését, csupán annyit jeleztek, hogy ezzel a házasság

⁵ „A kölcsönös és személyes önátadás által, amely sajátosan és kizárólag az övék, a házastársak olyan személyes közösséget érnek el, amellyel egymást tökéletesítik, hogy az új életek létrehozásában és nevelésében Istennel együtt munkálkodjanak.” VI. PÁL: Enc., *Humanae vitae*. II/2. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=120#N7>)

⁶ Enrica MONTAGNA: In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico. *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, vol. 104., 1993/1. 60. [A továbbiakban: MONTAGNA (1993a)]

⁷ 1055. k.

perszonális célját akarták kiemelni.⁸ Az új Codex megjelenése előtti években (1979-1982) Pinto már hozott olyan ítéleteket, amelyekbe belefoglalta a házasságok interperszonális kapcsolatához való jogát,⁹ illetve amelyben a *bonum coniugum*-ra vonatkozóan hangsúlyozta, hogy különbség van az általában vett *'ius ad vitae consortium'* – vagyis a házassággal kapcsolatos összes és specifikus javak, azaz a *bonum coniugum* – és a kölcsönös pszicho-szexuális integráció között.¹⁰

A Codex megjelenése után a kánonjogászokra hárult az a feladat, hogy ennek a *bonum*-nak a tartalmát, természetét meghatározzák, s hogy eldöntsék: hova és miként helyezhető el azon a hagyományos sémán belül, mely meg szokta különböztetni a házasság lényegét, célját és tulajdonságait.

1.2. A *bonum coniugum* tartalma

A Kódex kihirdetését követően a kánonjogászok feladata volt megválaszolni azt a kérdést, hogy a *bonum coniugum* mely kánonokra vonatkozik, s így az is, hogy a színlelés sémájában hol helyezhető el. Mi most csak a színlelésre vonatkozó kánon vonatkozásában vizsgáljuk a *bonum coniugum*-ot.

Az 1101. k. 2. §-a nem használja a 'házasságok java' kifejezést, hanem a házasság lényeges elemeit és lényegi tulajdonságait tartja olyan fontos összetevőknek, melyeknek kizárása a házasság semmisségét eredményezi. A nehézséget itt az okozza, hogy a kánonjogászok a lényeges elemek közé sorolják a házasságok javait és a gyermek javait, pedig a házasságnak az 1055. kánonban olvasható „meghatározása” a házasság céljainak, és nem a házasság lényegének vagy lényeges elemeinek mondja a *bonum coniugum*-ot.¹¹ Kérdés tehát, hogy a házasságok java (és a gyermek java) a házasságnak célja vagy lényege? Vagy a házasság célja és lényege ugyanaz (tudniillik a felek java és a gyermek java)? Illetve: Milyen összefüggés van a cél és a lényeg között?

Helyes megfigyelés, hogy a lényeg az, amely meghatároz valamit, mivel magában foglalja mindazokat az elemeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy azt entitásában azonosíthassuk, és amelyek összességükben minden mástól megkülönböztetik azt. Más szavakkal lényeg alatt azoknak az elemeknek az

⁸ BURKE i. m. 559.; Luciano MUSSELLI: L'esclusione del „bonum coniugum” come caso di simulazione parziale. *Il Diritto Ecclesiastico*, vol. 106., 1995/2. 83.

⁹ BURKE i. m. 561–562.

¹⁰ PELLEGRINO i. m. 824.

¹¹ ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 504.

összességét értjük, amelyeken keresztül a dolog egy meghatározott valóságban azonosítható, tehát meghatározható.

Azt is megfigyelhetjük, hogy ha minden befejezett entitásnak van eredete, van egy hatékony oka, amely életre hívja, akkor nem lehet, hogy ugyanannak az entitásnak ne legyen egy végső célja, amelynek eléréseért létezik, és amely megmagyarázza létezése okát.

Ezért kapcsolatnak kell lennie a lényeg és a cél között, abban az értelemben, hogy a lényeg, annak érdekében, hogy alkalmazkodni tudjon a célhoz, amelyért létezik, mindezeket a célokat eleve magában kell, hogy hordozza, beleépítve saját szerkezetébe.

Ha kizárjuk, hogy a lényeges elemet a házasság egyik lényeges tulajdonságának tarthatjuk – márpedig kizárjuk –, hangsúlyozni kell, ahogyan a 1055. kánon 1. §-a megállapítja, hogy a '*foedus matrimoniale*', a házasság alkotó aktusa, természeténél fogva két lényeges célra tör, azaz a '*bonum coniugum*'-ra és a '*generatio et educatio prolis*'-ra.

E célokat magában kell foglalnia a házasság lényegének, ahhoz, hogy az elmondhassa magáról: e célokra rendeltetett. E célokat bele kell illeszteni a fenti struktúrába, mivel a kánoni jogalkotó hivatkozása a fenti két célra igen jelentős abból a szempontból, hogy megoldjuk a kánoni házasság lényegének vitatott problémáját.

A kérdést jól megvilágítja az a módszer, amely megkülönbözteti a házasság statikus és dinamikus momentumát, azaz a '*matrimonium in fieri*'-t (*foedus matrimoniale*) és a '*matrimonium in facto esse*'-t (*consortium coniugale*).

A '*foedus matrimoniale*' a házassági paktum, a köteleket létrehozó aktus, amelyben benne kell, hogy foglaltassanak azok a potenciális elvek, amelyekben megmutatkozik a '*matrimonium in fieri*' lényege.

E potenciális elvek végül a házastársi szeretetben valósulnak meg (*amor benevolentiae*) valamint a gyermekek nemzésében és nevelésében, amelyek a '*foedus matrimoniale*'-ban, a köteleket létrehozó aktusban nem mások, mint a '*bonum coniugum in suo principio*' és a '*bonum prolis in suo principio*'.

A '*consortium coniugale*'-ban – amelyet a '*foedus matrimoniale*' hoz létre – van a házasság dinamikus momentuma, amelyben a két potenciális elv aktualizálódik és megvalósul, a potenciális elemektől eljut az aktuális és konkrét elemekig.

Amikor tehát a kánoni házasság lényegéről beszélünk, két alapvető elemre kell utalnunk, nevezetesen arra, hogy jól kell bánni a házastárssal és egyidejűleg készen kell állni az egyesítő, nemző célú szexualitásra, azaz a '*ius in corpus*'-ra.

A fentiek alapján tehát nem nehéz eldönteni, hogy a *bonum coniugum* a házasság ‘lényeges alkotóeleme’ (1101. k. 2. §), vagy az 1055. kánon 1. § alapján a házasságnak ‘célja’-e.

A *bonum coniugum*, mint a házasság lényeges alkotórésze, nem más, mint a *bonum coniugum in suo principio*, amely a *bonum prolis* mellett foglal helyet, mivel az is lényegi alkotórésze a házasságnak. Mindkettő a *foedus matrimoniale*-ban meglevő potenciális elv. A *bonum coniugum* azt jelenti: szeretni a partnert, a *bonum prolis* pedig a szexuális és prokreatív egyesülésre vonatkozik.¹²

A következő kérdés, amire válaszolnunk kell, hogy a *bonum coniugum* miért célja vagy miért lényeges eleme a házasságnak, s miért nem a házasság lényegi tulajdonságai között szerepel.

Egyes szerzők a *bonum coniugum*-ban a házasságnak egy negyedik *bonum*-át akarták látni, hozzáillesztve azt a hagyományos, Szent Ágoston által jelzett javakhoz: a ‘*bonum fidei*’-hez, a ‘*bonum sacramenti*’-hez és a ‘*bonum prolis*’-hoz. Úgy tűnt tehát, hogy a *bonum coniugum* is egy lesz a tulajdonságok sorában.

Hogy ez az elemzés nem elfogadható, az Szent Ágostonnak a ‘házasság javai’-ről szóló tanának megfontolásából ered. Az ágostoni tanításban a házasság három ‘java’ a házas állapotnak a ‘javaira’ vonatkozik. Ezek olyan jellemzői és pozitív értékei a házasságnak, melyek méltóságot adnak a házasságnak. A házasság jó, mert a hűség, a kötelék örökös jellege és a termékenység jellemzi. „A házasság java hármas – hangoztatja Szent Ágoston – és ez a hűségben, a gyermekben és az örökös jellegben áll”.¹³ Más helyen pedig ezt írja: „Ezek azok a jó dolgok, melyek arra szolgálnak, hogy a házasság jó legyen: a gyermek, a hűség és az örökös jelleg”.¹⁴ Tehát ő minden *bonum*-ot a házasság javának mond. Annak tulajdonítható a gyermek, hiszen az egy ‘java a házasságnak’. És egyébként a hűség és az örökös jelleg is. Így világosan látszik, hogy Szent Ágoston nem a házasság céljairól beszél, hanem annak értékeiről, azaz a tulajdonságairól.

Így egyértelmű, hogy a *bonum coniugum* kifejezés semmilyen párhuzamos értelemben nem jelenti a házasságnak valamilyen értékét vagy tulajdonságát. Ennek az új kifejezésnek a *bonum*-áról nem úgy beszélünk, mint a házasság javáról (mintha olyan érték lenne, mely a házasságnak a javát adja), hanem a

¹² PELLEGRINO i. m. 808–811.

¹³ AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram*, Lib. IX, cap. 7, n. 12.: „Id quod bonum habent nuptiae: [...] hoc autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum.” (http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm)

¹⁴ „Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonumae sunt: proles, fides, sacramentum.” AUGUSTINUS: *De bono coniugii*. 24., 32. (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

házasfeleknek a javát értjük alatta (mivel valami olyat fejez ki, ami *nekik* 'jó'). Nem a házasságnak valamilyen tulajdonságára (egy *bonum matrimonium*-ra) utal, hanem valami olyan dologra – a felek javára – melyet a házasságnak kell okoznia vagy előidéznie. Biztosnak tűnik ezért, hogy a *bonum coniugum* nem a tulajdonságok sorában helyezhető el, hanem a célok között. Ez olyan következtetés, amit teljesen alátámaszt az 1055. kánon szövege is, mely kimondja, hogy a házasság „a maga természeténél fogva a házasfelek javára irányul [...]”¹⁵

A teljesség kedvéért tehát el kell különíteni a lényegtől a tulajdonságokat. Ugyanakkor az is igaz, hogy bár a tulajdonságok nem alkotják a dolgok lényegét, szükségszerűen kapcsolódnak ahhoz, nem helyettesíthetik, de segíthetnek beazonosítani annak, ami. A lényeg nem fejezi ki a tulajdonságokat, de mindenképpen megköveteli azokat. Ha azonban kapcsolat van a lényeg és a tulajdonságok között, ebből a legnagyobb fontosságú dolgok következnek az emberi cselekvésnek mind az akarati, mind a megismerési összetevője szempontjából, abban az értelemben, hogy ha valamit a maga lényegében akarunk, ez elkerülhetetlenül maga után vonja a tulajdonságok akarását is, hiszen ez utóbbiak elutasítása – a köztük fennálló elválaszthatatlan kapcsolat miatt – azt jelentené, hogy a lényegét is elutasítjuk.¹⁶

Miután a kánonjogászoknak sikerült meghatározni a *bonum coniugum* kánonokon belüli és a színlelés sémában való elhelyezkedését, meg kellett fogalmazniuk, hogy mit értünk a *bonum coniugum* kizárása alatt, mi a tartalma ennek a részleges színlelésnek.

Érdekes, hogy az új Kódex életbe lépése előtt számtalan rotai ítéletben utaltak már a *bonum coniugum*-ra, mégsem a Rota hozta meg az első állásfoglalásokat az 'új bonum'-mal kapcsolatban.¹⁷ A kérdésre az első válaszok egyházmegyei és regionális bírói ítéletekben, illetve azoknak elemzéseiben jelentek meg. A *bonum coniugum* kizárása címen hozott legelső semmisségi ítéletet 1988-ban Ricciardi hozta, a Pedemonte-i Egyházmegyei Bíróságon. Ez később *Pedemontana* vagy *Augustana* ítélet néven vált híressé. A következő ítélet Rómában, a Lazio-i Regionális Bíróság helynökségén született 1990-ben. Ez volt *Ardito* ítélete. Ezt követte 1992-ben a Nola-ban (Campania-i Regionális Bíróság), Scancamarra által hozott ítélet, mely *Nolana* néven ismert. Majd 1994-ben két ítélet is született a *bonum coniugum* kizárása címen: egyiket az

¹⁵ BURKE i. m. 560–561.

¹⁶ PELLEGRINO i. m. 829.

¹⁷ Luigi DE LUCA: *L'esclusione del «bonum coniugum». La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990. 126–130.

Etruszk Regionális Bíróságon Viani hozta, és *Pisana* néven vált híressé; a másik *Bergomensis* néven vált ismertté, s ezt az ítéletet a Lombardia-i Regionális bíróságon Bertocchi hozta. Ezek az ítéletek azért fontosak, mert azelőtt nem foglalkoztak kifejezetten a *bonum coniugum*-mal, mint önálló semmisségi címmel sem a rotai joggyakorlatban, sem más bíróságokon. Ezekben az ítéletekben kezdték tehát meghatározni a *bonum coniugum* elméleti körvonalait, s ezek után kezdődött el a kérdés tanulmányozása.¹⁸

Az első ítéletet tehát Ricciardi hozta, mely a *bonum coniugum*-ba foglalja a *ius ad vitae communionem*-et – mely nem más, mint az új, perszonalisztikus szemléletbe ültetett ‘*mutuum adiutorium*’¹⁹ – és a ‘házastársi bensőséges cselekedetekhez’ való jogot, s ide sorolja a *bonum fidei*-t és a *bonum sacramenti*-t is. Azt könnyen megérthetjük, hogy honnan származik tehát a *ius ad vitae communionem*. Ez nem más, mint az 1917-es Kódex 1013. kánon 1.§-ában szereplő *mutuum adiutorium*, azaz a felek kölcsönös segítségének új értelmezése. A „házastársi bensőséges cselekedetekhez” való jog pedig azonos az ugyanabban a kánonban található ‘*remedium concupiscentiae*’-vel, azaz a „nemi vágyak rendezett csillapításával”. Ezek a régi Kódex említett kánonjában úgy szerepeltek, mint másodlagos célok, és kizárásuk nem eredményezte a házasság semmisségét.²⁰

Nehezen érthető viszont, hogy miért sorol ide az ítélet másik két *bonum*-ot is, melyek már önmagukban is önálló semmisségi címek. A megfogalmazás oka az volt, hogy ebben az ügyben az alperes kinyilvánította „a maga pozitív szándékát arra nézve, hogy nem akar felvállalni semmilyen házassági kötelezettséget, s nem akarja elismerni a felperesnek semmilyen házastársi jogát”. Ezért hangoztatta az ítélet, hogy a *bonum coniugum*-ot mindazoknak a jogoknak és kötelezettségeknek az összessége alkotja, melyek a maguk természetéből fakadóan jellegzetesen a ‘*consortium totius vitae*’ megvalósulására irányulnak. Tehát ez az ítélet összekapcsolta a *bonum coniugum* tartalmát a felek közötti ‘*consortium*’-nak, azaz a ‘*communio vitae coniugalis*’-nak a konkrét megvalósulásával. De ez már nemcsak a jogok és köteleességek különös és kiemelkedő „magját” jelenti, hanem már az egész ‘*matrimonium in facto esse*’-t is. Ez viszont már a kapcsolatnak az a része, mely a konszenzusból ered, s mely a felek javát már sajátjágosan a gyakorlati és teljes megvalósulásában veszi

¹⁸ MUSSELLI i.m. 82.

¹⁹ „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum; adiutorium et remedium concupiscentiae.” CIC (1917) 1013. k. § 1.

²⁰ PELLEGRINO i. m. 825.

figyelembe. Ezért sorolta Ricciardi a *bonum coniugum* lényeges összetevői közé azokat a *bonum*-okat – hűség, szentség – melyek elválaszthatatlanok egy olyan életközösségtől, melyben az egy testté váláshoz több kell, mint csupán a feleknek csupán merő fizikai egyesülése.²¹ Ezzel kapcsolatban már fentebb említettük, hogy különbséget kell tenni a házasság statikus és dinamikus momentuma között, és, hogy meg kell különböztetni ezt a *bonum*-ot a többi *bonum*-tól, mert a *bonum coniugum* nem tulajdonsága, hanem célja a házasságnak. De azt is megállapítottuk, hogy a tulajdonságokat – jelen esetben *bonum*-okat – nem lehet elválasztani a lényegtől és a céltől, mert aki a lényegét és a célt akarja, az nem zárhatja ki a hozzá tartozó javakat sem.

Hozzá kell tennünk még azt is, hogy ez az ítélet hangsúlyozza: „A mi részünk-ről úgy tartjuk, hogy mindenekelőtt a figyelmet a *mutuum adiutorium*-ra kell irányítani, arra, amit egykor úgy jelöltek, mint a házasság másodlagos célját”. Ez konkrétan azt jelenti, hogy „Aki a *consortium vitae*-t akarja létrehozni, vagy pedig házasságot akar kötni, annak kölcsönös tökéletesedésre kell törekednie, és azokat az eszközöket, melyek a cél megvalósítására szolgálnak, azokat alkalmaznia kell.” Tehát *in actu matrimonii* meg kell legyen a felekben az az akarat, hogy használják mindazokat az eszközöket, melyek lehetővé teszik, hogy megvalósítsák a másik fél *kiteljesedését* a házaselet folyamán. Ez a tipikusan zsinati felfogás, vagyis a „házasfelek kölcsönös kiteljesedése” egyébként felismerhető a *mutuum adiutorium* tradicionális és ismétlődő gondolatában. Következésképp „A 'bonum coniugum' elutasítása azoknak az elemeknek a kizárásán alapszik, melyek a *mutuum adiutorium* megvalósulását segítik elő, s önmagukban nem képeznek semmisségi címet, de ha kizárják, vagy elutasítják azokat, akkor gyakorlatilag meggátolják a másik fél kiteljesedését, a felek kölcsönös befogadását, ami elengedhetetlen a *consortium totius vitae* megvalósulása szempontjából”.²²

Meg kell jegyezzük, hogy úgy Ricciardi ítélete, mint az azt követő bírósági döntések a *bonum coniugum* tipikus sajátosságain kívül más elemeket is – mint például a hűség, a szentség, a gyermek – úgy tüntetnek fel, mintha azok a *bonum coniugum* összetevői lennének, holott azok egy-egy külön *bonum*-ot, kizárásuk pedig külön semmisségi címet képeznek. Ezért érdemes megkülönböztetni a *bonum coniugum* szűkebb és tágabb értelemben vett tartalmát. Szűkebb értelemben azt mondhatjuk, hogy ez a *bonum* a házasfeleknek a java, mely a házasfelek személyi kiteljesedését, tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, valamint a lényeges jogokat és

²¹ MONTAGNA (1993a) i. m. 58–59.

²² MUSSELLI i. m. 82–83.

kötelezettségeket foglalja magába. Tágabb értelemben pedig a *bonum coniugum* magába foglalja a többi *bonum*-ot is, melyek által a házasfelek életének a „javát” szolgálják: a szentség, a gyermek, a hűség, a felbonthatatlanság.

A következő ítéletekben is Ricciardihoz hasonlóan fogalmaznak.

Ardito ítéletében ezt olvashatjuk:

A *bonum coniugum* magába foglal minden és bármilyen olyan elemet, melyek természetesen szükségesek a házasfelek kölcsönös javának megvalósításához, amitől nem idegen a bibliai ‘egy test’ követelménye, a Szent Ágoston féle ‘*remedium concupiscentiae*’, a Szent Tamás féle ‘*mutuum adiutorium*’ és ‘*communicatio operum*’, a XIII. Leó féle perszonalisztikus doktrínai ‘*kettőnek az egysége*’, s a II. Vatikáni Zsinat ‘*házastársi szeretete*’.²³

Ebben az ítéletben megkíséreltek meghatározni egy olyan ‘*quid novi*’-t, melynek alapján a *bonum coniugum*-ot meg lehet különböztetni a házasság többi alapvető elemétől, ezek közül kiemelték a *mutuum adiutorium*-ot és a *remedium concupiscentiae*-t. Az ítélet kijelenti, hogy a *bonum coniugum*-mal szembeni fenntartás konfigurációja szempontjából bizonyos, hogy ez felülmúlja mind az ‘*omne ius ad coniugalem actum*’-ot (1917-es CIC, 1086. k. 2. §), mind a pusztá ‘*ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt*’-ot (vö. 1055. k. 2. §), ugyanakkor magában foglal mindenfajta olyan elemet, amely szükséges a felek kölcsönös javának megvalósításához, amelyektől, amint arra következtethetünk az egyház tanításából, nem idegenek: a Biblia alapvető követelménye az „egy test”-re vonatkozóan, az ágostoni *remedium concupiscentiae*, Huguccio ‘*humanum solatium*’-ja, Tamás *mutuum adiutorium*-a és ‘*communicatio operum*’-ja, XIII. Leó ‘kölcsönös tökéletesség’-e, illetve a II. Vatikáni Zsinat perszonalista filozófiájában hangoztatott: ‘kettő egysége’ és a ‘házastársi szeretet’.

Kijelenthetjük, hogy Ardito ítélete a *bonum coniugum*-ot azonosítja a házasfelek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedével, mindegyik fél feladatául adva, hogy munkálkodjon a másik fél jóléte és gyarapodása érdekében, tehát függetlenül minden elszigetelt egocentrikus szemponttól, abban az értelemben, hogy a házastársak java a házaspár életén keresztül valósuljon meg, a ‘*consortium totius vitae*’ keretében. Az ítélet nemcsak a Biblia ‘egy test’ követelményére hivatkozik, a perszonalisztikus filozófia szerint a ‘kettő egységére’, hanem XIII.

²³ „Il «Bonum coniugum» include ogni e qualsiasi elemento naturalmente necessario a realizzare il reciproco bene coniugale delle parti, dal quale non sono alieni le profonde esigenze della biblica «una caro», il «remedium concupiscentiae» di Agostino, il «mutuum adiutorium» e la «communicatio operum» di Tommaso, la mutua perfezione di Leone XIII, l'«unità a due» della dottrina personalistica, l'«amore coniugale del Vaticano II».” – Coram Ardito, Ponente: *Nullitatis Matrimonii* – 20 ottobre 1990 – Tribunale Ecclesiastico Regionale Latii – Romana. In: MONTAGNA (1993a) i. m. 44.

Leó 'kölsönös tökéletességére' is, amelyre utal az *Arcanum divinae sapientiae* kezdetű enciklika.²⁴ Scancararra ítélete (1992) így fogalmaz:

A *bonum coniugum* mindazoknak az elemeknek az összessége, melyek a házassági paktum lényegének és mibenlétének meghatározásába belefoglalhatók (az egész élet közössége, a házaspár személyes és személyközi objektív céljai, a gyermek nemzése, s különösképpen a nevelése, a szentségi jelleg) és elválaszthatatlanok a teljes életközösség megvalósításától. A *bonum coniugum* kizárása meglétének értékelése nem e *bonum* összetevőinek teljes vagy részleges hiányának bizonyítására épül, hanem megköveteli két különböző körülmény meglétét is: a) hogy objektíve a kizárt tényezők hatást tudjanak gyakorolni *communio totius vitae* megvalósulására; b) hogy a házaspárban – szubjektíve – kimutatható legyen a *bonum coniugum*-mal szembeni ún. 'prava voluntas', tehát egy hibás, rossz szándék, amely összhangban van a 'finis operantis'²⁵-szal.²⁶

Scancararra ítéletében is a perszonális szempontnak mindent magába foglaló felfogása kerül felsorolásra, s a *bonum coniugum*-ot úgy határozza meg, mint mindazoknak az elemeknek az összessége, melyek a házassági „szerződés” lényegének és mibenlétének meghatározásába belefoglalhatók, úgy, ahogy azt az 1055. kánon előírja: vagyis „az egész élet közössége, a házaspár személyes és személyközi objektív céljai, a gyermek nemzése, s különösképpen a nevelése, valamint a szentségi jelleg”. Ami a jogot illeti (*de iure*) szakaszban az ítélet hangsúlyozza, hogy azáltal, hogy a házasság a *bonum coniugum*-ra irányul, lényeges elemmé válik a „felek rugalmas készsége arra nézve, hogy a szükséges támogatást biztosítsák a házastársi kapcsolat megfelelő megalapítása és progresszív növekedése érdekében”, mondhatni „a feleknek rendelkezésre kell állniuk arra, hogy a konszenzus tárgyát elfogadják”. Így a *bonum coniugum* komponenseinek felsorolásában az említett ítélet megjelöli – a *mutuum*

²⁴ XIII. LEÓ: Enc., *Arcanum Divinae Sapientiae* Róma 1880, 4. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=124>); PELLEGRINO i. m. 826–828.

²⁵ VICZIÁN JÁNOS: Finis operantis. In: DIÓS István (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, III.* Budapest, Szent István Társulat, 1997. 673.

²⁶ „Il bonum coniugum è la somma degli elementi che concorrono a definire l'essenza e la consistenza del patto coniugale (comunità di tutta la vita, fini obiettivi, personali ed interpersonali del coniuge, la procreazione e particolarmente l'educazione della prole, il carattere sacramentale) e sono indispensabili per la realizzazione della totale comunione di vita. La valutazione dell'esistenza dell'esclusione del «bonum coniugum» non si fonda sulla verifica di una assenza globale o solo parziale delle sue componenti, bensì si richiede la presenza di due distinte circostanze: a) che – oggettivamente – i fattori esclusi possono influire sulla realizzazione della «communio vitae coniugalibus»; b) che – soggettivamente – si configuri una «prava voluntas» del nubente contraria al «bonum coniugum», in linea con i «fines operantis».” NOLANA – Nullitas Matrimonii – 10 marzo 1992 – Scancararra, Ponente. In: MONTAGNA (1993a) i. m. 21.

adiutorium és a *remedium concupiscentiae*-n kívül – a ‘*traditio sui, acceptatio alterius et capacitas sui tradendi et alterius acceptandi*’-t, s emellett különösen szignifikáns jelleggel hangsúlyozza a ‘*capacitas consuetudinis matrimonialis felicis reddendae*’-t is.²⁷

A pisai Toszkán Regionális Egyházi Bíróság, 1994. március 9-én Viani előtt hozott ítéletében, amely követte és pontosította a régebbi állásfoglalásokat, felhívta a figyelmet, hogy a *bonum coniugum* elsősorban arra vonatkozik, amelyet egykor a házasság másodlagos céljainak tartottak, különösen a *mutuum adiutorium*-ra.²⁸ Az ítélet azzal folytatódik, hogy megállapítja: az ‘*actu matrimonii*’-ban jelen kell lenni az akaratnak, amellyel mozgásba lehet hozni mindazokat az eszközöket, amelyek lehetővé teszik a másik házastárs tökéletesedését a házaselet során. Az ítélet több példát is felhoz a *bonum coniugum* kizárására. Kizárja ezt az elemet az, aki kizárólag és önző módon csak azért házasodik, hogy egy nő álljon a rendelkezésére, aki elvégzi a ház körüli teendőket, és ugyanakkor megtagadja a nőtől az együttélést, a megfelelő társadalmi státust és a házastársi szeretetet. Az is kizárja a *bonum coniugum*-ot, aki megtagadja a másiktól a fizikai és szexuális téren a szeretetet. Ilyen annak a fiatal nőnek az esete, aki szerelem nélkül megy férjhez, hogy kiszabaduljon családjá nyomasztó, beteges légköréből, és ugyanakkor megtagad minden szeretetet és szexuális hajlandóságot a férjétől, majd el is hagyja őt. Ez a tényállás valósult meg a fentebb említett Bergomensis ügyben. A tekintélyes doktrína alapján állíthatjuk, hogy a *bonum coniugum* kizárása miatt érvénytelen házasságot köt az, aki pozitív akarral kizárja annak a férfinak vagy nőnek a ‘*dilectio*’-hoz való jogát, aki mint házastársával szeretne vele egyesülni. Továbbá kizárja a szóban forgó *bonum*-ot az, aki azzal a feltett szándékkal házasodik, hogy megtagadja a másik házastárs különböző igényeihez való jogait, méghozzá nemcsak mint a személyi méltóságához, hanem mint a *consortium coniugale* alanya méltóságához való jogot is. Ezek között vannak az ‘*in ipsa dignitate personae humanae*’-n alapuló jogok, amelyek között különösen fontos a szabadsághoz való jog. Következésképpen *bonum coniugum* kerül kizárásra, ha a házasulandónak feltett szándéka, hogy a szabadsághoz való jogot megtagadja jövőbeli házastársától, mégpedig úgy, hogy házastársát lealjasítja erkölcsileg vagy vallásilag, megakadályozza vallása gyakorlásában. De az is elutasítja a házaselek javát, aki nem katolikus házastársát erőlteti, hogy az vegye fel a katolikus vallást, mert ezzel megszegi a 748.

²⁷ MONTAGNA (1993a) i. m. 58–60.

²⁸ Giuseppina CANALE – Andrea SCASSO – Gianni TOGNONI: Orientamenti di un tribunale ecclesiastico italiano nel giudizio sulla nullità del matrimonio. *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, vol., 107. 1996/2. 546.

kánon 2.§-t, amely szerint „*homine ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini unquam fas est*”.²⁹

Bizonyára lehetne több ítéletet is bemutatni, melyeken keresztül nyomon követhetnénk, hogy hogyan körvonalazódott a *bonum coniugum* tartalma, de talán ez a néhány bírói döntés is elegendő segítséget nyújt ahhoz, hogy megfogalmazzuk, mit jelent a házasfelek java, és összefoglaljuk azokat a tipikus eseteket, amelyek a *bonum coniugum* kizárása miatt teszik érvénytelenné a beleegyezést, s ezáltal a házasságot.

A házasfelek java tehát a házasságnak olyan java, mely a házasfelek személyes tökéletesedését jelenti. Magába foglalja azokat a jogokat és kötelességeket, melyek nélkül morális értelemben a személyek bensőséges közössége nem valósulhat meg. Jelenti tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, azaz interperszonális és személyes javát, továbbá a lényeges jogokat és kötelezettségeket, mint a testhez és az életközösséghez való jog. Amennyiben súlyos hiányosság fedezhető fel a személyek és a cselekedetek integrációjában, úgy lehetetlenné válik az élet- és szeretetközösség.³⁰ Mint már fentebb kifejtettük, tágabb értelemben magába foglalja a többi *bonum*-ot is.

A fent vázolt ítéletek alapján érdemes azt is összefoglalnunk, hogy melyek azok a tipikus esetek, amelyek a *bonum coniugum* kizárásának tényállását valósítják meg:

1. Aki azért házasodik csupán, hogy legyen, aki ellátja a háztartási teendőket.
2. Aki elutasítja az érzelmi integrációt fizikai és szexuális szinten is.
3. Aki csak azért házasodik, hogy megszabaduljon egy rossz, beteges családi körülménytől, s a házastársától megtagad minden érzelmi és testi közeledést.
4. Aki összeházasodik valakivel, de sem érzéseiben, sem gondolataiban nem akar elszakadni egy korábbi szerelmétől, s mindig visszasírja az illetőt.
5. Akiből hiányzik a másik fél irányába még a minimális alapvető hajlandóság is a fizikai-gazdasági, morális és személyes szinten való segítségre és szolgálatra.³¹

²⁹ „Az embereket a katolikus hit elfogadására, saját lelkiismeretük ellenére soha senki nem kényszerítheti.” 748. k. 2. §.; MUSSELLI i. m. 82–83.; PELLEGRINO i.m. 827–828.

³⁰ KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 225.

³¹ MUSSELLI i. m. 84–86.; Enrica MONTAGNA: Considerazioni in tema di Bonum Coniugum nel diritto matrimoniale canonico. *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, vol., 104., 1993/3. 701–703.

6. Aki szeretet nélkül, gyűlöletes körülmények közt akar élni házastársával.
7. Aki minden interperszonális kapcsolatot kizár.
8. Aki csak azért házasodik, hogy gyermeke legyen, de a házastársa iránt közömbösen akar viszonyulni.
9. Aki súlyos beteggel házasodik, de nem törődik vele, nem akar gondoskodni az ellátásáról.³²
10. Aki pusztán szexuális partnernek vagy jövedelemforrásnak tekinti házastársát.³³
11. Aki nem akarja elősegíteni a másik félnek, illetve mindkettőjüknek a pszicho-szexuális tökéletesedését.
12. Aki megtagadja partnerétől az együttélést, együttlakást.
13. Aki megtagadja partnerétől a megfelelő társadalmi státuszt.
14. Aki megtagadja házastársától az emberi személy méltóságán alapuló emberi jogokat. Például a szabadsághoz való jogot, az erkölcsös élethez való jogot, saját vallás megtartásához és gyakorlásához való jogot, stb.³⁴

2. Házastársi szerelem és házastársi szeretet

Felvetődik a kérdés, hogy a házastársi szerelemnek mekkora a jogi relevanciája, s különösen az, hogy a *bonum coniugum* magába foglalja-e ezt az elemet, tudniillik a *foedus matrimoniale* fogalmába beletartozik a házasfelek java, sőt úgy jelölik, mint a házasság intézményének célját, mivel a *consortium totius vitae* – melyet a *foedus coniugale* léptet életbe – a maga természetéből fakadóan erre van rendelve.³⁵

Van olyan tézis, mely a *'ius ad amorem'*-et akarja a *bonum coniugum* középpontjába helyezni.³⁶ Egyes kánonjogászok a *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója részletesen vizsgálva megfigyelte, hogy ez a konstitúció nem tesz különbséget a konszenzus és a szerelem között, hanem azonosítja a két kifejezést. S a szerző hozzáteszi, hogy ezért abszolút kizárt dolog, hogy

³² KUMINETZ i. m. 226.

³³ ERDŐ i. m. 560.

³⁴ PELLEGRINO i. m. 827–830.

³⁵ Mario Francesco POMPEDDA: L'amore coniugale e il consenso matrimoniale. *Quaderni dello Studio Rotale*, vol. 7., 1991–1998. 53–54.

³⁶ BURKE i. m. 564.

egy ilyen módon színelte – tehát az *'elementum amoris'*-t kizáró – beleegyezés házasságot eredményezzen.³⁷

Megfigyelhető, hogy a II. Vatikáni Zsinat után egy sajátos tendencia jelent meg, mely a szélsőséges perszonalizmushoz vezetett, s egyesek azt hangoztatták, hogy megtalálták nézetüknek az alapját a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati rendelkezés tanításában. Ezek közül az első nagyjából a zsinat után mintegy tizenöt évig kötötte le a szerzők és bírák figyelmét; a másik pedig főleg az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kihirdetése után érvényesült.

E tendenciák közül az első a kelleténél jobban emelte ki a házastársi szerelem szerepét a házasság intézményében. Ismeretes, hogy a Zsinat a házasságról nem szándékozott teljes tanítást adni, hanem a következőt tűzte ki célul magának: „tüzetesebben meg akarja világítani az egyház tanításának néhány pontját, hogy tájékoztassa és bátorítsa a keresztényeket, meg általában mindazokat, akik a házasság állapot természet adta méltóságát és kivételesen szent értékét óvni és növelni igyekezzenek”.³⁸ Valójában azonban a Zsinat az egyház házassággal kapcsolatos tanításának csak egy pontját világította meg tüzetesebben, tudniillik a házastársi szerelem értékét és méltóságát, amely az isteni rendelkezés folytán a házastársak boldogságára és tökéletességére irányul, és ami az apaság és anyaság nemes küldetésének helyes felvállalására készíti fel és segíti őket. Ezt azonban úgy tette a zsinat, hogy világosan megerősítette azt, hogy a házasság intézményét a teremtő alapította, és saját törvényekkel látta el, s ezeket az intézményes törvényeket maga a zsinat is világosan felsorolta.³⁹

Ám a zsinat tanítását helytelenül értelmezve születtek bizonyos vélemények, „melyeknek pártfogói – VI. Pál szavával élve – mivel olykor a kelleténél jobban kihangsúlyozzák a házastársi szerelem és a házasság tökéletességének javait, oda jutnak, hogy:

1. „a gyermek alapvető javát mellőzik, sőt teljességgel félreterezik;
2. a házastársi szerelmet azonban ugyanők olyan jelentős elemnek tekintik a jogban is, hogy magát az érvényes házassági köteleket ennek rendelik alá, azon kívül pedig a váláshoz fordulást, annak ellenére, hogy akadály áll fenn, lehetővé teszik úgy, hogy a szerelem megszűnése után megszűnik maga a visszavonhatatlan házassági szövetség

³⁷ Vincenzo FAGIOLO: L'esclusione dello „ius ad coniugalem actum” e l'esclusione dello „ius ad ea que vitae communionem essentialiter constituunt”. *Ephemerides Iuris Canonici*, vol. 43–44., 1987. 85.

³⁸ II. Vatikáni Zsinat: „*Gaudium et Spes*” 47. p. In: CSERHÁTI–FÁBIÁN i. m. 474.

³⁹ Urbano NAVARRETE: Személy, perszonalizmus, házasság. *Kánonjog*, vol., 2., 2000. 22–23.

érvényessége, amely szabadon és a szerelem teljes beleegyezésével keletkezett.⁴⁰

Az ilyenfajta tézis a visszájára fordítja ennek a *bonum coniugum* témakörének a fogalmait. Ugyanis nem a „házasfelek java” van azért, hogy jogot teremtsen a szerelemhez. S inkább az az igazság, hogy a szeretési kötelesség irányul a „házasfelek javára”-ra. A *bonum coniugum* nem a szerelemben áll, hanem a házasság személyeknek és az ő jellemüknek az *érésében*, mely kiterjed a hűségtől kezdve a házastársi kötelezettségig.⁴¹

Tény, hogy a házassági paktumban, annak jogi szerkezetében megtalálható a *bonum coniugum in suo principio*, azaz a házastársi szeretet, a *ius amorem coniugalem*, amely áthatja a házasság egész lényegét. Az is igaz, hogy szoros kapcsolat áll fenn a *házastársi szeretet* és a *bonum coniugum* között, és erre világosan utal a *‘fnis personalis matrimonii’* kifejezés használata.

Ez a házastársi szeretet azonban nem azonos az *‘amor concupiscentiae’*-val. Bár ez utóbbi is beletartozik a házastársi szeretetbe, de ez a házastársi szeretet sokkal inkább az *‘amor benevolentiae’*-vel azonos, ami annyit jelent, hogy szeretni kell a házastársat, jól kell vele bánni.

A házastársi szeretet – amely mint potenciális elv megtalálható a *foedus matrimoniale*-ban, vagy más szóval *‘matrimonium in fieri’*-ben, azaz a házasság statikus elemében –, a *‘matrimonium in facto esse’*-ben, vagyis a házasság emberi életének és a házasság eseményeinek a konkrétumaiban valósul meg. A házasság során az *amor benevolentiae* – ha a *matrimonium in fieri*-ben már valóban megvan, mint potenciális elv – átalakul életközösséggé, amely végig kíséri a házasságot együttélésük, sorsuk folyamán, és a *consortium totius vitae*-n belül valósul meg.⁴²

A ‘házastársi szerelem’ nem jelenthet mást, és nem lehet más, mint a személy érettségének egy meghatározott foka. Belső, lényegi magjában ez jelenti azt a szükséges minimumot, mely szükséges ahhoz, hogy konszenzus álljon fenn, tehát érvényes legyen a házasság. További fejlődése során elérheti az emberi érzelmek, a teljes odaadás, a legnemesebb és leghősiesebb lelkiesség magasabb csúcsait is, és ez fogja jelenteni a *‘magnum sacramentum’* igazi megvalósítását, amely Krisztus és Egyháza egyesülésének a jelképe, olyan ideál, amelyre a házastársak mindegyike meghívást kapott, mint egy különleges elhivatottságra.

⁴⁰ NAVARRETE i. m. 23–24.

⁴¹ BURKE i. m. 564.

⁴² PELLEGRINO i. m. 830–833.

Azonban az érettség nem olyan állapot, amelyet automatikusan elérünk a kamaszkor után. Ez egy soha véget nem érő folyamat, napról napra érettebbek leszünk, minden eseménnyel, minden tapasztalattal. A házasság maga is az érést elősegítő tényező.

A személyiség fejlődése szempontjából a legfontosabb momentumokat nem annyira az élet anyagi szükségletei és tapasztalatai jelentik, hanem azok a tapasztalatok, amelyek a másokkal fennálló kapcsolatainkból születnek.

A pszichológia tudománya irányt mutat, amikor azt tanítja, hogy egy házasság sikere függ a házastársak integrációs fokától, és azon cseréknek a mennyiségétől, amelyeknek a felek között létre kell jönni.

Ebben a kívánatos cserében három területet lehet elkülöníteni: oblativitás, kommunikáció és szexualitás.

Az *oblativitás* a pszichoanalízisben a pszichés és érzelmi fejlődés legmagasabb szintjét jelenti, amelyet az jellemez, hogy képesek vagyunk szeretni, és ellentételezés nélkül képesek vagyunk adni. Ez az adományozásnak a szinonimája és a házastársi kölcsönösség tetőpontja.

A *kommunikáció* hiányának a problémáját nemcsak beszélve lehet megoldani, de úgy is, ha kialakítjuk a kommunikáció és az információk cseréjének folyamatos és globális rendszerét.

A *szexualitásnak* nyilvánvalóan nagyon fontos a szerepe házasságban, bár értéke nem magasabb, mint az első kettőé, az oblativitásé és a kommunikációé.

A házastársi szerelem igazi természete és nemessége akkor tárul fel, amikor azt a házastársi szeretetnek a legfőbb forrásában, Istenben vizsgáljuk, aki maga a Szeretet.

A házasság tehát nem a véletlen, vagy az öntudatlan természeti erők fejlődésének a terméke. A Teremtő bölcs intézménye, aki így kívánta megvalósítani az emberiségben saját szeretet-tervét. A kölcsönös személyes átadás révén, amely a házastársaknak saját, kizárólagos joga, a felek lényük egészét a kölcsönös személyi tökéletesedésnek szentelik, hogy együttműködjenek Istennel az új életek nemzésében és felnevelésében.⁴³

Viszont „azokkal a tendenciákkal szemben, melyek túlságosan kiemelik a házassági szerelem szerepét, mintegy azt téve a házasság létesítő és lényegadó (formális) okává, VI. Pál 1976-os Rota-i beszédében két alapvető álláspontot megerősített:

⁴³ Mario Francesco POMPEDDA: *Studi di diritto matrimoniale canonico*. Milano, Giuffrè, 1993. 81–85.

1. „A család intézményét illető keresztény tanítás [...] semmiféle módon nem engedheti meg a házastársi szerelem olyan fogalmát, mely a *matrimonium facit partium consensus* mindenki által ismert elve erejének és jelentésének elhagyásához vagy csökkentéséhez vezet.”
2. „Ezen elv erejénél fogva [...] a házasság attól a pillanattól fogva létezik, amikor a felek jogilag érvényes beleegyezést adtak [...] Ezáltal az történik, hogy mivel a beleegyezés egyszeri jogi hatást teremtett, vagyis a házassági köteleket hozta létre, az ilyen beleegyezés visszavonhatatlanná válik, és semmilyen erő nem képes ezt a köteleket felbontani.”⁴⁴

„Senki sincs, aki ne látná, hogy mennyire kedveznek az individualizmusnak és a szubjektivizmusnak az ilyen vélemények, melyek módfelett kiemelik a házastársi szerelem javait a jog területén, gyakorlatilag eltörölve azokat a szilárd elveket, melyek irányítják az isteni rendelkezés folytán szilárd intézményt, ami formálisan a házastársi szövetséggel, vagyis a felek visszavonhatatlan személyes, törvényesen kinyilvánított beleegyezésével keletkezik.”⁴⁵

Ha hűek akarunk lenni a Zsinat tanításához, s eszerint kizárjuk, hogy a *házastársi szerelmet* úgy is fel lehet fogni, mint a *házasság célját*, akkor már *a priori* ki kell zárjuk azt is, hogy a házastársi szerelmet úgy lehetne felfogni, mint az 1055. k. szerinti *bonum coniugum*-ot.

⁴⁴ „Profecto dubitandum non est de momento, quod coniugali amori Concilium attribuit, cum illum praedicit perfectam coniugii condicionem optimamque metam, de qua coniuges monentur, ut constanter suam ipsorum communem dirigant vitam. Quod tamen magnopere Nostra interest hoc loco rursus in sua luce ponere, hoc est: christianam de familiari instituto doctrinam, ut probe nostis, nullo modo talem coniugalis amoris notionem admittere posse, quae perducatur ad relinquendam vel imminuendam vim ac significationem pernoti illius principii: matrimonium facit partium consensus. Quod quidam principium summum momentum habet in universa doctrina canonica ac theologica a traditione recepta, idemque saepe propositum est ab Ecclesiae magisterio ut unum ex praecipuis capitibus, in quibus ius naturale de matrimoniali instituto nec non praeceptum evangelicum innituntur (Matth. 19, 5-6; DENZ-SCHÖN., 643, 756, 1497, 1813, 3701, 3713).

Vi huius principii, omnibus probe cogniti, matrimonium existit eo ipso temporis momento, quo coniuges matrimonialem consensum praestant iuridice validum. Talis consensus est actus voluntatis indolis pacticiae (vel foedus coniugii, ut dictione utamur, quae hodie potior habetur quam vox contractus), qui quidem puncto temporis indivisibili gignit iuridicum effectum, seu matrimonium in facto esse, uti aiunt, vel vitalem statum, neque postea ullam vim habet ad realitatem iuridicam quam creavit. Quo fit ut, cum semel effectum iuridicum creaverit seu vinculum matrimoniale, huiusmodi consensus irrevocabilis evadat ac virtute careat id, quod peperit, destruendi.” – VI. PÁL: *Discorso alla Sacra Romana Rota*. 1976. (http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760209_sacra-romana-rot_a_lt.html)

⁴⁵ NAVARRETE i. m. 24.

Ha pedig valaki – követve a Codex megfogalmazásait – szeretné azonosítani a *ius ad vitae communionem*-et a *bonum coniugum*-mal – amivel nem értünk egyet – párhuzamosan azt is ki kell zárunk, hogy a házastársi szerelmet a 'vitae communio' fogalmába kellene besorolni, és azon belül értelmezni, s éppen ezért nem értelmezhetjük úgy, mintha a szerelem *bonum coniugum*-al lenne azonos.

Miközben a 'societas' a házasságnak egy fontos eleme, a *házastársi szerelem* kétségtelenül csupán ennek a közös életnek egy minősítője, s ennek a méltóságnak és még két másik értéknek – egység, felbonthatatlanság – a minősítője, de csak tisztán *minőséget jelent*, s nem a házasságot meghatározó elemet. Ezért tehát nem azonos a konszenzus tárgyával.⁴⁶

Nem azonosíthatjuk tehát a házastársi szerelmet sem a beleegyezéssel, sem a *bonum coniugum*-mal, sem a konszenzus tárgyával. Továbbá nem mondhatjuk azt sem, hogy a házastársi szerelem magát a házasságot, vagy a házasfelek önátadását, vagy a házasság perszonalisztikus célját, illetve az egész élet közösségét jelentené. A szerelem nyilvánvalóan meghatározza e tényezőknek a minőségét, de nem azonos azokkal.⁴⁷

Az eddig leírtakkal látszólag ellentétesnek tűnhetnek az alábbi vélemények:

Bár a 'házastársi szeretet' nem tartozik a házasságot azonosító jegyek közé, nincs okunk azt kizárni a 'substantia matrimonii'-ból. Így a házassági akarat, mely a kapcsolat állandóságára és a kizárólagosságára irányul, arra is kell, hogy irányuljon, hogy akarják a *communitas vitae ed amoris*-t. Ennek következtében csak annak a házastársi szeretet kizárásának van jogi értéke, amelyet pozitív akarati aktsussal tesznek meg.

Úgy tűnik tehát, hogy színlelésről akkor is szó lehet, ha kizárjuk az *elementum amoris*-t, a szerelmi tényezőt.

Először is le kell szögezzük, hogy a szerelem hiánya nem vezethet egyszerűen a házasság semmisségéhez, csak ha fennáll a pozitív akarati aktus is.

Maga a Rota is, Anné 1975. december 4-i ítéletével kijelentette, hogy amikor legalább is virtuálisan kizárják az igazi szerelmet pozitív akarati aktsussal, az olyan, mintha kizárnák a *consortium vitae*-hez való jogot, tehát a részleges színlelés esete, azaz a házasság semmissége áll fenn.

Természetesen a doktrína pontosítja, hogy a konszenzust nem érvényteleníti az életközösséghez való jog kizárása, ha az alatt egyszerű együttélést vagy együtt lakást értenek.

⁴⁶ POMPEDDA i. m. 56.

⁴⁷ KUMINETZ Géza: A házastársi szerelem fogalma és kánonjogi jelentősége. *Studia Wesprimiensia*, vol. 1., 2002/1–2. 115–116.

Hogy megértsük, milyen szerelem-értelmezés a számottevő abban az értelemben, hogy a kizárására utaló pozitív akarat kétevéssé tegye a kötelék érvényességét, egyesek szerint nem annyira a szerelem kizárásáról kellene beszélni, mint inkább az interperszonális kapcsolat kizárásáról.

Mi abból a felvetésből és a házastársi szerelemnek abból a felfogásából indulunk ki, amely kapcsolódik a házassághoz és különösen a konszenzushoz vagy a *foedus coniugale*-hoz.

Ha kizárjuk a házassági konszenzusból a szerelmet, ez azt jelenti – mivel az első lényegileg a másodikban testesül meg –, hogy nem akarjuk teljesen és hiánytalanul magát a *matrimonium in fieri*-t, tehát a konszenzus érvénytelen lesz.

A házasság perszonalizikus felfogásából kiindulva, nem feledhetjük, hogy a szerelem a személyek kölcsönös önátadásában áll. Ha ez az adományozás elfogadásra kerül, visszavonhatatlan, teljes átadás lesz, beleértve a nemzési képességet is. Az ilyen önátadás örökre szóló, tehát az önmagukat kölcsönösen egymásnak átadó személyek egész életére érvényes.

A szerelem nélkül a házasság egész épülete romba dől, pusztán azért, mert ez a személyek kapcsolatának az alapja, és ez érvényes a házasság és a család alapjainál is.

Amikor azonban a házastársi szerelem kizárásával elkövetett színlelésről beszélünk, az *'elementum amoris'* központi magjára utalunk, amely autonóm és nem ingathatja meg a többi semmisségi címet.

Ezt a magot négy egybeolvadó, egymásba kapcsolódó egység alkotja:

1. hajlandóság a szexuális kapcsolatra;
2. az *'affectus maritalis'* minimuma (amely a gyermeknemzés felé nyitott);
3. az együttélés és a kölcsönös segítség szükséges minimuma (hogy megvalósítható legyen, amiről a 2. pont szól);
4. kitartás a kizárólagos szerelemben.⁴⁸

Van olyan szerző, aki kihangsúlyozza, hogy a konszenzus nemcsak lélektanilag, de ontológiailag is egy személyes cselekvés, értelmi és szabad szerelmi akarat; *a másiknak a javát akarja és arra törekszik*. A szerelem ilyen értelmezésben tehát alapvető eleme annak az aktusnak, mellyel megerősítik a házasságot, tehát úgymond az *in fieri* házasságnak az okozati pillanatában meg kell legyen, mert enélkül az adott házasság sem értelmezhető szerződésként.

⁴⁸ POMPEDDA i. m. 80.

Ebben az értelemben a szerelemnek egy nagyon erős jogi jelentősége van, több mint morális és pszichológiai relevanciája, még akkor is, ha lényegesen különbözik a házassági konszenzustól.⁴⁹

Van, aki így érvel a házastársi szerelem többre értékelése mellett: Az Egyház nem követhet el botrányokat. Az Isten szeretet; Krisztus szeretetből testesült meg, és a kereszten az ő megnyílt szívének szeretete által született az Egyház, amelynek emiatt a legfőbb törvénye a szeretet: '*plenitudo legis est dilectio*'. Az Egyház életébe a szeretet tehát nem úgy lép be, mint egy hozzáadott (járulékos) elem, mint egy színezék, mely kívülről megváltoztatja a dolgoknak vagy a civil társadalom intézményeinek arculatát. Krisztus nem azért jött, hogy kijavítsa az Ótestamentumot, s nem azért, hogy annak új, külső mázat adjon. Ő belülről újította azt meg – s egyetlen elemmel, melyet csak ő tudott adni – a teljes régi törvénynek új értelmet adott, amely a tisztán és egyszerűen törvényi normákból a lélek törvényévé változott, az újszövetség törvényévé, az Isten fia társadalmának új törvényévé, vagyis Krisztus misztikus testének, az Egyháznak törvényévé. Ide kapcsolódnak Szent Pál szavai a Római levélből és a 2. Korintusi levélből. Ezekben Pál, amikor a házasságról írt, mindig a szeretetre hivatkozott – de nemcsak mellékesen, hanem mint lényeges pontra – s azért éppen a szeretetre utalt, mert a házasság szeretet-közösség, s a házasság, vagyis a szentség válik a Krisztus és Egyház közötti hatékony szeretet jelképévé. S mivel a szentségi valóság nem egy felszínes hozzáadás a megkeresztelt házasságához, hanem azonos magával a *connubium*-mal, ezért ha valaki nem tulajdonítana jelentőséget a szerelemnek, az a Szentségnek, s így magának a házasságnak a megtagadását jelentené.⁵⁰

Mint mondtuk, ezek – az *elementum amoris* mellett szóló – vélemények csak látszólag ellenkeznek az előtte említett nézetekkel, hiszen egyértelmű, hogy az *amor coniugalis* kizárása csak akkor érinti a konszenzus érvényességét, ha azt pozitív akarati aktsussal tették. Tehát ha valakinek olyan kifejezett szándéka lenne, hogy minden szeretetbeli és szerelmi kibontakozást meggátolna, vagy éppen gyűlöletes körülmények között akarna élni házastársával, akkor semmis lenne a házassága.

VI. Pál pápa fentebb idézett, 1976. február 9-ei előadásában pontot tett ennek a kérdésnek a végére.

⁴⁹ Anastasio GUTIERREZ: *Il matrimonio, Essenza – Fine – Amore coniugale*. Napoli, Società Editrice Napoletana, 1974. 63.

⁵⁰ FAGIOLO i. m. 93–94.

Bizonytal időszerű, sőt szükséges volt VI. Pál pontosítása mindazokkal szemben, akik a házastársi szerelemnek, mint a házasság alapvető elemének kihangsúlyozását követelik, ugyanabban az értelemben, mint amit a római jog adott az *affectio maritalis*-nak. Tudniillik ez felért azzal, mintha az Egyházba bevezették volna a válás intézményét, és ily módon bomlasztották volna föl a házasság intim struktúráját, melynek megvannak a lényeges jegyei, ahogy a Zsinat is emlékeztet. De aki mellőzi ezt a tant, az nincs tekintettel az igazi házastársi szerelemre, hanem lebecsüli azt, és ideiglenesnek, múlandónak tartja, pedig az igazi házastársi szerelemnek az a jellemzője, hogy a maga természetéből fakadóan elutasítja az *'ad tempus'* házassági önátadást. S olyannyira elutasítja, hogy még a válást pártoló kódexek sem engedik meg az *'időre'* kötött házasságot, és – hozzá kell tennünk, hogy – a *Gaudium et Spes* is azt vallja, hogy „ez az intim egyesülés, melyben a két személy kölcsönösen átadja magát, mint ahogy a gyermekek java is, megkövetelik a teljes hűséget, és felbonthatatlan egységet igényelnek”.⁵¹

A fenti véleményekből világossá válik, hogy a házastársi szerelmet nem lehet azonosítani sem a konszenzussal, sem magával a házassággal. Viszont, ha valaki teljesen leértékeli, semmibe veszi, és úgy akar házasságot kötni, hogy pozitív akarati aktussal kizárja az *elementum amoris*-t, s ezzel együtt kizárja a házastársi szerelemben való kölcsönös megérésre, kiteljesedésre, tökéletesedésre való hajlandóságot is, akkor az élet- és szeretetközösségnek egy olyan fontos elemét zárja ki, amely érvénytelenné teheti a házasságot.

3. Következtetések

A tanulmányban betekintést nyerhettünk a *bonum coniugum* kifejezés fogalmának és tartalmi körvonalazódásának kialakulásába, s láthattuk, hogy a huszadik század folyamán hogyan került egyre inkább a figyelem középpontjába a teológusok és kánonjogászok körében ez a kérdés, mígnem az 1983-as Egyházi Törvénykönyv 1055. kánonjába bekerült, mint a házasság egyik fő célja.

Első kérdés, amelyre választ kerestünk, hogy a *bonum coniugum* a házasságnek lényege vagy pedig célja? Tudniillik az 1055. kánon szerint célnak, az 1101. kánon szerint viszont lényeges elemnek kell tekinteni. A választ a következőképpen fogalmazhatjuk meg: A házasság lényege és célja elválaszthatatlanok

⁵¹ FAGIOLO i. m. 93–94.; Anna LA RANA: *Il dolo nel matrimonio canonico*. Napoli, Società Editrice Napoletana, 1983. 62.

egymástól, mivel a házasságkötési szerződésben mindkettő jelen van, mert a lényeg már magába foglalja a célra irányultságot is. Ha a házasság statikus és dinamikus momentuma közötti megkülönböztetéssel élünk, akkor így is mondhatjuk: A *foedus matrimoniale* nem más, mint a házassági szerződés. A házassági szerződéskötés pillanatában, amely a házasságnak a statikus momentuma, már benne van a *bonum coniugum*, mint potenciális elv. Ezt így is nevezik: 'bonum coniugum in principio suo'. A *consortium coniugale*-ban pedig, tehát az egész élet szövetségében pedig, amely már a házasságnak a dinamikus momentuma, a potenciális elv aktualizálódik és megvalósul, vagyis a potenciális elemből aktuális elem lesz. A *bonum coniugum* tehát olyan lényeges eleme a házasságnak, mely magába foglalja a célt is.

Második kérdés: A *bonum coniugum* miért célja vagy lényege a házasságnak, s miért nem tulajdonsága? Csak akkor tudjuk megérteni a törvényhozó szándékát ebben a kérdésben, ha el tudunk szakadni attól a tendenciától, amely a *bonum coniugum*-ot be akarja sorolni az ágostoni javak – hűség, szentség, gyermek java – közé. Tudniillik az ágostoni javak elsősorban azt fogalmazzák meg, hogy a házasság állapotnak melyek a pozitív jellemzői és értékei, melyek által a házasság jó. Szent Ágoston tehát egyértelműen a házasság pozitív tulajdonságait jelölte meg. Ezzel szemben a *bonum coniugum* nem a házasságnak, hanem a házasságfeleknek a java, amit maga a házasság kell okozzon, tehát a házasság ennek a *bonum*-nak a megvalósítására kell irányuljon. Ezért a *bonum coniugum* egyértelműen célja és nem tulajdonsága a házasságnak. Persze ez nem azt jelenti, hogy aki a célt (a lényegét akarja), annak nem kellene vállalnia a hozzá tartozó tulajdonságokat is. Itt csupán arról van szó, hogy helyesen kell distingválunk, és megfelelően kell csoportosítsuk ezeket a fogalmakat a házasságjog rendszerén belül.

Harmadik kérdés: Mit értünk a *bonum coniugum* kizárása alatt, mi a tartalma? Ezzel a kérdéssel kapcsolatban érdemes megkülönböztetni a *bonum coniugum* szűkebb és tágabb értelemben vett tartalmát. *Szűkebb* értelemben azt mondhatjuk, hogy házasságnak olyan java, mely a házasságfelek személyes tökéletesedését jelenti. Magába foglalja azokat a jogokat és köteleességeket, melyek nélkül morális értelemben a személyek bensőséges közössége nem valósulhat meg. Jelenti tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, azaz interperszonális és személyes javát, továbbá a lényeges jogokat és kötelezettségeket, mint a testhez és az életközösséghez való jog. Amennyiben súlyos hiányosság fedezhető fel a személyek és a cselekedetek integrációjában, úgy lehetetlenné válik az élet- és szeretetközösség. *Tágabb* értelemben pedig a *bonum coniugum* magába foglalja a többi *bonum*-ot is,

melyek által a házasfelek életének „javát” szolgálják: a szentség, a gyermek, a hűség, a felbonthatatlanság.

Negyedik kérdés: A házastársi szeretet és szerelem azonos-e a *bonum coniugum*-mal? A kérdésre úgy a Tanítóhivatal, mint teológusok és kánonjogászok egyértelmű választ adnak: Világossá teszik, hogy a házastársi szerelmet nem lehet azonosítani sem a konszenzussal, sem magával a házassággal. Viszont, ha valaki teljesen leértékeli, semmibe veszi, és úgy akar házasságot kötni, hogy pozitív akarati aktsussal kizárja az *elementum amoris*-t, s ezzel együtt kizárja a házastársi szerelemben való kölcsönös megérésre, kiteljesedésre, tökéletesedésre való hajlandóságot is, akkor az élet- és szeretetközösségnek egy olyan fontos elemét zárja ki, amely érvénytelenné teheti a házasságot.

Ehhez a kérdéshez még egy megjegyzést hozzá kell tennünk: a magyar nyelvben a szerelem és a szeretet kifejezések nem ugyanazt jelentik. A szerelem érzelmi tényező, és nem a személy akaratától függ, a szeretet pedig akarati tényező. A konszenzus pillanatában tehát a szerelmet nem lehet felvállalni, mint köteleességet, s nem lehet átadni, mint jogot, mert nem az akarattól függ, hogy valaki mindig képes legyen egy bizonyos fokú, intenzitású érzelmi kötődéssel viszonyulni házastársa felé. Ráadásul ennek a szerelemnek az intenzitásának, fokának nem lehet megállapítani a megkövetelhető minimumát. Így tehát csak annak a szerelem-kizárásnak van jogi relevanciája, melyet az ember kifejezetten elutasít. A szentségkizárás analógiájára azt mondhatjuk, hogy konszenzust érvénytelenítő hatással zárja ki a szerelmi tényezőt az, aki azt mondja magában, hogy oly mértékben nem akarom, hogy ebben a házasságban bármilyen szerelem fellángoljon, hogy amennyiben mégis megtörténne, akkor inkább nem akarom a házasságot. Vagy másik eset, ha valaki kifejezetten a házastársával való gyűlöletes életmódot akar élni.

A szeretet viszont, mivel függ az akarattól, s meg is lehet határozni a megkövetelhető minimumát, már komoly tényezője a konszenzusnak. Mi ez a megkövetelhető minimum? Gondoljunk csak a szentpáli intésre: „Viseljétek el egymást kölcsönös szeretettel!” (Ef 4,2) Ez azt jelenti, hogy már az a házasság is érvényes, amelyben a felek felvállalták a békében, egymás iránti tiszteletben, keresztény szeretetben való együttélést. Ugyanakkor szeretni nem más, mint akarni embertársaink üdvösségét. Tehát aki úgy köt házasságot, hogy felvállalja, hogy mindent megtesz a másik fél, valamint gyermekeinek üdvössége érdekében, az már elégséges beleegyezést ad.

HÁZASSÁGJOGI NORMÁK A MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ RÉSZLEGES JOGÁNAK SZÖVEGTERVEZETÉBEN

GALAMBVÁRI Péter*

1. Bevezetés

A hatályos keleti jog szerint a sajátjogú metropolitai egyházakban legalább minden ötödik évben metropolitai konventet, gyűlést kell tartani.¹ E tanácsadó szinodális szerv keretében a jog a világi hívek számára is garantált fórumot biztosít az adott sajátjogú egyház lelkipásztori és fegyelmi kérdéseinek megvitatására. A Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház 2021-ben szeretne metropolitai gyűlést tartani, melynek egyik fontos témája a sajátjogú részleges jog lesz. Bár a sajátjogú részleges jog fegyelmi szabályai csak a Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház tagjait kötelezik majd, azokat más sajátjogú egyházak tagjainak is tiszteletben kell tartaniuk. Ehhez viszont szükséges ismerniük azokat. Ezért tartom fontosnak ismertetni jelzett részleges jog szövegtervezetének a házasságjogra vonatkozó normáit. Előtte viszont látnunk kell a magyarországi görögkatolikus egyházszervezet rövid történetét, a sajátjogú egyházak jogállását, törvényhozó szervüket, és a részleges jog mibenlétének magyarázatát.

* Bírósági helynök (Miskolci Egyházmegyei Bíróság).

¹ E szerv részletes bemutatásához ld. SZABÓ Péter – TÓTH Ferenc: A pátriárkai és metropolitai konvent jogintézménye, mint a keresztségéből fakadó sajátos küldetés gyakorlati fóruma (CCEO 140–145. kánonok). *Athanasiana*, vol. 10., 2000. 105–120.

2. Görögkatolikus egyházszervezet Magyarországon

Kétségtelen tény, hogy a keresztény hittel a magyarság először keleti egyházak révén találkozott. A Kárpát-medencei magyarok között működő első missziós püspök, Szent Hierotheosz Konstantinápolyból érkezett.² Ennek ellenére az még bizonyításra váró tudományos hipotézis, hogy Magyarországon a 11-12. században volt egy ortodox egyháztartomány is, amely a konstantinápolyi patriarchátus joghatósága alá tartozott, s melynek neve Turkia metropolíája volt.³ Az biztosnak tűnik, hogy volt kezdeményezés arra a magyar királyok között, hogy legyen görög egyházszervezet Magyarországon, hiszen Imre király kérte Ince pápától, hogy alapítson egyházmegyét a keleti keresztények számára, de ez nem történt meg. A középkori keleti egyházi életet a tatárjárás csaknem teljesen elpusztította, a kolostorokat lerombolták a mongolok, az embereket megölték, elhurcolták. Amikor az Árpád-kori keleti kereszténység elenyészni látszott, a bizánci egyházi élet a hazánkba betelepülő nemzetiségek révén éledt újjá.

A szó jogtechnikai értelmében görögkatolikus egyházszervezetről csak az uniók, vagyis a Magyar Királyságban élő, többnyire rutén és román ortodox keresztényeknek a római Apostoli Szentszékkal való egyesülés ünnepélyes kimondása után beszélhetünk.⁴ Ezek után kerülhetett sor püspökségek alapítására. A történelmi Magyarországon először az erdélyi román görögkatolikusok kaptak püspökséget, 1721-ben a Fogarasi Egyházmegyét. Az ősi alapítású Munkácsi Egyházmegyét 1771-ben kanonizálta a Szentszék. 1777-ben létesült a horvátországi görögkatolikusok számára a Kőrösi Egyházmegye, majd ugyanabban az évben a Nagyváradai Egyházmegye. A 19. században továbbfejlődött a görögkatolikus egyházszervezet Magyarországon: 1818-ban a Szentszék megalapította az Eperjesi Egyházmegyét. Ezen egyházmegyék metropolitája az esztergomi érsek, Magyarország prímása volt. Ebben hozott változást az 1853-as év, amikor is a Fogarasi Egyházmegyét Gyulafehérvár-Fogarás néven érseki rangra emelték, és alá sorolták a nagyváradai egyházmegyét és az újonnan alapított szamosújvári és lugosi püspökségeket. Ezzel létrejött az erdélyi román görögkatolikus egyháztartomány, melynek nemzetiségi jellege egyértelműen

² MORAVCSIK György: Görög nyelvű monostorok Szent István korában. In: SERÉDI Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Budapest, Franklin, 1938. 391.

³ BAÁN István: „Turkia metropolitája”. Kísérlet a bizánci egyházi szervezet rekonstrukciójára a Szent István-kori Magyarországon. In: H. TÓTH István (szerk.): *Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*. Szeged, JATE Szláv Filológiai Tanszéke, 1995. 26–34.

⁴ 1596 Brest, 1611 Márcsa, 1646 Ungvár, 1698 Erdély.

kidomborodott. A kőrösi püspökség ugyanekkor került az új zágrábi latin metropólia joghatósága alá. A két bizánci katolikus eparchia, a munkácsi és az eperjesi, melyekben a liturgikus nyelv az ószláv volt, továbbra is az esztergomi egyháztartomány része maradt.

Az ezekben az egyházmegyékben élő magyar identitású görögkatolikusok a 18. század végétől törekednek arra, hogy a szertartások végzésében a magyar nyelv használata teret nyerjen, hiszen az iskolai oktatás ellenére, az ószláv és román nyelvű szertartásokat számos településen már nem értették. A magyar nyelv liturgikus használatának engedélyezését a magyar görögkatolikusok egy saját egyházmegye felállítására vélték elérhetőnek. Ennek a célnak az elérésében egy fontos mérföldkő volt, a Munkácsi Egyházmegyén belül Hajdúdorog székhellyel egy külhelynökség megalapítása 1873. szeptember 17-én, 33 magyar ajkú egyházközség számára. Ezek után még majdnem 40 évet kell várni arra, hogy Szent X. Piusz pápa 1912. június 8-án megalapítsa a Hajdúdorogi Egyházmegyét.⁵ A Szentszék a Hajdúdorogi Egyházmegyébe 162 parókiát osztott be. Ezek közül 1 az esztergomi, 8 az eperjesi, 70 a munkácsi, 4 a szamosújvári, 44 a nagyváradai és 35 a fogarasi egyházmegyéhez tartozott.⁶ Az új egyházmegyéhez az 1910. évi népszámlálási adatok alapján 215.498 hívó került. Első püspöke Miklósy István sátoraljaújhelyi parókus, zempléni főesperes lett. A Hajdúdorogi Egyházmegye az esztergomi érseki tartományba nyert besorolást.

A trianoni békeszerződés következményeként a Hajdúdorogi Egyházmegye parókiáinak száma a felére csökkent. Romániához 75, Csehszlovákiához pedig 4 egyházközség került. Ugyanakkor a trianoni Magyarországon maradt, püspöki székhelyétől elválasztva húsz eperjesi, illetve egy munkácsi egyházmegyés görögkatolikus egyházközség. Ezek számára XI. Piusz 1924. június 4-én kiadott dekrétumával apostoli kormányzóságot létesített, melynek élére apostoli kormányzóként Papp Antalt állította.⁷ A Miskolci Apostoli Kormányzóság, későbbiekben Miskolci Apostoli Exarchátus⁸ felállításával egy új görögkatolikus egyházkormányzati egység jött létre Magyarországon, mely

⁵ PIUS X: Litt. ap. *Christifideles graeci*, 8. VI. 1912. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 4., 1912. 429–435.

⁶ VÉGHSEŐ Tamás: *Our Paths – A Historical Retrospection, in „...you have foreseen all of my paths...” Byzantine Rite Catholics in Hungary*. Strasbourg, Editions du Signe, 2012. 6–112.

⁷ SZÁNTAY-SZÉMÁN István: *A Miskolci Gör. Szert. Kath. Apostoli Kormányzóság története, területe és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*. Miskolc, 1940.

⁸ SZABÓ Péter: Exarchátus és kormányzóság, valamint az élükön álló főpásztorok – Fogalmi tisztázások a hazai görögkatolikus szóhasználatához. *Athanasiana*, vol. 48., 2019. 185–203. [továbbiakban SZABÓ (2019)]

szoros kapcsolatban volt a Hajdúdorogi Egyházmegyével, hiszen Papp Antal 1945-ben bekövetkezett halála után a pápa a hajdúdorogi püspököt nevezte ki miskolci apostoli kormányzónak, ezzel egyetlen főpásztorként az ország összes görögkatolikusa vezetésének felelőssége az ő vállaira került. Ez a helyzet egészen 2011-ig fennállt, azaz a mindenkori hajdúdorogi püspök egyben apostoli kormányzóként vezette a Miskolci Apostoli Exarchátust is. Ezen összefonódás ellenére a Miskolci Apostoli Exarchátus területi különállása több ízben is megerősítést nyert. Hiszen a Szentszék a Hajdúdorogi Egyházmegye joghatósági területét 1968-ban hazánk egész területére kiterjesztette, de az exarchátus integritásának fenntartása mellett. A joghatóság rendezése lehetőséget adott a hajdúdorogi püspöknek Budapesti Szórványhelynökség létrehozására. A II. Vatikáni Zsinatot követő ideiglenes intézkedést a Szentszék 1980-ban véglegesítette.⁹

2008-ban újabb területi helynökség alakult a Hajdúdorogi Egyházmegyén belül. 29 parókiából álló Zempléni Helynökséget hozott létre a hajdúdorogi püspök. A területi helynökségek bizonyos párhuzamot mutatnak a korábbi külhelynökségekkel. Egyrészt mindkettő egyházmegyén belüli – annak távolabbi (vagy természetesen elkülönülő) területén az érintett megyéspüspök által létesített – kormányzati alegység. Másrészt – legalábbis közösségünk történetében – ezek a belső autonóm szerveződési egységek eddig mindig a külső egyházmegyehatárok későbbi módosítása előkészületi lépéseinek bizonyultak.¹⁰ 2011-ben került erre sor, amikor is helyben lakó főpásztor kinevezése révén, megszűnt a miskolci exarchátus – sajnos több mint fél évszázadig elhúzódó – oldallagos kormányzása. Ráadásul ekkor területileg is kibővült az apostoli exarchátus, hiszen átcsatolásra kerültek a Hajdúdorogi Egyházmegyétől a Zempléni Helynökséghez tartozó parókiák.¹¹

A Miskolci Apostoli Exarchátus életképes részegyházzá bővítése apró pontként illeszkedik abba a folyamatba, melynek részeként Közép-Kelet-Európában a görögkatolikus hierarchia fejlődésnek indult. Az ukrán nagyérsekségben több lépésben 10 új részegyházat létesítettek, majd ezeket 2011 végén 4 egyháztartományba szervezték. A román görögkatolikus metropolitai egyházat XVI. Benedek pápa 2005-ben a katolikus kormányzati autonómia szinte teljes körével felruházott, nagyérseki rangra emelte. Szlovákiában a kassai és pozso-

⁹ IOANNES PAULUS II: const. ap. *Summis Pontificibus*, 17. VII. 1980. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 72. (1980) 985–986.

¹⁰ SZABÓ (2019) i. m. 194. 32. lábjegyzet.

¹¹ CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS: dect. *Ut aptius spirituali*, 5. III. 2011. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 103., 2011/4. 306.

nyi görögkatolikus eparchia létrehozásával, illetve az eperjesi szék egyidejű metropolitai rangra emelésével sajátjogú metropolitai egyház született. Jogos igénye volt a magyar görögkatolikusoknak, hogy nálunk is történjen meg az egyházszervezet továbbfejlődése. Ezt nemcsak a környező országok példája sürgette, hanem a Hajdúdorogi Egyházmegye hierarchikus jogi helyzete is. Ahogy már említettem, az alapításkor a latin rítusú esztergomi egyháztartományba nyert szuffragáneusi besorolást, metropolitája így az esztergomi primás- érsek volt. Komoly kételyeket vet föl ezzel kapcsolatban az a kérdés, hogy egy keleti püspök idegen rítusú metropolitával szemben fennálló szuffragáneusi alárendeltsége összeegyeztethető-e ugyanezen püspök alá rendelt keleti közösség sajátjogú egyház státuszával. A keleti kódex szövege, a doktrína, s meghatározó tekintélyű szerzői vélemények összességében azt bizonyítják, hogy a két jogállás elvileg is összeegyeztethetetlen, kölcsönösen kizárja egymást.¹² Így a magyar görögkatolikus egyház sajátjogúságának szempontjából is döntő volt a 2015-ös esztendő, amikor az Apostoli Szentszék megalapította a Magyarországi Sajatjogú Metropolitai Egyházat. E döntés következményeként a Hajdúdorogi Egyházmegye főegyházmegyei rangra emelkedett, élén az érsek-metropolitával, a Miskolci Apostoli Exarchátusból egyházmegye lett, amit ekkortól immár saját hatalommal vezet főpásztor, és megalakult a Nyíregyházi Egyházmegye, melyet 2018-tól irányít megyéspüspök. Ezzel teljesedett ki a görögkatolikus egyházszervezet Magyarországon.

3. A sajátjogú egyházak részleges joga

Sajatjogú egyháznak a keleti kódexben található leírás alapján a krisztushívők olyan csoportjai tekintendők, amelyeket – a jog előírásai szerint – saját hierarcha egyesít, és amelyek ilyen jellegű státuszát az egyház legfőbb hatósága kifejezetten vagy hallgatólagosan elismerte.¹³ A CCEO a sajátjogú egyházak négy típusát tárgyalja: a pátriárkai egyházak, a nagyérseki egyházak, a metropolitai egyházak és a többi sajátjogú egyház.

Ahogy láttuk a magyar görögkatolikus közösség sajátjogú metropolitai rangú egyházba szerveződött a Szentszék szándéka szerint. A latin egyháztartományhoz hasonlóan a sajátjogú metropolia is a szomszédos egyházmegyék csoportja.

¹² SZABÓ Péter: A Hajdúdorogi Eparchia metropolitai rangra emelésének hátteréhez. *Athanasiana*, vol. 41., 2015. 53–58.

¹³ CCEO 27. kán.

A keleti kodifikáció azonban – figyelemre méltó módon – szándékoltan mellőzte az egyháztartomány kifejezés alkalmazását ezen egyházakra. Jelentősen különböznek ugyanis a mai egyháztartományoktól, hiszen az élükön álló hatóságok, a sajátjogú metropolita és a hierarchák tanácsa rendes, felsőbb kormányzati hatalommal rendelkeznek. Ennek köszönhetően a sajátjogú metropolíát alkotó egyházmegyék a mai latin egyháztartományoktól kormányzatilag jóval egységesebb arculattal rendelkeznek. E vonásnak köszönhetően a szóban forgó teljes keleti közösségre, magára is alkalmazható az egyház kifejezés.¹⁴ A hatályos keleti jog egyértelműen jelzi, hogy a sajátjogú metropolitai egyház rendes, köztes kormányzati szintet képez az egyházmegyék és az egyetemes egyház között úgy, hogy ezek az egyházak közvetlenül vannak a római pápa fennhatósága alá rendelve.¹⁵

A CCEO 1493. kánonja szerint az egyházi jogszabályoknak két nagy csoportja van. Közös jognak nevezzük az egyetemes Egyház törvényein és törvényes jogszokásain kívül az összes keleti egyház számára közös törvényeket és törvényes jogszokásokat. A részleges jog elnevezés alatt pedig minden olyan törvény, törvényes jogszokás, szabályzat és más jogszabály értendő, amely nem közös sem az egyetemes Egyház, sem az összes keleti katolikus egyház számára. Míg a hatályos latin kódex egyetlen sajátjogú egyházra vonatkozik (latin katolikus), addig a keleti kódex több mint húsz sajátjogú keleti katolikus egyház közös törvénykönyve.¹⁶ A CCEO kodifikációja során alapelv volt, hogy a törvénykönyvbe csak a mindenki számára közös törvények kerüljenek. Azok a jogszabályok pedig, melyek nem közősek minden keleti katolikus egyházban, amelyek meghatározzák az egyes sajátjogú egyházak sajátos arculatát, a részleges jog szintjén kell szabályozni. Szent II. János Pál a *Sacri Canones* kezdetű apostoli konstitúcióban a következő tanácsot adja: „Ezen felül, ezen a területen fokozott figyelmet kell fordítani az egyes sajátjogú egyházak részleges jogával kapcsolatos összes dologra, azokra, amelyek az összes keleti egyház közös java végett nem tekinthetők szükségesekeknek. Ezekről az ügyekről az a szándékom, hogy akik az egyes sajátjogú egyházakban törvényhozó hatalommal rendelkeznek, saját rítusuk hagyományait, valamint a II. Vatikáni Zsinat rendelkezéseit szem előtt tartva, minél hamarább alkossanak részleges szabályokat.”¹⁷

¹⁴ *Ecclesia metropolitana sui iuris*.

¹⁵ KOC SIS Fülöp: A sajátjogú metropolita. A hivatalhoz kötődő fontosabb jogok és kötelezettségek áttekintése. *Athanasiana*, vol. 19., 2015. 35–36.

¹⁶ Természetesen, egy ezek közül a Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház is.

¹⁷ Dimitrios SALACHAS – George GALLARO: A keleti katolikus egyházak liturgikus instrukciója. *Athanasiana*, vol. 16., 2003. 13.

Természetesen a részleges jog körébe való utalás nem jelent kisebb jelentőséget, hanem azt a szándékot fejezi ki, hogy meg kell őrizni a különféle hiteles hagyományok sajátosságát és különbözőségét. Éppen a részleges jog fejezi ki és garantálja az egyes hagyományok vagy liturgikus családok saját arcukat és hitelességét. Ezért a CCEO többször utal a részleges jogra, mint a latin kódex. Ezen utalások, mint „lyukak” kitöltésén túl is megfogalmazhat a részleges jog kánonokat, amelyek pontosítják, kiegészítik és/vagy a körülményekhez igazítják a közös jogot. Nagyon fontos feltétel a részleges jog érvényességével kapcsolatban, hogy nem lehet ellentétes az egyetemes joggal.

A sajtójogú metropolitai egyházakban törvényhozói hatalommal a hierarchák tanácsa, mint ugyanezen egyházakban fellelhető szinodális szerv rendelkezik. A hierarchák tanácsa döntéshozatali szerv. Tagja az adott sajtójogú metropolitai egyház összes felszentelt püspöke. A közös jog értelmében döntéshozatali szavazattal csak a megyés és koadjutor püspökök rendelkeznek. Az ülések és az egyes szavazások akkor törvényesek, ha a megjelenésre kötelezett püspökök többsége jelen van. Döntéshez a jelenlévő, döntési szavazattal rendelkező püspökök abszolút többségének szavazata szükséges. A hierarchák tanácsa a püspöki konferenciákhoz hasonlóan állandó jellegű szerv, saját szabályzattal. Bár a keleti kódex egyes szöveghelyei belső ellentmondást hordoznak a hierarchák tanácsának döntéshozatali illetékességi körével kapcsolatban, meggyőzőbbnek tűnik az a vélemény, amely a tanácsot általános jogszabályalkotási illetékességűnek tekinti.¹⁸ A metropolitai egyházak mérsékelt autonómiájának egyik szembetűnő jele, hogy a sajtójogú részleges jog érvényes kihirdetését a keleti törvénykönyv szentszéki közreműködéshez köti.¹⁹

A sajtójogú részleges jog kodifikációja a magyar görögkatolikus egyházban már a metropolia létrejötte előtt elkezdődött. Az akkori főpásztorok (hajdúdorogi megyéspüspök, miskolci apostoli exarcha) létrehoztak egy kodifikációs bizottságot, mely helynökökből, teológus szakértőkből és kánonjogászokból állt. A kodifikációs bizottság munkája során 2014-re kialakult egy szövegtervezet. Már akkor megismerhették ezt a részegyházak papi szenátusának tagjai és véleményezhették. A 2015-ben megtörtént hierarchikus továbbfejlődés miatt alaposan át kellett dolgozni az alapszöveget. Ki kellett egészíteni a sajtójogú metropolitai egyházra, a metropolitára, a hierarchák tanácsára, a metropoliai intézmé-

¹⁸ SZABÓ Péter: A sajtójogú egyházak döntéshozatali szinódusai a hatályos kánonjog szerint. *Athanasiana*, vol. 17., 2003. 148–150.

¹⁹ A közreműködés e formájának értelmezéséhez ld. SZABÓ Péter: Az Apostoli Szentszék közreműködésének értelmezése a hierarchák tanácsának felsőbb kormányzati hatalma vonatkozásában (CCEO 167. kán. 2. §.). *Athanasiana*, vol. 4., 1996. 113–123.

nyekre, a metropoliai kuriális szervekre és a metropolitai gyűlésre vonatkozó joganyaggal. Magában, a részleges jog szövegében a törvényalkotás rendje is szabályozásra került. E szerint, a szövegtervezetet a hierarchák tanácsa részéről végzett előzetes értékelés és pontosítás után, minősítés céljából – a törvényhozó által megszabott körű – konzultációra kell bocsátani. E véleményezés segítségére a jogszabály szükségességét indokoló és kidolgozási elveit magyarázó kísérőlevelet kell csatolni. A megkérdendő személyek körét a szóban forgó norma természetére és tematikájára tekintettel a törvényhozó esetenként határozza meg. Ha különleges okok mást nem javallnak, a normatervezetek értékelésének lehetőségét – határozott időkereten belül – a törvény valamennyi majdani címzettje számára érdemes lehetővé tenni. A beérkező javaslatokat – az iménti kísérőlevélben jelzett (a törvényhozó és a szövegtervezet kidolgozásával megbízott felelős által rögzített) elvek és szempontok határai között – erre kijelölt bizottság vagy személyek értékelik, majd a javított szöveget a törvényhozó elé terjesztik. A törvényhozó a jogszabálytervezet kihirdetése előtt ne hanyagolja el a kérdés – akár szakértők bevonásával végzett – újbóli alapos megfontolását, különösen akkor, ha nagyobb súlyú ügyről van szó és/vagy a munkálatok során a folyamatban közreműködők véleményei jelentős eltéréseket tükröztek.²⁰

Ez a konzultációs folyamat folytatódott 2019-től, amikor is a szövegtervezetet, három egyenlő részre osztva, esperesi kerületi gyűléseken ismerhette meg a görögkatolikus klérus. A beérkezett kérdések és észrevételek fényében a hierarchák tanácsának kell módosítania és jóváhagynia a végleges szövegtervezetet, majd pedig annak olasz nyelvű fordítását felterjesztenie az Apostoli Szentszékhez. A sajtójogi részleges jog nem hirdethető ki érvényesen addig, amíg a metropolita meg nem kapja az Apostoli Szentszék írásbeli értesítését a felterjesztett irat kézhezvételéről. Most pedig szeretném ismertetni jelzett szövegtervezetnek a lelkipásztorkodó papság szempontjából egyik legfontosabb, házasságjogra vonatkozó részét.

²⁰ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ: *Részleges jog*, végleges szövegtervezet 3. kán. 2.,3.,4. pontok.

4. Házasságjogi normák a Magyarországi Sajtjogú Metropolitai Egyház részleges jogának szövegtervezetében

A hatályos keleti házasságjogban kilenc konkrét utalást találunk az egyes sajtjogú egyházak részleges jogára.²¹ Ezekben a témákban az egyes sajtjogú egyházak törvényhozó színódusainak kell vagy lehet normákat alkotnia. Ennek megfelelően a Magyarországi Sajtjogú Metropolitai Egyház hierarchák tanácsa a következő házasságjogi normákat szövegezte meg.

A házasság fogalmával kapcsolatban a Magyarországi Sajtjogú Metropolitai Egyház részleges jogának szövegtervezete (a továbbiakban: szövegtervezet) kijelenti, hogy a házassági kötelék az egyik meghatározó emberi életállapot. Ennek szentségi formája pedig – a szerzetesi mellett – Krisztus követésének egyik sajátos életútja.²² Láthatjuk, hogy a szövegtervezet ugyanúgy egymás mellé állítja és nem egymással szemben mutatja be a házassági köteléket és a szerzetességet, ahogyan a keleti kódex is egyaránt nagyra értékeli a mennyek országa miatt választott és a papság számára annyira megfelelő celibátust és a házasságban élő klerikusok állapotát, amelyet a korai egyház és a keleti egyházak évszázados gyakorlata szentesített.²³

A CCEO 782. kán. 1. §. szerint az eljegyzést, amely a házasságot a keleti egyházak igen ősi hagyománya alapján dicséretes módon megelőzi, az adott sajtjogú egyház részleges joga szabályozza. Az eljegyzés sajátos értelme az, hogy kifejezze a jövőbeni házastársak beleegyezését, míg a koronázási szertartásnak az a közvetlenebb célja, hogy elvezessen a házastársi élet teljességéhez. Az eljegyzési szertartás tartalmilag nem azt irányozza elő, hogy egyszerű ígéret hangozzanak el, hanem hogy végleges elköteleződést készítsen elő. Következésképp nem helyénvaló az eljegyzést felszínesen vagy a házasság tervezésének az elején megtartani – állapítja meg a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához a Keleti Egyházak Kongregációja által kiadott instrukció.²⁴ Ennek megfelelően a részleges jog szövegtervezete szerint a jövőre vonatkozó házassági ígéretet csak akkor szabad

²¹ CCEO 782. kán. 1. §., 784. kán., 792. kán., 800. kán. 2. §., 815. kán., 831. kán. 2. §., 837. kán. 2. §., 838. kán. 2. §., 864. kán. 2. §.

²² MAGYARORSZÁGI SAJTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 90. kán. 1. §. 1.

²³ CCEO 373. kán.

²⁴ KELETI EGYHÁZAK KONGREGÁCIÓJA: *Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 85.

kivenni, ha a felek között a házasság megkötésének szándéka már véglegesen megerlelődött. Ez esetben az eljegyzés liturgikus szertartása (a gyűrűváltás szertartása) a házasság megkötésétől (a koronázási szertartástól) időben elkülönülhet. Az eljegyzés szertartását a felek vonatkozásában esketési felhatalmazással rendelkező pap végezheti, illetve aki tőle erre kifejezett engedélyt kapott. Fontos a felek számára világossá tenni, hogy az eljegyzésből, bár az végleges elköteleződés szándékával tett, a jövőre vonatkozó házassági ígéret, házastársi jogok nem fakadnak, és nem származhat belőle kereseti jog a házasságkötés ki-
eszközlésére. A szövegtervezet azt is előírja, hogy az eljegyzés és az eljegyzés esetleges felbomlása is, megfelelő módon regisztrálandó. Ez azért fontos, mert a szertartásilag eljegyzett jegyesek, a jegyesség formális felbontásáig mással nem köthetnek megengedetten házasságot.²⁵ A jegyesség az alábbi módokon szűnhet meg: arra megfelelően súlyos ok esetén a felek valamelyike által az eljegyzés helye szerinti parókus előtt tett jegyzőkönyvi jognyilatkozattal; a felek valamelyikének más személlyel kötött (akár egyházi, akár csak polgári) házassága révén; a felek valamelyikének szerzetbe lépése révén; a jegyestárs elhunytá révén.²⁶

Az időrendet alapul véve az eljegyzés után következik a jegyesek közvetlen felkészítése a házasságkötésre. Ennek egy fontos eleme a jegyesvizsgálat, amivel kapcsolatban a keleti kódex előírja, hogy minden egyes sajátjogú egyház részleges joga – a más sajátjogú egyházak ugyanazon a területen hatalmukat gyakorló eparchiás püspökeivel eszmecserét folytatva – állapítson meg szabályokat a jegyesvizsgálatról és más eszközökről azokhoz a vizsgálódásokhoz, amelyeket – különösen a keresztséget és a szabad állapotot illetően – a házasság előtt el kell végezni.²⁷ A szövegtervezet szerint ennek a közelebbi előkészítésnek, mely már a házasságra lépni szándékozó egyes párokat érinti, alapvető célja a jegyesek hitének megerősítése és elmélyítése. Ha pedig hitük megfogyatkozott volna, vagy valódi hitre sosem jutottak, akkor a házasságkötéshez vezető úton törekedni kell hitük fölébresztésére és növelésére. Alapesetben ez a felkészítés nem lehet három hónapnál rövidebb, azaz ha egy pár a parókián történő első bejelentkezéstől számított három hónapon belül szeretne házasságot kötni, az csak az illetékes püspök engedélyével lehetséges. A jegyesoktatás folyamán külön kidolgozott program szerint kell a házasság szentségének fölvételéhez vezető utat bejárni, mely részben a hagyományos jegyesoktatásból, részben pedig lehetőség szerint

²⁵ Ez a házasság érvényességét nem érintené.

²⁶ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 93. kán.

²⁷ CCEO 784. kán.

a keresztény házasságot érintő területek szakértőivel folytatott megbeszélésből áll. Ez utóbbi biztosításához önkéntesekből álló egyházmegyei vagy egyházmegegyközi szakértői csoport kialakítása szükséges, akikkel a jegyespárok szükség szerint találkoznak. Ha segíti az előkészület színvonalának és hatékonyságának javítását, egyes alkalmi foglalkozások megfelelő területi egységenként – így például városenként, esperesi kerületenként – is szervezhetők.²⁸

Természetesen, a házasságra jelentkező jegyesekkel jogi szempontból először a felek szabad állapotát kell tisztázni. Amíg ez biztos megállapítást nem nyert, addig házasságkötés (akárcsak feltételes) dátumát sem szabad kitűzni. A szabad állapot megállapítására mindkét féltől 30 napnál nem régebbi keresztlevelet kell bekérni. E dokumentum a kereszteleési anyakönyvben szokásos bejegyzések (azaz előző kötelékből, szent rendből, illetve szerzetesi fogadalomból fakadó akadály hiánya vagy megszűnte) szempontjából igazolja a házasságkötésre való jogképességet. Ha szükségesnek ítéli meg, a jegyesvizsgálat végzője a szabad állapot biztos megállapításához más okmányokat is bekérhet.

A jogképesség további tényezőinek vizsgálatánál – a CCEO 800-812. kánonjaiban szereplő házassági akadályoktól való mentesség tisztázásán túl – nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy a keleti egyházfegyelemben a sajátjogú részleges jog is rögzíthet házassági akadályokat.²⁹ Az ezektől való mentesség ugyancsak az érvényes kötés feltétele. A Magyarországi Sajtjogú Metropolitanai Egyház nem kodifikált ilyen sajátjogú házassági akadályt, bár a 2014-es szövegtervezetben még kettő ilyen is szerepelt: ezek szerint egyházunk tagjai számára a 4. házasság („tetragámia”) is házassági akadály lett volna, mely alól felmentést a bizánci hagyomány szerint nem szoktak adni. Ugyancsak házassági akadály lett volna egyházunk klerikusai számára a vérrokonság oldalági hatodfokig bezárólag, mely alól felmentést csak súlyos okból adtak volna. A végső szövegtervezetbe ezek az akadályok nem kerültek be. Ettől függetlenül fontos szem előtt tartanunk a sajátjogú házassági akadályokat, főleg ha vegyes-, vagy valláskülönbséggel kötendő házasságról van szó, hiszen a nem katolikus, illetve a meg nem keresztelt fél jogrendjének ide vonatkozó rendelkezéseit – vagyis azok saját házassági akadályait – a hatályos kánonjog elismeri.³⁰

A szövegtervezet az akadályok alóli felmentéssel is foglalkozik. E szerint a házassági akadályok, mint jogképtelenné tevő törvények, olyan szituáció kizá-

²⁸ MAGYARORSZÁGI SAJTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 90. kán. 2. §.

²⁹ A korábbi házasságjog – újdonságként – megvonta a keleti egyházaktól saját házassági akadályok létesítésének jogát.

³⁰ MAGYARORSZÁGI SAJTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 90. kán. 4. §. 1.1.

rására hivatottak, melyek egy keresztény szempontjából feltétlenül kerülendők, vagy legalábbis súlyos hátrányokat rejthetnek magukban. Ezért esetleges felmentésüknél mindig alaposan mérlegelni kell, hogy a konkrét esetben a törvény megtartásának szorgalmazása (azaz a házasság kizárása), avagy ellenkezőleg, a törvény ideiglenes felfüggesztése, azaz a házasság megkötésének lehetővé tétele szolgálja-e valóban a lelkek üdvét. Ezért az okok megfelelő mérlegelése nélküli, mechanikus felmentési gyakorlat helytelen, sőt a megkötendő házasság érvénytelensége lehetőségének a veszélyét is magába rejti, ezért kerülendő. Ha viszont a felmentés indoklásául beterjesztett okok vizsgálata után azok biztosan elégséges jellege körül maradna némi kétség, akkor a felmentést ne tagadják meg. Különösen is a valláskülönbség akadályának elbírálása mindig ilyen alapos előzetes mérlegelést igényel. A felmentés megadása csak akkor indokolt, ha – a nem keresztény fél részéről a katolikus jegyes kötelezettségei iránti valódi tiszteleten, mint minimális követelményen túl – a házasság megkötése mellett is igen komoly érvek szólnak (például a katolikus menyasszony előrehaladott életkora, vagy a nem keresztény fél házasság révén történő katolikus hitre térítésének valamelyes mértékben magalapozott reménye).³¹ Azonban ha a valláskülönbség akadályát felmentéssel el is hártják, a templomi szertartásnak olyannak kell lennie, mely révén – az érvényes kötés jogi kritériumainak teljesítése mellett – az is kifejezésre jut, hogy nem szentségi házasság köttetik. Ezért lehetőleg a rendes esküvői szertartás helyett egy ehhez a helyzethez igazodó, a saját liturgikus direktóriumban meghatározott, koronázás nélküli szertartást végezzenek. Amennyiben a hittől való elfordulás veszélye derülne ki a jegyesvizsgálat során, az esküvőt el kell halasztani.³²

A házassági beleegyezés megadására való természetes képesség meglététől (vagy esetleges hiányától) ugyancsak a házasság érvényessége függ. Ha ezzel kapcsolatban egy konkrét esetben komoly kétség merülne fel (vö. „*incapacitas*”: CCEO 818. kán.), akkor a jegyesvizsgálatot végző papnak diszkrét módon az egyházmegyei kúria „házassági hivatalához”, vagy szakértőjéhez kell fordulnia segítségért.

Ha ugyan a beleegyezésre való képesség körül nincs kétség, de a felek valamelyikénél felmerül annak objektív gyanúja, hogy pozitív akarati aktussal kizárja a házasság valamelyik lényegi elemét (felek java, életközösség, gyermek nemzése és nevelése) vagy valamelyik lényegi tulajdonságát (egység, felbont-

³¹ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 91. kán. 2. §.

³² MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 96. kán.

hatatlanság, szentségi jelleg), a jegyesvizsgálat lezárása előtt ugyancsak a már említett szakértőhöz kell fordulni.

A jegyesvizsgálat során azt is tisztázni kell, hogy a közreműködésre felkért pap a szóban forgó személyek vonatkozásában valóban rendelkezik-e a jog által megkövetelt esketési felhatalmazással, illetve ha nem, akkor tisztázandó, hogy az biztosan elnyerhető-e. A házasság megáldására való felhatalmazással kapcsolatban a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve (830. kán. 1. §) előírja, hogy a helyi hierarcha és a helyi parókus bármely sajátjogú egyház papjainak – a latin egyházat is ideértve – felhatalmazást adhatnak területük határain belül egy meghatározott házasság megáldására. Ugyanígy a helyi latin ordinárius vagy a helyi latin plébános felhatalmazhatnak keleti katolikus papokat, hogy közreműködjenek latin hívek házasságánál, és megáldják azt.³³ Mindamellet, ha mindkét házasuló fél más rítusú (pl. két keleti esküdne latin pap előtt), a közreműködés megengedettségéhez (az idegen szertartás miatt) a delegált esketési felhatalmazáson túl a Keleti Egyházak Kongregációjának eseti engedélye is szükséges.³⁴ Ez alól kivételt csak az képez, ha a szóban forgó – mindkét házasodó fél rítusához viszonyítva idegen rítusú pap – a házasodó felek legalább egyike rítusának megfelelő birítusú engedély birtokában törvényesen eskethet az imént említett fél saját szertartása szerint is.³⁵ Azonban ha a házasságkötő felek legalább egyike keleti rítusú, latin diakónus nem esketheti őket érvényesen.

Mivel a jegyesvizsgálatnak nemcsak arra kell kiterjednie, ami a házasság érvényes megkötését kizárhatja, ezért vizsgálni kell a házasságkötés megengedettségét érintő tényezőket is. Az esketési tilalmakkal kapcsolatban a részleges jog szövegtervezete kijelenti, hogy a vallásgyakorlat pusztá hiánya nem tekinthető a katolikus hit közismert elhagyásának. Azt is tisztázni kell, hogy a felek valamelyike maga nem áll-e ideiglenes házasságkötési tilalom alatt, illetve, ha ilyen volna, fűztek-e hozzá érvénytelenítő záradékot is.³⁶

A CCEO 800. kánon lehetővé teszi az egyes sajátjogú egyházak részleges jogának, hogy a házasság megengedett megkötéséhez magasabb életkort állapítsanak meg a kódexben szereplő életkor helyett. A hierarchák tanácsa nem kívánt élni ezzel a lehetőséggel, tehát Magyarországi Sajatjogú Metropolitai

³³ CIC 1111. kán. 1. §.

³⁴ KELETI EGYHÁZAK KONGREGÁCIÓJA: *Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 83.

³⁵ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 97. kán. 2. §.

³⁶ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 90. kán. 4. §. 2.2.

Egyházhoz tartozó hívek életkor szempontjából érvényesen és megengedetten kötnek házasságot, amennyiben a férfi a betöltötte tizenhatodik-, a nő pedig tizennegyedik életévet.

A vegyesházasság tilalma (két olyan megkeresztelt személy házassága, aki- nek egyike katolikus, a másik pedig nem katolikus keresztény) az akadályoktól eltérően nem eredményezi a házasság érvénytelenségét. A sajátjogú részleges jog szempontjából azonban jelentős, hiszen az egyházi hatóság engedélye szükséges, illetve a kódex által előírt feltételek teljesítésének részleteit, és külső fórumon való bizonyíthatóságát az egyes sajátjogú egyházak részleges jogának kell szabályoznia. Ennek megfelelően a szövegtervezet szerint, ha a jegyesvizsgálat során kiderül, hogy a felek egyike nem katolikus keresztény, akkor be kell szerezni a vegyesházasság megkötéséhez szükséges engedélyt. Ezt időben – a jegyesvizsgálat elején – kell megkérni, illetve a feleket tájékoztatni kell, hogy az írásos engedély megérkezéséig a jegyesvizsgálat nem zárható le. A parókusnak kérelméhez csatolni kell a katolikus fél vegyesházasságok engedélyezéséhez rendszeresített formanyomtatványban tett írásos ígérését. A görögkatolikus feleknek a házasságot kánoni forma szerint kell kötniük, mely kötelezettség alól felmentést csak az Apostoli Szentszék adhat.³⁷ A kánoni forma kötelezettségéből fakadóan – az erre adott felmentés ritka eseteit leszámítva – a vegyesházasság is az illetékes görögkatolikus eskető előtt kötendő. A Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház nem vezette be az ökumenikus esküvői szertartást. Ennek ellenére, ha a kötés bizánci rítus szerint, a kánoni forma sérülése nélkül történik, a protestáns fél igényére saját felekezetének lelkipásztora rövid szertartási elemek végzésével közreműködhet (szentírási részt olvashat, szentbeszédet mondhat, könyörgést végezhet).

Ha a házasságkötés – a kánoni forma törvényes szentszéki felmentése nyomán – nem katolikus eskető által történék, akkor is a görögkatolikus fél saját parókusának kötelezettsége a jegyesvizsgálat, illetve a jegyesoktatás elvégzése. Ennek keretében a vegyesházasság engedélyeztetéséhez szükséges jegyzőkönyv felvétele, továbbá a vegyesházasság engedélyeztetésének, illetve a kánoni forma alóli esetleges felmentési kérelem elindítása. Ennek érdekében az illetékes püspökhöz küldendő felterjesztésnek tartalmaznia kell: a jegyzőkönyvhöz csatolt, indoklással ellátott kérvényt a vegyesházasság engedélyezésére, illetve a forma alóli felmentésre, ha ez utóbbi is indokoltnak és elkerülhetetlennek látszik. Ez utóbbi esetben (forma alóli felmentés kérése) a kérvénynek – a személyi adaton és indokokon túl – azt is jeleznie kell, hogy a felek tudatában vannak annak,

³⁷ CCEO 835. kán.

hogy a házasság nem katolikus kötés esetén is érvényesen létrejön; továbbá meg kell jelölni, hogy a házasságot hol, mikor, milyen vallású szertartás szerint kívánják megkötni. Természetesen, ebben az esetben is szükséges felterjeszteni a katolikus fél ígéretéről fölvetett jegyzőkönyvet, illetve a parókus iratát, mely a következőket is tartalmazza: mi az a súlyos ok, ami miatt a felek a kánoni forma alóli felmentést is kérik; a parókus mit tett annak érdekében, hogy a házasságot kánoni formában kössék; részt fog-e venni mindkét fél a jegyesoktatáson, melyen elmagyarázza nekik a házasság lényeges elemeit és lényegi tulajdonságait, és valamint azt is, hogy a forma alóli felmentéssel kötött házasság katolikus szempontból is érvényesnek tekintett.

Ha súlyos okból a kánoni forma kötelezettsége alól a felek szentszéki felmentést kaptak, akkor a házasságkötést a nem katolikus fél szertartása szerint kell végezni, melyen a görögkatolikus pap tiszteletből részt vehet. Tehát a házasság ekkor is egyházi szertartással kötendő. Azonban ilyen esetben a görögkatolikus fél parókusa javasolhatja a görög szertartás szerinti eljegyzés előzetes elvégzését. Emellett, protestáns szertartás szerinti kötés esetén - a rendkívüli formában, azaz csak tanúk előtt zajló kötéshez hasonlóan³⁸ – a papi áldást mielőbb pótolni kell. Ez egy rövid liturgikus cselekmény, mely semmiképpen nem az esküvői szertartás bizánci rítusú megisméltése.³⁹

Némiképp eltér a helyzet a fent ismertetett általános szabályozástól, a görögkatolikus-ortodox vegyesházasság esetén. A kánoni forma, azaz a katolikus pap előtti kötés ilyen esetben is kötelező, noha itt csak a kötés megengedettségét érinti.⁴⁰ Ez esetben a kánoni forma alóli felmentést – mivel az e felmentés fenntartása mögött meghúzódó ok, azaz a papi áldás garantálása, ortodox szertartásnál mindig eleve adott – valóban alapos okból a görögkatolikus fél püspöke is megadhatja. (Ilyen ok például a felek súlyos, másként meg nem oldható lelkiismereti konfliktusa; a nem katolikus fél leküzdhetetlen ellenállása; a nem katolikus fél hozzátartozóinak súlyos ellenkezése; az ismételt egyházi vagy pusztán polgári házasságkötés veszélye).

A vegyesházasság tilalmához hasonlóan, szintén a házasság megengedettségét érinti az a kérdés, hogy a házasságot a vőlegény vagy a menyasszony parókusa előtt kell-e megkötni? Ismeretes, hogy a latin törvénykönyv ezzel kapcsolatban csupán annyit ír elő, hogy a házasságot azon a plébánián kell kötni, ahol a felek valamelyike lakóhellyel vagy pótlakóhellyel rendelkezik, vagy ahol legalább

³⁸ CCEO 832. kán. 3. §.

³⁹ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 95. kán. 3. §. 2.

⁴⁰ CCEO 834. kán. 2. §.

egy hónapja tartózkodik. A házasság más helyen történő megkötésének megengedettségéhez a saját ordinárius vagy saját plébános engedélye szükséges.⁴¹ Az 1983-as törvénykönyv tehát a maga részéről nem foglal állást sem a vőlegény rítusának prioritása, sem a vőlegény plébánosa előtti kötés kötelezettsége mellett. Ezzel szemben a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve 831. kán. 2. §. pontosítja, hogy a házasságot a vőlegény parókusa előtt kössék meg, hacsak a részleges jog másként nem rendelkezik, vagy megfelelő ok ez alól nem mentesít. A Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház részleges joga másként rendelkezett ebben a kérdésben, hiszen a szövegtervezet megfogalmazása szerint két görögkatolikus fél esküvőjénél több eskető rendelkezik egymással versengő megengedettségi illetékességgel, akik között a házasulandók szabadon választhatnak, úgymint: mind a vőlegény, mind a menyasszony lakó- és pótlakóhely szerinti helyi hierarchái; a vőlegény és menyasszony lakó- és pótlakóhely szerinti parókusai; továbbá az a helyi hierarcha, vagy parókus is, akinek területén a felek egyike legalább egy hónapja tartózkodik.⁴² Ez egybevág a hatályos latin szabályozással.

A CCEO 837. kán. 2. §. szerint, képviselő útján csak akkor lehet érvényesen házasságot kötni, ha az adott sajátjogú egyház részleges joga ezt lehetővé teszi. A Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház tagjai számára erre nincs lehetőség, azaz képviselő útján nem köthetnek érvényes házasságot.

A házasságkötés idejére nézve, a keleti kódex előírása szerint, az adott sajátjogú egyház részleges joga által megállapított szabályokat kell megtartani. Tehát ebben a kérdésben kötelező volt a hierarchák tanácsának jogszabályokat megfogalmaznia. Ezek alapján, a jegyesvizsgálat utolsó lépéseként tisztázandó, hogy a házasságkötés tervezett időpontja nem minősül-e tiltott időnek. A szövegtervezet szerint a böjti fegyelem miatt a házasságkötés az alábbi időszakokban és napokon az itt meghatározott rend szerint tilos.

Az abszolút házasságkötési tilalom napjai: a Nagyhét illetve Nagyböjt első napja. Ezekben a napokon csak sürgető életveszély esetén, vagy más igen súlyos okból, a püspök egyedi engedélyével lehet házasságot kötni, ám csak nyilvánosság és ünnepélyes ceremónia nélkül. Ezen túl ugyancsak tiltott idő a Nagyböjt, a két böjttel járó ünnep: a Szent Kereszt felmagasztalása (szept. 14.), és Keresztelő Szent János próféta fejevétele (aug. 29.), továbbá az időszakai böj-

⁴¹ CIC 1115. kán.

⁴² MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 90. kán. 4. §. 2.4.

tök teljes időtartamának többi napja is.⁴³ Ez utóbbi időszakokra nézve azonban a püspök – a konkrét körülményekből fakadó megfelelő okból – az ünnepélyes esküvői szertartás elvégzését is engedélyezheti. Ilyen engedély kiadása esetén az érintetteket figyelmeztetni kell a visszafogottságra, illetve a böjti időszaknak megfelelő jótékonykodás fontosságára. Szabad hetek kivételével a pénteki napokon egész évben kerülendő az esküvő szertartása.

Az csak különösen súlyos indokkal engedélyezhető, hogy kisebb klerikus⁴⁴ tiltott időben ünnepélyes formában kössön házasságot.⁴⁵

A részleges jog szövegtervezete szerint a házasságkötés anyakönyvezésére vonatkozóan megfelelő részletességű szabályokat kell alkotni, melyek kitérnek a felek saját parókián kívül kötött, idegen pap előtt kötött, illetve más egyházhoz tartozó templomban (saját rítusú pap előtt) kötött házasságok eseteire, különös tekintettel a gyakran szokásos kettős regisztrációból fakadó hibalehetőségek kiküszöbölésére, illetve a regisztráció statisztikai számítástól történő megfelelő megkülönböztetésére.

A házasság érvényesítése olyan jogcselekmény, melynek folytán a felek között érvényes házasság jön létre, tehát végső soron egyfajta házasságkötés. Ennek egy sajátos típusa, hiszen olyan felek között jön létre házasság, akik nyilvános formában már kinyilvánították házassági akarataikat, azaz látszólag már házasságot kötöttek, vagy házasságot kíséreltek meg. Ilyen akaratnyilvánításnak fogadják el az egyházi hatóságok a katolikusok tisztán polgári esküvőjét is. Ez esetben, azaz egy formahiány miatt érvénytelen házasság gyökeres orvoslását⁴⁶, noha a keleti kánoni forma felmentésére csak az Apostoli Szentszék jogosult, a szövegtervezet szerint az illetékes keleti katolikus püspök is elvégezheti, mivel – pusztán okirati eljárásról lévén szó – a rezerváció céljának megvalósulása (a papi áldás garantálása) eleve kizárt.⁴⁷

⁴³ Karácsony ünnepét megelőző böjt (november 15. – december 24.), Istenszülo elszenderülése ünnepét megelőző böjt (augusztus 1–14.), apostolfejedelmek ünnepét megelőző böjt (pünkösdt követő vasárnap utáni hétfő – június 28.)

⁴⁴ A Magyarországi Sajatjogú Metropolitai Egyházban az alszerpapi fokozat nem képez házassági akadályt.

⁴⁵ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 98. kán. 3. §.

⁴⁶ Igaz, hogy a *sanatio in radice* jogintézménye nem sajátosan keleti jogeszköz, ám éppen gyakorlati szükségessége miatt szerepel a hatályos keleti jogban is.

⁴⁷ SZABÓ Péter: Keleti megyéspüspök illetékessége a házasság gyökeres orvoslására. *Athanasiana*, vol. 7., 1998. 121–131.

Ha egy házasság formai érvénytelensége abból fakadna, hogy a felek egyike sem tartozott az eskető sajátjogú egyházához, a gyökeres orvoslást csak a jog szerint esketésre illetékes püspök végezheti.⁴⁸

A hatályos törvénykönyv bizonyos esetekben lehetővé teszi a házasfeleknek, hogy jogszerűen különváljanak egymástól a kötelék megmaradásával. A házastársi életközösséget fel lehet bontani házasságtörés miatt, vagy ha a házastársak egyike a közös életet házastársa vagy gyermekei számára veszélyessé vagy túlzottan nehezzé teszi. Egy sajátjogú egyház részleges joga a népek szokásainak és a helyi körülményeknek megfelelően más okokat is megállapíthat.

A szövegtervezet szerint a házastársak megengedett végleges különválására az is megfelelő ok, ha – kifejezett közös akaratnyilvánítás mellett – a felek egyike (vagy mindkettő) szerzetesi közösségbe vonul.⁴⁹

A törvényesen különváltak, valamint a polgárilag újraházasodott görögkatolikus hívők sajátos lelkipásztori gondozására – a szövegtervezet szerint – megfelelő egyházmegyei rendelkezéseket kell kiadni.

A házassági kötelék többféle módon bomolhat föl: szentségi és elhált házasság esetén csakis az egyik fél halálával, érvényes, de nem szentségi házasságok esetén a kötelék felbomlásával, szentségi, de el nem hált házasságok esetén a római pápa felbontása révén, érvénytelen házasságoknál pedig, az érvénytelenségnek végrehajtható ítéletben való kimondása által. Bármilyen okból is bomlott föl a házassági kötelék, egyházi másodházasság csak akkor köthető, ha a szabad állapot ténye megfelelő hatósági megállapítást nyert. A szövegtervezet szerint a házasságkötés formája azonban más törvényes másodházasság esetén, mint alapesetben. Ugyanis a házasságra lépő özvegyeket, vagy más törvényes úton szabad állapotba kerülőket az egyház egy kevésbé ünnepélyes szertartás keretében adja össze, amelyben rendszerint koronázás nélkül csak megáldja őket és imádkozik értük. Másodházasságnál csak külön püspöki engedéllyel lehet ünnepélyes esküvői szertartást végezni. Ennek megadása főleg akkor indokolt, ha a felek egyike első házasságát köti.⁵⁰

Csak remélni tudom, hogy az ismertetett házasságjogi normák által kedvet csináltam a tisztelt érdeklődők számára, hogy megismerkedjenek majd a Magyarországi Sajátjogú Metropolitai Egyház részleges jogának egészével is, főleg akkor, ha kihirdetésre is kerül a jövőben!

⁴⁸ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 99. kán. 2. §.

⁴⁹ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 100. kán.

⁵⁰ MAGYARORSZÁGI SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZ i. m. 94. kán. 3. §.

BÉKÉLTETÉS – MÁSKÉNT?

A kánonjog és a világi jog gyűrűjében

*Prof. dr. habil., dr. jur. Hársfai Katalin PhD, lic. iur. can.,
theol., egyetemi tanár tiszteletére, születésének
70. évfordulója alkalmából*

HÁMORI Antal*

*„Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa.
Boldogok, akik szomorúak, mert majd megvigasztalják őket.
Boldogok a szelídek, mert övék lesz a föld.
Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságot, mert majd eltelnek vele.
Boldogok az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak.
Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják az Istent.
Boldogok a békességben élők, mert Isten fiainak hívják majd őket.
Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa.
Boldogok vagytok, ha miattam gyaláznak és üldöznek benneteket és
hazudozva minden rosszat rátok fognak énmiattam.
Örüljetek és ujjongjatok, mert nagy lesz a mennyben a jutalmatok.
Így üldözték előttem a prófétákat is.”¹*

* Egyetemi docens (Budapesti Gazdasági Egyetem).

¹ Mt 5,3-12 (*Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 2000.); vö. Lk 6,20-26. Vö. pl. Szent Ágoston: *A boldog életről. A rendről. A türelemről*. (ford. SARBAK Gábor, FODOR Nóra, TUBA Iván) [Erkölcssteológiai Források 4.] Budapest, JEL, 2008. 37., 53–54.: „Aki Istent elnyerte: boldog.” (az az ember biztosan boldog, aki – lélekben – megtalálta Istent); „boldognak lenni [...] nem más, mint szükségét nem látni, azaz bölcsnek lenni” (a bölcsesség „a lélek mértékletessége [...]”), „A boldog ember mértékletessége a bölcsesség” – az Istentől származó bölcsesség), vö. uo. 42–45., 55.

1. Bevezetés

Az evangéliumi boldogság a *békét*, a *békességben* élest is feltételezi, magában foglalja, megnyugvást ad. A *békét*, az igazságot kívánjuk, keressük, kutatjuk, védelmezzük, és „[...] *akik igazságra tanítottak sokakat, tündökölnek örökkön-örökké, miként a csillagok.*”²

A jogász, a kánonjogász, az *eljárásjogász*, például az ügyvéd gyakorta *békít*, *békességben* élésre segít, szolgál, ami nem mindig könnyű, lehet, hogy olykor hálátlansággal is jár, különösen, ha *házasságjogász (is)*, miként az *ünnepelt Tanárnő*, a hetven esztendeje született *Hársfai Katalin*, egyházi és világi ügyvédi tevékenységtől sem mentes jogász, teológus, kánonjogász, jogfilozófus, aki *professzori* szinten, több nyelven kutat, tanít és etikai könyveket sem mellőzve publikál, sőt, fordít is.³

Küldetésünk a *békítés*, *békéltetés*, megmenteni a *házasságot*, ha lehet, mindent, ami *jó*, irgalmas szeretettel, kitartó türelemmel, alázattal kibékíteni a feleket, megszelídíteni az ellenfeleket – ez a feladatunk, nem is kevés. XI. Pius pápa a *Casti connubii* kezdetű enciklikában írta, hogy: „[...] mind a hitvesek és a gyermekek magánjáva, mind az emberiség közjáva körül kiváló érdemeket szereznek azok, akik a házasság fölbonthatatlanságát *védelmezik.*”⁴

² Dán 12,3; *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 2000. 1031.: „A jámborokra és azokra, akik másokat igaz hitre oktatnak, különleges jutalom vár (Aureola doctorum).”

³ Hársfai Katalin egyházi eljárásjogi, házasságjogi, jogfilozófiai munkásságához ld. pl. HÁRSFAI Katalin: A természeti törvény és a házasság Javier Hervada jogfilozófiájában. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja II. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2019. 159–171.; HÁRSFAI Katalin: *Bevezetés a házasságjogba*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.; HÁRSFAI Katalin: *A kánoni eljárás principiumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.; HÁRSFAI Katalin: *A házassági semmisségi perek a DC után*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.; HÁRSFAI Katalin: *Pszichopatológia az egyházi bíróságon*. Budapest, Szent István Társulat, 2010.; HÁRSFAI Katalin: *Képviselők és ügyvédek a kánoni eljárásban*. Budapest, Szent István Társulat, 2008.; HÁRSFAI Katalin: *Bírósági gyakorlat*. Budapest, Szent István Társulat, 2008.; HÁRSFAI Katalin: *Egyházi eljárásjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.; HÁRSFAI Katalin: *A keresetlevél a kánoni perben*. Budapest, Szent István Társulat, 2002.; a *Kánonjog*, a *Folia Theologica et Canonica* és a *Iustum Aequum Salutare* nevű folyóiratokban rendszeresen megjelenő írásai; etikai művei pl. HÁRSFAI Katalin: *Etika*. Budapest, Szent István Társulat, 2019.; HÁRSFAI Katalin: *A keresztény etika gyökerei Szent Ágostonnál*. Budapest, Szent István Társulat, 2010.; HÁRSFAI Katalin: *Bevezetés a politikai és társadalometikába*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.; fordítása pl. JAVIER HERVADA: *Kritikai bevezetés a természetjogba*. Budapest, Szent István Társulat, 2004.

⁴ XI. PIUS pápa: *Casti connubii* kezdetű enciklika a keresztény házasságról. 1930. december 31. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22., 1930. 539–592., II. 3. b) pont.

Oltalmazni kell tehát a házasság felbonthatatlanságát, és mindazt, ami érték, alapvetően az emberi életet, a fogantatás időpontjától a természetes halálig,⁵ az emberi méltóságot, a házasságot, a családot – az élet szentélyét: tisztelni, szeretni, támogatni, szolgálni – az embert, *igaz* javával.⁶

Az élet különböző területein, különböző státuszban, laikusként, klerikus-ként, szerzetesként, például oktatóként, kutatóként, jogászként, illetve egyéb hivatásgyakorlóként szolgálunk, próbálunk segíteni, több-kevesebb sikerrel, magunk gyengeségeivel, végeességével, az idő előre haladtával – betegségek, körülöttünk lévők halálának egyre gyakoribb megtapasztalásával – talán még inkább az örök élet távlatában kiteljesedni, megpihenni, elcsendesedni, erőre kapni, lélekben előre lépni, megvigasztalást nyerni, szelíden, éhezve, szomjazva az igazságot, irgalmasan, tiszta szívvel, békességben, üldözést szenvedve az igazságért, Krisztus miatt gyaláztottan, üldözötten, örülve és ujjongva.

Az alábbiakban – a jogalkotás területén is *igazságot* keresve, kívánva – *Hársfai Katalin tanárnő* civiljogi szolgálatára is utalva egy olyan, viszonylag új „fenomén”⁷ *békítési, békéltetési* világába – nem problémamentes, *békéltető testületi békéltelenség*gel bíró aktualitásába – szeretnék bepillantást nyújtani, amely mind a jogászok – legyenek azok kanonisták, vagy egyszerűen ‘csak’

⁵ Részletes szakirodalommal ld. pl. HÁMORI Antal: Az abortusz és az eutanázia tendenciái. *Deliberationes*, 2019/2. 69–186.; HÁMORI Antal: Az abortusz és a fogamzásgátlás tilalma – nehéz esetek tárgyalása, a *Humanae vitae* 50., a *Donum vitae* 30. és a *Dignitas personae* 10. évfordulója kapcsán (élet-„rivalizálás”, válással fenyegetés, IVF-lét megélése). *Athanasiana*, 2018/1. 45–95.; HÁMORI Antal: A még meg nem született emberi lény élete és a vele-keletkezett fogyatékos gyermek emberi méltósága védelmének összefüggése a mai magyar jogban. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2017. 43–111.; HÁMORI Antal: Természetjog és (alkotmány)bírászkodás a még meg nem született emberi lény védelmében. In: FRIVALDSZKY–TUSSAY (szerk., 2017) i. m. 11–42.; HÁMORI Antal: Az emberhez méltó „halál” megélése – A haldokló, szenvedő beteg életének és méltóságának tisztelete, védelme. *Magyar Jog*, 2017/7–8. 487–504.; HÁMORI Antal: A család(ok) és a magzati élet védelme a mai magyar jogban demográfiai helyzetkép-pél. *Iustum Aequum Salutare*, XII. évf., 2016/4. 91–151.; HÁMORI Antal: *A haldokló, beteg ember életének és méltóságának tisztelete az Egyház tanításában. Az „eutanázia” problémája erkölcteológiai szempontból, profán szakirodalmi és jogi kitekintéssel*. [Erkölcteológiai Könyvtár 8.] Budapest, JEL, 2009.; HÁMORI Antal: *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. XVII., 474.; HÁMORI Antal: Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással). *Kánonjog*, 2002/1–2. 85–96.; HÁMORI Antal: *A magzat élethez való joga*. Budapest, Logod, 2000.

⁶ Ld. pl. HÁMORI Antal: Vélemény az azonos neműek „házasságáról”, a bejegyzett élettársi kapcsolat szabályozásáról az Alaptörvény negyedik módosítása kapcsán I-II. rész. *Deliberationes*, 2016/1–2. 55–88., 2017/2. 135–168.; HÁMORI Antal: *Igazságosság, emberi méltóság, szabadság és felelősség, élet- és családvédelem*. Budapest, Axol, 2009.

⁷ LÁBADY Tamás: Lectori salutem! In: HÁMORI Antal: *Bevezetés a fogyasztóvédelmi jogba I. A fogyasztóvédelmi jog alapjai*. Budapest, Axol, 2007. 7.

jogászok, netán mindkettő, mint az Ünnepelet –, mind a nemjogászok számára némi ‘haszonnal’ járhat – ez pedig nem más, mint a fogyasztóvédelem, hiszen mindannyian fogyasztók vagyunk;⁸ békéltetés a „fogyasztó” és „vállalkozás” közötti relációban⁹ is szükséges – a „[...] nemcsak kenyérrel él az ember [...]”¹⁰ tartalmazza, hogy „kenyér”-re is szükségünk van, azt valahogy – tisztességesen – be kell szerezni (vásárolni kell, szolgáltatást kell igénybe venni), s ez megnyitja a „találkozás” ’nagy lehetőségét’, fogyasztó és vállalkozás számára egyaránt, s még akár kéretlenül is kopogtatnak, telefonálgatnak, különböző dolgokat küldözgetnek, házalgatnak, klerikusokat, szerzeteseket sem kímélve háborgatnak, ami nem ritkán – „ki tudja, miért” (tökéletlenségünk, tévedésnek is kitettségünk okán) – konfliktussal jár, főleg, ha a kereskedelmi gyakorlat tisztességtelen, megtévesztő, agresszív.¹¹

A fogyasztóvédelem tehát szintén nem nélkülözheti a békéltetést, s nem csak azért, mert az nem szűkült le a jogra (vö. fogyasztóvédelmi jog), és itt most nem annyira a közgazdaságtan nagyon fontos szerepére gondolok, hanem sokkal inkább az etika, a teológia világára; oly annyira nem mellőzheti, hogy például a fogyasztóvédelemről szóló 1997. évi CLV. törvény (Fgytv.) is ismeri:

⁸ A „fogyasztó”-hoz, a „fogyasztóvédelem” nem annyira tetszetős (vö. „fogyasztás”) szóhasználatához ld. pl. HÁMORI Antal: A „vasárnapi munkavégzés tilalma” fogyasztóvédelmi nézőpontból. *Iustum Aequum Salutare*, XI. évf., 2015/2. 127–135.

⁹ Ld. pl. HÁMORI Antal: A nem természetes személy laikusok fogyasztói védelmének változásai (A „fogyasztó” fogalom változásai a magyar jogban – különös tekintettel az Fgytv.-re és az új Ptk.-ra). In: HAMAR Farkas (szerk.): *Multidiszciplináris kihívások. Sokszínű válaszok 3.* Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola, 2013. 35–41.; HÁMORI Antal: A fogyasztó fogalom aktuális jogalkotási és jogalkalmazási dilemmái. *Agora*, 2012. 45–64.; HÁMORI Antal: A vállalkozások fogyasztói minősége. *Gazdaság és Jog*, 2012/9. 8–11.; HÁMORI Antal: Kötelező jótállás – fogyasztóvédelem. *Gazdaság és Jog*, 2011/6. 21–24.; HÁMORI Antal: A „fogyasztó”-fogalom „dilemmái” különös tekintettel az Fgytv. módosításában és az új Ptk.-javaslatban foglaltakra. *Magyar Jog*, 2009/2. 88–97.; HÁMORI Antal: A fogyasztóvédelem közigazgatási „útvesztői” (a „fogyasztó” fogalom „dilemmái”). In: MAJOROS Pál (szerk.): *Kulturaközi párbeszéd az üzleti világban (Budapesti Gazdasági Főiskola Tudományos Évkönyv 2008)*. Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola, 2009. 150–166.; PAPP Tekla: Fogyasztó-e az utas? *Magyar Jog*, 2011/10. 616–619.; FRITZ TRAUB: A fogyasztó fogalma a versenyjogban. Jogösszehasonlító áttekintés. (ford. PAPPNÉ RITTER Jolán) *Versenyismeret*, 1995. XLIII. (október-november) 70–103.; VÉKÁS Lajos: Az európai közösségi magánjog sajátos alanyáról: a „fogyasztó” fogalmáról. *Európai Jog*, 2002/5. 3–13.; VIDA Sándor: A fogyasztó fogalma az Európai Bíróság gyakorlatában. *Versenyfelügyeleti Értesítő*, 1999/1. 40–44.

¹⁰ MTörv 8,3; Mt 4,4.

¹¹ Ld. a fogyasztókkal szembeni tisztességtelen kereskedelmi gyakorlat tilalmáról szóló 2008. évi XLVII. törvény.

Magyarországon békéltető testületként 1999. január 1-jétől történő alkalmazással létezik.¹²

A fogyasztóvédelem komplexitását, amelyre batorkodtam utalni,¹³ az Ószövetség is tanúsítja: „Ne legyetek igazságtalanok [...] a hosszérték, a súlyérték és az űrmérték használatában. Legyen hiteles a mérleged, hiteles a súlyod, hiteles a mértéked, hiteles a vékád. [...]”¹⁴ „Zsákodban ne legyen kétféle súly, egy nehezebb és egy könnyebb. Házadban ne tarts kétféle űrmértéket, egy nagyobbat és egy kisebbet. Hibátlan és pontos legyen a súlyod, hibátlan és pontos legyen az űrmértéked, hogy sokáig élj azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad neked. Mert utálat tárgya az Úr, a te Istened szemében, aki ilyet tesz, aki csal.”¹⁵

A tisztelt Olvasót, ünneplő szeretettel – némileg ellensúlyozandó a sorra kerülő, olykor, lehet, hogy száraz(nak tűnő) jogi nyelvezetet, először a fogyasztóvédelem jelentőségéről, aktualitásáról, oktatásáról, politikájáról szeretném informálni röviden, majd – a helyzet fokozódásával – a súlyos békéltető testületi vonatkozásokról, nem tagadom, kritikai élel, összegző megállapításokkal, javaslatokkal, és, az ünnepelet Tanárnő által művelt szent és profán jogtudomány kettőséhez illeszkedő keretbiztosítás jegyében hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozásokból is idézve záró gondolatokkal szólnék.

A cím – „Békéltetés – másként?” – vonatkozik egyrészt a „szent”-re és a „profán”-ra, hogy vajon mennyiben van különbség e kettő szerinti békéltetés között – vetődik fel a nagy kérdés, különösen, ha az illető mindkét tudományt

¹² Ld. Fgytv. 18–37. §, 52. § (2) bek. A Pénzügyi Békéltető Testülethez ld. a Magyar Nemzeti Bankról szóló 2013. évi CXXXIX. törvény 96–130/B. §.

¹³ Ld. pl. HÁMORI Antal: *Bevezetés a fogyasztóvédelmi jogba. A fogyasztók magán- és közjogi védelme.* Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola, 2014. 15.

¹⁴ Lev 19,35–36.

¹⁵ MTörv 25,13–16. Vö. „*Ne lopj!*” (Kiv 20,15; MTörv 5,19; Mt 19,18; ld. még pl. Lev 19,13; MTörv 15,11; 24,14–15; Ám 4,6; Lk 19,8; 1Kor 6,10; Ef 4,28; Jak 5,4; vö. Ter 1,26–31; 2,19; 3,14–19; 9,2–4; Tób 4,5–11; Iz 58,6–7; Dán 3,79–81; Ám 8,4–6; Mt 5,42; 6,1,4,24; 8,20; 10,8; 11,5; 25,31–46; Mk 12,41–44; Lk 3,11–14; 4,18; 6,20–21; 11,37–44; 16,13,19–31; Jn 12,8; 2Kor 8,9; 1Tesz 4,10–11; Filem 16; Jak 2,15–16; 1Jn 3,17); továbbá: „*Ne kívánd el embertársad házát [...], sem szarvasmarháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé.*” (Kiv 20,17; ld. még pl. MTörv 5,21; vö. Ter 3,6; 4,3–8; 2Sám 12,1–4; 1Kir 21,1,29; Bölcs 2,24; 14,12–14; Sir 5,9; Mik 2,1–2; Mt 5,3; 6,21,25–34; Mk 8,34–38; Lk 6,20,24; 14,33; 21,1–4; Jn 4,14; Róm 7,7,15,22–23; 1Kor 15,28; 2Kor 8,9; Gal 5,24; 1Jn 2,16–17; vö. Jak 2,10: „*Aki minden törvényt megtart, egy ellen azonban vét, mindegyik ellen vét.*”); vagyis: „*Szeresd embertársadat, mint saját magadat.*” (Mk 12,31; Róm 13,1–10; Jak 2,8; ld. még pl. Mt 18,21–22; 19,19; Mk 7,8–13; Lk 17,3–4; Ef 4,2; 6,1–4; Kol 3,18–21; 2Tim 1,5; Jak 1,27; 1Pt 2,13–17; 3,1–7; és Kiv 20,12; MTörv 5,16; Tób 4,3–4; Péld 1,8; 6,20–22; 13,1; 17,6; Sir 3,1–24; 7,27–28; 30,1–13), „*Szeressétek egymást! Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást.*” (Jn 13,34) – vö. pl. Mt 7,12; Lk 6,31–36.

üzi (mindkettő gyűrűjében tevékenykedik), melyre a választ – csíraszerűen – a Bevezetésben próbáltam meg elültetni (túl azon, hogy az egyházi jog és a világi jogok különbsége céljaikban és az azokhoz tartozó eszközökben ragadható meg¹⁶ – az ember teljes méltóságának védelme és kibontakoztatása a világi jognak is célja kell, hogy legyen¹⁷); másrészt szűkebben, a megfogalmazott békéltető testületi problémára, az új szabályozás helytelen tartalmára, az ennek alapján történő békéltetésre; a kettő között, a „szent” és a „profán” különbsége és a békéltető testület új szabályozása között különbséget, szakadékot, igazságtalanságot látok, amelybe látszólag – valamely látásmódban – a fogyasztók, a fogyasztóvédelmi egyesületek hullottak, hullanak bele, valójában azonban – bizonyos értelemben, nagyobb távlatokban – sokkal inkább a rosszat elkövetők – és persze a vállalkozások is – buktak, buknak bele, mert a rosszal ők kerültek távol a jótól, a legfőbb jótól, az Igazságtól [ilyen értelemben a rosszat elkövetők emberi méltósága (nagyobb mértékben) sérült, mert a rossz, a bűn nem méltó az emberhez], aminek (a rossznak, a rossz hatásnak) csak a gonosz örül, ez (a jogrombolás) senkinek nem szolgálja az igaz javát.¹⁸ A kettős különbségre a válasz: minél inkább megjelenik a rossz, annál inkább meg kell jeleníteni az igazságot.¹⁹

¹⁶ Ld. pl. 1983. évi Codex Iuris Canonici 1752. kánon (*salus animarum*), ERDŐ Péter: „Salus animarum: suprema lex”. A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyveiben. *Kánonjog*, 2003. 7–18.; ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 1992. 67–68.

¹⁷ Részletesen ld. pl. ERDŐ Péter: *Az egyházjog teológiája (intézménytörténeti megközelítésben)*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 212–217.; HÁMORI (2006) i. m. 6–7.; KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog (Különös tekintettel a latin egyház jogára)*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 32.

¹⁸ Az etikai, gazdaságetikai, teológiai vonatkozásokhoz ld. pl. HÁMORI Antal: *Etika. Erkölcsstani alapgazdaságetikai kitekintéssel*. Budapest, Budapesti Gazdasági Egyetem, 2016. [a továbbiakban: HÁMORI (2016a)] 55–59.; HÁMORI Antal: A gazdaság etikai aspektusa – „reformok útján”. In: MAJOROS Pál (szerk.): *Reformok útján (Budapesti Gazdasági Főiskola Tudományos Évkönyv 2007)*. Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola, 2008. 428–433.

¹⁹ Ld. pl. HÁMORI (2016a) i. m. 23.; HÁMORI Antal: Az erkölcs és a jog kapcsolata (kánonjogi nézőpontból). *Deliberationes*, 2012/2–2013/1. 35–39.; HÁMORI Antal: Erkölcs és jog – életvédelem: válságban. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 2012/4. 113–119.; HÁMORI Antal: Az erkölcs és a jog kapcsolata – az erkölcsi válság hatása a jogra (életvédelmi aspektusok). *Magyar Bioetikai Szemle*, 2012/2. 64–68.

2. A fogyasztóvédelem jelentősége, oktatása, politikája

2.1. A fogyasztóvédelem jelentősége, aktualitása

A fogyasztóvédelem – miként említettem – összetett, közgazdaságtani, etikai, jogtudományi, végső soron pedig teológiai reflexióval is megáldott terület, amelyen belül a joganyag, jogalkotói és jogalkalmazói aktusok sokasága ugyancsak – a maga összetett valóságában, magán- és közjogi, anyagi és eljárásjogi világával, hol így, hol úgy, de – rohamosan növekszik, változik, lesz jobbá, időnként – vissza-visszalépve – rosszabbá, kevésbé fogyasztóbarát, olykor, mintha inkább vállalkozásbarát „fogyasztóvédelemmé” válva, a gazdaság professzionális és laikus szereplői, képviselői által valamiképpen befolyásolva, alakítva, a politikai erők viharjában szétfeszítve, meg-megtorpanva, kapukat fogyasztóvédők által hiába döngetve.²⁰

Kétségtelen, az utóbbi időkben is voltak nagyobb előre törések, mint például a „termékbemutatók” erőteljesebb fogyasztóvédelmi jogi szabályozása, de annak is már hány éve,²¹ most pedig itt van az Fgytv. 2019. évi módosítása [2019. évi LXVII. törvény (Módtv.)] és az ahhoz kapcsolódó 26/2019. (VIII. 26.) ITM rendelet (ITM r.), amely szabályozás a fogyasztóvédelemért felelős minisztert középpontba állítva, reflektorfénybe helyezve, a vállalkozói érdekek képviselőinek befolyását nagymértékben növelve, a fogyasztóvédelmi egyesületek szerepét jelentősen csökkentve, alapvető változásokat hozott: az (EU) 2017/2394 rendelettel kapcsolatos rendelkezések mellett – „felértékelve” – a békéltető testület szabályozását és – „leértékelve” – a fogyasztóvédelmi politikát koncepcionálisan érintette.²²

²⁰ A fogyasztóvédelem etikai, jogtudományi, teológiai reflexiójához ld. pl. HÁMORI Antal: Bevezetés a fogyasztók etikai és jogi védelmébe. In: HAMAR Farkas – HÁMORI Antal (szerk.): *A fogyasztók etikai és jogi védelme*. Budapest, Budapesti Gazdasági Egyetem, 2016. 6–16.; HÁMORI Antal: Vélemény az üzletek vasárnapi nyitva tartásának tilalmáról munkavállaló-, család- és fogyasztóvédelmi szempontból. *Magyar Bioetikai Szemle*, 2016/1. 13–34.; vö. pl. FRIVALDSZKY János: A pénzügyi világválságból a klasszikus természetjogi elvek újbóli érvényesülése felé. In: HAMAR–HÁMORI (szerk., 2016) i. m. 73–120.; FRIVALDSZKY János: A vasárnapi kötelező pihenőnap természetjogi alapjai és közpolitikai lehetőségei. *Iustum Aequum Salutare*, XI. évf., 2015/1. 59–99.

²¹ Ld. pl. HÁMORI Antal: A „termékbemutatók” fogyasztóvédelmi jogi szabályozása (Aktuális problémák és válaszok). *Jogtudományi Közlöny*, 2017/4. 183–191.

²² Részletesen ld. HÁMORI Antal: Az Fgytv. békéltető testületet és fogyasztóvédelmi politikát is érintő 2019. évi módosításának kritikája. A fogyasztóvédelem fel-, illetve leértékelődése. *Jog-Állam-Politika*, 2019/3. 37–68.

A fogyasztóvédelem *jelentőségét* mutatja, hogy mindenki fogyasztó,²³ a fogyasztói többletvédelem jogi regulációja is átszövi mindennapi életünket, a fogyasztó és vállalkozás közötti szerződések száma kiemelkedik a kontraktusok – nem ritkán háborgó, viharos – tengereiből, és a *de facto* hátrányos, kiszolgáltatott helyzetben lévő, a szakmája, önálló foglalkozása vagy üzleti tevékenysége körén kívül eljáró félnek (természetes személynek) az erősebb, előnyös pozícióval bíró, jogilag absztrahálható értelemben vett hozzáértő (szakmája, önálló foglalkozása vagy üzleti tevékenysége körében eljáró) jogalannyal szembeni fokozott, fokozottabb oltalma, támogatása különös figyelemre érdemes, sőt, méltó, mert az igazság, az igazságosság és a méltányosság, az erkölcs és a jog ezt követeli meg: a gyengébb felet ekként védeni, segíteni kell, normatíve nem lehetünk közömbösek.²⁴

A fogyasztóvédelem alkotmányjogi, magánjogi, kereskedelmi jogi, közigazgatási jogi, pénzügyi jogi, szabálysértési jogi, büntetőjogi, anyagi és eljárásjogi szabályozása, békéltető testületi, hatósági, bírói gyakorlata, jogtudományi irodalma, európai uniós és nemzetközi vonatkozásaival – hatalmasra duzzadó mértékével – rávilágít e térrénum, kétségkívül hazánk számára is főként, de nem előzmények nélküli, európai uniós integráció által és nyomán növekvő, kiemelkedő, rendkívül jelentős szerepére.²⁵

²³ A fogyasztó fogalmához ld. pl. 9. lj.

²⁴ A fogyasztói többletvédelemhez ld. pl. HÁMORI Antal: *Fogyasztóvédelem a jogágak tükrében I.* Budapest, Budapesti Gazdasági Egyetem, 2017. 22–205.; HÁMORI Antal: A fogyasztók védelme és az új Ptk. *Magyar Jog*, 2015/5. 257–273.

²⁵ A fogyasztóvédelmi jogi szakirodalom jogágak mentén is megfigyelhető növekedését, gazdagságát Bencsik András, Fazekas Judit, Fuglinszky Ádám, Karsai Krisztina, Lábady Tamás, Pázmándi Kinga, Veres Zoltán, Vékás Lajos, Vörös Imre és Zavodnyik József művei is mutatják; ld. pl. BENCSIK András: A fogyasztóvédelem közjogi keretei. In: HAMAR–HÁMORI (szerk., 2016) i. m. 134–151.; BENCSIK András: A fogyasztók védelmének alkotmányi fundamentumairól. *Közjogi Szemle*, 2013/1. 21–31.; FAZEKAS Judit: *Fogyasztóvédelmi jog*. Budapest, CompLex, 2007.; FUGLINSZKY Ádám: *Fogyasztói adásvétel, kellék- és termékszavatosság. Elemzések az uniós jog és az új Ptk. kapcsolatához*. Budapest, Wolters Kluwer, 2016.; KARSAI Krisztina: *Fogyasztóvédelem és büntetőjog*. Budapest, HVG-ORAC, 2011.; LÁBADY Tamás: A fogyasztóvédelmi rendszerről és a fogyasztók érdekeinek polgári jogi védelméről. *Magyar Jog*, 1976/4. 875–886.; PÁZMÁNDI Kinga: Kereskedelmi kommunikáció és fogyasztóvédelem – a fogyasztó verseny- és reklámjogi védelme. In: HAMAR–HÁMORI (szerk., 2016) i. m. 152–163.; VERES Zoltán: A pénzügyi fogyasztóvédelem alkotmányos megalapozása felé. *Közjogi Szemle*, 2016/1. 41–50.; VÉKÁS Lajos: Európai közösségi fogyasztóvédelmi magánjog. In: VÉKÁS Lajos (szerk.): *Európai közösségi jogi elemek a magyar magán- és kereskedelmi jogban*. Budapest, KJK-KERSZÖV, 2001. 25–96.; VÖRÖS Imre (szerk.): *Tisztességtelen verseny – fogyasztóvédelem*. Budapest, MTA Jogtudományi Intézet, 2007.; ZAVODNYIK József: Az általános szerződési feltételek és a tisztességtelen kereskedelmi gyakorlatok. *Versenytükkör*, 2013/2. 34–53. A fogyasztóvédelmi jog komplexitásához ld. még pl. HÁMORI Antal: Fogyasztói jogok érvényesülése hatósági eljárásban 1–2. *Jura*, 2018/2. 378–393., 2019/1. 271–292.; HÁMORI Antal: A fogyasztói szavatossági és jótállási igények intézésének szabályozása és gyakor-

2.2. A fogyasztóvédelem oktatása, politikája

Minderre tekintettel nagyon fontos és aktuális a fogyasztóvédelem, ezen belül a fogyasztóvédelmi ismeretek különböző szintű, alap-, közép- és felsőfokú, illetőleg egyéb, iskolarendszeren kívüli *oktatása* (vö. pl. Fgytv. 17. §), amelyre – pl. az egyetemek mellett – a kormányzat, a kormányok is – időnként némi megtorpanással – figyelmet fordítanak.²⁶ Ebben a tekintetben kiemelem az Fgytv. által szabályozott *fogyasztóvédelmi referens* hatósági jellegű képzést,²⁷ illetőleg azt, hogy az Fgytv. szerint a *helyi önkormányzatok* képviselő-testületei segíthetik a fogyasztók önszerveződéseit, támogathatják a fogyasztóvédelmi egyesületek helyi érdekérvényesítő tevékenységét, a lakosság igényeitől függően fogyasztóvédelmi tanácsadó irodát működtethetnek,²⁸ továbbá, hogy a *békéltető testület* köteles a tagjai számára rendszeresen képzést szervezni,²⁹ amely utóbbi amiatt is nagyon fontos, mert egy 2019. augusztus 30-i, budapesti békéltető testületi döntéssel az egyedül eljáró – az akkori szabályozás szerint jogász végzettségű – békéltető testületi tag a mögöttes kötelezett jótállási feltételére hivatkozva szüntette meg a békéltető testületi eljárást, holott a fogyasztó a közvetlen kötelezett vállalkozással szemben érvényesített igényt, és a Polgári Törvénykönyvről

lata. *Magyar Jog*, 2019/4. 212–219.; HÁMORI Antal: Javaslatok a 'fogyasztók' fokozottabb védelme érdekében. A 'vásárlók könyve' és a 'vásárlói' (fogyasztói) panaszfórumokról szóló tájékoztató jogi szabályozása történeti áttekintéssel. *Iustum Aequum Salutare*, 2018/1. 63–98.; HÁMORI Antal: Javaslat a 'rossz minőségű termék forgalomba hozatala' büntetőjogi törvényi tényállás alapesete büntetési tételének és egyes szabálysértési rendelkezések módosítására. *Jog-Állam-Politika*, 2017/4. 253–270.; HÁMORI Antal: A felszolgálati díj és a fogyasztók védelme. *Közjogi Szemle*, 2016/3. 49–58. A fogyasztóvédelmi jog európai uniós fejlődéséhez ld. pl. HÁMORI Antal: *Bevezetés a fogyasztóvédelmi jogba. A fogyasztók magán- és közjogi védelme*. Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola, 2014. 18–33.; HÁMORI Antal: A közösségi fogyasztóvédelmi politika és jog fejlődése. *Agora*, 2008. 39–54.; JENEY Petra: Fogyasztóvédelmi politika. In: KENDE Tamás – SZÜCS Tamás (szerk.): *Bevezetés az Európai Unió politikáiba*. Budapest, KJK-KERSZÖV, 2005. 655–698.; LATMANN Tamás: *Fogyasztóvédelmi politika*. In: KENDE Tamás – SZÜCS Tamás (szerk.): *Bevezetés az Európai Unió politikáiba*. Budapest, CompLex, 2011. 535–585.; SZOLNOKI-NAGY Rita: Fogyasztóvédelem az Európai Unióban. *Európai Tükör*, 2014/2. 143–160.

²⁶ Ld. pl. HÁMORI Antal: A fogyasztóvédelem jelentősége és oktatása. Javaslatok Magyarországi V. középtávú fogyasztóvédelmi politikájához. *Jogtudományi Közlemény*, 2016/3. 175–183.; BUZÁS Gizella – HÁMORI Antal: Fogyasztóvédelmi oktatás és nevelés. *Fogyasztóvédelmi Szemle*, 2005/2. 41–45.; HÁMORI Antal: Fogyasztóvédelmi jogi oktatás a Budapesti Gazdasági Főiskola Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Főiskolai Karán. In: *Konferencia a fogyasztóvédelmi ismeretek oktatásáról (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Budapest, 2001. május 18.)*. Budapest, OM–FVF, 2001. 23–26.

²⁷ Ld. Fgytv. 17/D. § (1)–(6a), (8)–(10), (12a), (14)–(15), (17) bek., 1. melléklet.

²⁸ Ld. uo. 44. § (1) bek. a), c) pont.

²⁹ Ld. uo. 18. § (6) bek.

szóló 2013. évi V. törvény 6:171. § (2) bekezdése kimondja, hogy a jótállás a jogosultnak jogszabályból eredő jogait – ld. pl. kellékszavatossági jogait – nem érinti (arról már nem is beszélve, hogy a közvetlen kötelezett a válasziratával, ami a fogyasztónak a békéltető testületi eljárásban nem került megküldésre, a mögöttes kötelezettnek egy olyan üres jótállási nyomtatványát csatolta, amely a szerződéskötés 2017. évét követő, 2018/2019. évre vonatkozott).

Az egyetemi vonatkozásokhoz példaként megemlítem „*A fogyasztóvédelmi ismeretek oktatásáról*” című, 2001. május 18-i és „*A fogyasztóvédelem helye a hazai felsőoktatásban*” című, 2011. május 31-i konferenciát.³⁰

A kormányok tekintetében kiemelem az 1999 és 2018 közötti időszakok fogyasztóvédelmi politikájáról szóló, jelentős mozgatórugókként, de változó intenzitással megjelent koncepcióit: 1999. április 21. – 2002-ig, 2003. február 25. – 2006-ig, 2007. május 23. – 2010-ig, 2012. január 23. (több, mint egy éves elmaradás) – 2014-ig (a kormányhatározat címében nem is szerepel az időszakra vonatkozó kezdő évszám), 2015. december 29. (majd' egy évnyi elmaradás) – 2018-ig (a kormányhatározat címében ezúttal sem szerepel az időszakra vonatkozó kezdő évszám), végül maga a *fogyasztóvédelmi politika* is elmaradt, mert az Fgytv. említett, 2019. évi módosítása által – véleményem szerint a bürokráciacsökkentéshez, a rugalmasabb kezelhetőséghez fűződő érdekekkel sem indokolható, magyarázható visszalépést (miniszteri szintre történő leértékelődést) hozva – az Fgytv. 40. §-a helyébe a következő rendelkezés lépett: „*A fogyasztóvédelemért felelős miniszter a) fogyasztóvédelmi szakmapolitikai programot alkot, b) intézkedéseket tesz, illetve kezdeményez a fogyasztói jogok védelme és érvényesítése érdekében.*”³¹

A Módtv. 66. §-ához fűzött végső előterjesztői indokolás szerint: „A fogyasztóvédelmi politikát az Fgytv. hatályos előírásai alapján kormányhatározattal kell a Kormánynak jóváhagynia. A módosítás alapján a fogyasztóvédelemért felelős miniszter fogyasztóvédelmi politika helyett fogyasztóvédelmi szakpolitikai programot készít, amely tartalmát tekintve hasonló a fogyasztóvédelmi politikához, de a bürokráciacsökkentésre tekintettel nem kormányhatározatként, hanem miniszteri jóváhagyással kerül elfogadásra. A módosítás így megfelel a kormányzati stratégiai irányításról szóló 38/2012. (III. 12.) Korm. rendelet előírásainak. Ezáltal a fogyasztóvédelem stratégiai irányainak meghatározása – a gazdasági élettel való szoros összefüggése miatt – rugalmasabban kezelhető.”

³⁰ Ld. pl. *Konferencia a fogyasztóvédelmi ismeretek oktatásáról (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Budapest, 2001. május 18.)*. Budapest, OM–FVF, 2001. 26 (hazai felsőoktatási intézmények fogyasztóvédelmi oktatásáról).

³¹ Vö. a korábbi szabályozással.

Az Fgytv. 40. §-ának módosításával a fogyasztóvédelem „*leértékelődése*” megjelenik a Kormánytól, a középtávtól a miniszterig, a rövidtávig történő leszállításban. A kormányzati stratégiai irányításról szóló 38/2012. (III. 12.) Korm. rendelet 8. § (2) bekezdése szerint ugyan a szakpolitikai program „nem kötelezően elkészítendő stratégiai tervdokumentum”, az Fgytv. 40. § a) pontja alapján a fogyasztóvédelemért felelős miniszternek fogyasztóvédelmi „szakmapolitikai” programot *kell* alkotnia.³²

3. A fogyasztóvédelem békéltető testületi aktualitása

Az Fgytv. másik, említett, 2019. évi módosítása a fogyasztóvédelem számára nagyon nagy jelentőséggel bíró békéltető testület szabályozását érintette. A békéltető testület jelentőségét jól mutatja a Módtv. általános indokolásának V. pontjában olvasható következő két mondat: „*A békéltető testületi eljárásoknak hatalmas szerepük van a fogyasztóvédelmi igényérvényesítésben, meglétük enyhíti az igazságszolgáltatásra nehezedő terhet (elsősorban a kis perértékű ügyek esetében). A békéltető testületek bevonása a vállalkozás és a fogyasztó számára is gyakorlatias és költséghatékony megoldást jelent a vitás ügyek rendezésére.*”

A Módtv. általános indokolásának V. pontjában szereplő adatok tükrében véleményem szerint megállapítható, hogy szükséges a békéltető testületek hatékonyságának (végső soron a vállalkozásokkal szembeni jogos fogyasztói követelések kielégítésének) – lehetőleg a felek *békülésével* történő – növelése, ami nem feltétlenül érdemi döntésben ölt testet (a vállalkozás az érdemi döntés előtt – akár a meghallgatás előtt – is kielégítheti a fogyasztót igényében, s így az eredményesség e miatt sem mérhető pusztán az érdemi döntések alapján).

A Módtv. általános indokolásának V. pontjában foglaltak szerint: a javaslattal – a békéltető testület vonatkozásában (is) – „további hatékonyság-növekedés érhető el”; „[...] szükséges a békéltető testületek hatékonyságának növelése, hogy minél több érdemi döntés kerüljön meghozatalra az eljárások során”; „A javaslat elfogadása esetén a fogyasztóvédelemről szóló törvény módosításával a jelenleginél ismertebbé, egyszerűbbé és átláthatóbbá válhat az alternatív vitarendezés működése.”; „A magyar békéltető testületi rendszer komoly érték, az EU-ban egyedülállóan 20 éve működő rendszer, ugyanakkor szükséges lépéseket tenni a hatékonyság növelése érdekében és két évtizede működő

³² Vö. 38/2012. (III. 12.) Korm. rendelet 35. § (1)–(2) bek. (szakpolitikai stratégia – középtáv, Kormány-szint), 36. § (1)–(3) bek. (szakpolitikai program – rövid táv, miniszteri szint).

mechanizmusokon időszerű változtatni. Ennek egyik lehetősége a testületek vezetésének professzionális alapokra helyezése, az egyes megyékben működő gyakorlatok közül a legjobb gyakorlatok elterjesztése. A módosítás célja ezen túl a bürokráciacsökkentés és az adminisztratív terhek csökkentése, amellyel jelentősen egyszerűbbé válik a békéltető testületi tagok kiválasztása. A módosítással azonos számban képviseltetik magukat a békéltető testületekben a fogyasztói oldal képviselői és a vállalkozói érdekek képviselői, valamint megjelenik a semleges fél is.”

Véleményem szerint azonban az Fgytv. 2019. évi módosításától a békéltető testületek tekintetében – az alábbiakban említett némi megszorítással – nem várható további hatékonyság-növekedés elérése, mert – miként a következőkben kifejezem – a fogyasztóvédelem jelentős csökkentéséről, leértékelődéséről van szó.

A módosítással a békéltető testület a kamara által és nem mellett működtetett, valamint nem független, hanem csak szakmailag független testület; ez által *a békéltető testület függetlensége jelentősen csökkent; ez nem a fogyasztóvédelem felértékelődése, hanem a vállalkozói érdekek képviselői befolyásának növelése, a fogyasztóvédelem csökkentése körébe tartozik.*

A békéltető testületi tagok biztosításának folyamatából kihagyják a fogyasztóvédelmi egyesületeket, a vállalkozói érdekek képviselői, a kamara és az MKIK a miniszterrel együtt kizárólagosan uralják a kiválasztást és a foglalkoztatást (a békéltető testület elnökének, elnökhelyettesének MKIK-s munkaviszonya, jogilag is alá-főlé rendelt jogviszonya sem növeli a függetlenséget, a miniszter „választása” pedig a „pártatlanságot”; a kamarai, vállalkozói befolyás rendkívül egyoldalúvá vált – a vállalkozásoknak helytelen, tisztességtelen szemléletben nem érdeke békéltető testület működtetése, a békéltető testületek hatékonyságának növelése).

Az Fgytv. 2019. augusztus 31-ig hatályos 21. § (2) bekezdése – azaz törvényi rendelkezés – azt tartalmazta, hogy: a békéltető testületi tagokat – a Kormány rendeletében meghatározottak szerint – egyrésztől a kamara és a megyei (fővárosi) agrárkamarák, másrésztől a fogyasztói érdekek képviselőjét ellátó egyesületek egyenlő arányban jelölik ki [ld. 215/2008. (VIII. 29.) Korm. rendelet]; ehhez képest az ITM r. 3. § d) pontjában szereplő azon feltétel, hogy a pályázó a pályázatához mellékelendő önéletrajzában nyilatkozik arról, hogy kiválasztása esetén a fogyasztók érdekeinek képviselője, a vállalkozások érdekeinek a képviselője, vagy semleges fél kíván lenni a békéltető testületi eljárásban, mind formai, mind tartalmi szempontból *jelentősen kisebb garanciával szolgál (a kiválasztási eljárás mellőzi a fogyasztói érdekek képviselőjét ellátó egyesüle-*

teket; a jelentős kamarai túlsúlyhoz ld. még ITM r. 7–9. §); az Fgytv. 21. § (3) bekezdésének első mondata arról rendelkezett, hogy a testületi tagok száma testületenként legalább tíz fő; garanciális jelentőséggel bírt a 21. § (4) bekezdése is: a kijelölés során biztosítani kellett, hogy a testületnek mind a kamara, megyei (fővárosi) agrárkamarák, mind a fogyasztói érdekek képviselőjét ellátó egyesületek által jelölt személyek között legyen olyan tagja, aki megfelel a 25. § (3) és (5) bekezdésében meghatározott követelményeknek. 2019. augusztus 31-ig – az Fgytv. 21. § (5) bekezdése alapján – a békéltető testületi tagok kijelölését követően a tagok összehívásával alakult meg a békéltető testület; a 21. § (6) bekezdése szerint pedig a békéltető testület megbízatása négy évre szólt, a békéltető testületi tagok újra kijelölhetők voltak; a 21. § (7) bekezdése azt tartalmazta, hogy a békéltető testület tagjai tevékenységüket külön jogszabályban meghatározott díjazás ellenében végzik [ld. 211/1998. (XII. 24.) Korm. rendelet].

Véleményem szerint az, hogy a testületi tagok minimum száma testületenként tíz főről öt főre, a békéltető testület megbízatása négy évről három évre csökkent, az adott kamarai helyzethez, körülményekhez (munkateherhez) jobban igazodó, nagyobb rugalmasságot biztosít, ugyanakkor a négy évről három évre csökkentés a rendszert, a működést lassíthatja, bizonytalaníthatja, destabilizálja, az adminisztratív terheket növeli.

A kiválasztási szabályozás kétség kívül felértékeli a miniszter – és a kamara, valamint az MKIK – szerepét, felelősségét, a békéltető testületet „politizálhatja”, jelentősen csökkenti (mellőzi) a fogyasztói érdekek képviselőjét ellátó egyesületek befolyását, növeli a „vállalkozásbarát »fogyasztóvédelmet«” [a kiválasztási eljárás szabályozásához ld. még ITM r. 4–6. §; vö. 215/2008. (VIII. 29.) Korm. rendelet 5–8. §]; megítélésem szerint mindezt a „gyorsasághoz” (az egyszerűbb „tagbiztosítási” eljáráshoz) fűződő érdek sem teszi elfogadhatóvá.

A 2019. augusztus 31-ig hatályos – értelemszerűen összetettebb, részletesebb, jóval jelentősebb garanciákat tartalmazó – szabályozás egyenlő arányát a békéltető testületi tagok kijelölésének szabályairól szóló 215/2008. (VIII. 29.) Korm. rendelet 1. §, 3. §, 9–12. §, 13–15. § rendelkezései is tükrözik.

Az Fgytv. 22. §-ának módosítása (*békéltető testületi tagsági feltételek*) tekintetében a Módtv. 58. §-ához fűzött végső előterjesztői indoklás a következőket tartalmazza: „Módosítás annak érdekében, hogy minél több potenciális pályázó jelentkezhesen a békéltető testületekbe, ezért egyéb feltételként a felsőfokú iskolai végzettség mellé kétéves szakmai gyakorlat kerül előírásra. Ezen túl e §-ban technikai módosításokra kerül sor.” Az Fgytv. 22. § (1) bekezdésének változása, hogy az „*annak megfelelő szakterületen*” megszorítás kikerült a tör-

vényből [az igazságról az Fgytv. 22. § (3) bekezdése rendelkezik; a technikai módosítások a kijelölési reguláció helyébe lépett kiválasztási szabályozással kapcsolatosak; ld. még ITM r. 3. §, vö. 215/2008. (VIII. 29.) Korm. rendelet 4. § (1)–(2) bek.].

Az Fgytv. 23. §-ának módosítása a békéltető testületi elnökök, elnökhelyettesek kiválasztása, megbízatása körében jelenik meg. A 2019. augusztus 31-ig hatályos szabályozás szerint a békéltető testület elnökét a tagok maguk közül választották, az elnök – ha a testület munkaterhe azt indokolta – elnökhelyettest jelölhetett ki a testület tagjai közül, a testületi tagok számának megemeléséről, valamint annak mértékéről az elnök döntött. A Módtv. 59. §-ához fűzött végső előterjesztői indokolás szerint:

„A módosítás egyik fő célja a békéltető testületek vezetésének professzionális alapokra helyezése, ezért az elnökök kiválasztása is a tagokhoz hasonlóan zajlik. A békéltető testületi tagjelöltek közül az illetékes *kamara* a békéltető testületi elnöknek *javasolt* tagokat, azok előzetes értékelését követően megküldi az *MKIK* részére, aki azt *véleményezve továbbítja* a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter részére*. A *békéltető testületi elnököt* a jelöltek közül a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter választja ki*. A kiválasztást követően az elnököt az *MKIK* bízza meg vagy alkalmazza *három* évre. Ha a testület megalakulásakor, vagy az elnök testületi tagsági megbízatásának megszűnését követő harminc napon belül az illetékes *kamara* nem javasol elnöknek személyt az *MKIK* részére, akkor az új elnököt a testületi tagok közül a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter* választja ki. Az elnöki és elnökhelyettesi tisztség egyidejű betöltetlensége esetén az *MKIK* által kijelölt testületi tag látja el az elnöki feladatokat. Az elnök a tevékenységét munkaviszony vagy megbízási szerződéses jogviszony keretében láthatja el. Ezzel biztosítható a folyamatos, magas színvonalú, számon kérhető tevékenység. A *kamara* – ha a testület munkaterhe azt indokolja – *javasolhatja* az *MKIK* részére a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter egyetértésével elnökhelyettes kijelölését* a testületi tagok közül. Erre az előírásra azért van szükség, mert jelenleg olyan békéltető testületeknél is vannak elnökhelyettesek, ahol azt egyébként a testület munkaterhe nem indokolja.”³³

A kiválasztási szabályozásról véleményem szerint egyértelműen megállapítható, hogy a jogszerűség biztosítását magasabb szinten, miniszter – és kamara, MKIK – szerepét, felelősségét, befolyását jelentősen növelve jeleníti meg, ami a fogyasztóvédelem „felértékelődéseként”, a vállalkezési oldal túlhangsúlyozása-ként, a fogyasztóvédelem jelentős visszalépéseként (is) értékelhető.

³³ Kiemelések: H. A.

A „fogyasztói oldal képviselői és a vállalkozói érdekek képviselői” azonos számban országos listán – nem megyei (fővárosi) szinten – jelennek meg (az egyenlő arány megyei, fővárosi szinten jogszabály által nem garantált, lehet, hogy a kivételes szabály alapján eljáró háromtagú tanácsban, illetve valamelyik békéltető testületben nem is lesz a „fogyasztói oldal”-nak képviselője – főszabály lett az „egyedül eljáró békéltető testületi tag”), és az „oldal” képviselője pusztán a saját nyilatkozaton alapul (lehet, hogy a fogyasztói oldalon vállalkozások „igazgatói” fognak ülni – a 2019. augusztus 31-ig hatályos szabályozás alapján a „fogyasztói oldal” képviselőit a fogyasztóvédelmi egyesületek „delegálták”, jelölték, ami jóval nagyobb garanciát jelentett arra vonatkozóan, hogy a „fogyasztói oldal” képviselői valóban a fogyasztói oldalt „képviselek”), a „semleges” fél – és a „fogyasztói oldal”, „vállalkozói érdekek” „képviselei” – ahhoz képest is érdekes, hogy az Fgytv. 24/A. §-a szerint a békéltető testületi tagoknak függetlennek és pártatlannak kell lenniük [vö. pl. Fgytv. 26. § (2)–(3) bek., 37/A. § (3) bek. d) pont].

Mindez a „testületek vezetésének professzionális alapokra helyezése”, a „bürokráciacsökkentés”, az „adminisztratív terhek csökkentése”, a „jelentősen egyszerűbb” „kiválasztás” megfogalmazás köntösébe öltöztetve jelenik meg.

Véleményem szerint az Fgytv. 24. § (2) bekezdésének – kiválasztási szabályozással összefüggő – módosítása (is) jól mutatja a fogyasztói érdekek képviseletét ellátó egyesületek háttérbe, a kamara, az MKIK és a miniszter előtérbe helyezését, ami inkább a „vállalkozásbarát »fogyasztóvédelem«” (fokozásának) veszélyét, problémáját hordozza; a Módtv.-vel a fogyasztói érdekek képviseletét ellátó egyesületek szerepe jelentősen csökkent: a fogyasztóvédelem idézőjelben értékelődött fel, az állami és a kamarai befolyás nagymértékű növeléséről van szó, aminek kevésbé a professzionális alapokhoz, mint inkább a fogyasztóvédelem leértékelődéséhez, háttérbe szorításához van köze.

A jogász szakképzettség, jogi végzettség sem kötelező (a 2019. augusztus 31-ig hatályos szabályozás szerint az eljáró tanács legalább egy tagjának és az egyedül eljáró testületi tagnak jogi végzettséggel kellett rendelkeznie), a szakmai gyakorlat nem igazodik a felsőfokú iskolai végzettséghez, ami ugyancsak (miként pl. a díjazás, költségtérítés jelenlegi, potenciális pályázókat eltántorító, kisebb alanyi kört biztosító szabályozása) a professzionális működés kárára van (a végzettséghez igazodó szakmai gyakorlat mellőzését a „minél több potenciális pályázó”-hoz fűződő érdek sem teszi elfogadhatóvá; mindez nem teszi vonzóvá a békéltető testületet, a fogyasztók és a vállalkozások bizalmát – s így az érdemi döntések számát is – csökkentő hatással bír).

Az Fgytv. 25. §-át módosító *(főszabály az egyedül eljáró békéltető testületi tag)* Módtv. 62. §-hoz fűzött végső előterjesztői indokolás szerint: „A békéltető testületek jelenlegi gyakorlata alapján főszabályként kerül bevezetésre, hogy a békéltető testületi tag egyedül jár el. Azonban, ha mindkét [bármelyik] fél kéri, akkor a testület 3 tagú tanácsban jár el, emellett ha az elnök úgy ítéli meg, hogy a fogyasztói jogvita bonyolult, akkor is 3 tagú tanácsban jár el a testület. Az adott eljárásban nem vehet részt a békéltető testületi tag, aki az ügyvel kapcsolatban a fogyasztónak vagy a vállalkozásnak tanácsot adott és a megelőző három évben az eljárásban részt vevő vállalkozással munkaviszonyban vagy munkavégzésre irányuló egyéb jogviszonyban állt. A módosítás alapján egyedül eljáró tagként jogász végzettség mellett közgazdász felsőfokú végzettséggel rendelkező tag is eljárhat.”

Véleményem szerint a jogi végzettség megkövetelésének mellőzése, a közgazdasági felsőfokú végzettséggel való megelégedés a „professzionális alapokra helyezés” szintjét csökkenti, visszalépést jelent. Ugyancsak kedvezőtlen változás, hogy a módosítással nem jelenik meg az a rendelkezés, miszerint az eljáró tanács egyik tagját a fogyasztó jelöli.

Az Fgytv. 29. § (5) bekezdését módosító Módtv. 63. §-hoz fűzött végső előterjesztői indokolás szerint e módosítással a következőről van szó: „Módosítás a meghallgatás előtti előzetes értesítés érdekében.”; azonban, ha a módosítást megnézzük, akkor azt látjuk, hogy e módosítás a Módtv. fentiekben említett módosításával van összefüggésben, ugyanis az Fgytv. 29. § (5) bekezdése a módosítás előtt is tartalmazta a szóban forgó előzetes értesítést; vagyis az indokolás nem állja meg a helyét.

A Módtv. 64. § által az Fgytv. 37. § (2) bekezdése – a fentiekben említett módosítással összefüggésben – igen jelentős változást tartalmazó módosításon esett át: *a fogyasztóvédelemért felelős miniszter az MKIK-val együttműködve a békéltető testületek egységes gyakorlatának kialakítása érdekében országos eljárási szabályzatot készít, amelynek alkalmazása kötelező a békéltető testület eljárásában.* E módosítás előtt a rendelkezés a következő volt: „A békéltető testületek az egységes gyakorlat kialakítása érdekében valamennyi békéltető testület képviselőjének részvételével az eljárás egészére vagy egyes eljárási kérdésekre vonatkozóan országos eljárási szabályzatot készíthetnek, melyet az igazságügyért felelős miniszter hagy jóvá.” A Módtv. 64. §-ához fűzött végső előterjesztői indokolás szerint: „A módosítás alapján, amennyiben a fogyasztóvédelemért felelős miniszter az MKIK bevonásával a békéltető testületek egységes eljárási gyakorlatának kialakítása érdekében az eljárás egészére vagy egyes eljárási kérdésekre vonatkozóan országos eljárási szabályzatot készít,

akkor annak alkalmazása kötelező a békéltető testületek eljárásában.”; amely indokolás (az „amennyiben”, „akkor” szövegezés) véleményem szerint nincs összhangban a normaszöveggel, mert a normaszövegben szereplő „*készít*” azt jelenti, hogy *készítenie kell* – „országos eljárási szabályzatot” (a rendelkezés – szemben a módosítás előtti, békéltető testületekre vonatkozó szöveggel – nem azt tartalmazza, hogy „*készíthet*”). Az „országos eljárási szabályzat”, annak tartalmától függően, véleményem szerint üdvözlendő; megalkotásába nem csak a kamarákat, hanem a békéltető testületeket és a fogyasztóvédelmi egyesületeket is megfelelően be kellene vonni.

A Módtv. 65. §-a alapján – a kiválasztási szabályozással összefüggésben – az Fgytv. 37/A. § (3) bekezdés c) pontja helyébe a következő rendelkezés lépett: (A békéltető testület naprakész, az eljárására vonatkozó és könnyen hozzáférhető információkkal ellátott internetes honlapot működtet, amelyen biztosítja, hogy a fogyasztó online úton is benyújthassa kérelmét és annak mellékleteit. Az internetes honlapon közzé kell tenni és kérés esetén elektronikus úton a felek rendelkezésére kell bocsátani legalább a következő információkat:) „c) a békéltető testületi tagok nevét, megbízatásuk időtartamát, felsőfokú végzettségük oklevél szerinti megnevezését, szakterületüket;” a rendelkezésből kikerült az „az őket jelölő fogyasztói érdekek képviselőjét ellátó egyesület vagy gazdasági kamara megnevezését, valamint” szövegrész.

Az Fgytv. 18. §-át módosító Módtv. 55. §-hoz fűzött végső előterjesztői indoklás szerint: „[...] A módosítás alapján továbbra is az állam támogatja a testületek működését.”, valamint „[...] kiegészül az Fgytv. azzal a rendelkezéssel, hogy a békéltető testület tagja e tevékenység ellátásáért a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter* által *rendeletben* meghatározott díjazásra és szükség esetén költségterítésre jogosult. *A díjazás szabályozása kormányrendeleti szintről miniszteri rendeleti szintre kerül, [...]*”³⁴

Látni kell, hogy az Fgytv. 18. § (3) bekezdésének módosításával nem egyszerűen arról van szó, hogy „[a] módosítás alapján továbbra is az állam támogatja a testületek működését”, hanem arról, hogy *a támogatás „ügyszámarányos” volta kikerült az Fgytv.-ből*, ami véleményem szerint az „ügyszámarányos”-ság mellett *más körülmények* (pl. a békéltető testületi ügyek jellege, a képzési és a tanácsadási költségek felmerülése) figyelembe vételének nagyobb teret biztosít, s így e változás – az alkalmazás alapos voltától (szempontrendszerétől) is függően – *helyesnek* is mondható. Kérdés, hogy mi volt a jogalkotói szándék (motívum, cél), mert az – miként a *finis operis* sem – az indoklásból nem

³⁴ Kiemelések: H. A.

derül ki [vö. Alaptörvény R) cikk (3) bek., 28. cikk]. Véleményem szerint azonban helyesebb lett volna, ha a jogalkotó egy megfelelő, kellően differenciált szempontrendszerrel jelenített volna meg az Fgytv.-ben. A békéltető testületek támogatásának szabályozásában – és a jelenleg hatályos reguláció gyakorlatában – véleményem szerint – az igazságosság, a megfelelő fogyasztóvédelem érdekében – az ügyszámarányosság mellett kellően figyelembe veendő például az ügyek jellege (költségigényessége), valamint a tanácsadási és a képzési költségek is [vö. Fgytv. 18. § (1) bek. harmadik mondat, 26/A. § (2) bek., 18. § (6) bek., 36/A. § (2) bek. i) pont], az eredményesség kritériuma pedig nem lehet például az eljárás tárgyának értéke (mert a békéltető testületnek kis tárgyi érték esetén is el kell járnia, ami költséggel jár, az más kérdés, hogy a „ügy jellege” és a „tárgyi érték” között „kapcsolat” van), továbbá az eredményességnek az is a részét képezi, ha a fogyasztó az érdemi döntés – akár a meghallgatás – előtt kielégülést nyer.

Az Fgytv. 18. §-ának (9) bekezdéssel történő kiegészítése és az Fgytv. 55. § (1) bekezdés g) pontjának hatályon kívül helyezése által *a békéltető testületi tagi díjazás, költségtérítés szabályozása kormányrendeleti szintről miniszteri rendeleti szintre szállt*, ami véleményem szerint egyfajta *rugalmasabb, gyorsabb jogalkotást biztosíthat (ugyanakkor – miként utaltam rá – a „gyorsaság” kisebb kontrollal jár)*. *Az ITM r. megtartja az előző szabályozás szerinti, véleményem szerint ma már rendkívül alacsony, hatékonyság-csökkentő, békéltető testület hatékony működését veszélyeztető hatással bíró, évtizedes összegeket: a tanács tagja ügynként hétezer forint, a tanács elnöke, valamint az egyedül eljáró testületi tag ügynként tízezer forint díjazásra jogosult, ha e rendelet eltérően nem rendelkezik; ha valamely ügyben a békéltető eljárás az Fgytv. 31. § (3) bekezdésében meghatározott okból a meghallgatást követően került megszüntetésre, az eljárásban részt vevő tag háromezer forint díjazásra jogosult; nem jár díjazás, ha az eljárás a meghallgatást megelőzően került megszüntetésre; a díjazás havi összegének legkisebb mértéke az elnök esetében hatvanezer forint, az elnökhelyettes esetében negyvenezer forint (ha a békéltető testület elnöke vagy elnökhelyettese a fogyasztói jogvita elbírálásában, mint az eljárásban részt vevő tag is részt vesz, e díjazáson túlmenően egyéb díjazásra nem jogosult); az eljárásban részt vevő tag a fogyasztói jogvita elbírálásával közvetlenül összefüggő, indokolt és számlával igazolt költségeinek megtérítése céljából költségtérítésre jogosult; a költségtérítés összegét a békéltető testület elnöke hagyja jóvá; az*

eljárásban részt vevő tag költségei megtérítését költségátalány formájában is igényelheti, ennek összege úgymenként ötszáz forint.³⁵

Az Fgytv. 18. §-át módosító Módtv. 55. §-hoz fűzött végső előterjesztői indokolás szerint: „[...] *Deregulációra* tekintettel rögzítésre kerül, hogy az online adásvételi vagy online szolgáltatási szerződéssel összefüggő határon átnyúló fogyasztói jogvita esetén a fogyasztóvédelemért felelős *miniszter* által *rendeletben* kijelölt kamara által működtetett békéltető testület illetékes. [...] *az online ügyekben eljáró békéltető testület kijelölése törvényi szintről kerül miniszteri rendeletben való kijelölésre.*”³⁶ Az Fgytv. 18. § (5) bekezdésének módosítása az Fgytv.-ben megszünteti azt, hogy „[o]nline adásvételi vagy online szolgáltatási szerződéssel összefüggő határon átnyúló fogyasztói jogvita esetén az eljárásra kizárólag a fővárosi kereskedelmi és iparkamara mellett működő békéltető testület illetékes”; a módosítással online adásvételi vagy online szolgáltatási szerződéssel összefüggő határon átnyúló fogyasztói jogvita esetén a fogyasztóvédelemért felelős miniszter által rendeletben kijelölt kamara által működtetett békéltető testület illetékes, ami véleményem szerint *rugalmasabb szabályozásnak, gyorsabb jogalkotást biztosító megoldásnak* látszik, s így *kedvező változásként is értékelhető* (bár kétség kívül a fogyasztóvédelem egyfajta leértékelődésének is tekinthető, amit a „gyorsaság” nem biztos, hogy kellően kompenzál – a kijelölés jóval kisebb kontroll alatt áll). Az ITM r. 14. §-a szerint az online adásvételi vagy online szolgáltatási szerződéssel összefüggő határon átnyúló fogyasztói jogvita esetén – az Fgytv. 20. §-ában meghatározott illetékességi szabályok figyelembevételével – valamennyi megyei (fővárosi) kereskedelmi és iparkamara által működtetett békéltető testület eljárhat, ami megítélésem szerint – a békéltető testületek felkészültségétől is függően – *ugyancsak kedvező, arányos változásnak is tűnhet.*

4. Összegző megállapítások, javaslatok

Véleményem szerint a módosítástól nem lesz ismertebb, egyszerűbb és átláthatóbb az alternatív vitarendezés működése; a fogyasztóvédelmi egyesületek kiválasztási folyamatból történő mellőzése kevésbé teszi ismertté az alternatív

³⁵ Ld. ITM r. 10–12. §, 211/1998. (XII. 24.) Korm. rendelet 2. § (1)–(2) bek., 3. §, 4. § (1) bek. második mondat, (2) bek., 5. § (1)–(3) bek.; vö. 221/2009. (X. 9.) Korm. rendelet 2. §, 336/2007. (XII. 13.) Korm. rendelet 10. §, 255/2004. (IX. 8.) Korm. rendelet 1. § (1)–(2) bek., 211/1998. (XII. 24.) Korm. rendelet 2. § (1) és (3) bekezdésének 2004. december 31-ig hatályos szövege.

³⁶ Kiemelések: H. A.

vitarendezés működését, a fogyasztóvédelmi egyesületeket „passzíválja”; a kiválasztási (pályázati eljárási) szabályozás egyszerűbb, átláthatóbb, mint a kijelölési eljárás szabályozása (az utóbbi nem aránytalanul volt kevésbé egyszerű, átlátható), a kiválasztás gyorsabb lehet, mint a „kijelölés” volt, azonban ezt a reguláló kellő, fogyasztóvédelmi garanciák mellőzésével érte el, ami nem elfogadható, egyébként a békéltető testületi megbízatás négy évről három évre történő szállítása által a kiválasztás gyakoribb, rendszer-, működésslassító lesz; az új szabályozás alapvetően a békéltető testületi tagok „választását” és nem az alternatív vitarendezést „gyorsítja”, és az sem biztos, hogy a miniszter „választással”, az MKIK véleményezéssel terhelése a békéltető testületi tagok biztosításának eljárását gyorsítja.

A két évtizede működő „mechanizmusokon” – a Módtv. indoklásából ki nem tűnő problémákon – másképp kellett volna változtatni (ld. pl. kijelölési gondok, támogatás és díjazás, költségtérítés szabályozása; a jelenlegi díjazás, költségtérítés évtizedes, változatlan, rendkívül alacsony, hatékonyság-csökkenő).

Magyarországnak jelenleg fogyasztóvédelmi politikája sincsen [2015-ben pár nap híján egy évig, 2007-ben „csak” majd’ öt hónapig nem volt; ld. 2011/2015. (XII. 29.) Korm. határozat, 1033/2007. (V. 23.) Korm. határozat]; a fogyasztóvédelmi szakpolitikai program csak miniszteri, rövidtávú „nem kötelezően elkészítendő stratégiai tervdokumentum”.

A tagállami online vitarendezési kapcsolattartó pont feladatainak miniszterhez (Európai Fogyasztói Központ) kerülése a fogyasztóvédelem felértékelődéseként, a professzionális, hatékony működés magasabb szintjének biztosítását célzó lépésként értékelhető (ld. Módtv. 56. § és indoklása, Fgytv. 19. §); és az elkészítendő „országos eljárási szabályzat”, annak tartalmától függően ugyancsak üdvözlendő (megalkotásába a békéltető testületeket és a fogyasztóvédelmi egyesületeket is megfelelően be kellene vonni – vö. 2020. március 3-i szabályzat). Az (EU) 2017/2394 rendelettel kapcsolatos Fgytv.-változások is örvendetesek, a hatékonyságot növelhetik.

A békéltető testületek támogatásának szabályozásában – és a jelenleg hatályos reguláció gyakorlatában – véleményem szerint – az igazságosság, a megfelelő fogyasztóvédelem érdekében – az ügyszámarányosság mellett figyelembe kellene venni például az ügyek jellegét (költségigényességét), valamint a tanácsadási és a képzési költségeket is, az eredményesség kritériuma pedig nem lehet például az eljárás tárgyának értéke (mert a békéltető testületnek kis tárgyi érték esetén is el kell járnia, ami költséggel jár, az más kérdés, hogy a „ügy jellege” és a „targyi érték” között „kapcsolat” van), továbbá az eredményességnek az is

a részét képezi, ha a fogyasztó az érdemi döntés – akár a meghallgatás – előtt kielégülést nyer.

Álláspontom szerint – a kellően hatékony fogyasztóvédelem végett – a békéltető testületi tagok választásába jogszabállyal (a 2019. augusztus 31-ig hatályos szabályozáshoz hasonlóan, a kamarákkal egyenlő arányú szerepvállalással³⁷) be kellene vonni a fogyasztóvédelmi egyesületeket; a díjazást, költségtérítést – *felső határt is megjelenítve* – meg kellene emelni; megfelelően vissza kellene állítani azt a szabályt, hogy az eljáró háromtagú tanács egyik tagját az eljárást megindító fogyasztó, egy másik tagját pedig az eljárással érintett vállalkozás jelöli ki a testületi tagok 23/A. §-ban meghatározott listájáról, az eljáró tanács elnökét [és az eljáró tanács hiányzó tagját – vö. Fgytv. 2019. augusztus 31-ig hatályos 25. § (2) bek. második mondat] a testület elnöke jelöli ki. Véleményem szerint fogyasztóvédelmi szakpolitikai stratégia és fogyasztóvédelmi szakpolitikai program – fogyasztóvédelmi egyesületek megfelelő bevonásával történő – megalkotása, elfogadása is indokolt, illetve szükséges; az Fgytv.-ben fogyasztóvédelmi szakpolitikai stratégia elfogadásáról is rendelkezni kellene.

A békéltető testületek hatékonyságát növelhette volna és növelhetné a korábban megfogalmazott, a Jogtudományi Közlöny 2017/4. számának 183–191. oldalain megjelent, hivatkozott írásomban részletesen, indokolással szereplő (ld. 188–190.), az Fgytv. 29. § (11) bekezdés harmadik mondatának módosítására irányuló javaslatom, amely szerint valamennyi ügyfélszolgálati, szolgáltatásnyújtási hely is lefedendő. Szövegszerű javaslatom e tekintetben a következő: A fogyasztóvédelemről szóló 1997. évi CLV. törvény 29. § (11) bekezdésének harmadik mondata helyébe a következő rendelkezés lép: „Amennyiben a vállalkozás székhelye, telephelye vagy fióktelepe, illetve ügyfélszolgálat, szolgáltatásnyújtási helye nem a területileg illetékes békéltető testületet működtető kamara szerinti megyében van, a vállalkozás együttműködési kötelezettsége a fogyasztó igényének megfelelő írásbeli egyezségkötés lehetőségének felajánlására terjed ki.”

³⁷ Vö. pl. Fgytv. általános indokolás 4.5. a) pont: „A törvény szerint a területi gazdasági kamarák feladata olyan békéltető, egyezséget létrehozó fórum működtetése, melybe a gazdasági kamarák és a fogyasztók érdekképviseletét ellátó szervezetek azonos számú képviselőt delegálnak, és a képviselők megállapodás alapján egy harmadik, független személyt vonnak be a testületbe.”, részletes indokolás a 18–37. §-hoz és a 45. §-hoz: „A testületi tagokat a területi gazdasági kamarák, másrészt a fogyasztói érdekek képviseletét ellátó társadalmi szervezetek jelölik egy listára, így biztosítandó az eljáró tanácsokban az arányos képviseletet.” „A törvény hangsúlyozza a társadalmi szervezetek fontosságát a fogyasztói érdekek érvényesítése terén.”

5. Záró gondolatok

A fogyasztók védelmének jelentősége, aktualitása és komplexitása a fentiek alapján is érzékelhető. Az állami „kiegyenlítési törekvés”-ben mind a magánjogi, mind a közjogi, anyagi és eljárásjogi szabályozás jelentős szerepet játszik, amely az említettek szerint is növelendő.

A gyengébb fél fokozott(abb) védelmének szükségessége véleményem szerint *objektíve* fennáll: a szabadság – fogalmilag, normatív, így a szerződési szabadság is soha nem az igazságtól, hanem mindig az igazságban való szabadság (igazság, az igazság szerinti, hogy *a kiszolgáltattott személyt jobban kell védeni*); a kógens szabályok is ennek fényében szemlélendők. A szabályozási változásoknak is a fogyasztó és nem a fogyasztás szolgáltatásban kell állniuk, s ez által a kötelezettek (pl. forgalmazók, gyártók) javára is irányulnak.

Szent II. János Pál pápa – a mai napig is tartó aktualitással – írta: „A gazdaság valójában csak az egyik összetevője és dimenziója az emberi tevékenység sokféleségének. Ha abszolúttá válik, ha az árutermelés és -fogyasztás a társadalmi életben a központi helyre kerül, és minden mástól függetlenül a társadalom egyedüli értékévé válik, akkor az okot nemcsak és nem annyira magában a gazdasági rendszerben kell keresni, hanem abban, hogy a szociális–kulturális értékrend – miután nem ismeri el az etika és a vallás jelentőségét – meggyengült, és csupán a javak termelésének és a szolgáltatásoknak tulajdonít jelentőséget.”³⁸

„[...] a gazdasági szabadság az ember szabadságának csak az egyik eleme. Amikor a gazdasági szabadság önállósodik, amikor az embert inkább a javak termelőjének és fogyasztójának tekintik, semmint személynek, aki azért termel és fogyaszt, hogy megéljen, akkor a szabadság elveszíti valós kapcsolatát az emberi személlyel, végül elidegeníti és elnyomja őt.”³⁹

„Az ember ma gyakran elvesz az állam és a piac két pólusa között. Néha ugyanis úgy tűnik, mintha időnként csak árutermelőként és -fogyasztóként, vagy az állam közigazgatási alanyaként létezne, mintha feledésbe merülne, hogy az emberek együttélésének nem célja sem az állam, sem a piac, hanem az ember önmagában olyan páratlan értékkel bír, hogy az államnak is és a piacnak is szolgálnia kell. Az ember mindenekelőtt igazságot kereső lény, arra

³⁸ Szent II. JÁNOS PÁL pápa: Centesimus annus kezdetű enciklika a szociális kérdéstről. 1991. május 1. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 83. (1991) 793–867.; magyarul megjelent: Budapest, Szent István Társulat, 1991. 39. pont.

³⁹ Uo.

törekszik, hogy e szerint az igazság szerint éljen és elmélyítse azt a múlt és a jövő nemzedékével folytatott párbeszéd révén.”⁴⁰

A jelen tanulmányban – az ünnepeelt Hársfai Katalin tanárnőt hálás szívvel, viszonzást nem váró szeretettel⁴¹ köszöntve – a szabályozás fejlődését, a gyengébb fél fokozottabb védelmét, az igazságot célozva Szent II. János Pál pápa szavait is ajánljuk az állami jogalkotók figyelmébe. Az előrelépés, a jog maradéktalan érvényesülése érdekében sokat kell még tenni – nemcsak jogilag, mert az önmagában kevés; olyan *szemléletformálásra van szükség*, amely az *igazságon* alapul, az *igazságosságban* épül, és amit a *szeretet* éltet.⁴² Ehhez kívánok Mindenkinek szívből bátorságot és bölcsességet, hogy a szabadságban napról napra emberibb *egyensúlyt* találjon – „fogyasztó”, jogosult és „kötelezett” egyaránt!

Ezen írás végén is, kitüntetett figyelemmel, teljesen ki nem fejezhető módon, igaz, önzetlen szeretettel köszönjük az ünnepeelt Tanárnőnek, aki a Pázmány

⁴⁰ Uo. 49. pont.

⁴¹ Tób 4,15: „Amit magadnak nem szeretnél, azt másnak se tedd. [...]”; Mt 7,12: „Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük. [...]”; Lk 6,31: „Úgy bánjatok az emberekkel, ahogy akarjátok, hogy veletek is bánjanak.” – A törvény összefoglalását adó *arany szabály* pozitíve fejezi ki az ószövetségi magatartásszabályt: az ember tökéletessége ugyanis nem abban áll, hogy nem tesz rosszat, hanem megteszi a jót [ld. *Biblia, Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Budapest, Szent István Társulat, 2000. 1130. (magyarázat: KOSZTOLÁNYI István); vö. MTörv 15,14: „[...] Adj neki aszerint, ahogy az Úr, a te Istened megáldott.”; Sir 31,15: „Magad után ítélj embertársad felől, légy minden ügyedben józan és megfontolt.”]; a szabálynak van görög előtörténete is: ld. *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003. 119.; az arany szabály feltételezi, hogy az ember magának jót akar: „Egy mazochista a feje tetejére állítaná ezt a szabályt [...]” (uo.); az arany szabály nem a „kölcsonősségi etika”, amely szerint annak, aki valami jót kapott, azt viszonznia kell (az ilyen viszonzás nem szül „jutalmat”, hiszen kötelezettségből fakad): csak ha valaki „jót tesz”, még ha nem is kapott semmit sem, és csak ha nem vár semmit cserébe, kap – egészen váratlanul –, nem csak köszönetet, hanem Istentől is jutalmat (uo. 190.); a Lk 6,31-et a következő versek értelmezik, nehogy Lukács hallgatósága a saját kultúrájában uralkodó kölcsonősségi etika alapján interpretálja (uo.): „Mert ha csak azokat szeretitek, akik benneteket is szeretnek, milyen hálát várhattok érte az Istentől? Hisz azokat, akik őket szeretik, a bűnösök is szeretik. Mert ha azokkal tesztek jót, akik veletek is jót tesznek, milyen halálra számíthatok? Hisz így a bűnösök is tesznek jót. Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsönt, milyen hálát várhattok érte? A bűnösök is kölcsönöznek a bűnösöknek, hogy ugyanazt visszakapják. Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön és semmi viszonzást ne várjatok. Így nagy jutalomban részesültök, a Magasságosnak lesztek a fiai, hisz ő is jó a hálátlanokhoz és a gonoszokhoz. Legyetek hát irtalmasok, amint Atyátok is irtalmas.” (Lk 6,32–36) – vö. Lk 6,27–30; és Mt 6,1–4; 10,41–42.; az ember azt szeretné, hogy önzetlenül, viszonzást nem váróan, pusztán önmagáért szeressék (az ember szeretetre van teremtve, nem képes nélküle élni); a törvény tökéletes teljesítése a szeretet (ld. Róm 13,8–10).

⁴² Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról. Róma, 1965. december 7. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966) 1025–1115., 26., 63–64. pont; Mt 16,26 („*Mi haszna van az embernek, ha az egész világot megszerzi is, de lelke kárát vallja? Mit is adhatna az ember cserébe a lelkéért?*”); Lk 16,1–31; Kol 3,17.

Péter Katolikus Egyetem fakultás jogú Kánonjogi Posztgraduális Intézetének kezdettől fogva rendíthetetlen oszlopos tagja, rendkívül értékes, hiánypótló, kitartó, hűséges, sok évtizedes, többek között az egyházi eljárásjog, házasságjog és jogfilozófia szent tudománya területén kifejtett, maradandó szolgálatát, amely által nemzetközileg is széles körben elismerten elévülhetetlen érdemeket szerzett a magyarországi kánonjogi oktatás világszínvonalú megteremtésében; születésének 70. évfordulója alkalmából is ekként kívánjuk örök boldogságát; *Isten éltesse őt egészségben sokáig!*

MEGFONTOLÁSOK A BÍRÓI HIVATÁSRÓL

KUMINETZ Géza*

Iudices sunt custodes legum, defensores morum,
veritatisque interpraetes.

1. Bevezetés

Nagy a bírói hivatás, hiszen a mottó szerint a bírák, ha helyesen őrzik a törvényeket, érvényesítik az ép erkölcsöket, s valóban az igazságot kellően értelmezik, azaz igazságot szolgáltatnak, akkor ez a szolgálat az egész nép, az egyes államok, sőt az egész emberiség nagy közös javának (*bonum commune universale*) fenntartása és építése.

Akár az egyén, akár a kisebb társadalmi alakulatok, akár az állam, akár az emberiség életvezetésének kellő megítéléséhez (és így a jobb jövő építéséhez) egyfajta kritikai látásmódra van szükség. Ez a józan mérlegelésre és döntés hozatalára való készséget követeli akár az egyes embertől, akár a közösségek, vagy a társadalmak vezetőitől, különösen is a bíraktól.

Az emberi életben és a történelemben sok minden nem tartozik a szigorú értelemben vett okság kategóriája alá. Sok itt a sztochasztikus, a relacionális és a szubjektív elem. Így a bírói tevékenységnek is a tények és összefüggések sok és sokféle szálát kell mintegy szinopszisban látnia és mérlegelnie, illetve a mérlegelés nyomán a döntést meghoznia. Fogalmazzuk így, hogy az esetek nagy részében csak erkölcsi bizonyosságra juthat, de erre feltétlenül el kell jutnia, hogy valóban megalapozott döntést hozzon, azaz igazságos ítéletet hozzon.

Mindez jelzi, hogy a bírónak helyes és szilárd értékrendjének kell lennie, s tárgyilagosnak kell maradnia, különben épp sajátos feladata, az igazságszolgáltatás kerül veszélybe. S ahol erősödik az igazságtalan igazságszolgáltatás, ott a társadalom bomlása erősödik.

* Egyetemi tanár (PPKE KJPI).

Nagy tehát a bírói hivatás, de mintha a bírák kezdenének ilyen-olyan partikuláris érdekek kiszolgálóivá válni, minthogy a jogszolgáltatás is mára már afféle globális piaccá lett. S így „korunk bírása jobbára csak a pervezetésre, az eljárási kérdésekre szorítkozik, miközben az anyagi jogi kérdések eldöntését mintegy átengedi a feleknek. Egyfajta bíró-játékvezető ő, miként az a játékban is történik, ahol legfeljebb úgy lehet hatni, hogy a játékszabályokat, azaz a körülményeket változtatjuk meg. A játékszabályok [...] nem egy nagyobb közjó szolgálatában állnak, így tartalmuk nem is annak függvénye”.¹ Ezért is érdemes átgondolni, hogy miben is áll a helyesen gyakorolt bírói hivatás.

Rövid tanulmányunkban először áttekintjük a hivatás, majd sajátosan a bírói hivatás ismérveit, végül az egyházi bírói tevékenységről ejtünk néhány szót.

2. A hivatásokról általában

Ismert tétel, hogy az ember életét főleg három dolog befolyásolja: az alkata (genetika), az életmódja és a környezete; vagy egy másik felosztás szerint a megtalált élethivatás, a jó táplálkozás és a rendszeresség. A tényleges életmódot így leginkább a választott hivatás határozza meg; igaz, a hivatás választásába komoly beleszólása van nemcsak az alkatnak, de a környezetnek is. A választott hivatás végzése aztán jelentősen visszahat a környezetünkre, az életmódunkra, még a táplálkozásunkra, sőt, az alkati adottságainkra is. Test és szellem igen szoros kölcsönhatásban van tehát egymással, amint azt a mai epigenetikai kutatások bizonyítják.²

A magyar hivatás szó találónan mutatja, hogy életutunk alakulását nemcsak magunknak kell tulajdonítanunk, hanem annak az embernek, eszmének, tevékenységnek, aki hívásának, ami vonzásának engedve, más utakat életünkből kizárunk, s teljesen a vágyott útra léptünk. A hivatás tehát (állandó és hűséges) engedelmeskedés a belső vágnak, egy embernek, egy mindent ígérő eszmének, vagy az élő Istennek.

Halasy-Nagy József szerint a keresztény embert „az a hit élteti, hogy egy értelmes és csodálatos műnek: a teremtésnek szükséges részese. A világban való léte ennél fogva nem fölösleges és céltalan valami, mert nélküle csonka és hiányos lenne a mindenség. Ezen az alapon felelősnek érzi és tudja magát

¹ FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016. 108.

² BAUER Joachim: *A testünk nem felejt. Kapcsolataink és életmódunk hatásai génjeink és idegrendszerünk működésére*. Budapest, Typotex, 2011.

mindazért, amit gondol és cselekszik”.³ A keresztények Istene továbbá minden népet egyformán, ugyanazon programmal hív magához. Ez az Isten azután „nem bosszúállással fenyeget, hanem megbocsátó szeretetet kínál. Nem a távol jövő ködében csillogtatja föl a Messiás eljövételét, hanem beteljesedett ígéret gyanánt, mint a bűnök bocsánatát, Isten és ember kiengesztelődésének kezesét mutatja föl. Nem földi hatalmat, hanem mennyei boldogságot és örök életet ígér a benne hívónek, s mindenkit egy nagy mű építésére: Isten országának munkálására hív el. Ezért a keresztény embernek hivatása van. [...] A teremtett világ formálásában Isten elhívott munkatársa, akit éppen ezért a világban kiváltságos szerep és minden egyéb teremtmény fölé emelkedő méltóság illet meg.”⁴ A kereszténység Istene senkit sem kényszerít a maga szolgálatára (miként a hivatást is önként, minden külső és belső kényszertől mentesen, odaadó és áldozatos módon vállalja az ember). Nem, mert „íz-ig-vérig erkölcsi lény, aki ennek megfelelően erkölcsi közösséget teremt: nem kényszerrel, hanem az értékesség vonzásával szabad akaratból kívánja megnyerni az embert céljainak munkálására. Innen van, hogy ez isteneszme nyomában az ember isteni elhivatásának tudata és egy minden más moráltól különböző úgynevezett keresztény erkölcsiség eszméje árad el azon az emberi közösségen, melyet ez kovácsol össze és tömörít egységbe. Ez az erkölcsi közösség végtelen növekedésre képes, hiszen nem egy törzs, nem egy nép a hordozója, hanem minden jóakarató ember, aki bárhol a világon önkéntesen magára veszi ennek az erkölcsi világnak szolgálatát. Hihetetlen sikerének, a lelkeken nyert diadalának éppen ez az egyetemessége, a katolicitása az oka: a kereszténység magába tudott szívni és meg tudott őrizni minden oly mozgalmat és eszmeáramlatot, mely isten- és emberideáljával és erkölcsi világfelfogásával nem ellenkezett. Így szívta föl a zsidó messianizmust, de nem ködös ígéreteként, hanem mint beteljesedett reménységet; - így a hellén metafizikát és a római hatalmi akaratot, hogy velük és rajtuk egy új szellemi alakulatot teremtsen: Európát. [...] A kereszténység tehát Európának nemcsak hitet adott, hanem világnézetet és erkölcsiséget is. Magas célokat tűzött cselekvése elébe, s ezzel értelmet nyert az ember élete és munkája. Tőle kapta a valóságnak is egy olyan magyarázatát, melyben maradék és ellentmondás nélkül fonódott egybe a természet és a természetfölötti világ, szellem és anyag, lélek és test. A természetfölötti ott munkált a természetben, a szellem az anyagban és a lélek a testben. Az ember két világ határán állónak tudta magát, s összekötő kapocs

³ HALASY-NAGY József: *A világnézet*. In: KORNIS Gyula (szerk.): *Szellemi élet*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1938. 48–49.

⁴ Uo. 49.

volt köztük, mert önmagában egyesítette konkrét alakban a lét immanens és transzcendens elveit egyaránt. A homo realis (seu existentialis) önmagában megtalálta a lét megértéséhez az utat, mert a természetes és természetfölötti felé egyaránt voltak kapcsolatai.”⁵

A továbbiakban – Noszlopi László nyomán – a hivatás konkretizálásáról, nevezetesen az adott hivatás szeretetéről, illetve a hivatástudatot megalapozó hivatáserkölcsei elvekről fogunk tárgyalni.⁶

Mindenféle foglalkozás üzhető szakmaként is, vagyis főleg megélhetési és előmeneteli motívumok miatt, valamint a ranggal járó tevékenységként. Minden foglalkozás végezhető azonban hivatásszerűen is, azaz, főleg szeretetből, szolgáló szeretetből. Nevezetesen a hivatás gyakorlásával járó erkölcsi érték megvalósításának szeretetétől vezetve. Ennek az alapmagatartásnak az a legfontosabb következménye, hogy a hivatás gyakorlása során az lesz a legfontosabb, ami a hivatásban önmagában véve a fontos, és másodlagossá válik az, ami a hivatás gyakorlójának szubjektív célja (hírnév, siker, gazdagság stb.) lehet. A hivatástudat- és szeretet elsősorban eszményeket és kötelezettségeket jelent. Ezek közül pedig az alábbiakat emeljük ki: 1.) A hivatásteljesítés fő célja nem az egyéni érvényesülés, mivel a törtetés (farizeuskodás), a karrier-csinálás, mint fő cél, önmagában erkölcstelen, következményeiben kártékony, mert nem tűri maga körül az igazán kiváló munkatársakat. A hivatás gyakorlásának célja tehát az emberiség közös érdekeinek és a kultúra értékeinek szolgálata. 2.) A hivatás becsülete, ami a szorgalmas, rátermett, gondos és szakszerű munkát, vagyis a becsületes munkát és a becsületes munkást jelenti. A hivatásból végzett munka nem válik kényszeressé és szenvedéllyé, bár hősiessé és fáradhatatlan munkára sarkall. 3.) Végül a vallásosság elve szerint az egyes hivatásokat az a gondolat szenteli meg, hogy isteni hívásra vállaltuk az adott hivatást, benne számunkra az isteni gondviselés rendelkezését látjuk. Ennek megfelelően a hivatás teljesítése valamiképp a vallásosság cselekedeteihez sorolható.

A hivatások osztályozásáról, rangsoráról is említést kell tennünk.⁷ Többféle szempont lehetséges: lehetnek a) transzcendens és immanens hivatások. b) beszélhetünk eszmék és vallások hivatásáról. c) a tevékenység alapján lehetnek szemlélődő, tevékeny és a kettőt egyesítő egyes hivatások. d) A hivatások aszerint is osztályozhatók, hogy milyen érték szolgálatában állnak: Noszlopi László Pauler Ákos nyomán az élethivatások alábbi rangsorát állapította meg:

⁵ Uo. 50–51.

⁶ NOSZLOPI László: *Megmentő és felemelő szeretet*. Budapest, Ecclesia, 1975. 77–84.

⁷ NOSZLOPI László: *A szeretet lélektana és bölcselete*. Budapest, Athenaeum, 1944. 120–122.

1.) Legértékesebb az az életforma, amely közvetlenül az összes értékek ősi forrásával és valóságával foglalkozik: az Abszolútummal, Istennel. Ez a pap, a teológus és a filozófus élete. 2.) Ezután következik a három szellemi értékkel közvetlenül foglalkozó hivatás: a művész, a tudós és a pedagógus. 3.) Az előbbi hivatások gyakorlását teszi lehetővé a társadalmi béke és kulturabeli folytonosság, melyet a jogászok és államférfiak (politikuskok) tevékenysége biztosít. 4.) Mindezt szolgálja a testi és lelki egészség fenntartásával és gyógyításával az orvos és a pszichológus. 5.) Ugyanezt műveli a fizikai biztonság, a béke fenntartásával a katona. 6.) Ugyanezt segíti elő a nehéz fizikai munkát megkönnyítő technikus. 7.) A kellő mennyiségű és minőségű táplálékot biztosítja a mezőgazda és az állattenyésztés. 8.) A szükséges technikai eszközöket állítja elő az ipar és az iparos, végül 9.) a javak igazságos, arányos elosztásáért felelnek a kereskedők és a bankárok.

E felosztásból is látszik, hogy a jogászok és az államférfiak, s köztük a bírák, mintegy a közvetítők az isteni és az emberi szféra között. E tisztség megköveteli tehát a fenti értékhierarchia minden foka értékeinek kellő ismeretét. Ezért kiemelt a felelősségük a társadalmi élet valódi fejlődése és békéje szempontjából.

3. A bírói hivatás általában

A keresztény élethivatáson belül is az embernek a saját hivatására is rá kell ébrednie, ami egyszerre kapcsolódik a nemzeti kultúrához és az egyén életéhez. Ugyanis amikor „az egyén öntudatra ébred, egy világban és egy emberközösségben (családban, közösségben, népben stb.) találja magát. Aki nemcsak azért él, hogy legyen, önkéntelenül fölvetődik benne a kérdés: miért vagyok én a világon, s ebben a közösségben? S ha tudatosan latolgatja ezt a kérdést, élethelyzetében kialakul benne a hivatás tudata: annak az életfeladatnak a képe, amelynek megvalósításában ismeri föl a maga létének értelmét, mert ezt helyette más ebben a világban el nem végezheti. Az ember léte és a hivatása összetartoznak, mert csak így mondható el, hogy életével gazdagabb lett a világ: olyat sikerült alkotnia, amivel több lett a valóság. A műben tovább él az alkotó”.⁸ A bírói hivatás sajátosan az igazságos társadalmi viszonyok fenntartásának ápolását, közelebbről a jogrend és a közkerkölcsök fenntartását jelenti. Az igazságos ítélet kiszabásával nyúl bele jótékonyan a bíró az emberi sorsok, közösségek, intézmények életének alakításába.

⁸ HALASY-NAGY József: *A kultúra*. In: KORNIS (szerk.) i. m. 166.

A fentiekben láttuk, hogy a valódi hivatás- és küldetéstudat mily meghatározó módon befolyásolja az ember tevékenységét. Ám a hivatástudat mögött, alatt, előtt és felett a hivatalt viselő vagy a hivatását gyakorló személy szakmai felkészültsége, illetve tényleges világnézete (vallása) áll. Ez utóbbi gondoskodik ugyanis a világ egységes megragadásáról, értékeléséről és értelmezéséről.⁹ A fő kérdés tehát az, hogy a bíró milyen világnézetet vall, hiszen a világnézetek tartalmazzák az igazságról és igazságosságról, az erkölcsről és a jogról alkotott fő eszméket. Ezért is fontos, hogy a bírónak ép és hitelesen vallott, megélt világnézete, vallása, mai szóval spiritualitása legyen. Nem mindegy tehát, hogy a jogrend és az igazságszolgáltatás mögött milyen jogeszme, milyen világnézet áll. Jól tudjuk, hogy vannak nyíltan vagy burkoltan destruktív világnézetek (s nyomukban az ilyen jellegű jogrendek). Ha a bírónak hivatása van, óhatatlanul keresi a valódi embereszmenyt és azt tükröző igaz értékrendet, illetve az ennek megfelelő jogeszmet.

3.1. Krisztus az igaz bíró, mint minden bírói tevékenység eszményképe

Minden bíró figyelmébe ajánljuk mindenekelőtt Krisztus alakját. Krisztus Urunk ugyanis egyszerre legfőbb tanítója, főpapja és királya az emberiségnek; e három tisztséget utolérhetetlen és fogyatkozásmentes teljességben egyesítette. Tanítói, főpapi és királyi (kormányzói) hatalmát már most is gyakorolja, ám főleg bírói feladatát majd csak a végső ítélet napján fogja ünnepélyesen felmutatni. S amíg az idők végezte el nem jön, addig is gyakorolja hatalmát Egyháza, az idők jelei, a másodlagos okok, illetve ritkán csodák révén.

Tudnunk kell róla, hogy neki „nemcsak hatalma van az igazságszolgáltatáshoz, hanem teljesen megbízható és alkalmas bíró is. A bírónak ugyanis törvénytudónak és az igazságosság erényének birtokában kell lennie, hogy minden körülmény között megtalálhassa az igazságot s ne engedje magát megtéveszteni sem a gazdagtól, sem a rokontól, sem pedig más személyi tekintettől. Mindez a legnagyobb mértékben megvan Krisztusban. Mint törvényhozó és élő törvény rendelkezik mindama tudással, ami az igazságos ítélet alkotásához szükséges. Az emberek iránti szeretete pedig és minden szenvedélytől való mentessége biztosít bennünket róla, hogy a tiszta igazság vezet s nem személyi érdekek, vagy a tetszés és nemtetszés. A bírónak továbbá az okosság erényét is bírnia

⁹ gr. APPONYI Albert: Világnézet és politika. *Athenaeum*, vol. 27., 1941/1. 6–11.

kell, hogy minden körülményt mérlegelhessen, ki tudja kutatni az elrejtett dolgokat s megkülönböztesse a kétest a biztostól. Krisztus is az okosság szabályai szerint járhat el, jobban mint akármely földi bíró. Ismeri az emberek belsejét s így mérlegelni tud minden körülményt, ami a fölmentésnél vagy a kárhoztatásnál tekintetbe jöhet. Nincs szüksége tanúkra vagy szakértőkre, mint a földi bírónak, ismerve a tett összes szülő okait. Éppen ezért ítélete sohasem lehet igazságtalan, mert nem vezethetik félre sem az emberek, sem a külső látszat, de még a rendezetlen, szenvedélyes benső sem. Ezért példaképe Krisztus minden földi bírónak és igazságszolgáltató hatalomnak.

Krisztus a bírói hatalmat már földi életében is gyakorolta, gyakorolja most is, ha annak teljes befejezése és legfőbb megnyilvánulása csak a világ végére várható is. Hányszor hallottunk szájából lesújtó ítéletet azokról, akik Isten törvényét elhomályosították. [...] Bírói hivatalát ma is gyakorolja, nemcsak a megholtakon, hanem az élőkön is. Cselekedeteink bírója ugyanis a lelkiismeret. Isten szavának mondjuk ezt s valóban az is. De nemcsak Istené, hanem Krisztusé is, aki teljes hatalmat nyert az embereken: Krisztus az emberek tanítója, lelkük világossága. Tőle nyerik az általános elveket, amelyek lelkiismeretüket vezetik s így ennek minden ítéletében Krisztus szólal meg a lélekben. [...] S addig vagyunk boldogok, amíg lelkiismeretünk csakugyan Krisztus tolmácsa.

[...] Krisztus igen türelmes bíró, aki a legnagyobb szelídséggel gyakorolta és gyakorolja hatalmát. [...] Kérlelhetetlen csak akkor lesz Krisztus, mikor mindenki kimondta sorsáról a végső szót. Ekkor már ő sem segíthet. Az Atya és a Fiú ellen gyöngeségből vagy tudatlanságból elkövetett vétkek még megbocsáthatók, de a Szentlélek elleni vétkek el nem engedhetők. [...] Ezért kell a Krisztus-bíróra több igazsággal és kevesebb szentimentalizmussal gondolkunk”.¹⁰ Krisztus tehát egyszerre igazságos, méltányos és üdvös ítéletet hozó bíró.

A bírák arra kapnak hívást és hivatást, hogy mind teljesebben Krisztus szemével lássák, Krisztus szívével érezzék az emberi cselekedetek, sorsok súlyát, s Krisztus akaratának erélyével (egyszerre igazságosságával és irgalmasságával) tudják mérlegelni és eldönteni a fórumukhoz került ügyeket. Krisztus nemcsak a keresztény bírónak, hanem minden földi bírónak legteljesebb és felülmúlhatatlan eszményképe. Ám az eszményekről tudnunk kell, hogy sohase tudjuk elérni, még kevésbé felülmúlni őket. Mindez minden földi bírót nagy alázatra kell, hogy intsen.

¹⁰ HORVÁTH Sándor: *Krisztus királysága*. Budapest, Credo, 1927. 148–150.

3.2. A bíró sajátos személyiségjegyei

A bírónak különös módon is törekednie kell a személyi érettségre, közelebről az érzelmi kiegyensúlyozottságra, az erkölcsi és a vallási (világnézeti) tudat nagykorúságára. Röviden, az élet bölcsességére. Ebben segíti őt az állandó önképzés, aminek gyümölcse az általános és szakmai műveltség. Nem elég a képzettség (tanultság), hanem valódi műveltségre kell szert tennie.¹¹

A bíró sajátos készségei, hogy hivatását ténylegesen betölthesse, röviden az alábbiak: 1. Az igazságérzet: Ez az alapja az igazságos ítélet hozatalának, illetve az igazságtalan ítélettől való tartózkodásnak. Nevezhetnénk a természetes igazságosság erényének, készségének is, hiszen erkölcsi tulajdonság, mely az igazság keresésében és érvényesítésében áll. Nemcsak a jogrendezésnek, de az egész kormányzati hatalomnak és gyakorlásának, s benne a bírói hivatásnak is lelke ez az alapvető igazságosságra való készség. 2. A valóságérzet: A valóság „a létező világ a benne rejlő összes lehetőséggel és viszonylatokkal együtt, ill. mindaz, ami valamilyen formában létezik, megvan vagy végbemegy, történik, ill. az ilyen létezőknek, történéseknek szerves egységbe tarozó összessége. [...] Valakinek, valaminek (egész, teljes) valósága: valakinek, valaminek egész lénye, teljes megnyilvánulása.”¹² A valóság tehát egy, minden mindennel összefügg, nemcsak oksági módon (lásd korreláció, reláció, szabad okság az erkölcsi és a jogrenddel szemben). Ezt az összefüggésrendszert kell a bírónak mind alaposabban látnia. Nevezhetjük élettapasztalatnak, bölcsességnek is. 3. Az ön- és emberismeret: Az általános emberismeretet a bíró megszerezheti műveltségének bővítésével, különösen is pedagógiai és pszichológiai ismeretei gazdagításával. Ugyanakkor jó megfigyelőnek és jó önmegfigyelőnek és az eszmények fényében a megfigyeltet kellően kiértékelni tudónak is kell lennie, mivel a helyes ember- és önismeretre jutás sok-sok buktatóval jár. Ezen a tisztítóüzön is át

¹¹ A műveltség ugyanis „más, mint a tanultság. Ez szorgalommal és technikával megszerezhető. De az igazán művelt embert éppen az jellemzi, hogy olyanra is képes, amit könyvekből nem lehet megtanulni. Lehet valaki művelt és nem tanult; és viszont lehet valaki tanult és nem okvetlen művelt”. Vö. SCHÜTZ Antal: A papi műveltség mélyítése. *Papi Lelkiség*, 1944–47. 76. Amit tanulás révén sajátítottunk el, azt „elfelejthetjük, de az egyszer megszerzett műveltség megmarad akkor is, ha feledésbe mentek azok az eszközök, melyek segítségével megszereztük. Az ismeretek birtokunk, műveltségünk ellenben ezenfelül személyiségünk alkotórésze, szellemi habitus is.” Vö. WILLMANN Otto: *Didaktika. A művelődés és oktatás elmélete*. I. kötet. Budapest, Kath. Középiszkolai Tanáregyesület, 1917. 46. Könnyebb tehát tanulnak, képzetnek, mai szóval jól informálnak lenni, mint valóban az ismereteinket asszimilálva, a személyiségünkben gazdagodni. Ez a feltétele mások gazdagításának is: a saját személyiségünk érettsége, gazdagsága, értékkel és az ezt kifejező erényekkel teltsége.

¹² MTA Nyelvtudományi Intézete (szerk.): *A magyar nyelv értelmező szótára*. VII. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 208–209.

kell (néha újra és újra) jutnia.¹³ 4. A lelkiismeretesség és a szakszerűség: tudás a legjobb lelkiismeret, illetve lelkiismeret a legjobb tudás szerint. Mindkettő, tudás és lelkiismeret is nevelendő, fejlesztendő.¹⁴ Ez a tárgyilagosságra, vagy előítélet-mentességre törekvés kettős axiómája.

Mindezen személyiségjegyekből források a tények tisztelete, a körülmények tekintetbe vétele, a megítélendő személy habitusának és konkrét cselekedetének tárgyilagos meglátása, vagyis kiegyensúlyozottság és józanság a dolgok kellő megítélésében, ami nélkül nem beszélhetünk helyes mérlegelésről és dönteni tudásról.

3.3. A bírói feladatkör sajátos kontextusa

A *salus rei publicae* a világi bíró esetében, míg a *salus animarum* az egyházi bíró esetében az a végső érték (igazság, jóság), amire való tekintettel kell ítéletet hoznia. Ezt a végső értéket konkretizálja, bontja ki bizonyos módon a közjó, a természetjog és a tételes jog fogalma, melynek mátrixát a mindenkori társadalmi viszonyok alkotják. E kategóriákat is mind alaposabban kell ismernie a bírónak.

A bíró és a közjó. Horváth Sándor OP. szerint „a társadalom az egyének érdekeit minden esetben túlhaladó s tőlük lényegesen különböző, magasabb rangú céllal jön létre. Ez a cél a közjó, az általános, az eszményi ember megvalósításának követelménye a sokaságban és a sokaság révén. Ezzel a joggal és elengedhetetlen követelménnyel lép a társadalom az egyén elé, s az utóbbinak nem áll módjában a természetjogtól védett társadalmat alkotnia, ha e jogkört vagy nem tiszteli, vagy pedig ennek határait tisztán egyéni érdekei szerint akarja megvonni.”¹⁵ Az említett szerző másik megközelítése szerint „a közjó fogalmát nem a részesedők javainak összeadásából nyerjük, hanem a kettő úgy viszonylik egymáshoz, mint az általános érték a részlegeshez. Az önálló társadalmi alakulat végső céljának értékbeli megfogalmazása és kifejezése ez, amiben a részesedő tagok szemlélhetik, hogy mit kell tenniük egyénileg a

¹³ A bíró a perben való magatartásával, a per folyamatának irányításával és leginkább a hozott ítéletével egyfajta nevelői küldetést is teljesít, hiszen a törvénynek egyik fő funkciója a polgárok erényre nevelése. Erről bővebben lásd: SCHÜTZ Antal: *Pedagógia*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 50–57.

¹⁴ VÁRKONYI Hildebrand: A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről. *Katolikus Szemle*, 1936/11. 737–743.

¹⁵ HORVÁTH Sándor: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok. Szent Tamás állameszménye*. Budapest, Szent István Társulat, 1944. 286.

közösség felvirágoztatása érdekében és hogy mennyire szabad érvényesülési vágyuknak kiterjedni, hogy az senki érdekét ne sértse és így az egyéni cselekvésmód a békét ne csak ne zavarja, hanem biztosítsa. [...] A közjő [...] a társadalmi erények mértéke és a jogi teljesítmények meghatározó tényezője (a causa exemplaris et finalis körében) [...] és ezért a közösség legnagyobb kincse, minden földi birodalom alapja, amelynek legszabatosabb megállapítására és hűséges megőrzésére a legnagyobb gondot kell fordítani. Ezek a feladatok csak a hatalom és az alattvalók vállvetett munkájával oldhatók meg, mert a természet csak általános útmutatást ad a közjő szükségességére, de konkrét meghatározását rábízta a társadalomra.”¹⁶ Ugyanis „a kormányzás csak akkor mutathat fel eredményt, ha mindenkinek kijelöli helyét, amelyet a társadalom keretében és a közjő érdekében el kell foglalnia és be kell töltenie, továbbá, ha a kormányzó irányítását mindenki követi, annak engedelmeskedik.”¹⁷ A kormányzás feladata tehát a részek összetartása, a társadalmi organizmus egészségének biztosítása. E kormányzati feladatnak lényegi része a bírói tevékenység, nevezetesen az, hogy a közjő értékei védelmezendők, s annak a javait károsító személyek szankciókkal sújtandók.

A keresztény felfogás szerint a jogalkotás maga is a közjőre irányul, s nyilván az annak megfelelő bíraskodás és végrehajtás is. A közjő részének számít a jó bíraskodási struktúrák létrehozása, a bírák szakmai és személyiségbeli felkészítése hivatásukra, mint ama feltételrendszernek része, amit közjőnek nevezhetünk. A jó bíraskodás szintén a közjő része, hiszen a valódi igazságosság következetes érvényesítése egyrészt nevel az igazságra, a társadalmi rend elfogadására, másrészt tartós békességet hoz a társadalmi életben.

A bíró és a természetjog. Ha alapvetően egy az emberi természet, akkor legfontosabb kötelességeinek és jogainak lényegi tartalma is csak egy lehet. A katolikus gondolkodás a kötelességeknek és jogoknak erre az egységes bázis-tartalmára hívja fel a figyelmet az általa művelt és képviselt természetjogi jogeszmével és teóriával. Ma ennek azért van ismét fokozott jelentősége, mivel a legalapvetőbb emberi normatív valóságok, bár természetjogilag rögzített tartalmúak, ám a mai jog- és politikatudományi elméletek és a vonatkozó jogi és politikai praxis manipulatív jellegűek, immár végzetesen torzítják az ún. emberi jogokat.¹⁸ Robert Sarah bíboros megfogalmazása szerint az ember fő

¹⁶ HORVÁTH Sándor: *A természetjog rendező szerepe*. Budapest, Jelenkor, 1941. 50.

¹⁷ HORVÁTH (1927) i. m. 179.

¹⁸ FRIVALDSZKY i. m. az egész kötet, de különösen 74–79. oldalak.

ellensége ma épp önnön ép természete; ezt akarja lerontani, manipulálni.¹⁹ A bírónak tehát éberem kell figyelnie a természetjog szavára. Adott esetben bátran emlékeztetnie kell akár a törvényhozót, akár a végrehajtás illetékeseit is, hogy tartsák tiszteletben a természetjog parancsoló szavát. Természetesen, hasonló feladata van akár a törvényhozónak, akár a végrehajtó szervnek is, ha azt látja, hogy a kormányzati hatalom másik ágainak reprezentánsai negligálják, csorbítják, netán át- és felülírják a természetjog előírásait.

A bíró és a tételes jog. A fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy a természetjog teljes tartalmát kell valamiképp a közjóra való tekintettel konkretizálnia a törvényhozónak a tételes jog révén. Ez a fő jogalkotói feladat. A megalkotott tételes jogot kell aztán érvényesítenie a végrehajtásnak és a bírónak is, egészen addig, amíg valamilyen oknál fogva nem kerülnek ellentétbe a természetjog, illetve a józanész előírásaival. Az igazságosság ősforrása a természetjog lényegi tartalma, s ennek legitimitását nem a többségi vélemény, nem a népszavazás adja.

A bíró és a társadalmi környezet. A bírónak is nagy figyelemmel kell kísérnie a társadalmi tudat, a társadalmi viszonyok változásait. Mint fontos közjogi személyiségnek adott esetben fel kell emelnie a szavát – minden politikai párt, társadalmi szervezet szimpátiája vagy antipátiája ellenére – az olyan jelenségekkel szemben, melyek akár a természetjog, akár a közjó, akár a tételes jog kellő érvényesítésével, érvényesülésével szemben akadályokat képeznek. Illetve a valóban haladást jelentő változások jogrendbe való beépítését is szorgalmaznia kell. Adott esetben a tételes joggal szemben kell ítéletet hirdetni, vagy ha erre nincs lehetősége, akkor tartózkodnia kell az ítélezéstől.

A bíró és a hivatásához való hűség. Hogy a bíró hűséges maradjon hivatásához, az igazság megállapításához (vagyis helyes viszonyba kell kerülnie és maradnia a közjőval, a természetjoggal, a tételes joggal és a társadalmi környezettel), szakmai ismeretei állandó fejlesztésével együtt mindenekelőtt a saját személyiségét kell fejlesztenie. Épp azért, hogy valóban helyesen ítélhessen. A személyiség fejlesztése és érettsége az erényekben való haladást jelenti. Az erényekben való haladás egyik legszemléletesebb modelljét Brandenstein Béla szolgáltatja.²⁰ Abból indul ki e nagy magyar filozófus, hogy az értékek birtokba vétele először inkább erő kifejtésre, majd a megismert és elismert érték tiszteletére irányul, végül pedig azok szeretetében éri el teljességét. Minél magasabb szintű a motiváció, annál kevésbé válhat az adott erény gyakorlása eszközévé

¹⁹ Robert SARAH – Nicolas DIAT: *Esteledik, a nap már lemenőben*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 229–275.

²⁰ BRANDENSTEIN Béla: *Bölcseleti alapvetés*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1944. 382–390.

valamely más, többnyire nem igazán etikus célnak. Ahogy egyre jobban birtokba veszi, kiműveli az ember az erényeket a személyiségében, annál helyesebben él velük. Első helyen állnak az ún. fegyelmezési erények, amelyek kialakításában az erő kifejtés, az akarat dominál. Eredménye a fegyelmezettség (önuralom), ami még egyaránt állítható értékes vagy épp értékellenes cél szolgálatába. Általában ezt jelenti és minden más erénynek ebből a szempontból alapfeltétele a mértékletesség, vagyis helyesebben az önuralom sarkalatos erénye.²¹ Ez az erények birtokba vételének első és szükségszerű stációja, vagyis az erényben levő érték szokással történő kialakítása (magatartásminta, normaérvényesítés), vagy korábbi szokás változtatása, elhagyása: a gyakorlás révén külsőleg képes az illető az adott cselekvésre, vagy bizonyos cselekvéstől való tartózkodásra. Ide sorolja a neves filozófus az ösztöntevékenységeket fegyelmező mértékletesség-erényeket is, és főleg az indulatokat fegyelmező önmérséklet erényeket. Ezeknél az erényeknél különösen is jól alkalmazható az arisztotelészi mezótész kategóriája, mivel az erény itt a két szélsőség között áll. Szerzőnk azt állítja, hogy a fegyelmezési erények és a következő osztály, a tiszteleterények közötti kapcsolatot az engedelmisség jelenti. Hiszen a fegyelmezési erények esetében is engednünk kell annak, hogy a helyes mérték szerint viselkedjünk. Az engedelmisségnek ugyanakkor van egy magasabb rendű fajtája is, mely nemcsak fegyelmezésből, illetve önfegyelemből, hanem az engedelmisség alapjául szolgáló norma és normaadó iránti tiszteletből fakad. Míg az ún. fegyelmezési erények a bennük megvalósuló erkölcsi értéket még csak követik, addig a tisztelő erényekben ható tisztelet az erkölcsi értéket immár belsőleg, érzületileg is elismeri és bensőséges elismeréséből fakadóan követi. Míg a fegyelmezési erényeknél főleg erőt kellett kifejteni, amit a következetes rászorítás is motivált, addig itt inkább készségesen áldozni kell, áldozatot hozni az immár tisztelt érték érvényre juttatásához. A már megtapasztalt érték belátása mozgatja az értéket most már áhító akaratot. Az erő itt már nem külső, hanem belső eredetű. Az erényt e szinten birtokló már azt is látja, hogy olykor kell a külső segítség (parancs, korrekció) az érték valódi érvényesítéséhez, mivel a belső erők olykor nem elegendőek ehhez. Végül vannak az ún. szereteterények, melyek mintegy áthatják a tiszteleti és a fegyelmezési erényeket, mivel – szerzőnk szerint – a szeretet a személyes énközpont centrális és legteljesebb érzülete,²² amely be-

²¹ Alexander HORVATH: Die Mässigung in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin. *Katholische Kirchenzeitung*, 1917. 94–95.

²² Megjegyezzük, hogy az érzület „az egyén erkölcsi jellegű hajlamainak összességét jelenti, mintegy az egyén erkölcsi habitusát [...] és ezek valóságos megnyilvánulásait” jelzi. KORNIS Gyula: *A lelki élet*. III. kötet. Budapest, MTA, 1919. 220.

tetőzi és ugyanakkor egyesíti az akarat és az értelem tevékenységét is. Ebből adódóan a szeretet a legnagyobb mértékben előmozdító, fejlesztő, éltető, életet kisugárzó érzület. Ennek az érzületnek a legteljesebb kifejeződése a hősiesség odaadás, önátadás. Az erények a szeretetben igazi erőcentrumokká válnak, vagyis belülről adják az erőt a tevékenységhez; nem elveszik erőnket, hanem erővel töltenek meg és fel bennünket. A helyes szeretet tehát a legmagasabb rendű erény, mivel minden más erényt egyesít, mintegy magába olvaszt, s így válik a személyiség egyszerűvé. Ha a szeretet valóban áthatja az ember egész életét, akkor lép túl az ember az önzés-önzetlenség, gyönyör-fájdalom, érdekérdéknélküliség dualizmusán, mert a szeretetben mindezek kiegyenlítődnek. Ha szeretettel vagyunk embertársunk iránt, akkor a másik személyt a maga önállóságában, öncélúságában fogjuk fel és mintegy a maga személyes tökéletességének birtoklásába akarjuk segíteni. A szeretet erénye az, ami leginkább egyesíteni tudja személyiségünk összes képességét és készségét. A moralitásban rejlő erő végeredményben az emberi természet feletti, misztikus forrásból, az etikai őstértékből forrasozik. Ezért a szeretet ereje mindig misztikus jellegű is, egyúttal morális Istenbizonyíték.²³ A bírói személyiségnek tehát ehhez a szeretethez, mint feltétlen jóakarathoz kell eljutnia és abban megmaradnia. Ez szintén állandó erőfeszítés gyümölcse.

A bíró személyiségfejlesztésének legnagyobb segítője tehát a saját keresett, kivívott és szabadon vallott világnézetének, spiritualitásának ápolása, különösen is a keresztény hit, mivel ez „a hit viszi a politikába a szeretet szellemét, amely kiegyenlíti az ellentétes érdekeket, megértővé tesz a társadalmi bajokkal szemben és megnyitja az állam és magánosok kincstárát a szűkölködők előtt. A hit őrzi meg az igazságosság szellemét, amely jogtisztelővé teszi a vezető és engedelmeskedő polgárt egyaránt. A politikai életben gyakran ütközünk polgártársaink, egyes osztályok, társadalmi alakulatok, a többi országok és az egyház jogaival. Ha nincs mellettünk hitünk, ha nem kísér bennünket nyomon erkölcsi érzékünk, akkor üzhetjük a hatalom, az erőszak politikáját, de az emberiséget boldogító, a békét biztosító és a mindenkinek jogát megadó politikát ez nem képviseli”²⁴

²³ NOSZLOPI i. m. 66.

²⁴ HORVÁTH Sándor: *Katolikus közélet. Erkölcsbölcséleti tanulmányok. Hitvallás a politikában.* Budapest, Credo, 1928. 39. Horváth Sándor bár a hit és a politika viszonyáról beszél, ám szavai érvényesek a kormányzati hatalom minden letéteményese, így a bírák számára is.

4. Az egyházi bírói hivatás és hivatal sajátosan

Az egyházi hivatal elnyeréséhez alapvető fontosságú feltétel a kellő hivatás- és küldetésstudat. Ezt hivatott kifejezni az adott hivatalra való alkalmasság fogalma. S az alkalmasnak ítéelés után történhet meg a kinevezés. Az elnyert hivatal pedig a felhatalmazás kerete, a vele járó kötelességek és jogok a kompetencia főbb tartalmát jelzik.²⁵ Röviden tekintsük át, hogy milyen feladatai vannak az egyházi bírónak. Ahhoz, hogy az ügyet eldönthesse, fel kell kutatnia a bizonyítékokat, majd azokat kell értékelnie. Mindebben segíti a szigorú formához kötött eljárás mód. A továbbiakban erről az értékelésről, közelebbről a mérlegelni és a dönteni tudásról fogunk beszélni.

4.1. A bírói hatalom helyes gyakorlásának kulcsa: a mérlegelés adománya²⁶

A mérlegelés általában minden jó döntés egyik előzménye, ezért nélkülözhetetlen feltétele a jó tanításnak, a hatékony megszentelői tevékenységnek és a jó kormányzásnak egyaránt. A kellő mérlegeléshez először is össze kell gyűjtenünk a vonatkozó szükséges és elégséges információkat, s azokat, mint a valóság adatait kell értékelnünk, a helyzet megoldását így megtalálunk. Már maga a szükséges és elégséges információk feltérképezése is persze egyfajta okos mérlegelés gyümölcse, hiszen arról kell döntenünk, hogy mi tartozik a problémakörhöz és mi nem, mi minősül releváns ténynek és mi nem; arról is döntenünk kell, hogy illetékesek vagyunk-e, illetve, hogy ki az illetékes a felmerülő kérdést eldönteni; arról kell döntenünk, hogy mely jogszabályok kellő alkalmazásával, érvényesítésével oldható meg a kázus (konkrét eset). Aki tehát nem mérlegel, vagy képtelen rá, nem tud jó döntést hozni, következésképp nem tud igazán se tanítani, se megszentelni, se kormányozni.

A továbbiakban a mérlegelés kritériumait az egyházkormányzati hatalom sajátos cselekményeiben, nevezetesen a bírói tevékenységben keressük.

²⁵ Megjegyezzük, hogy egyházi bíró világi hívó is lehet. Elegendő tehát az ép katolikus hit, a szakmai felkészültség és a kellő hivatástudat, mint a hivatalra való alkalmasság. Ennek részleteiről ld. Andrea D'AURIA: *I laici nel munus regendi*. In: AA.VV. *I laici nella ministerialità della Chiesa*. [Quaderni di Mendola 8] Milano, Glossa, 2000. 135–146.

²⁶ Ebben a részben főleg ERDŐ Péter: *A mérlegelés kritériumai az Egyház jogalkotásában és kormányzásában*. *Iustum Aequum Salutare*, vol. 13., 2017/3. 13–25. tanulmányára támaszkodtunk.

A bírói tevékenység alapvetően igazságszolgáltatás, melynek tárgya: 1. Természetes vagy jogi személyek jogainak érvényesítése vagy megvédése, illetve jogi tények kinyilvánítása. 2. Büntetendő cselekmények, mégpedig a büntetés kiszabása vagy kinyilvánítása tekintetében. 3. A közigazgatási hatalom intézkedéseiből támadt viták eldöntése (1400. k.). A híveknek joguk van arra, hogy a méltányossággal alkalmazott törvények szerint ítéljék meg őket. Ez azt jelenti más szavakkal, hogy „még a kodifikált kánonjogban sem tekintik a bíró döntését egy olyan szillogizmus eredményének, mely csupán a tételes jogszabályok betűjén és a törvényi kategóriákkal leírt tényálláson alapul. A törvényeknek a méltányosság szerinti alkalmazása a bíró részéről mélyreható mérlegelést igényel. Magának a méltányosságnak a kánonjog rendszerében különböző jelentései vannak. Megjelenhet úgy, mint a teljes jogi tevékenység legfelső horizontja, mely egybeesik a tökéletes igazságossággal, amit viszont egyenesen magával Istennel azonosítottak (nihil enim aliud est aequitas quam Deus). De a méltányosság a normák magyarázatának kritériumát is jelenti, illetve jelölhet egy kiegészítő jogforrást is (CIC 19. k.). Mind az interpretáció, mind a joghézag kitöltése során a bírónak (és a közigazgatási hatóságnak is) sajátos feladata a mérlegelés. Amennyiben a bírónak a méltányosságot mint kiegészítő jogforrást kell alkalmaznia, a hatályos CIC a kánoni méltányosság alkalmazásáról beszél. Ez az elv többet jelent, mint igazságos jogi eljárást a hasonló esetekre hozott törvények alkalmazása során. Sokkal inkább olyan jogintézmény, amely figyelembe veszi mind a természetjogot, mind a tételes jogrend szellemét. Mivel a bírónak az igazságosságot mindig szem előtt kell tartania, nem zárhatók ki olyan szélsőséges helyzetek, amelyekben épp az igazságosság kíván olyan megoldást, amely az Egyház tételes törvényével előírtaktól különbözik. [...] Az Egyházban ugyanis a természetjog vagy a tételes isteni jog követelményei közvetlen, jogi jellegű hatállyal is rendelkeznek.”²⁷

Az egyházi bírászkodás mára már elvesztette ugyan világi hatályosságát. Ám ettől függetlenül az egyházi bírói tevékenység „egyrészt igyekszik helyreállítani vagy megerősíteni annak a közösségnek az igazságos rendjét, amely sajátos célra, vagyis az üdvösségre irányul, másrészt törekszik a felek kibékítésére és vitájuk méltányos megoldásának megtalálására (CIC 1446. k. 2§). A bírónak ebben a törekvésében – úgy tűnik – két kritériumot kell követnie: igyekeznie kell annak elősegítésére, hogy a felek akarata összetalálkozzék és hogy meg-

²⁷ Uo. 21–22.

egyezésük méltányos legyen, mégpedig az objektív valóságban gyökerező igazságosság mértéke szerint.”²⁸

Ami pedig a büntető intézkedéseket illeti, az ordináriusnak komoly mérlegelési tere van, ugyanis az 1341. k. előírása szerint azt kell megfontolnia, hogy „a botrány helyrehozása, az igazságosság helyreállítása és a tettes megjavítása” lehetséges-e „a lelkipásztori gondoskodás más útjain”. „Ez a büntetőper előtti mérlegelés öltheti megegyezés, szinte kompromisszum formáját is a bűncselekmény elkövetőjével, kivéve, ha igen súlyos bűncselekményről van szó. [...] Ez a mérlegelés egyrészt társadalmi, pszichológiai, másrészt azonban teológiai jellegű is.”²⁹

A bírói tevékenység, helyesebben az ítéletalkotás is a bíró lelkében kialakult erkölcsi bizonyossághoz kötött. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy „az Egyházban a bírói mérlegelés kritériuma [...] a tények valósága, a felek szándékai és kívánságai, az egyházi közösség igazságérzete, az Egyház teológiai dimenziója és küldetése, ahogyan ezek tételes jogszabályaiban kifejeződnek, és ahogyan az isteni terv megismerési forrásaiban, vagyis a Szentírásban és a Szent Hagymányban a tanítóhivatal fényében magyarázott tanúságaiban megtalálhatók, és ahogyan azt a jól informált lelkiismeret érzékeli”.³⁰ Igen gazdag tehát az a kritériumrendszer, ami az egyházi bíró rendelkezésére áll ahhoz, hogy valóban igazságos legyen az ítélete.

S a bíraskodásnál is igaz a teológiai kritérium, vagyis a lelkek üdvössége kifejezés „nem magánérdeket jelöl, hanem a legfőbb közjogi elvként az egész Egyház küldetését fejezi ki, [...] mely nem ellenkezik a tételes egyházjogi szabályok megtartásával, de eszközt kínálhat a normák betű szerinti értelmének meghaladására”, s így ez az elv nem a kánoni jogrendszeren kívüli szabály, hanem „annak belső kritériuma és legitimitásának alapja”.³¹

Az Egyház identitásának megőrzése, prosperitása, küldetésének teljesítése a jog nyelvén a jó törvényekben, az igazságos bíraskodásban és a törvények valóban alkotó módon (a törvényhozó szándékának megfelelő) történő alkalmazásában áll. Hogy ez valósággá is legyen, ahhoz az egyes szituációk, a lelkipásztori terep kellő mérlegelése összességében hallatlan valóságérzetet és józan erkölcsi ítélőképességet feltételez. Ez pedig nincs ép hitérzék, kellő empátia, s körütekintés, okosság nélkül, vagyis nem pusztán technikai tudás, nem szakismeretek

²⁸ Uo. 22.

²⁹ Uo. 22–23.

³⁰ Uo. 23.

³¹ Uo. 25.

memorizáltsága. E készségek nélkül aligha kerülhető el a megalapozatlan, a méltánytalan vagy az igazságtalan döntés, melyek az önkényesség enyhébb és súlyosabb formáját jelentik. A mérlegelés szükségességének hangsúlyozása a kormányzati hatalom mindhárom ágának gyakorlása során épp az önkényességet akarja kiküszöbölni. A mérlegelés képességét és készségét tehát alapvetően bírói jellegű (értékelő, becslő) ténykedésnek kell minősítenünk.

4.2. A dönteni tudás, vagyis az igazságos ítélethozatal képessége és készsége

A jó mérlegelés gyümölcse a dönteni tudás. A bírónak szinopszisban kell látnia a tényállást, az érintett személynek (konkrét tettének és sorsának), szervezetnek, a körülményeknek valóságát és egyéni, illetve társadalmi következményeit. Az igazságos döntésre akkor jut el a bíró a mérlegelés eredményeként, ha kialakul lelkében az erkölcsi bizonyosság (*certitudo moralis*) a perkérdéssel kapcsolatban.³² Az igazságos ítélet egyszerre igazságos (jogszerű) és méltányos, sőt üdvös is, mivel egyszerre, bár különböző súllyal veszi figyelembe a jog, az erkölcs és az illendőség követelményeit, vagyis a *salus animarum*-ot, mint *suprema lex*-et.

5. Befejezés

Rövid tanulmányunkban rá kívántunk világítani a bírói hivatás velejére, arra az erkölcsi értékre, aminek szeretete és hűséges szolgálata tölti be a bíró szívét; ez adja személyiségének habitusát, munkálkodásának éthoszát.

Ezt az éthosz-t találóan fogalmazta meg Mészáros Vilmos: „A bírói éthosz társadalmi és jogi értékek halmaza, egyetlen olyan szellemiség, amely az emberről és a jog társadalmi szerepéről szóló, közös meggyőződéseken, egy jogeszmén alapuló értelmezéseknek a rendszere, s amely a bíróban a szakmaiság, az etika és a lelkiismeret szervesült hármasságával a benne meglévő habitust és jellemet kiegészíti a magas fokú és mélységi szakmai tudás és tapasztalat, a műveltség és az igazságosság mindenek feletti tisztelete, s amelynek birtokában, illetve kinevezettségének súlya és felelőssége tudatában képes – sztereotípiákat és bevett beidegződéseket mellőzni; – a felekkel szemben empátiával, elfogulatlanul és pártatlanul viseltetni; – a rábízott ügyekben preconcepcióktól, ideológiáktól,

³² Ennek mibenlétéről és alkalmazási köréről bővebben ld. ERDŐ Péter: A bíró erkölcsi bizonyossága az ítélet kimondásakor. In: ERDŐ Péter: *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 487–500.

s főleg a politikától mentesen, de következetesen megalapozott tényállásokat megállapítani; – a tényállásokból logikus minősítéseket alkalmazva tisztességes és helyes jogi következtetést levonni és ezek alapján jogos és igazságos ítéleteket hozni – úgy, hogy ennek során őt a ‘dolog természete’ általa történt megvizsgálása eredményén kívül (s főleg azon felül) érdekmotiváltság és kényszerhelyzet, vagy más hatás ne befolyásolja.”³³

Miképp is tud a bíró erre a habitusra, éthoszra szert tenni és ennek fényében látni és helyesen ítélni? Ez a pártatlan mérlegelői és ítélező magatartás csak azoktól a bíróktól várható el, akik: 1. állandóan fejlesztik szakmai tudásukkal együtt műveltségüket is. Így a világnézetük egyre látóbbá váló szemével tudják szemlélni a természetjogot és a rá épülő tételes jogot, s mindjobban eggyé lesznek vele, miként a szónok az általa hirdetett eszménnyel.³⁴ 2. Akik a bírói tevékenységükkel a valódi közjó őrei és előmozdítói akarnak lenni. 3. Akik figyelmesen követik a korszellemet és a közállapotokat, s így közvetve az emberi sorsokat. 4. Akiket bírói tevékenységükben is a természetes hit, remény és szeretet, illetve a sarkalatos erények harmóniája vezetnek. Csak így tudnak a bírák megfelelni hivatásuknak, vagyis a mottóban jelzett feladatoknak.

³³ Dr. Mészáros Vilmosnak, a Magyar Katolikus Jogászegylet korábbi elnökének (örökös tiszteletbeli elnökének) ez a meghatározása a bírói éthoszról. Kézirat.

³⁴ Ez az ún. *pectus homileticum* a „hítségű személyes és egyéni lelkiállapotáról, bizonyos lelki állásfoglalásáról, [...] állapotszerű [...] elvi jelentőségű ítélet”. Vö. TIHANYI Tibor: *Homiletikai tanulmányok*. Budapest, Szent István Társulat, 1947. 147. Az igehirdető ugyanakkor nem a maga nevében beszél, nem a saját gondolatait és eszméit hirdeti, hanem Krisztus igazságát. Ennek az igazságnak azonban nem pusztán „kikiáltó eszköze, [...] hanem élő és ép ember, aki érez és gondolkodik, aki, mint ilyen, a maga személyiségét megtartva, Krisztus küldöttjének a karakterébe öltözött, a Szentlélek élő szerveként jön az isteni munka emberi végrehajtására, hogy a teremtő ígét belesugározza a lelkekbe. Krisztus személyét ábrázolja, tehát a megfelelő öntevékeny eljárások: ima, elmélkedés, tanulás által meg kell születnie az ő saját lelkében is az Igének, hogy azután elindulhasson belőle lélekhódító útjára. Gondolkodásmóddá, szellemmé, lelkületté, vérré kell válnia benne az evangéliumi tanításnak, hogy általa elsősorban önmaga is krisztusi jellemmé, evangéliumi karakterré, Krisztus-szabású személyiséggé változzék. Mint ilyen, azután a hívő közösség élő és nyilvános lelkiismerete is egyúttal. [...] A küldött képviselő küldőjével minden szempontból elvközösséget kell, hogy vállaljon. [...] Tanúskodni azonban lehetetlen egyéni meggyőződés nélkül. [...] A *pectus homileticum* lényegét ebben jelölhetjük meg. A krisztusi hitrendszer igazságainak nemcsak értelmi szemlélése, világos és apró részleteiben is megkülönböztetett látása, hanem egyúttal annak az akarat által való megragadása, átélése. [...] A *pectus homileticum* a hirdetett krisztusi igazságoknak világos belső szemlélete, elvszerű belső átérzése és átélése”. Vö. TIHANYI i. m. 149–150.

VALLÁSSZABADSÁG, KÖZJÓ, KERESZTÉNY KULTÚRA

Szemponatok új (rég)i alapok kereséséhez

SCHANDA Balázs*

A Biblia emberképe vitathatatlanul meghatározza a nyugati világ szemléletét, akár az emberi személy méltóságára, akár a társadalom alakítására tekintünk. Az Isten által a maga képmására teremtett férfi és nő, a szabad akarral felruházott ember egyedülálló méltósággal bír. Az állam rendeltetése hagyományos megfogalmazással a közjó szolgálata, e fogalom tartalma ugyanakkor történelmi koronként némileg változó. Ma az emberi jogokat, és köztük is kitüntetetten a vallás szabadágát a közjó fogalmába tartozónak tekintjük, ez azonban az elmúlt évtizedek változásai nyomán alakult ekként. A jelen tanulmány a Katolikus Egyház vallásszabadsággal kapcsolatos reflexiójának néhány szempontját mutatja be, másrészt arra keres választ, hogy a mik az esélyei a keresztény gyökerekből táplálkozó kultúrának akkor, ha a keresztény hit megfogytokzik egy társadalomban.

1. Bevezetés

A vallásszabadság, a vallási türelem kitüntetett helyet foglal el a magyar közjogi hagyományban, így Magyarországnak (és különösen is Erdélynek) egyedülálló történelmi tapasztalata van arról, hogy különböző felekezetek békés egymás mellett élése miként biztosítható, illetve a külső fenyegetettség miként mozdíthatja elő egy társadalom belső békéjét. A vallásszabadság korábbi jelentéséhez képest mai tartalma sokkal gazdagabb lett, azonban két alapvető szempont változatlan: a szuverén állam számára a hívó ember kihívást jelent, hiszen az állam

* Egyetemi tanár (PPKE JÁK).

iránti lojalitását végső esetben megelőzi az Isten iránti hűsége. Ugyanakkor a hívő ember a közösség javát is új minőséggel gazdagíthatja, a hívő közösség kultúrát teremt, és e kultúra az egész társadalom létét alapozza meg. A vallásszabadság mélyebb reflexiót igényel: mi a gyökere ennek a szabadságnak és melyek a gyümölcsei?

2. Fenntartások a vallásszabadsággal kapcsolatban

XVI. Gergely pápa 1832. augusztus 15-én keltezett *Mirari vos* kezdetű enciklikájában így fogalmaz: „A közömbösség romlott forrásából származik az abszurd és téves vélemény, vagy inkább bolondság (deliramentum), mely szerint minden embernek lelkiismereti szabadságot kell elismerni és biztosítani.” – Ezen állásponthoz képest vitathatatlanul nagy utat tett meg a Katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinat vallásszabadságról szóló, *Dignitatis humanae* kezdetű ünnepélyes nyilatkozatáig.¹

Az Egyház – mely az objektív igazság letéteményesének tudja magát – sokáig az Igazsághoz való hűtlenségtől tartva utasította el a szabadság gondolatát: a tévedés nem rendelkezhet jogokkal.² Az emberi jogok szemléletével szembeni tartózkodó magatartás mögött nyilván a történelmi körülmények is szerepet játszottak. Az emberi jogok gondolata a természetjogi szemléletben és a társadalmi szerződés elméletének összefüggésében jelent meg, majd az antiklerikális felvilágosodás során fogalmazták meg az első emberi jogi kartákat. Noha a természetjog és a keresztény jogszemlélet között volt átjárás, az emberi jogok képviselői nem a keresztény emberképből és a kinyilatkoztatásból indultak ki, hanem saját társadalmi-filozófiai feltevéseikből. A vallási alapú jogrendszerekre egyébként sem jellemző az emberi jogok kategóriája, hanem sokkal inkább a kötelességekből indulnak ki, míg „jogokkal” Isten rendelkezik. Így a felebarát nem érvényesítheti „jogát” a szeretetre – ami nem változtat a szeretet parancsán, a tízparancsolat nem a tulajdont nem a jogvédelem, hanem a lopás tilalma felől közelíti meg.³

¹ GÁJER László: XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (Különös tekintettel a vallásszabadságra). https://htk.ppke.hu/uploads/File/disszertaciok/Gajer_Laszlo_dissertation.pdf

² Josef KÖNIGSMANN: “Vollkommene Gesellschaft” oder “Religionsfreiheit” als Zentralbegriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, vol. 19., 1968. 232., 245.

³ Louis HENKIN: *The Age of Rights*. New York, Columbia University Press, 1990. 184.

3. A *Dignitatis humanae* útja

A II. Vatikáni Zsinat utolsó dokumentuma a vallásszabadságról szóló, *Dignitatis humanae* kezdetű ünnepélyes nyilatkozat – ez volt a Zsinat talán legnagyobb vitákat kiváltó dokumentuma,⁴ mely mintegy maga is végigjárta a toleranciától a szabadságig vezető hosszú utat.⁵ A zsinat e lépéssel – bár nem előzmények nélküli – de tagadhatatlanul döntő lépést tett, melynek az Egyház és a világ viszonyában messzemenő következményei vannak. A nyilatkozat megszületésében nagy szerepet játszó John Courtney Murray amerikai jezsuita teológus megközelítése szerint a különösen XIII. Leó és XII. Piusz pápasága⁶ alatt megerősített kiinduló tézis a katolicizmus, mint államvallás intézményesítése volt, mely más vallások nyilvános létezését nem teszi lehetővé (mivel a tévedés nem rendelkezhet jogokkal). A toleranciát Murray hipotézisnek nevezi, melyet a katolikus állam kivételesen, kisebb rosszként választhatott.⁷ A *Dignitatis humanae* meghaladva a reformáció óta kialakult gyakorlatot, új elvi alapokra helyezte a társadalomról és az államról való gondolkodást, ahogy a XXIII. János pápa *Pacem in terris* kezdetű enciklikája 1963-ban megfogalmazta, az igazság, az igazságosság, a szeretet és a szabadság elveire – így a vallásszabadságot az Egyház nem gyakorlati megfontolásokból, hanem egy igazság: az emberi személy méltóságának igazsága miatt fogadta el.⁸

A *Dignitatis humanae* a személy méltóságából indul ki, szemben az egyházi közjog (*ius publicum ecclesiasticum*) hagyományos kérdésfeltevésével, melynek fő kérdése intézmények egymáshoz való viszonyát tárgyalva az egyház és az állam saját területén való eredeti és teljes hatalmának apológiáját adta. Természetesen a nyilatkozat nem áll meg az egyén szintjén, hanem a vallási közösségek jogait is felöleli. A vallásszabadság nem azonos az Egyház szabad-

⁴ SEREGÉLY István: Nyilatkozat a vallásszabadságról: “Dignitatis Humanae”. In: CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, 1975. 367.

⁵ Roland MINNERATH: *Le droit de l’Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*. Paris. Beauchesne, 1982. 124–126.

⁶ John Courtney MURRAY: *Government and the Order of Religion [1952–1955]*. In: Leon J. HOPPER (szerk.): *Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism*. Louisville, Kentucky. John Knox Press, 1993. 49–125.

⁷ John Courtney MURRAY: *Religious Freedom*. In: John Courtney MURRAY (szerk.): *Freedom and Man*. New York, P. J. Kenedy, 1965. 134.

⁸ John Courtney MURRAY: *The Declaration on Religious Freedom [1966]*. In: Leon J. HOOPER (szerk.): *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.* Washington, D.C. Georgetown University Press, 1994. 198.

ságával (DH 4, 13): az Egyház szabadsága (*libertas Ecclesiae*) nem csupán a vallásszabadságból következik, hanem önmagában létéből is fakad.⁹

Az állam felekezeti elkötelezettsége iránti korábbi preferencia lényege az volt, hogy az állam ismerje el az isteni jognak az Egyház tanítóhivatala szerinti értelmezését. A vallásszabadság elvének ünnepélyes elismerése után egy nép vallási elkötelezettsége nem ünnepélyes állami nyilatkozatok révén, hanem a keresztény állampolgároknak a demokratikus folyamatban felvállalt elkötelezettsége által válhat tartalmivá. A vallásszabadság elismerésével együtt az Egyház jelzi preferenciáját a jogállamiság iránt és elfogadja az állam laikus voltát is,¹⁰ azaz nem tart igényt arra, hogy az állam intézményesen elköteleződjön a Katolikus Egyház mellett. Az állam világi jellegének elfogadása természetesen nem a laicizmus elfogadását jelenti, abban az értelemben, ahogy az (különösen a századforduló Franciaországában) egyházellenes szellemi-politikai programként megjelent.

A vallásszabadság elismerésével az Egyház tehát nem a tévedést ismeri el igaznak, hanem a még tévedő emberi személy méltóságát is tiszteli és védi, és amellett tesz hitet, hogy világnézet dolgában a leghelyesebb emberi döntésnek is az ember méltóságának megfelelő módon, vagyis szabadon kell történnie. A személy méltóságának előtérbe állítása nem helyezi át a határokat Egyház és állam, Egyház és társadalom között, és egyértelművé teszi azt is, hogy ezzel az Egyház nem az emberi jogok individualista felfogásából indul ki – ellenkezőleg: az Egyház jogainak „kifelé” való képviselőtét a vallásszabadság emberi jogából, a közösségi vallásszabadság jogából vezeti le.

Egyházat az azonos hitelveket követők hozhatnak létre, így arra nyilvánvalóan nincs senkinek joga, hogy más hitelveket követve egy adott vallási közösség tagja legyen vagy maradjon. A vallási közösségek önkormányzata kiterjed arra is, hogy meghatározzák, kit tekintenek tagjuknak és ez a tagság milyen jogokkal és kötelezettségekkel jár – a törvénysértés határáig. A vallásszabadság tehát – ahogy Erdő Péter megállapítja – az egyházon belül nem értelmezhető.¹¹

Az Egyház az evangélium fényében ismerte fel, hogy Isten senkit sem kényszerít a hitre: így a vallásszabadság a személy ontológiai méltóságának felismerésén nyugszik és nem a vallási közömbösség elismerését jelentette. Ma egyre világosabban látjuk, hogy az Istennel való kapcsolatban nincs helye a

⁹ Lorenzo SPINELLI: *Libertas Ecclesiae. Lezioni di Diritto Canonico*. Milano, Giuffrè, 1979. 194.

¹⁰ Roland MINNERATH: *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*. Beauchesne, 1982. 137., 141.

¹¹ ERDŐ Péter: *Az egyházjog teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 190.

kényszernek – és az államnak ezt a szabadságot tiszteletben kell tartania. Az eltelt több mint ötven év meghatározó változásokat hozott a világban. A világ nagy részén erősödött a vallási sokféleség, nem utolsósorban a migráció következtében. Új kihívást jelent a szélsőségesek erősödése is. Míg a nyugati társadalmak a vallást először magánügyvé tették, majd sokan el is távolodtak a hittől, ma újult erővel merül fel a vallás társadalmi szerepének kérdése.

4. A vallásszabadság az emberi jogok alapja

A vallásszabadság, az ember természetes szabadságának részeként a közjónak is része, ahogy erre szintén rámutatott a II. Vatikáni Zsinat.¹² Az ember természete szerint egy közösség – család, nemzet – keretei között ébred öntudatra és tapasztalja meg a szabadságot. A közösség nélkülözhetetlen az emberség számára. Az egyes ember emberségének növekedése a többi ember javát is szolgálja. A vallások és a nem vallásos jellegű, az emberi élet számára értelmet adó javaslatok ebben a térben, a közösségben, a társadalomban érvényesülhetnek. Az állam szerepe ebben a vonatkozásban az, hogy a szabadság tereit biztosítsa – ez az, amit XVI. Benedek pápa az állam „pozitív laicitásának” nevezett:¹³ az állam biztosítsa a teret, ahol a legfontosabb, egzisztenciális kérdésekre vonatkozó válaszok megfogalmazódhatnak. Itt értelmezhető az is, ahogy az államnak el kell ismernie az Egyház hozzájárulását is a közjóhoz, pl. az oktatás terén. Ha nem ekként jár el, maga is gyengébbé válik.

Az ember élete nem lehet értelmetlen: éppen ezért minden egyes ember az emberiség részeként érinthetetlen és eltörölhetetlen méltósággal bír. A keresztény ember annak tudatában él, hogy minden ember egy Atya gyermeke. A nyugati világ a vallástól először a filozófia, majd a tudomány és a technika világa felé fordult, tőlük várva – szintén egyfajta vallásos hittel – választ az emberiség jövőjével kapcsolatos kérdésekre és a dolog természetéből fakadóan ütközik bele e válaszok korlátaiba.

Időközben az állam szerepe is átalakult. A demokratikus állam vitathatatlanul civilizációnk vívmánya, azonban egyre inkább formális, eljárási kérdésekre szűkíti nézőpontját: az ember alapvető igényei helyett csak a formális szabályok betartásától várjuk a társadalmi együttélés biztosítását. Amikor kisebbségek vé-

¹² *Gaudium et spes* 26. p.

¹³ Így Nicolas Sarkozy elnököt köszöntve franciaországi látogatásán: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_pari-elysee.html

delme érdekében a kulturális polgárság vagy a pozitív diszkrimináció kezdeményezései merülnek fel, akkor nem csak a formális egyenlőség elve sérül, hanem vallásszabadság érvényesülésével kapcsolatban is új kérdések merülnek fel.¹⁴

Szent II. János Pál pápa is megerősítette, hogy a vallásszabadság minden más szabadság alapja, az emberi méltóság nélkülözhetetlen eleme.¹⁵ Ferenc pápa erőteljes szavakkal hívja fel mindannyiunk figyelmét arra, hogy az emberiség egy korszakváltást él át.¹⁶ Újra kell gondolnunk számos kérdést, tudatosan kell viszonyulnunk olyan kérdésekhez, melyek hosszú időn keresztül maguktól értetődőek voltak.

5. „A vallásszabadság mindenki javának szolgálatában”

A vallásszabadságra történő ismételt reflexió fontos, átfogó dokumentuma a Nemzetközi Teológia Bizottság 2019-ben kiadott „Vallásszabadság, mindenki javára” című dokumentuma.

A Nemzetközi Teológia Bizottságot 1969-ben Szent VI. Pál pápa hozta létre, hogy a Hittani Kongregációt munkájában jelentősebb hittani kérdések körültekintő vizsgálatával segítse.¹⁷ A Bizottságot a világ minden tájáról érkező, különféle teológia iskolák képviselői alkotják, akik teológia jártasságuk tekintetében kiválók, valamint elkötelezettek az Egyház Tanítóhivatala iránt. A tagokat – maximálisan 30 főt – a Szentatya nevezi ki öt éves ciklusokra, a Hittani Kongregáció bíboros-prefektusának javaslatára, aki döntését megelőzően egyeztet az illetékes püspöki konferenciákkal. Fennállásának ötven éve alatt a Bizottság 29 dokumentumot bocsátott ki.

A Nemzetközi Teológiai Bizottság 2019-ben kiadott, vallásszabadságról szóló dokumentuma nem pusztán a közjó szemszögéből helyezi új megvilágításba a vallásszabadságot: a vallásszabadság nem csak a közjót szolgálja, hanem mindenki javát. Miként szolgálja a másik ember szabadsága az enyémet? Miként szolgálja mások Isten-keresése és megélt hite a közösség javát? A reflexió világossá teszi: a hit nem magánügy. Arra is felhívja a figyelmet, hogy

¹⁴ Javier Prades, a munkabizottság vezetője interjúja a *Tracce* c. folyóiratban (XLIV/7. (2019) 12–18.

¹⁵ II. JÁNOS PÁL: Enc. *Redemptoris missio*. 1990. XII. 7. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 83., 1991. 286–287.

¹⁶ FERENC PÁPA: Enc. *Laudato si*. n 109. 2015. V. 24. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 107., 2015. 891.

¹⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_ietheology_hu.html

az állam félreértett semlegessége akadályává válhat annak, hogy a hitét megélő egyén a közösség polgáraként a maga teljességében élje meg hitét és polgárságát és ezzel a közösség is szegényebbé válik.

A vallásszabadság, mint az első alapjog, kitüntetett helyet foglal el az emberi jogok között. A *Dignitatis humanae* világossá teszi, hogy a sérthetetlen emberi jogok alapja az ember személy-volta. Az emberi méltóság minden egyes ember ember-mivoltának veleszületett része. A hit szabadságát védve az Egyház minden ember számára tanúságot tesz arról, hogy ha a szabadság az igazsággal együtt növekedik, akkor az igazságnak szabadságra van szüksége ahhoz, hogy virágozzék.

Istenre, mint a minden ember szívében lakó erkölcsi rend transzcendens alapjára hivatkozni, az emberi visszaéléseknek is határt szab: ha Isten helyét ember alkotta bálványok, vagy pusztán a nép közmegegyezése helyettesíti, akkor a tapasztalatok szerint az eredmény nem a nagyobb szabadság, hanem a szolgaság.

Az ószövetségi kinyilatkoztatás is világossá teszi, hogy az Istennel kötött szövetség elsődleges minden egyéb tekintéllyel szemben – nem kétségbe vonva azt, hogy a maga területén a világi hatalom kialakítson egyfajta rendet. Isten országa, melynek eljövételét Jézus Krisztus meghirdette, nem ebből a világból való (Jn 18,36). Szent Ágoston is világossá teszi: jogos a világi hatalom tevékenysége a közjó szolgálatában, azonban e hatalom nem terjesztheti ki illetékességét a vallási kérdésekre, nem válhat valláspótlékká.¹⁸ A világi és a lelki hatalom megkülönböztetése az ókortól az újkorig újra meg újra felmerülő kérdés. Isten országa a földi országon belül fejlődik: együtt él a két világ, és helyénvaló, ha az egyház szempontokat ad a közjó előmozdításához. Az állam istenítése és az államilag terjesztett ateizmus egyaránt helytelen.

Figyelemre méltó megközelítés, hogy a liberális állam feltételezett világnézeti semlegessége, ami szelektív módon kizárja a vallási tapasztalat nyilvános megélését, a közügyekben ezzel a hatalom új, okkult ideológiáját hamis transzcendenssé teszi. Más szavakkal, a magát végső referenciának tekintő szuverén állam istenként tetszeleg. Ferenc pápára hivatkozva hangsúlyozza a dokumentum (17), hogy míg a laicista nézőpont a vallást egy szubkultúra részeként képzei el, valójában egy olyan isteni ajándékról van szó, mely a szabadságot kifejező minden más megnyilvánulásnak is biztos alapja, és meghatározó hozzájárulás az emberi testvériséghez. Csak ott van lehetőség egy szebb jövő építésére, ahol megvan a szándék az együttélésre – másként senki számára nem sok jót ígér a

¹⁸ SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*. XIX, 17. (IV. kötet, Budapest, Kairosz Kiadó, 2009.)

jövő. A vallásos lelkület az Istennel való kapcsolatot az emberség részének tekintti: ez a kapcsolat mások számára is megtapasztalható módon válhat áldássá. A sokféle vallásnak, melyek egy társadalomban együtt élnek, el kell ismernie az emberi személy értelméből, méltóságából adódó következményeket: ez a vallásközi béke alapja, annak minden jogi és politikai következményével.

Éppen az emberi élet legfontosabb kérdéseivel kapcsolatban a különböző vallások sajátos spirituális hagyományukkal az egész közösséget gazdagítják. A liberális megközelítés leszűkíti a vallásszabadságot: a morálisan semleges állam maga etikai tekintélyre tör, ellenőrizve minden emberi ítéletalkotást. Az ilyen állam túllép azon, hogy csak a polgárok törvény előtti egyenlőségét biztosítsa, és egyszerre válik abszolutistává és relativistává. Isten kiiktatásával megszűnik a nép kollektív erkölcsi meggyőződésének transzcendens alapja és ember alkotta bálványok, így a hatalom okkult ideológiája veszik át helyét. Az eredmény nem az emberi szabadság kiteljesedése, hanem éppen ellenkezőleg, egy új szolgaság. Az ilyen, semlegesnek mondott állam valójában nem semleges, ez nem a XVI. Benedek pápa által „pozitív semlegességnek” nevezett hozzáállás. Az ilyen állam nem nyitott arra a hozzájárulásra, amit a keresztények adhatnak a társadalom előtt álló etikai kérdések megválaszolására, és elzárkózik a vallási közösségekkel való együttműködéstől is.

Az igazi vallásszabadság hozzájárul az együttélés és a társadalmi béke kibontakozásához. A társadalmi együttélés értéket hordoz mind az egyén, mind a társadalom számára – ezt viszont az érintetteknek akarniuk kell. A vallási közösségek – ha lehetőséget kapnak rá – hatékonyan elő tudják mozdítani ezt az együttélést, természetesen amennyiben valamennyien elismerik az ember alapvető jogait, viszonyos módon a kisebbségek jogait is. Végső soron nem nélkülözhető a lelkiismeret szabadsága: az egyénnek – különösen, ha az állam jogrendszere elszakad a természetes erkölctől – rendelkeznie kell azzal a szabadsággal, hogy Istent válassza a jogi norma helyett.

6. Keresztény kultúra

„Európában az ateista is keresztény” – az Antall Józsefnek tulajdonított mondás az ateisták több nemzedékére kulturális szempontból igaz lehetett: az ateisták a kereszténységgel szemben fogalmazták meg magukat, az ateizmus a keresztény hit tagadása volt. Szent II. János Pál pápa szavaival:

„Nem lehet kétségbe vonni, hogy a keresztény hit meghatározó és mellőzhetetlen módon hozzátartozik az európai kultúra alapjaihoz. Európának ugyanis

a kereszténység adott formát, beleoltva néhány alapvető értéket. A modern Európa, amely megajándékozta a világot a demokratikus eszmével és az emberi jogokkal, sajátos értékeit keresztény örökségből meríti. Európa nem annyira földrajzi hely, mint inkább kulturális és történeti fogalom, amely azt a valóságos földrészt jelenti, mely a kereszténység egységesítő erejének köszönhetően különböző népeket és kultúrákat tudott egységessé tenni.”¹⁹

Látva ugyanakkor a szekularizáció folyamatát (akár az egyházak önszekularizációját²⁰) a nyugati világ országában úgy tűnik, hogy van egy új vallástalan nemzedék, melynek a keresztény szavak már semmilyen jelentést nem hordoznak. Karácsony ünnepe szinte minden család számára ünnep, ami úgy tűnik, a keresztény örökség általános érvényét jelzi. Azonban az Ünnepelthez való kapcsolata sokak számára nem jelent többet, mint Augustus császár személye a nevét hordozó hónap tekintetében: ahogy a hónapnevek nem tesznek latinná, úgy a karácsonyfa sem tesz kereszténnyé. Bár a kereszténység nem Európában született és nem európai vallásról van szó, azonban Európában nyerte el a történelmileg leghatásosabb kulturális és intellektuális arculatát.²¹ A keresztény kultúra és a szintén Európában kialakult, Istent a közgondolkodásból kizáró tudományos racionalizmus kultúrája határozza meg ma Európát, azonban a keresztények már nem azonosak a modern kultúrával, ahogy azt XVI. Benedek pápa megállapította: „Pozitívista és agnosztikus kultúrában élünk, amely túlnyomórészt türelmetlen a kereszténységgel szemben. Ezért a nyugati társadalom – Európában legalábbis – nem lesz keresztény társadalom.”²²

A Magyarország keresztény kultúrájának védelmére felszólító, az Alaptörvény hetedik módosításával az R) cikk (4) bekezdésébe iktatott paranccsal az alkotmányozó szándéka, hogy a kereszténység – pontosabban Magyarország kereszténységén alapuló kultúrája – ne csak mint a múlt eleme jelenjen meg, hanem védendő értéként is. A kereszténység természeténél fogva univerzális vallás, mely a kezdetektől (néha változó sikerrel) törekedett az inkulturációra. Az Alaptörvény nem a kereszténység – adott módon inkulturálódott valóságá-

¹⁹ II. JÁNOS PÁL: *Ecclesia in Europa* 108., ford. Diós István, in *II. János Pál megnyilatkozásai* II. Budapest, Szent István Társulat, 2005.

²⁰ A német teológiában kialakult fogalmat XVI. Benedek pápa is használta: *Adress of His Holiness Benedict XVI to Bishops of the Episcopal Conference of Brazil* Forrás: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090907_ad-limina-brasile.html (Letöltés dátuma: 2019.04.20.)

²¹ Joseph RATZINGER: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 32.

²² XVI. BENEDEK: *Utolsó beszélgetések Peter Seewaldal*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 261.

nak – védelmét írja elő, hanem egy kulturális valóság védelmét. Sok történelmi példát ismerhetünk arra, hogy az egyént átalakító és a társadalmat kovászként átjáró hit kultúrát teremt. Az alkotmányos védelem tárgya azonban nem a keresztény hit, hanem az a kultúra, melyet megteremtett, beleértve tagadásának szabadságát is. Maga a keresztény hit aligha lenne alkotmányos védelemben részesíthető (kísértések ellen nem véd a jog), legfeljebb különös felelősségükre emlékeztetheti a közhatalom birtokosait – ahogy azt az Alaptörvény záró mondata teszi: a felelősség nem szűkíthető egy egyszeri, még oly fontos szavazásra, hanem az egész életet átfogja.

A védelem fogalmilag feltételezi a fenyegetettséget. Az Alaptörvény módosító javaslatának indokolása az Európában jelenleg zajló, nem nevesített folyamatokkal indokolta a kiegészítést, célként Európa és Magyarország kulturális arculatának megőrzését nevezve meg.²³ Sem az R) cikk új eleme, sem javaslatának indokolása nem határozza meg, hogy a népesség migrációs folyamatok nyomán megváltozó összetételében, vagy a szekularizációban, a társadalom elvallástalanodásában, vagy esetleg más tényezőkben érhető tetten a földrész kulturális arculatának átalakulása, mellyel szembe kell szállni, s ezzel széles értelmezési teret hagy. Külön kérdés, hogy e folyamatok mennyiben befolyásolhatóak alkotmányjogi eszközökkel: ha hosszú, erőteljes elkötelezettséggel jellemezhető társadalmak (gondolhatunk Belgiumra, Írországra vagy Spanyolországra), melyek ma gyakran nem csak a keresztény hagyománnyal szakítanak, de a demokratikus jogalkotásuk a természetjoggal is szembefordult²⁴ – ez a szekularizációnak, az egyház gyengeségének, vagy az alkotmányozó hanyagságának tudható be, vagy egy nem befolyásolható természetes folyamatról van szó? Az említett példák azt mutatják, hogy a népakarat akár alkotmányos szabályok mögül is eltűnhet és a meghatározó többség akaratát legfeljebb egy nemzedéken belül az alkotmányi és törvényi rendelkezések is követik. Konkrét példával élve: ha a népesség meghatározó többsége nem csak egy férfi és egy nő életszövetségét tekinti házasságnak, akkor előbb-utóbb a jogrendszer is igazodik az új többséghez. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az életvédelem, a házasság fogalma vagy akár a középületekben elhelyezett feszületek esetén is Nyugat-Európában a törésvonalak nem a keresztények és a muszlimok, hanem a vallási hagyományt követők és a szekuláris erők között vannak.

²³ Az Országgyűlés Törvényalkotási bizottságának összegző módosító javaslata, <http://www.parlament.hu/irom41/00332/00332-0011.pdf>

²⁴ FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó. Politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016. 74.

A kultúra fogalma elsősorban az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi értékek összessége, egy közösség, nép műveltségének megnyilvánulása. Antropológiai értelemben a kultúra egy közösség életformáját jelenti.²⁵ Kultúránkat többféle irányból érhetik fenyegetések – az Alaptörvény megfogalmazása általános, így egyaránt hordozhat megerősítő üzenetet a kulturális örökség őrzői számára: legyen szó a városkép védelméről, népszokások ápolásáról vagy a latin nyelvoktatás fontosságának hangsúlyozásáról. Ugyanakkor hivatkozást kap átfogó módon a kialakult közép-európai életforma egésze, melybe a zeneoktatástól a tánciskolákon át a társkapcsolatok és magatartásformák, erények értékelése és védelme benne foglaltatik. Védelmezendő kultúránk tartalmának teljes körű meghatározása lehetetlen lenne. Mélyebb tisztázást igényelne, hogy ez a kultúra valójában kereszténynek nevezhető-e, vagy esetleg pontosabb lenne keresztény gyökerű kultúráról beszélni.

Míg a Nemzeti hitvallás a keresztény örökséget ismerte el, az R) cikk 2018-ban beiktatott (4) bekezdése a keresztény kultúrát rendeli védeni (megjegyezve, hogy egy örökség felvállalása sem kizárólag a pozitívumokat öleli fel: az örökségnek lehetnek terhes elemei is). Itt sem a keresztény hit vagy a keresztény vallás elismeréséről, védelméről van szó, hanem az ezekből fakadó kultúra védelmének előírásáról. Átfogó megközelítéssel azonban a keresztény kultúra nem értelmezhető keresztény hit nélkül: a kultúra a hitből sarjadt ki. Évszázadok hagyománya és mély egyéni meggyőződés hatja át Dante vagy Bach műveit és teszi az Isteni színjátékot vagy a Máté-passiót teológiai művé, melyek gyökereiktől elszakítva csak csonkán értelmezhetőek – nem vitatva el a jogot arra, hogy az alkotók hitét nem osztó előadók tolmácsolják Bach, Händel vagy Kodály Zoltán műveit. E reflexió alkotmányozói akarattal nem hozható létre. Bár a keresztény kultúra fogalma sokkal tágabb e kultúra művészi kifejezésénél, a művészi kifejezés, a műalkotások sorsa jól kifejezi viszonyunkat a gyökerekhez: így kerül A. Tóth Sándor 1937-ben készült Szent Erzsébet festménye „Art deco nő virágokkal” címmel aukcióra.²⁶ Érezhetjük egyfelől úgy, hogy a művészeti érték elismerése az eredeti jelentés felismerése nélkül is érték: a kép nem csak hívő szemlélőt szólaltja meg – másfelől úgy tűnik, itt valami elveszett...

A keresztény hittel összeegyeztethetetlen társadalmi gyakorlat éppen a kereszténységben gyökerező szabadság védelmét élvezi. A magyar társa-

²⁵ PUSZTAI Ferenc (szerk.): *Magyar értelmező kéziszótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003. 774.

²⁶ http://www.kieselbach.hu/alkotas/art-deco-no-viragokkal_-1937_17740

dalom jelentős része – ide értve a magukat kereszténynek tartókat is – nem követ számos, a kereszténységből fakadó erkölcsi parancsot és hagyományt: a keresztény kultúra védelme e szabadságot is védi. Szemben a vallási alapú jogrendszerekkel (így pl. az iszlám államokkal) a jogszerű és jogellenes magatartások elhatárolására a vallási igazság önmagában nem ad alapot: csak mindenki számára belátható és ésszerű normákat emelhetünk jogi normává. Míg a hagyományos, vallási alapú jogrendszerekben a jog szekuláris megalapozása tűnhetett abszurdnak, a világi államban az emberölés kriminalizálását vagy a gazdasági bűncselekmények szabályozását nem alapozhatja a törvényhozó kizárólag a tízparancsolatra.

Tekinthetjük-e – akár akaratok ellenére – kereszténynek azokat, akik egy keresztény kultúrkör gyermekei?²⁷ Kulturális értelemben ez igaz lehet: ma Magyarországon felekezettől függetlenül megülik a névnapokat – sőt nem keresztények is átvették e szokást. Sok úrlap is a semleges „utónév” helyett az ügyfél keresztnevére kérdez rá. Kérdés, hogy e szokások, ha kiüresedtek, nem éppen az elkötelezett hívők számára aggályosak, ugyanakkor méltánytalannak tartanánk, ha csak a katolikus gyerekeket ajándékozná meg a Mikulás (a szokást inkább nem Szent Miklós püspök, hanem a gyermekek csokoládéhoz való egyenlő, vagy inkább általános hozzáférése felől közelítjük meg).

Míg annak eldöntése, hogy a keresztény hittel mi egyeztethető össze, alapvetően az egyházi közösségek és tekintélyek, valamint az egyén lelkiismeretére tartozó kérdés, az Alaptörvény értelmezője az Alkotmánybíróság. Miként értelmezhető a keresztény kultúra melletti elköteleződés?

A keresztény kultúra védelme jelentheti a miniszoknya tilalmát, de jelentheti viselésének szabadságát is. Melyik értelmezés a helyes? Felfogható-e az alaptörvényi rendelkezés államcélként, azaz az állam kötelezettségének tekinti-e, hogy a társadalom értékválasztásait a keresztény hit felé terelje? A fogantatással kezdődő emberi élet erőteljesebb védelme, a házassági kötelék védelme, a vasárnapi munkavégzés korlátozása, a pornográfia, az ezotéria és a pogány magyar őstörténet iránti nosztalgia és a nem keresztény utónevek anyakövezésének visszaszorítása, a blaszfémia száműzése a fegyveres testületek tagjainak szótárából, a tetoválás, a kábítószer-fogyasztás és a szerencsejáték elleni fellépés, a társadalom elesettjei iránti erőteljes szolidaritás, a szubszidiaritás

²⁷ JAKAB András: *Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*, Budapest, HVG-ORAC Kiadó, 2011. 180. A „keresztény Európa” fogalma a kereszténydemokrata gondolkodásban erőteljesen jelen lévő fogalom. Vö. Erich KUSSBACH: *Keresztény Európa és európai integráció, Európa mint keresztény értékközösség*. Budapest, Hanns Seidel Alapítvány, 1996. 9–32.

érvényesítése a társadalom és a gazdaság szervezésében... Hosszasan lehetne sorolni a kihívásokat, ahol a keresztény hitből mélyreható társadalmi és jogi változások következnenek és ahol a jelen társadalmi gyakorlat (minden bizonytalansággal a választói többség) és a keresztény megközelítés között szakadék tátong. E szakadék lehet akár tudattalan is, hiszen a magukat katolikusnak vallók jelentős része nem is ismeri egyháza tanítását. A keresztény választópolgár és politikus törekvése arra, hogy hitének következményei a jogrendszerben és az állam politikájában megjelenjenek legitím, szempontjaik érvényesítésére azonban nem teológiai, hanem mindenki által megközelíthető érveket kell felmutatniuk és a demokratikus döntési folyamat nyomán többségre juttatniuk.

Ha államcélként tekintenénk a keresztény kultúra védelmére, az államtól aktív magatartást várhatnánk, hogy a társadalom értékválasztásai a keresztény hagyományokkal összhangba kerüljenek, azaz egy keresztény kultúra megszületésének, fennmaradásának előmozdítását. Így minden állami szervnek a jogszerűség és célszerűség szempontjain túl mérlegelnie kellene, hogy egy adott döntés a keresztény kultúra szempontjából miként értékelhető.

Az alaptörvényi megfogalmazás azt sejteti, hogy az alkotmányozó inkább a jelenlegi társadalmi gyakorlat védelmét, és nem a keresztény kultúra újratelepítését célozza – még olyan vonatkozásokban is, ahol a keresztény eszmény és a társadalmi gyakorlat között szakadék tátong. Ezt sugallja az, hogy egy adott kultúra (Magyarország kultúrája) védelmét írja elő, nem pedig a keresztény kultúra védelmét, ami magában foglalhatná azt is, hogy Magyarország kultúráját kereszténnyé kellene tenni. Úgy tűnik, az alkotmányozót nem a miniszter tiltásának szándéka vezette, hanem az, hogy viselésének szabadságát védje. Ha Európa – és így Magyarország – kultúrája keresztény,²⁸ a kulturális önazonosság védelme csak egy keresztény kultúra védelmével jelentheti.

²⁸ Európa identitását keresztény öröksége adja: Joseph WEILER: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.; KIRÁLY Miklós: Európa keresztény gyökerei és az alkotmányos szerződés. *Iustum Aequum Salutare*, II. évf., 2006/3–4. 67–72.; PÜNKÖSTY András: *Az európai uniós jog etikai vonatkozásai. Kritikai elemzés, különös tekintettel az Egyház társadalmi tanítására*. Budapest, Pázmány Press, 2014.

7. A keresztény kultúra és a keresztény hit viszonya

A hit kultúrateremtő szerepe történelmi tapasztalat.²⁹ A kereszténységből kisarjadt kultúra organikusan csak a kereszténységgel együtt lenne védhető.³⁰ Az Alaptörvény és az állam a kultúra védelmének parancsával csak a következményt, a származékot tudja védeni. Élő hit nélkül az elődök hitének gyümölcsei csak ideig-óráig – talán egy-két nemzedékig maradnak fenn. A kultúra védelmének parancsával az Alaptörvény nem a fát – a keresztény hitet – védi (erre nem is alkalmas), hanem előző nemzedékek hitének gyümölcseit. Nem az alkotmányozón múlik, hogy a fa él-e – vagy végül csak a gyümölcs héja, látszata lesz az, amit akár a fától is elszakítva védelmezzünk.

Sajátos kérdés, hogy az adott kulturális valóság védelmében az állam felléphet-e a ténylegesen keresztény nézőpontot hitelvi vagy erkölcsi alapon megfogalmazókkal szemben. Ha a „keresztény kultúrát” a ma uralkodó magatartásformákkal azonosítjuk, akkor éppen a hiteles keresztény álláspont képviselője újra meg újra az uralkodó – gyökereiben talán, de tartalmában nem keresztény – kultúrával történő szembefordulást igényelheti.³¹ A keresztény hitből könnyen következhet a fennálló keresztény (eredetű) kultúrával szembeni kritika. A vallásszabadság védett körébe tartozik az, hogy egyének, vallási közösségek, vagy vezetőik hitbeli vagy erkölcsi kérdésekről állást foglaljanak, és ez jogos, ha kihívást jelent a fennálló kulturális közeg számára. Álláspontjuk, hitelveik és erkölcsi nézeteik hitelességét kívülállók nem kérdőjelezhetik meg. Nem mindegy ugyanakkor, hogy a kritika a (gyökereiben) keresztény kultúra megújítását, vagy lerombolását célozza. A kritika szabadsága mindkét esetben a szólás szabadságának és így a keresztény kultúránknak védelmét élvezzi.

Az állami szerepvállalás a keresztény örökség őrzésében éppen attól a ponttól nem vet fel aggályokat, hogy az örökség kultúraként szervesült. A hagyományhoz való viszony korántsem egységes, ahogy a politikai közösség kulturális identitása nem homogén. Példák sora a jegybank által kiadott érmék és bankjegyek szimbólumvilágától a helyi önkormányzatok heraldikáján át, közterület- és közintézmény-elnevezési gyakorlatukig terjedhet. Akár kife-

²⁹ TÖRÖK Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2016. 16.

³⁰ A hittől elszakadó kultúrprotestantizmus értékeléséhez és történelmi szerepének méltatásához: TÖKÉCZKI László: Keresztény hit és kultúrprotestantizmus. A *THÉMA (Theológiai Élet Ma) Protestáns Tanulmányi Kör lapja*, vol. 2., 2000. 80–86.

³¹ A „jobbrol előzés” példája lehet a lombikbébi-program kiterjesztésével szembeni erőteljes fellépés a Magyar Katolikus Püspöki Kar elnöke, dr. Veres András részéről 2017. augusztus 20. nyomán. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/megtereresre-es-megujulasra-hivott-veres-andras-budapestben-allamalapito-szent-kiralyunk-unnepen>

jezetten vallási gesztusok is inkább kulturális hagyománynak, mint hitéleti megnyilvánulásnak tűnnek, pl. ha arra gondolunk, hogy 2007-ben az akkori budapesti városvezetés a 4-es metró alagútépítő pajzsának megáldására papot hívott. Nem csak megszokadt hagyományok újrafelvételéről van szó – ahogy pl. a fővárosi kórházak visszakapták „Szent” neveiket – hanem számos esetben új intézmények is hasonló neveket kaptak, pl. Dunaújváros kórháza 1991-ben Szent Pantaleon nevét vette fel. Inkább érzékenységet, mint szabályozást igényel annak eldöntése, hogy közösség számára a köztér elnevezése, vagy tágabban a közösségi intézmények (ide értve a közoktatási intézményeket vagy a közszolgálati tömegtájékoztatót) mennyi és milyen tartalmat tudnak feszültségek nélkül befogadni. A Márton-napi lampionos felvonulás, vagy a betlehemes játék az önkormányzati óvodában inkább kedves népszokásnak tűnik, mintsem egy vallási hagyomány erőszakos terjesztésének. Ugyanakkor az óvodapedagógus részéről odafigyelést igényel, hogy érzékelje, ha egyes szülők számára világnézeti okokból aggályos az ünneptés: egyszerre kell elkerülni, hogy a gyermek kirekesztve érezze magát, másrészt nem szabad oda jutni, hogy csak a többség tagjaitól várjunk el alkalmazkodást, mert ekként nem semlegességet, hanem ürességet teremtünk.

Magyarország keresztény kultúrájának védelme nem egy keresztény kultúra létrehozatalának parancsát jelenti, hanem inkább a meglévő, adott kultúra védelmének kötelezettségét. A kultúra védelme legitim állami feladat, jellegének kialakítására és fenntartására azonban az állam nem képes: a keresztény kultúra a kialakítása és őrzése továbbra sem az állam, hanem a keresztények – egyének és közösségek – felelőssége.

A gyökereitől elszakadt uralkodó kultúra a keresztény hitet egy kis csoport magánügyének tekinti,³² és éppen intoleránssá válik a kereszténységgel szemben. Kérdés, hogy a keresztényeknek az új barbárság korában kivonulniuk kell-e a társadalomból,³³ vagy a XVI. Benedek pápa javaslatát követve alkotó, kreatív kisebbségben³⁴ kell megpróbálniuk a civilizációs hagyomány átmentésével és gazdagításával. A többségi társadalom napjainkban már nem keresztény, a keresztények – a hitüket őrző keresztények – mint kisebbség vannak jelen a

³² XVI. BENEDEK pápa: *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs*. <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498>

³³ Ld. Rod DREHER: *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York, Sentinel, 2017.

³⁴ XVI. Bendek pápa Arnold TOYNBEE kifejezését alkalmazza.

társadalomban.³⁵ A kisebbségi helyzet mindenképpen nagyobb tudatosságot igényel. Az ellentmondás a keresztény kultúra védelmének parancsa és alapjának (a keresztény hitnek) meggyengülése között nem pusztán látszólagos. Feloldásához mindenekelőtt arra a szabadságra van szükség, hogy a vallási közösségek valóban kibontakoztathassák önazonosságukat és így járuljanak hozzá a társadalom megújulásához.³⁶

8. Összefoglalás

A vallásszabadság a vallás iránti megértést és érzékenységet igényel – a hitüket megélő közösségek a társadalom egészének javát szolgálhatják. A társadalom elvallástalanodása folytán a vallás a társadalom többsége számára egyre kevésbé érthető, pontosabban csak addig érthető, amíg nem veszik igazán komolyan, azaz pusztán szokásról, hagyományról van szó. Külön kérdés, hogy az önszekularizáció zsákutca: nem tudnak a vallási közösségek annyit feladni sajátos örökségükből, hogy az a szekuláris társadalom számára elegendő legyen. Azzal, hogy a szekularizáció nyomán a vallási megnyilvánulások egyre ritkábbá váltak a nyilvános térben, a társadalom és a jog is egyre bizonytalanabbul és bizalmatlanabbul fogadja őket. A megértés hiánya nem mellékes a vallási megnyilvánulások jogi kezelése szempontjából sem. Azzal, hogy a társadalom szigorúan magánügyként kezeli, a nyilvános térből kiszorítja a vallásosság szinte minden megnyilvánulását, a vallásosságot, a vallásokat érthetlenné teszi a kívülállók számára. Az egészséges pluralizmus nem mellékes hozadéka lehetne, hogy a különböző vallások jelenléte a társadalomban természetessé válik: a hitelesen megélt vallás más vallások követői iránt is megértővé és türelmessé tesz. Ugyanakkor az államnak – ha nem ellensége saját magának – építenie kell a társadalom kulturális preferenciáira és történelmi hagyományaira. A Magyarország keresztény kultúrájának védelmére vonatkozó alaptörvényi rendelkezés erre szólít fel. A kultúránk fenntartása tekintetében különleges felelősséget viselnek azok, akik gyökereit értik.

³⁵ GÁJER László: A legutóbbi pápák víziója Európáról. *Teológia*, vol. 53., 2019. 126–137.

³⁶ GÁJER László: *A periféria teológiája*. Kézirat.

A SZAKÉRTŐ A HÁZASSÁGI SEMMISSÉGI PEREKBEN

SIMON-WAGNER István*

1. Bevezetés

Az elmúlt évtizedekben megsokszorozódtak a házasság érvénytelenségének azon esetei, amelyekben az *incapacitas*-ra, illetve a pszicho-érzelmi éretlenségre hivatkoztak. Ez szükségessé tette a párbeszédet és a szinergiát a kánonjog és a tudomány között.¹ Ez nem könnyű feladat, mert a házasság értékelésében ezek a tudományágak jelentősen eltérhetnek egymástól; míg a tudomány az emberi személyt kizárólag természetes vonatkozásában veszi figyelembe, addig a kánonjog természetfeletti vonatkozásában is.²

Ez a párbeszéd és szinergia két olyan beszélgetőpartner között bontakozik ki, akinek ugyanakkor nagyon pontos és megkülönböztetett funkciója és kompetenciája van: a bíró és a szakértő. Az eszköz, amelyen keresztül ez a párbeszéd és szinergia megvalósul kétségtelenül a szakértői vélemény, amely annak bizonyítására szolgál, hogy a szakértő tudományos ismeretein keresztül

* Plébános, jegyző, viceofficialis, egyházmegyei bíró (Pécsi egyházmegye).

¹ II. JÁNOS PÁL: Allocuzione alla Rota Romana. 1980. II. 04. *Acta Apostolicae Sedis*, 1980/72. 177.; Allocuzione alla Rota Romana. 1984. I. 26. *Acta Apostolicae Sedis*, 1984/76. 648.; Allocuzione alla Rota Romana. 1988. I. 25. *Acta Apostolicae Sedis*, 1988/80. 1178–1185.

² II. JÁNOS PÁL (1988) i. m. 1180: „È nota la difficoltà che nel campo delle scienze psicologiche e psichiatriche gli stessi esperti incontrano nel definire, in modo soddisfacente per tutti, il concetto di normalità. [...] Nelle correnti psicologiche e psichiatriche oggi prevalenti, i tentativi di trovare una definizione accettabile di normalità fanno riferimento soltanto alla dimensione terrena e naturale della persona, quella cioè che è percepibile dalle medesime scienze umane come tali, senza prendere in considerazione il concetto integrale di persona, nella sua dimensione eterna e nella sua vocazione ai valori trascendenti di natura religiosa e morale.”

elfogadjanak egy vagy több tény fennállását, meghatározva azok eredetét, természetét, entitását, hatásait.³

Ebben a folyamatban a bíró döntéshozatali szerepet tölt be, ezért tőle a tények jogi értelmezését várják el; a szakértőnek a bizonyításban van szerepe, ezért neki az igazság keresésében kell részt vennie, megvizsgálva a tények meglétét, és felmérve azok fontosságát (1574. k.). A bírói ítéletnek tehát erkölcsi bizonyossággal kell rendelkeznie, a szakértő következtetései csak tudományos bizonyossággal.⁴

2. Fogalmi tisztázás

Már az 1917-es Kódex hangsúlyozta a szakértői vélemény központi szerepét az egyéb bizonyítási eszközökkel kapcsolatban.⁵

A 17-es Kódex *in recto* tárgyalta a bírói szakvéleményről, melyet meghatározott esetekben kötelezővé is tett: el nem halt házasság, impotencia, *defectus consensus ob amentiam* (1976, 1982. kk.), *peritia calligraphica* (1800. k.). Ezekben és minden más, a jog által meg nem nevezett esetben, csakis bírói kinevezés birtokában működhetett közre a szakértő (1793. k.1. §). A magánügyekben az egyik vagy mindkét fél kérésére történt a kinevezése; a közjót érintő ügyekben pedig előzőleg meg kellett hallgatnia az ügyészt, illetve a kötelékvédőt (1793. k. 2. §). A bíró bölcs ítéletére volt bízva, hogy egy vagy több szakértőt válasszon az ügy természete, valamint az eset bonyolultsága szerint, hacsak a törvény nem írta elő eleve a szakértők számát (1793. k. 3. §).⁶

A hatályos Kódex a rendes egyházi peres eljárás keretén belül,⁷ a IV. Cím (a bizonyítékok) IV. fejezetében tárgyal a szakértőkről. Egy bizonyítékról van tehát szó, amit vagy a törvény ír elő, vagy a bíró tart szükségesnek (1574. k.); amit a

³ Martín José Tomás AGAR: Giudice e perito a colloquio. In: AA. VV.: *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998. 189.

⁴ Ciro TAMMARO: Alcune osservazioni sulla natura e la rilevanza della perizia d'ufficio nelle cause di nullità matrimoniale per incapacità ex can. 1095 n. 3 C.I.C. *Revista Española de Derecho Canónico*, 2013/70. 629.

⁵ CIC (1917) Can. 1792: „*Peritorum opera utendum est quoties ex iuris vel iudicis praescripto eorum examen et votum Requiringur ad factum aliquod comrobandum vel ad veram alicuius rei naturam dignos.*”

⁶ Davide SALVATORI: I criteri del giudice nell'assumere la perizia all'interno del processo di nullità matrimoniale per vizi del consenso. In: Janus KOWAL – Joachim LLOBELL (szerk.): *Iustitia et iudicium, Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, IV. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010. 1883.

⁷ Vö. CIC 1501–1655. kk.

bíró kérhet, vagy a felek javaslatára elfogadhat (1575. k.). Ezeknek a normáknak az 1680. kánonhoz kell kapcsolódniuk, amelyben a jogalkotó előírja a szakértő kinevezésének kötelezettségét az *impotencia* és a *morbus mentis* esetén, hacsak a körülmények alapján ez haszталannak tűnik. A normák közötti interrelációnak köszönhetően jelentősen kibővült a szakértő alkalmazási területe az 1917-es Kódexhez képest.

Terminológiai szempontból a Kódex és a *Dignitas Connubii* kezdetű instrukció⁸ saját szakkifejezéseket használ. A szakértők három csoportját tudjuk megkülönböztetni: a) *periti* (1575. k.; DC 204. cikk. 1. §), akik hivatalos (*ex officio*) szakértőknek számítanak, mivel a bíró nevezi ki őket, noha sem a régi,⁹ sem az új Kódex nem használja a *perito ex officio* elnevezést. A *Cum moneat Glossa* kezdetű instrukció használta, mely a régi Kódex hatálya alatt a szakértőkre vonatkozó jogszabályok forrásának számított.¹⁰ b) magánszakértők (*peritos privatos*), melyet az 1581. k. 1. §-a (DC 213. cikk. 1. §) vezetett be új fogalomként az eljárásjogba, és a felek által a per folyamán választott, valamint a bíró által elfogadott szakértőket jelöli. c) más szakértők (*alii peritis*), az 1575 k. (DC 204. cikk. 1. §) által említett szakértők, kiknek jelentéseit a bíró elfogadhatja. Ez is egy új alakzat és fogalom a kánonjogban.

A szakvéleményre a Kódex a *peritia* fogalmát használja minden további pontosítás nélkül. Ez lehet pszichiátriai, pszichológiai, grafológiai vagy más természetű. A *peritia* tehát egy poliszém fogalom a jogban, különösképpen az eljárásjogban. Jelezheti egy személy kompetenciáját, képességét (218. és 1064. kk.), mely az eljárásjog esetén lehetővé teszi számára egy adott vizsgálat elvégzését (*executio peritiae*, 1581. k. 2. §; *opera periti*, 1577. k. 1.§; *examen*, 1574. k.

⁸ Vö. *Instrukció. Dignitas Connubii*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. Az instrukció eljárási normáinak különös jelentősége van a CIC 1095. kán. 1–3.° esetén.

⁹ A 17-es Kódex nem engedélyezte szakértői tisztségre azokat, akik nem hivatalosan vizsgálták meg a feleket; tanúként azonban elfogadhatóak voltak. Ld. CIC (1917) Can. 1978.

Bár a Pio-benedeki Kódex nem számolt magánszakértői jelentésekkel, a rotai joggyakorlat elfogadta őket. Nem ismerte el ezek bizonyító erejét, hanem a védelem integráns részeként fogadta el őket. Előlegezve mintegy az új kódex normáit, lehetővé tette a bírónak, hogy a ténybeli körülmények értékelését követően kinevezzen egy szakértőt, akinek esküvel is meg kellett erősítenie vizsgálati eredményét, és a bíró megfelelő kérdéseket is adhatott át neki. Az így megerősített értékelést az ügyiratokhoz csatolták, mint a felek által megszerzett és bemutatott bizonyítékokat. A felek szakértőjének az volt a feladata, hogy segítséget nyújtson a hivatalos szakértőnek az elrendelt vizsgálatok végrehajtásában és így megismerje az alkalmazott technikákat. Megengedték neki, hogy benyújtsa saját független értékelését is. Ld. Victorio PALESTRO: *Le perizie, I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*. Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995. 77.

¹⁰ Zsinati Kongregáció: Utasítás. *Cum moneat Glossa*. In: Pietro GASPARRI (szerk.): *Codicis Iuris Canonici Fontes VI*. Roma, 1937. n. 4069., 348.

és 1577. k. 3. §). Jelezheti továbbá a tények és/vagy az emberek vizsgálatának lefolytatását vagy végrehajtását (*votum*, 1574. k.; *relatio*, 1577. k. 3. §, és 1578. k. 1. §; *conclusio*, 1578. k. 2. §, és 1579. k. 1–2. §§).¹¹

3. A szakértők

A Kódex különféle rendelkezéseket tartalmaz, amelyek azt javasolják, hogy forduljanak szakértőkhöz, amikor azok segítsége hasznos vagy szükséges lehet bizonyos konkrét tények meghatározásához, vagy valamely jelenség valódi természetének megértéséhez.¹² A szakértő tehát egy tudományban, művészetben vagy más hivatásban szakosodott és tapasztalt személy. A kánonjogban ez a figura tág jelentéssel bír; magában foglalja azokat, akik értenek a művészeti alkotások restaurálásához (1189. k.), vagy a templomok építéséhez és restaurálásához (1216. k.), vagy bizonyos javak piaci értékének megállapításához (1293. k. 1. §, 2°), vagy a gazdasági ügyekhez és a világi joghoz (492. k. 1. §), vagy a kánonjoghoz (1483. k. és 1718. k. 3. §). Azonban azok a szakértők, akiknek véleményét és tapasztalatát leginkább igénylik, az orvos (689. k. 2. §) és a pszichiáter (1044. k. 2. §, 2°).¹³

A jog sok és különböző esetekben írja elő a szakértő közreműködését. Amikor egy szerzetesi intézmény nagyobb elöljárójának meg kell ítélnie, hogy egy tag fizikai vagy pszichés betegség miatt alkalmas-e az intézményben való életre (689. k. 2. §); vagy amikor egy püspöknek el kell döntenie, hogy egy jelölt esetében fennáll-e a rend felvételére vonatkozó szabálytalanság elmebetegség vagy más pszichés zavar miatt, ami egyben a rendek gyakorlásának az akadályát is képezi (1041. k. 1.°, 1044. k. 2. § 2.°).¹⁴ Azonban csak az 1680. kánonban találunk külön rendelkezést arról, hogy szakértőket kell alkalmazni az impotenciáról vagy a beleegyezésnek elmebetegség miatti hiányáról folyó házassági perekben.

¹¹ SALVATORI i. m. 1882.

¹² Kenneth BOCCAFOLA: Perito. In: Javier OTADUY – Antonio VIANA – Joaquín María SEDANO (szerk.): *Diccionario General de Derecho Canónico*. Pamplona, Aranzadi, 32012. Vol. VI. 160.

¹³ Kenneth BOCCAFOLA: Kommentár az 1574. kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (szerk.): *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. Pamplona, Eunsa, 2002. Vol. IV/2. 1407.; BOCCAFOLA: Perito. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 160.

¹⁴ BOCCAFOLA: Kommentár az 1574. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1408.

A szakértő szükségessége az el nem hált házasság, az impotencia, valamint a beleegyezésnek az elmebetegség miatti hiánya esetén már megjelent a 17-es Kódex 1976. és 1982. kánonjaiban, és a *Provida Mater* kezdetű instrukció 151. cikkelyében.¹⁵ A hatályos Kódex megerősíti ezt az 1574. és az 1680. kánonban, meghatározva azokat az okokat, amikor szükség van a szakértők segítségére: impotencia és elmebetegség (1680. k.); a többi esetben az 1574. kánonra utal.¹⁶ Az új 1678. k. 3. §-a (MIDI)¹⁷ megismétli ezt a normát azzal a kiegészítéssel, hogy utalást tesz a pszichés jellegű anomáliákra. Az 1680. kánon minden pontosság nélkül általánosságban említi az elmebetegséget; a *Dignitas Connubii* (DC) kezdetű instrukció¹⁸ azonban pontosabban fogalmaz, és egyértelműen megállapítja, hogy a beleegyezés hiányának az 1095. k. által tárgyalt eseteiben, a bírónak igénybe kell vennie (*utatur*) egy vagy több szakértő munkáját, kivéve, ha a körülmények alapján ez nyilvánvalóan haszontalan (DC 203. cikk. 1. §).

Érdekes megfigyelni, hogy a hatályos törvénykönyv rugalmasabb a réginél a szakértőhöz való folyamodás tekintetében.¹⁹ A régi Kódex 1982. kánonja kivétel nélkül előírta a szakértő közreműködését *in causis defectus consensus ob amentiam*.²⁰ Az új Törvénykönyv 1680. kánonja szerint ettől el lehet tekinteni, ha *ex adiunctis inutilis evidenter appareat*. A doktrínában vannak, akik a szakértő szükségességének megítélését a bíróra testálják,²¹ mások pedig ellenkező véleményen vannak: a szakértő igénybevétele nem szabad választási lehetőség

¹⁵ Szentségi Kongregáció: Utasítás. *Provida Mater Ecclesia*. 1936. VIII. 15. *Acta Apostolicae Sedis*, 1936/28. 343.

¹⁶ Carlos Manuel MORÁN BUSTOS: Pericias en las causas matrimoniales. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 153.

¹⁷ Ld. Ferenc pápa saját kezdeményezésre kiadott „Az Úr Jézus, aki szelíd bíró” kezdetű apostoli levele a házasság semmisség nyilvánításáért folyó kánoni eljárás reformjáról Az Egyházi Törvénykönyvben (ford. ERDŐ Péter). Budapest, 2015. 15.

¹⁸ Törvényszövegek Pápai Tanácsa: Utasítás. *Dignitas Connubii*. 2005. I. 25. *Communicationes*, 2005/37. 11–92. Az utasítás a 203–213. cikkelyekben foglalja össze a szakértőkre és a szakvéleményre vonatkozó normákat.

¹⁹ Antoni STANKIEWICZ: La configurazione processuale del perito e delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica. *Monitor Ecclesiasticus*, 1992/67. 220.

²⁰ CIC (1917) 1982. kán.: „Azoknál az eseteknél is szükséges a szakértők véleménye, melyeknél a beleegyezés hiánya az örültség miatt van, akik a beteget, ha szükséges, vagy ha cselekedetei az örültség gyanúját keltik, vizsgálják meg az orvosi előírások szerint; ezenfelül ki kell hallgatni, mint tanúkat, azokat a szakértőket, akik a beteget azelőtt vizsgálták.”

²¹ Mario Francesco POMPEDDA: Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause dinun lità di matrimonio. *Periodica*, 1999/88. 147–149.

a bírák számára, hanem a jogalkotó követelménye, csak akkor nélkülözhető, ha egyértelmű bizonyítékok támasztják alá az elmebetegséget.²²

Az állandó rotai joggyakorlat is ragaszkodik ahhoz, hogy szakértőre van szükség az 1095. kánonban tárgyalt körülmények fennállása esetén.²³ A Rota Romana bíráihoz intézett, 1987. február 5-i beszédében, Szt. II. János Pál pápa is felhívta a figyelmet arra, hogy: „*a házasság érvénytelenségének pszichés vagy pszichiátriai okok miatti vizsgálata e területek szakértőinek segítségét igényli.*”²⁴ Ezzel a felhívással összhangban az Apostoli Szigatúra Legfelső Bírósága az 1998. június 16-i, „*de usu periti in causis nullitatis matrimonii*” nyilatkozatában hivatkozik Szt. II. János Pálnak az 1987-es és 1988-as rotai beszédeire megismételve a szakértői munka igénybevételeének szükségességét a beleegyezési képtelenség 1095. kánonban tárgyalt eseteiben.²⁵

Tiziano Vanzetto egyik tanulmányában, a szakértői munka igénybevételeének további lehetőségeit is említi: a vérrokonság akadályja esetén (1091. k.) nem zárható ki egy olyan szakvélemény, amely DNS-vizsgálattal állapítja meg a rokonsági kapcsolatokat. Ugyanaz a pszichológiai vagy pszichiátriai jelentés hasznos vagy szükséges lehet az érvénytelenség más esetei számára is. Például vonatkozhat a személy tulajdonságában való tévedés esetére (1097. k. 2. §), a minőség tényleges hiányának megállapítása végett, vagy annak meghatározására, hogy egy adott minőséget egyenesen és főként kívánták-e. Vonatkozhat a szimuláció különböző eseteire (1101. k. 2. §) is, amennyiben egy pszichológiai jelentés hasznos lehet a színlelés okának értékelésében, vagy abban, hogy a házasulandó miként gondolkodott a házasság lényeges elemeiről vagy lényegi tulajdonságairól. Adódhat egy olyan helyzet, amikor egy személy egy pszichés következményekkel járó trauma következtében (szexuális erőszak; külső nyomásra végzett abortusz) pszichésen képtelenné válik az anyaság/

²² MORÁN BUSTOS: Pericias en las causas matrimoniales. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 153.; Urbano NAVARRETE: Commentarium. *Periodica*, 1998/87. 624.; Grzegorz LESZCZYŃSKI: La prova periziale come uno dei fondamentali mezzi di provacause matrimoniali per immaturità affettiva. *Apollinaris*, 2001/74. 531.

²³ Vö. Coram Huot. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1984/76. n. 10., 436–437.; Coram Stankiewicz. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1985/77. n. 12., 636.; Coram Jarawan. In: *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1989/81. n. 7b., 195.

²⁴ II. JÁNOS PÁL: Allocuzione alla Rota Romana. 1987. II. 5. *Acta Apostolicae Sedis*, 1987/79. n. 2., 1454.

²⁵ Apostoli Signatura: Declaratio. 1998. VI. 16. *Periodica*, 1998/87. n. 2., 620. „In causis ob capita, de quibus in can. 1095, »nisi [unius periti vel plurium opera] ex adiunctis inutilis evidenter appareat«, huiusmodi [...] in causis ut plurimum (saepissime) opera requiritur psychiatri vel psychologí ad condicionem psychicam partis vel partium tempore celebrationis matrimonii dignoscendam.”

apaság terheinek vállalására. A szakértő ebben az esetben segíthet a bírónak megérteni, hogy a személy vajon pozitív módon zárta-e ki a gyermekvállalást házasságából. A súlyos, kívülről előidézett félelem esetén (1103. k.) különösen, ha tiszteleti (*metus reverentialis*) a szakvélemény segíthet annak értékelésében, milyen befolyással bírt a fenyegetés figyelembe véve az adott személy fenyegetésekkel szembeni sebezhetőségét. Egy szakvélemény akkor is hasznos lehet, amikor abszolút impotencia, vagy örökös képtelenség miatti ítélethez csatolt tilalom feloldásáról van szó (DC 251. cikk. 1. §), vagy amikor egy gondnok kinevezéséről van szó fogyatékos elméjű (*minus firmae mentis* – 1478. k. 4. §; DC 97 cikk. 2. §) személy esetén.²⁶

A rotai joggyakorlat szerint nincs szükség a szakértő közreműködésére, ha a bíró egyben pszichiáter vagy klinikai pszichológus;²⁷ amikor a csatolt okiratokból a pszichés ok vagy anomália nyilvánvaló; amikor bizonyított tény, hogy a házasulandó az alkohol vagy más káros anyag hatása alatt adta meg a beleegyezését.²⁸ Akkor sincs szükség szakértőre, amikor a mentális betegségnek sok egyértelmű jele van,²⁹ vagy amikor teljesen hiányzik.³⁰ Ezek természetesen mindig kivételes esetek. Kétség esetén a bíró egynél több szakértői véleményt is elrendelhet, kinevezhet egy szuperszakértőt, aki véleményt alkot a magán- és a hivatalos szakértő jelentésével kapcsolatban, választhat egy szakértői véleményt a másikkal szemben mindig megindokolva választását.³¹

2.1. A szakértők jogi természete, kijelölésük kritériumai és feladatuk

A szakértő az, aki tudományos módszerrel és tudományos szabályokon alapuló értékelést készít, hogy meggyőződjön egy tény létezéséről, annak okairól,

²⁶ Tiziano VANZETTO: Snellimento della prassi canonica in ordine alla dichiarazione di nullità del vincolo matrimoniale? Risposte al questionario per il Sinodo, IV. *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2015/28. 62–64.

²⁷ Vö. Coram Doran. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1993/ 85. n. 15., 374.

²⁸ SALVATORI i. m. 1898.

²⁹ Vö. Coram Faltin. 1991. II. 21. *Monitor ecclesiasticus*, 1992/117. 45.

³⁰ Vö. Coram Colagiovanni. 1986. VI. 27. *Apostolicum Romanae Rotae Tribunal*, 1991/78. 418. „Nulla necessaria est peritia cum neque empirice ullum elementum habetur quod suspicionem inducat circa defectum discretionis in muliere.”

³¹ TAMMARO i. m. 634.

természetéről, fontosságáról, illetve következményeiről; ezek a közös tapasztalatból kiindulva nem határozhatók meg.³²

A bíró és a szakértő ugyanazt az esetet vizsgálja, két különböző, de nem versengő, hanem inkább konvergáló nézőpontból. A két nézőpont konvergenciáját az *incapacitas adsumendi onera conjugalia* adja, ahogyan azt a katolikus doktrína tárja elénk. Ahhoz, hogy a bíró és a szakértő közötti kommunikáció könnyebb legyen szükséges, hogy kettejüknek közös ismeretei legyenek. A bíró részéről nem árt némi pszichopatológiai ismeret, a szakértő részéről pedig a házasság teológiájára, valamint a házassági beleegyezés kánoni képességére (*canonica capacitas*) vonatkozó ismeret.³³

Történelmileg számos vélemény született a szakértő perbeli helyzetéről és következtetéseinek értékéről. Egyes szerzők szerint a rá bízott konkrét ügyben, majdnem olyan, mint egy megbízott bíró, hiszen egy peres ügyben kell véleményt adnia. Különbség van azonban a szakértő és a bíró között, mert a szakértő következtetéseket von le, véleményének ad hangot, értékeli az ügy iratait, és informatív-bizonyító jelentést készít technikai tartalommal, amely nem apodiktikus, és nem is jogi jellegű. A szakértő nem bíró, és nem is annak helyettese; az a tény, hogy egy eljárási cselekmény útján kapja meg feladatát nem jelenti azt, hogy a bíró segédjének lehet tekinteni, mivel a szakértő küldetése technikai jellegű, a bíró feladata pedig a joghatósági hatalomhoz kapcsolódik.

Alkalmazták rá az *arbiter, sapiens, assesor, consiliarius, consultor* fogalmakat.³⁴ Keating szerint a szakértő helyzete félúton van a bíró és a tanú helyzete között és legjobb, ha perbeli szerepét úgy határozzuk meg, mint „a bíróság technikai tanácsadóját.”³⁵ Néha szinte tanúnak tekintik. A szakértő-tanú hasonítást a 17-es Kódex hozta létre azzal, hogy meghatározta a szakértők alkalmasságát, annak hiányát (1795. és 1757. kk.), illetve kizárásukat (1796. k. 1. §). Mégis lényeges különbség van közöttük, mert míg a tanú olyan tényekkel kapcsolatban nyilatkozik, amelyeket nem egy peres eljárás során észlelt, és tapasztalatain alapszanak, addig a szakértő jelentésének eljárási jellege van, és technikai ismeretein nyugszik.³⁶ Egy rotai ítélet is jól szemlélteti a tanú és a

³² Claudia IZZI: *Valutazione del fondamento antropologico della perizia. Studio sulla recente giurisprudenza rotale in tema l'incapacità consensuale*. Roma, Lateran University Press, 2004. 15.

³³ TAMMARO i. m. 631.

³⁴ Kenneth BOCCAFOLA: Kommentár az 1575. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1411.

³⁵ John Richard KEATING: The Province of Law and the Province of Forensic Psychiatry in Marriage Nullity Trials. *Studia Canonica*, 1970/4. 16.

³⁶ Carlos Manuel MORÁN BUSTOS: Prueba pericial. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 635.

szakértő közötti különbséget. Ha egy pszichoterapeutát, aki korábban segítséget nyújtott a feleknek felkérnek tanúvallomásra, akkor ő hivatalosan nem szakértőként, hanem tanúként szerepel. Viszont az egyházi peres eljárásban az a szakértő, akit a bíró nevez ki a felek meghallgatása után vagy azok javaslatára, hogy válaszoljon az általa feltett kérdésekre, olvassa el az ügy iratait, és azokat az egyéb okiratokat, amelyekre szüksége lehet.³⁷ Mivel a legtöbb kánonjogász a szakvéleményt bizonyítási eszköznek tekinti,³⁸ szem előtt tartva a szakértő és a bíró feladata közötti különbséget, *in sensu lato* és ekvivok szóhasználatával élve a hivatalos szakértőt a bíró technikai tanácsadójának, jogi szempontból pedig minősített tanúnak tekinthetjük.³⁹

A szakértőt a bíró nevezi ki (1575. k.; DC 204. cikk. 1–2. §§), jól meghatározott tulajdonságok figyelembevételével. Kizárása vagy elutasítása olyan, mint a tanúké, vagyis a szakértő az egyik fél kérésére, megfelelő okból (*iusta causa*) kizárható, mindaddig, amíg el nem kezdte feladatát (1555. k.). A tanúkhöz hasonlóan nem lehet hivatalos szakértő az, aki ugyanazon ügyben az egyik felet segítette (1550. k. 2.§ 1.°).

Csak egy adott esetben válik szakértővé az a személy, akit a bíró határozatával hivatalosan ilyenként jelöl ki. Az 1575. k. több szabadságot ad a bírónak, mint a 17-es Kódex 1793. kánonja, amennyiben nagyobb mérlegelési jogkört biztosít a kinevezendő szakértők száma tekintetében; az 1680. kánon kifejezetten is *unius vel plurium* szakértőt említ. A régi Kódex 1795. kánonjával ellentétben az új Kódex a szakértő egy pozitívan megkövetelt minőségét sem jelzi. Az egzegetikai kommentár szerint kinevezésénél a bírónak két kritériumtípust kell szem előtt tartania: egy belsőt, és egy külsőt. Az első a szakértő személyére vonatkozik, és két részre osztható: az élet és a személyes szokások feddhetetlensége, valamint a technikai-szakmai kompetencia. A második a szakértő munkájának tartalmára utal.⁴⁰

³⁷ Vö. Coram McKay. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 2005/97. n. 7., 237.

³⁸ Carlos Manuel MORÁN BUSTOS: Prueba pericial. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 636.

³⁹ Piero Antonio BONNET: Il giudice e la perizia. In: AA. VV.: *L'immatunità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990. 62, 67; BOCCAFOLA (2012) i. m. 161.; Kenneth BOCCAFOLA: Kommentár az 1576. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ–OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1412.; Bernardo DE LANVERSIN: De momento peritiae instituendae in processibus matrimonialibus recentioribus. *Periodica*, 1984/73. 573.

⁴⁰ Joan CARRERAS: Kommentár az 1680. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ–OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1899.; Bruno GIANESIN: *Perizia e capacità consensuale nel matrimonio canonico*. Padova, Gregoriana, 1989. 153.

A DC is két alapvető kritériumot említ: az első egy általános kritérium, mely a házasság érvénytelenségének minden esetére vonatkozik, miszerint szakértőnek (*ad periti munus*) csak azok nevezhetők ki, akiknek van szakképesítésük, szakjártasságuk, illetve becsületességük, vallásosságuk miatt jó hírnévnek is örvendenek (205. cikk. 1. §). A másik egy speciális kritérium, és az 1095. kán. eseteire vonatkozik (205. cikk. 2. §). A szakértői munka hatékony felhasználása érdekében ezekben az esetekben nagy figyelmet kell fordítani a keresztény antropológia alapelveit betartó szakértők kiválasztására.⁴¹ A következő tulajdonságokkal kell rendelkeznie: a téma mély ismerete, jó hírnév a szakma többi tagja között, tisztesség és őszinteség. Olyan személynek kell lennie, aki kiemelkedő mértékben ismeri a művészetet vagy a tudományt, és ezeket az ismereteket megfelelő oklevéllel vagy igazolással alá tudja támasztani.⁴² A rotai joggyakorlat alapján három csoportba lehet osztani a szakértőtől elvárt tulajdonságokat: emberi, szellemi-szakmai, és keresztény tulajdonságok. A szakértőnek őszintének kell lennie (*Coram Doran*, in *RRD* 81 (1989) 491.); katolikusnak (*Coram Pompeda*, in *RRD* 90 (1998) 836, n. 16.); hűnek az Egyház hivatalához (*Coram Serrano*, in *RRD* 90 (1998) 5, n. 7.); keresztény erkölcsi elvektől átítatva (*Coram Palestro*, in *RRD* 78 (1986) 668, n. 9.), kitűnőek a tudományban, a tapasztalatban, az etikában. Következtetései a keresztény antropológia alapján kell hogy álljanak (*Coram Civili*, in *RRD* 81 (1989) 254, n. 9.), filozófiai alapelveinek pedig összhangban kell lenniük az ember keresztény szemléletével.⁴³

Kinevezését követően a szakértőnek számos joga és kötelezettsége van. A bírónak át kell adnia neki az ügy iratait és a feladata megfelelő elvégzéséhez szükséges dokumentumokat; kötelessége meghatározni a vizsgálat tárgyát és azt a konkrét feladatot, amit kér tőle (1577. k. 1. §). A szakértő munkájának a pszichológiai ok diagnosztizálására, etológiájára és előrejelzésére kell összpontosítania.⁴⁴ Feladata az, hogy saját tudománya és kompetenciája fényében jelezze, hogy a házasulandóban a házasságkötéskor létezett-e bármilyen pszichopatólógia vagy pszichikai eredetű anomália; adja meg ezek eredetét, természetét

⁴¹ Antoni STANKIEWICZ: Indicazioni circa il can. 1095 nell'istruzione „Dignitas Connubii”. *Ius Ecclesiae*, 2006/18. 381.

⁴² BOCCAFOLA: Kommentár az 1575. kánonhoz. In: MARZOÁ–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1410.

⁴³ Paolo BIANCHI: Le perizie mediche e, in particolare, quelle riguardanti il can. 1095. In: Héctor FRANCESCHI – Joaquín LLOBELL – Miguel Angel ORTIZ (szerk.): *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Roma, Edusc, 2005. 157–158.

⁴⁴ Pedro Juan VILADRICH: Kommentár az 1095. kánonhoz. In: MARZOÁ–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. III/2. 1263.

és súlyosságát; állítson fel egy prognózist; vizsgálja meg, hogy ez a pszichés állapot milyen következményekkel jár a házasság tartalmának megértésére, ill. a kötelezettségek teljesítésére.

Minden bírónak csak azt kell kérnie, amit a szakértő jelenthet; minden szakértőnek a bíró rendelkezésre kell bocsátania azokat a tudományos információkat, amelyek hozzájárulhatnak az erkölcsi bizonyosság kialakulásához egy adott ügyben, és tartózkodnia kell a személyes véleményektől és az ítélet értékelésétől. A szakértő szempontjából releváns az általa alkalmazott nyelv, mert ebből levezethetjük keresztény kultúrájának mélységét és azt a módot, ahogy az emberi természethez közelít. Nem véletlen, hogy egyes szakértők azt a pszichiátriai iskolát és azt a tudományos módszertant használják, amelyre hivatkoznak szakértői jelentésükben.⁴⁵ A régi Kódex 1801. kánonja lehetővé tette a szóbeli jelentést. A hatályos Kódex csak írásosat engedélyez. Ha a bíró több szakértőt nevez ki, külön-külön kell elkészíteniük jelentésüket.

A magánszakértőnek az a feladata, hogy a védekezés során, vagy a szükséges bizonyítékok összegyűjtésében technikailag segítse a felet. A bírónak őt is jóvá kell hagynia, de a másik fél meghallgatása nem szükséges. Ő nem készít hivatalos jelentést, hanem garantálnia kell ügyfelének, hogy a hivatalos szakértő jelentése helyesen lett elkészítve. A kánon elismeri azon jogát, hogy saját magánvéleményt készítsen, amelyet a bíró elfogadhat, ha megfelelőnek tartja.⁴⁶ A magánszakértőt, a tanúvallomásokra vonatkozó szabályokkal analóg módon kizárhatják vagy elutasíthatják *per iusta causa*, a kockázat megelőzése végett vagy a szakértő és a vizsgált személy közötti összhang abszolút hiánya miatt.

A szakértő soha nem helyettesítheti a bírót; neki meg kell győznie a bírót érveinek és indoklásának erejével. A szakvélemény kérésekor, annak elfogadásakor a bíró nem delegálja hivatalát, nem is mond le arról, hanem folytatja a vitás ügy eldöntését, mely kizárólagos hatáskörébe tartozik, így válva *peritus peritorummá*. Felmerül a kérdés, hogy amikor egy szakértő kijelenti, hogy egy pszichopatológiai rendellenesség pszichikailag alkalmatlanná teszi a beteget a házasság megkötésére vagy a házasság életre, vajon túllépi kompetenciájának határait? Van, aki nemmel válaszol,⁴⁷ mert ez nem annak állítása, hogy az ilyen

⁴⁵ Gianfrancesco ZUANAZZI: Il dialogo tra canonisti e periti. In: AA. VV.: *Perizie e periti nel processo matrimoniale canonico*. Torino, Giappichelli, 1993. 29.

⁴⁶ Kenneth BOCCAFOLO: Kommentár az 1581. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ–OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1422.

⁴⁷ Antoni STANKIEWICZ: La valutazione delle perizie nelle causa matrimoniali per incapacità psichica. In: *Monitor Ecclesiasticus*, 1993/118. 279.

házasság jogilag semmis. S van, aki igennel válaszol.⁴⁸ Mindazonáltal sem Szt. II. János Pál pápa 1987-es rotai beszéde, sem a DC (209. cikk.) nem tagadja a szakértő fakultását, hogy nyilatkozzon ebben a kérdésben, sőt implicit módon elismerik ezt. A szakértő nyilatkozhat arról, hogy a vizsgált fél képes volt-e megkötni házasságát, egyedül a házasság semmis voltának az értékelése esik hatáskörén kívül.

2.2. A szakértői kérdések

Annak meghatározása, hogy mit kérnek a szakértőtől, a bíró feladata (a felek közreműködésével – 1577. k. 1. §). A bíró-szakértő párbeszéd kérdés-válasz típusú, amiből az következik, hogy a válasz, azaz a szakvélemény értéke nagyban függ a kérdéstől.⁴⁹

Abszolút újdonság a DC utasításban a szakértő számára megfogalmazott kérdések, melyekkel a 208–209. cikkely foglalkozik. Az impotenciával kapcsolatos ügyekben a bírónak meg kell kérdeznie, hogy az impotencia abszolút vagy relatív, a házasságot megelőző vagy azt követő, örökös vagy időleges, orvosolható-e és milyen módon (208. cikk.). Az 1095. k. vonatkozásában a bírónak meg kell kérdeznie a szakértőt, hogy a házasságkötés idején nem sújtotta-e valamilyen habituális vagy átmeneti anomália egyik vagy mindkét felet; milyen súlyos volt az; mióta áll fenn; milyen körülmények között jelentkezett és nyilvánult meg (209. cikk. 1. §). Az értelem elégséges használatának ritka eseteiben a bírónak meg kell kérdeznie a szakértőt, hogy vajon az anomália súlyosan zavarta-e az értelem használatát a házasságkötés idején; milyen intenzitással és milyen tünetekkel jelentkezett (209. cikk. 2. §. 1.^o). Az ítélőképesség súlyos hiánya esetében a bírónak meg kell kérdeznie a szakértőt, hogy különösen az életállapot szabad választása tekintetében, milyen hatással volt az anomália a személy kritikai és választási képességére (209. cikk. 2. §. 2.^o). Itt nemcsak az intellektuális képességeket (*discreto iudicii, facultas critica*) vizsgáljuk, hanem az akaratiakat is (*facultas electiva, voluntas interna, libertas electionis*). A házasság lényegi kötelezettségeinek vállalására való képtelenség esetén a bírónak meg kell kérdeznie a szakértőt, hogy mi annak a pszichés oknak a természete és

⁴⁸ Juan José García FAILDE: *Tratado de Derecho procesal Canónico*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. 257.

⁴⁹ AGAR i. m. 190.; STANKIEWICZ (1993) i. m. 279.; FAILDE i. m. 257.; AGAR i. m. 190.

súlyossági foka, ami komoly nehézséget vagy képtelenséget okoz abban, hogy a személy megbirkózzon a házassági kötelezettségekkel (209. cikk. 2. §. 3.^o).⁵⁰

A házassági beleegyezést lerontó pszichikai betegségek jelenlétét klinikai vizsgálatokkal kell igazolni.⁵¹ Ha a fél megtagadja a szakértői vizsgálat elvégzését, akkor a szakértőnek még nagyobb figyelmet kell fordítania az összes vizsgálati anyagra, mivel ez az egyetlen vizsgálati területe, esetleg meghallgatja a másik felet, és ez alapján készíti el jelentését (*super solis actis*). Ebben az esetben nem technikai értelemben vett szakértői véleménnyel van dolgunk, hanem „*votummal*”, amint ezt az Apostoli Szignatúra Legfelső Bíróságának 1998. június 16-i válasza tisztázta.⁵²

A személyiség mikroszerkezeteinek és a védekezési hozzáállás megismerésére, valamint a tettek, a gondolatok és az érzelmek értelmezésére a legmegfelelőbb eszköz a tesztek.⁵³ Különösen a projektívek hasznosak akkor, amikor a viselkedési és interperszonális kapcsolatok rendellenességeit, az oblatív képességeket, az érzelmek stabilitását, az érzelmi kontrollt vizsgálják.⁵⁴ A pszichodiagnosztikai tesztek azonban csak arra szolgálnak, hogy megerősítsék azt, ami már nyilvánvaló az okiratokban, vagy ami a klinikai vizsgálatból fakad. Önmagukban nem képesek elegendő alapot nyújtani az érvénytelenség kimondásához.⁵⁵

A szakértőnek véleményében *iuxta propriae artis et scientiae praecepta* kell válaszolnia, azaz kerülnie kell a kánoni véleménynyilvánítást, ezek ugyanis meghaladják hivatali határait és a bíróra tartoznak.⁵⁶

A cselekvőképtelenség (*incapacitas*) esetén meghallgathatnak más szakértőket is, akik terápiát folytattak a féellel; ebben az esetben ezek a vallomások különleges értéket képviselnek, és döntőnek bizonyulhatnak a bíró erkölcsi bizonyosságának elérése szempontjából. A bíró és a szakértő közötti párbeszéd

⁵⁰ STANKIEWICZ (2006) i. m. 384.

⁵¹ BIANCHI i. m. 156–157.

⁵² Ld. *Periodica*, 1998/87. 619–641.

⁵³ Manuel Jesus ARROBA CONDE: La prova peritale e le problematiche processualistiche. In: AA.VV.: *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095 nn. 1–2)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000. 395–396.

⁵⁴ Diego DE CARO: *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990. 10–11.

⁵⁵ Vö. Coram Burke. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1991/83. n. 11., 504.; Miguel Ángel ORTIZ: Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095, 1–2. In: AA.VV.: *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095, nn. 1–2)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000. 358. nota 70.

⁵⁶ STANKIEWICZ (2006) i. m. 385.

a szakértői jelentés átadása után is folytatódhat, ha a bíró úgy dönt, hogy konzultálni szeretne a szakértővel az 1578. k. 3. §-a értelmében. A bírótól, az ügyvédektől és/vagy a kötelékvédőktől származó további kérdések hozzájárulhatnak a szakvélemény jobb megértéséhez, a következtetések tudományos értékének elmélyítéséhez, illetve bizonyos kétségek tisztázásához.⁵⁷

3. A szakvélemény

Az eszköz, amelyen keresztül a bíró és a szakértő párbeszédet és szinergiát folytat a szakértői vélemény. Ez a bizonyítás egyik eszköze, amelyet a bíró szükségesnek tarthat „*valamely tény bizonyítására vagy egy dolog igazi természetének megismerésére*” (1574. k.). A szakvélemény az ún. szabad bizonyítékok kategóriájába tartozik, ami azt jelenti, hogy a Kódex nem határozza meg bizonyító erejét – ez a bíró szabad értékelésétől függ. Ezért a bíró köteles az ítéletben megindokolni a szakvélemény elfogadásának vagy elutasításának okait.⁵⁸

A szakvélemény egy speciális technikai vizsgálat, nem egy akármilyen diagnózis, *in via ordinaria* nem helyettesíthető egy másik, iratokban meglévő pszichopatológiai jelentéssel. A szakvélemény célja az, hogy a szakértő sajátos tudományos vagy technikai ismeretei révén elegendő elemet nyújtson a bírónak az erkölcsi bizonyosság eléréséhez.⁵⁹ Megkülönböztethető az impotenciára, a képtelenségre vonatkozó pszichológiai szakvélemény; a grafológiai szakvélemény egy írás hitelességének megállapítása végett; az informatikai szakvélemény, mely különösen hasznos annak ellenőrzésére, hogy egy adott fájl vagy e-mail hiteles-e, nem változott-e meg akár tartalmában, akár keltezésének és/vagy mentésének dátumában. Az ilyen informatikai szakvélemények hasznosak lehetnek a blogokra, a közösségi hálózatokra, az üzenetek és mellékletek küldésére vagy fogadására való tekintettel.⁶⁰

⁵⁷ TAMMARO i. m. 632.

⁵⁸ Ld. Claudia IZZI: Personalismo cristiano e perizia psichica alla luce della recente Istruzione Dignitas Connubii. *Apollinaris*, 2007/80. 775–802.

⁵⁹ AGAR i. m. 190.

⁶⁰ Ld. Alessandro GIRAUDO: Prove e nuove tecnologie nel processo canonico. In: AA.VV.: *Matrimonio e processo: la sfida del progresso scientifico e tecnologico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016. 273–293.

3.1. A szakvélemény tulajdonságai

A szakvélemények kétfélék lehetnek: magánvélemények vagy hivatalosak. A szakértői magánvéleményeket a Kódex 1581. kánonja teszi lehetővé. A szakértői vélemény arra irányul, hogy az ügy irataiból, a személy pszichés állapotából kiindulva legalább hipotetikusan fogalmazzon meg a házasságkötés idején fennálló pszichopatológiai állapotot, annak eredetét, súlyosságát és a beleegyezésre gyakorolt hatását. A szakértő véleménye visszamenőleges ítélet, vagyis a házasságkötés idejéből származó pszichés problémát értékeli ki. Az alapjául szolgáló objektív érvek súlyától függően, ez néha kevés súllyal rendelkezik, máskor pedig bizonyossághoz vezet vagy valószínűséghez. A szakértői véleménynek tehát nem a házasság semmisségét kell bizonyítani, hanem azt a pszichés okot vagy súlyos rendellenességet kell meghatározni, amely a házasság megkötésére való képtelenség oka lehet. A szakvélemény tudományos területen mozog, és mindig megőrzi bizonyítási karakterét, amint ezt a Kódex szisztematikája is megerősíti, mely a rendes peres eljárás során végzett vizsgálatokhoz kapcsolja azt.

Az egységes joggyakorlat szerint a szakvélemény bizonyító erejének fő kritériuma az okiratokon való alapultság.⁶¹ Meg kell mutatnia a kapcsolatot a betegség/pszichés rendellenesség és a beleegyezésre gyakorolt hatása között; nem sértheti a logika szabályait; összhangban kell állnia a keresztény antropológia alapelveivel; a bíró utasításainak megfelelően kell elkészíteni; meg kell adnia a szakértő által elért bizonyossági fokot.⁶² Vannak esetek, amikor a szakértőnek nem kell véleményt készítenie, mert a per aktái között szerepelnek olyan orvosi vagy kórházi igazolások, amelyek bizonyítják a személy házasságkötés előtti pszichés állapotának fennállását és annak súlyosságát. A polgári perekben készített jelentéseknek azonban csak akkor van jogi bizonyító ereje, ha alávetik őket *iudicialis recognitio*-nak.

3.2. A szakvélemény értékelése

A doktrína figyelmeztet, hogy az egyházi bíró nem fogadhatja el vakon, automatikusan a szakértők következtetéseit, hanem kritikusan kell mérlegelnie

⁶¹ Vö. Coram Funghini. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 2000/92. n. 8. 690–681.

⁶² SALVATORI i. m. 1891–1892.

azokat,⁶³ figyelembe véve az összes elfogadott bizonyítékot, hogy megállapítsa, van-e köztük konvergencia.⁶⁴ A szakvélemény kritikai értékelése magában foglalja mind a naiv pozitivisták optimizmusnak, mind a szakértőnek való passzív alárendelésnek a kizárását.⁶⁵ A bíró szabadon, de ésszerűen értékeli a szakvéleményt, *ex conscientia et ex iurisprudencia*.⁶⁶ Az összes szakértői véleményt bármilyen módon végezték vagy rendelték el, a Kódex, a DC és a rotai joggyakorlat által kínált kritériumok alapján kell értékelni.

A szakértői véleménynek egy *szubjektív kritériumra* kell válaszolnia, arra, hogy milyen volt a személy klinikai állapota a házasságkötés idején. Ezt viszont egy *objektív kritériummal* való összehasonlításban kell megfogalmaznia, azaz figyelembe véve mindazokat a bizonyított tényeket, amelyek megerősítik a beleegyezést lerontó pszichopatológia létezését. Ugyanakkor a kritikai értékelésnek ki kell terjednie egyrészt a szakértő tudományos felkészülésére (DC 205. cikk. 1. §), és a keresztény antropológiával való koherenciájára (DC 205. cikk. 2. §); ezek ún. *külső kritériumok*, melyek már a szakértő kijelölésénél szerepük van. Másrészt a szakértői vélemény bírói értékelésének vannak *belső kritériumai* is. Értékelni kell annak logikai és módszertani helyességét (1578. k. 2. §), és a bizonyított tényekkel való összeegyeztethetőségét (1579. k. 1. §). Paolo Bianchi szerint a szakvéleményt annak hármas alapja szerint kell értékelni: az antropológiai, a módszertani és a ténybeli kritérium szerint.⁶⁷ Az antropológiai kritériumot kifejezetten megemlíti a DC 205. cikk. 2. §-a, amely megköveteli a „*keresztény antropológia alapelveit betartó szakértők*” kiválasztását, és a DC 56. cikk. 4. §-a, amely a kötelékvédő feladatául teszi, hogy ügyeljen arra, hogy a szakvélemények ezekre az alapelvekre épülve készüljenek. Nem szükséges egy adott iskolához vagy antropológiai áramlathoz való tartozás, hanem inkább az, hogy ne ellenkezzenek a kinyilatkoztatás alapelveivel.⁶⁸ Ha pedig a szakértő egy pszichoanalitikus iskolát követ, következtetéseit nem szabad eleve elutasítani, a bírónak azonban biztosnak kell lennie abban, hogy a szóban forgó iskola

⁶³ Ld. Coram Boccafola. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 2005/97. 39.; POMPEDDA i. m. 146.; Ilaria ZUANAZZI: Il rapporto tra giudice e perito secondo la giurisprudenza della Rota Romana. *Il Diritto Ecclesiastico*, 1993/1./104. 144–185.

⁶⁴ Vö. Coram Ciani. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 2005/97. n. 9., 561.

⁶⁵ BIANCHI i. m. 151.

⁶⁶ ROTA ROMANA: *Regulae servandae in judiciis apud S. R. Rotae Tribunal*. 1910. VIII. 4. *Acta Apostolicae Sedis*, 191/2. 136. cikk. 826.

⁶⁷ Paolo BIANCHI: L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio. *Ius Ecclesiae*, 2002/14. 177–180.

⁶⁸ Juan Ignacio BAÑARES: Antropología cristiana y peritaje psiquiátrico en las causas matrimoniales. *Ius canonicum*, 2000/60. 421.

nem nyitott a determinizmusra és nem tagadja a szabad akaratot.⁶⁹ A keresztény antropológiával ellentétesek: az *immanentista* álláspont; a *determinisztikus* szemlélet, amely nem tesz különbséget a tudattalan rendes fiziológiai működése és annak kóros működése között. Ez utóbbi az embert helyrehozhatatlanul a múltja által kondicionáltta teszi, s így mentesíti a szabadságtól és a felelősségtől. A *házasság reduktív szemlélete*, ahol a házassági együttlétben például csak egyszerű kielégülési, önmegvalósítási vagy pszichológiai dekompressziós eszközt látnak.⁷⁰ A bírónak ellenőriznie kell, hogy a szakértő következtetései vajon behaviorizmuson, determinizmuson, vagy pusztán egzisztencialista, humanista pszichológiai szemléleten alapulnak-e; vajon a szakértő a házasságot keresztény értelemben érti-e, mint kegyelmi valóságot, mint olyan hivatást, amely magában foglalja az áldozatot, és az akadályok leküzdésének kötelességét.⁷¹

A módszertani kritérium a szakértő érvelésének elemzéséből áll, hogy megállapítsa a helyes módszertan alkalmazását, a megfelelést a perbeli tények és a szakértő pszichológiai következtetései között, illetve egy logikus és koherens érvelési út követését.⁷² A helyes módszertan magában foglalja az ügy minden iratának elolvasását, bemutatva azt, ami tudományos szempontból relevanciával bír, valamint a klinikai vizsgálatnak és a különféle pszichodiagnosztikai teszteknek az elvégzését is. Ez utóbbiak hasznosak, de csak korlátozott értékük van.

A ténybeli kritérium célja annak ellenőrzése, hogy a szakvélemény biztos és bizonyított körülményekre épül-e; ezek megtalálhatóak-e az ügy irataiban, illetve ezen alapulnak-e a szakértői következtetések. Ezen kritériumok (a szakértő személyes tulajdonságai és a szakvélemény alapvető jellemzői) interakciója az, ami arra készíti a bírói kollégiumot, hogy bizonyítékként elfogadjon vagy elvessen egy szakvéleményt.⁷³

A bírónak „az általános logika alapján ellenőriznie kell a szakértő következtetéseinek meggyőző erejét”, majd „a kánonjogi logika alapján meg kell adnia a megfelelő kánoni minősítést”, és meg kell állapítania, hogy a szakértő által igazolt pszichés állapot lényegesen befolyásolta-e a személy intelligenciáját és/

⁶⁹ Vö. Coram Huber. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1998/90. n. 7., 390.

⁷⁰ II. JÁNOS PÁL: Allocuzione alla Rota Romana. 1987. II. 5. *Acta Apostolicae Sedis*, 1987/79. n. 4–5., 1455–1456.; II. JÁNOS PÁL: Allocuzione del 1988. n. 4–5.8. i. m. 1180–1181. 1183.

⁷¹ Kenneth BOCCAFOLA: Kommentár az 1579. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. IV/2. 1419.

⁷² Francesco CATOZZELLA: La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale. *Apollinaris*, 2013/86. 376–378.

⁷³ Vö. Coram Doran. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones*, 1992/84. n. 8., 176.

vagy akaratát.⁷⁴ A tényeket nemcsak az emberi jog, hanem az isteni jog fényében is kell értékelnie, hisz ő az egyetlen, aki legitim módon gyakorolja a döntéshozói funkciót.⁷⁵ A bíró fontos kötelezettsége, hogy ne fogadja el passzívan a szakértő következtetéseit, hanem egy komoly értékelés tárgyává tegye azt. Tudományosan végezte el a feladatát? A következtetések logikusan következnek a premisszákból? Az érvek kellően bizonyított tényeken alapulnak? Az ügy minden tényének és az összes irat teljes ismeretén alapulnak? Az eset összes körülményét figyelembe vette? Mérlegelte-e a szakértő hitelességét? Van-e bármilyen személyes érdekeltsége az ügyben? A szakértő objektív kritériumot alkalmazott-e a beteg hitelességének megítélésére, vagy inkább betartotta azt a klinikai kritériumot, amely szerint minden, amit egy beteg az orvosnak mond, valósnak kell tekinteni?⁷⁶

A szakvélemény értékelésénél két axióma ad iránymutatást számunkra: *peritum in arte credendum est* (a szakértőknek hinni kell szakterületükön), és *dictum periti non transit in rem iudicatam* (a szakvélemény nem válik jogerőssé), mivel a bíró saját ügyeiben *peritus peritorum est*. Ezek az aforizmak nem ellentmondásosak, hanem különféle szinteken helyezkednek el: a szakértő akkor megbízható, amikor saját tudománya szabályai szerint készíti el jelentését; a bíró feladata pedig, hogy egy kritikus művelettel megvizsgálja, milyen súllyal vannak ezek a következtetések a beleegyezés jogi valóságára.⁷⁷ A valóságban nincs olyan törvény, amely meghatározná a szakvélemény értékét. Az 1579. kán. 1. §-a és a DC 212. cikk. 1. §-a a szabad értékelés elvét rögzíti. A szabad értékelés elvének állítása nem jelenti a szakvélemény relevanciájának a tagadását, sem a bíró teljes és abszolút önhatalmúságát, mert a bírónak valójában indoklásában jeleznie kell mi alapján fogadta el vagy vetette el a szakvéleményt (1579. k. 2. §, DC 212. cikk. 2. §).

Vannak olyan helyzetek, amelyekre a Kódex és az Apostoli Szignatúra Legfelső Bíróságának 1998. júniusi nyilatkozata is utal,⁷⁸ s amelyekben a szakértői jelentés haszontalannak tekinthető (*operam periti evidenter inutilem habuerunt*):

⁷⁴ BIANCHI (2005) i. m. 101–102.

⁷⁵ TAMMARO i. m. 633.

⁷⁶ Zenon GROCHOLEWSKI: Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche: considerazioni sull discorso del Santo Padre alla Rota Romana. *Apollinaris*, 1987/60. 183–203.

⁷⁷ CATOZZELLA i. m. 361; II. JÁNOS PÁL: Allocuzione alla Rota Romana del 1987. i. m. 1457–1458.; TAMMARO i. m. 634.; MORÁN BUSTOS: pericias en las causas matrimoniales. In: OTADUY–VIANA–SEDANO (2012) i. m. 158.

⁷⁸ Ld. *Periodica*, 1998/87. 621.

- az ügy irataiban vagy a tanúvallomásokban egy olyan dokumentum szerepel, amely bár technikai szempontból nem tekinthető szakértői véleménynek, mégis elegendő bizonyítékot kínál a bírónak;
- a jog által említett képtelenség három típusának egyike, a bizonyított tények és körülmények fényénél kétségtelenül kimutatható. Ezekben az esetekben a bíró a szakvéleménytől függetlenül is képes elérni az erkölcsi bizonyosságot.
- az okiratokból vagy a minősített tanúk vallomásából kiderül, hogy a zavarok csak a házasságkötés után merültek fel.

A rotai joggyakorlat meghatározta azokat a súlyos okokat, amikor el lehet tekinteni a szakértői véleménytől: a vélemény nem az okiratokon alapul; a következtetések nem felelnek meg a tényeknek; a következtetések nem érik el a bizonyosság mértékét, a szakértői vélemény nincs összhangban a természetes törvényekkel és a keresztény antropológia általános elveivel.⁷⁹ Egy kifejezett felügyeleti feladat hárul a kötelékvédőre azokban az ügyekben, amelyek az 1095. kánonban szereplő képtelenségekről szólnak. Az ő feladata ugyanis annak ellenőrzése, hogy a szakértő megkapta-e az ügyre vonatkozó kérdéseket, érthetően tették-e fel őket, nem lépi-e túl a kompetenciáját. Feladata annak biztosítása, hogy a szakértői jelentések a keresztény antropológia alapelvein alapuljanak, és tudományos módszerrel készüljenek, jelezve a bírónak mindazt, ami a házasság javára benyújtható. Semmiséget kimondó ítélet esetén kötelessége a fellebbviteli bíróság felé világosan jelezni, ha a bírák nem értelmezték helyesen a házasság elleni szakvéleményt. (DC 56 cikkely, 4. §).

Azok a szakvélemények sem fogadhatók el, amelyek a feleknek vagy a tanúknak olyan nyilatkozatain, észrevételein, ítéletein alapulnak, amelyek a vizsgált személy természetéről, viselkedéséről szólnak, s amelyeket az ügy más tanúvallomásai nem támasztanak alá és nem erősítenek meg. Nem tekinthető bizonyított tényeknek vagy információknak az, ami a szakértő és a vizsgált személy párbeszédéből származik, és más bizonyítékok nem erősítik meg.⁸⁰ A bíró egy esetben nem hagyhatja figyelmen kívül a szakértői véleményeket akkor, amikor a szakértő miután megbizonyosodott arról, hogy megfelel az egyházi joggyakorlat által előírt követelményeknek (tisztesség, tudományos kompetencia), olyan jelentést tesz, amely nem az előzetes anyagból levont kö-

⁷⁹ SALVATORI i. m. 1892.

⁸⁰ AGAR i. m. 196.

vetkeztetések vagy indukciók egyszerű gyümölcse, hanem a fél vizsgálatából és a klinikai dokumentációból származik.⁸¹

4. Összegzés

A kánoni hagyomány bizonyítja, hogy a házasság eredete a szabadság és a sértetlen önrendelkezés szférájába tartozik.⁸² Ezért mindaz, ami akadályozza vagy károsan befolyásolja ezt a szabadságot és önrendelkezést lerontja a házassági beleegyezést. Az emberi cselekedetek elemzése mindig nehéz, különösen akkor, ha ez annak érvényességi feltételeivel függ össze.

A semmiségi perekben a beleegyezést vizsgáljuk, annak a másik félre való vetületét, belépve az én legmélyebb rétegeibe. Ehhez nélkülözhetlenné vált a pszichológia és a pszichiátria igénybevétele. A kánoni bírói gyakorlatban vannak olyan esetek, amikor hivatalos szakvélemény nélkül nem lehetséges erkölcsileg bizonyos ítéletet meghozni. Az 1680. kán. rögzíti, hogy impotencia és elmebetegség esetén, a nyilvánvaló semmiség kivételével, a bírónak igénybe kell vennie egy vagy több szakértő segítségét. A *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás pedig, a pszichológia, a pszichiátria és a társadalomtudományok fejlődésének köszönhetően kiterjesztette az 1680. kán. tartalmát az 1095. kán. három pontjára is. Mivel ezek a házassági beleegyezés pszichés képtelenségére utalnak, ezekben az esetekben is szükség van szakértő segítségére. Pszichés képtelenség csak akkor áll fenn, ha egy súlyos anomália befolyásolja a személy megértő vagy akaró képességet. Ennek szakértő általi vizsgálata szolgáltatja az ún. „szakértői bizonyítékot”.

A *munus iudicandi* és a *munus consulendi* közötti dinamikában a bíró függetlenséget élvez a szakértőtől, akinek megfigyelései csak a bizonyítás elsődleges elemének számítnak. A bíró szabadon nevezi ki a szakértőt és szabadon értékeli a szakvéleményt. A szakértő megfigyelései különböznek az egyszerű tanúvallomásoktól, mert a technikai-tudományos vizsgálat elemeit gazdagítják, de a szűk értelemben vett döntéshozattalól is, mert technikai kompetenciái nem teszik őt a per társbírájává (*coniudices*) vagy szinte bírójává (*quasi iudices*). A szakértői vélemény sosem helyettesíti az ítéletet. A szakértő integrálja a bíró tudásába

⁸¹ TAMMARO i. m. 634.

⁸² VILADRICH: Kommentár az 1095. kánonhoz. In: MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (2002) i. m. Vol. III/2. 1216.

azokat az ismereteket, amelyek túlmutatnak annak tudásán. A bíró ítélete ezzel szemben döntéshozatali jellegű és a bírói hatalom gyakorlásának része.

A szakértőnek meg kell vizsgálnia a feleket, vagy legalább az okiratokat; teljes körű elemzést kell készítenie a személyről; nyilatkoznia kell a pszichés zavarról vagy anomáliáról, annak gyógyíthatóságáról, hatásairól, fokáról, és a beleegyezésre gyakorolt hatásáról. A szakvéleménynek a vizsgált személy pszichés állapotának minősítésére kell korlátozódnia. A bíró feladata a szakvéleménynek az ügyiratok fényében történő értékelése; annak a klinikai síkról a jogira való átültetése. A szakvéleményt kritikusan kell elfogadnia és értékelnie belső (a szakértő személyé) és külső (a szakvélemény tartalma) kritériumok alapján. Ez egy hatalmi cselekedet, amely a per során szerzett adatokon alapszik.

A bíró és a szakértő párbeszéde és együttműködése, a kánonjog és a tudomány közötti dialógust és szinergiát valósítja meg, így szolgálva a lelkek üdvösségét és a közjót.

Aquinói Szt. Tamás írja híres Summájában, hogy *„az igazságosság a legértékesebb minden erkölcsi erény között.”*⁸³ Az Egyház bírósági tevékenysége nem más, mint az igazság szolgálata az igazságosságban. A semmisségi per adott eseteiben a szakértő a bizonyítási szakasz központjában áll, s ezzel fontos szerepet tölt be az igazság megállapítása szempontjából.

⁸³ Vö. *Summa Theologiae*, I-II. q. 58-60.

VEGYESRÍTUSÚ JEGYESEK ESKETÉSE

*A CCEO'90 831. kán. 2. § értelmezése a kodifikációtörténet tükrében**

SZABÓ PÉTER**

1. Bevezetés

A címben jelzett kérdés következményeiben tulajdonképpen kis jelentőségű, amennyiben a házasságkötés érvényét nem érinti és önmagában a rítustagságra sincs hatása. A téma újbóli görcső alá vétele mégsem érdektelen. Egyrészt a vonatkozó jogszabályok értelmezésével kapcsolatban – mint majd láthatjuk – máig jelentősen eltérő hangsúlyokkal (ha nem egyenesen ellentétes nézettekkel) találkozhatunk, illetve a téma a törvénymagyarázat egy alapvető elvi kérdésének szemléltetésére és elmélyítésére is alkalmas. Ezen túl a vegyes rítusú felek házasságkötéseinél közreműködő megengedett eskető kérdésére – vélhetőleg annak élénk hazai előtörténetéből is adódóan – a másutt szokásosnál nálunk a lelkipásztorkodó papság részéről is nagyobb figyelem irányul.

A korábbi közös keleti házasságjog¹ kiadása hazánkban, mint tudjuk, érdekes rítusközi vitát szült, amely végleges tisztázása kétszeri római állásfoglalást

* A tanulmány a MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport támogatásával készült.

** Egyetemi tanár, elnök (PPKE KJPI).

¹ PIUS XII: *Motu proprio. Crebrae allatae* [de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali], 1949. II. 22. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 41., 1949. 89–117. [a továbbiakban CA]. A motu proprio irodalmához ld. Climent PUJOL: El actual derecho oriental sobre el matrimonio comparado con el derecho precedente. *Revista española de derecho canonico*, vol. 4., 1949. 523–551.; Emil HERMAN: Adnotationes ad m.p. Crebrae allatae sunt. *Periodica*, vol. 38., 1949. 93–125.; Acacius COUSSA: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (III), De matrimonio*. Romae, typ. Monasterii Exarchici Cryptoferratensis, 1950.; Stephen C. GULOVICH: *The motu proprio Crebrae allate*. *The Jurist*, vol. 10., 1950. 334–350.; Audomar SCHEUERMANN: Das Eherecht der Orientalischen Kirche. *Theologische Quartalschrift*, vol., 130. 1950. 407–431.; François GALTIER: *Le mariage. Discipline orientale et discipline*

igényelt.² Ez utóbbiak nyomán módosult az évszázados hazai szabályozás és gyakorlat. A korábbi rend helyett – mely szerint a megengedett közreműködésre a mennyasszony plébánosa/paróchusa volt illetékes – *vegyesrítusú* házasságoknál³ a *vőlegényé* vált azzá. A kérdéstről az MKPK az '50-es évek közepétől a *m.p. Crebrae allatae* szentszéki értelmezését követő, új, cizellált szabályozást alkotott.⁴ A II. Vatikáni Zsinatot követő kodifikációk keretében a kérdés mind latin, mind keleti téren újra felmerült, s részben eltérő szabályozást nyert. E differenciák, illetve a két törvénykönyv kihirdetésének a pusztá időbeli eltolódása is újabb jogértelmezési kérdéseket vetett fel.⁵

A mondottak tükrében írásunk céljai az alábbiak: (1) a korábbi szabályozás felidézése és a hatályos jogra vonatkozó szerzői vélemények áttekintése (*status quaestionis*); (2) a kodifikált hatályos jog magyarázatára tett újabb kísérlet; (3) az itt vizsgált témából a törvényt magyarázati doktrínára adódó lényegi tanulság rövid felelevenítése.

occidentale. La réforme du 2 mai 1949. Beyrouth, Université St. Joseph, 1950.; Gerhard OESTERLE: De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali sub luce C.J.C. *Monitor Ecclesiasticus*, vol. 76., 1951. 291–306.; Victor POSPISHIL: *Code of Oriental Canon Law. Law on Marriage. Inter ritual Marriage Law Problems. English Translation and Differential Commentary.* Chichago, Universe Editions, 1962.; Felix CAPPELLO: *Tractatus canonicomoralis de Sacramentis, V. De matrimonio.* Taurini-Romae, Marietti, 1950. 915. skk.; Charles DE CLERCQ: Mariages dans le droit de l'Église orientale. In: René NAZ (par.): *Dictionnaire de droit canonique.* VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957. 787–802.; Aemilius HERMAN: *De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali iuxta motu proprio «Crebrae allatae sunt» [ad usum privatim auditorum].* Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958.; A *m.p. Crebrae allatae* szerinti keleti házasságjog rövid magyar nyelvű összefoglalásához ld. BÁNK József: *Kánoni jog.* II. Budapest, SZIT, 1963. 266–280.

² Ld. József BÁNK: *Connubia canonica.* Romae, Herder, 1959. 509–510.; János HOLLÓS: Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums. *Kanon*, vol. 2., 1974. 119–121.; SZABÓ Péter: A vegyes rítusú házasságkötésnél illetkes paróchusra vonatkozó hatályos norma a korábbi szabályozás tükrében. *Athanasiana*, vol. 10., 1999/2. 57–69. 60–62.

³ A 'rítusközi' vagy *vegyesrítusú* házasság fogalma nem keverendő a vegyes házasságéval (*matrimonium mixtum*). Ez utóbbi egy katolikus és egy másik megkeresztelt, de *nem* katolikus fél között jön létre. A vegyes rítusú házasságnál ellenben *mindkét fél katolikus*, csak más sajátjogú egyház ('rítus') tagja.

⁴ Ld. 16. és 18. jegyzet.

⁵ Ez utóbbi kérdés – a két kódex kihirdetésének időbeli eltolódásából fakadó interpretációs nehézségek – felvetéséhez, illetve egyes részterületeinek tárgyalásához ld. pl. SZABÓ Péter: Az anya felekezete szerinti szertartásban keresztelt törvénytelen gyermek rítusa (Interrituális kazuisztika: 1). *Athanasiana*, vol. 22., 2006/2. 193–214. (195–196.); Uő.: L'ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora. In: Pablo GEFAELL (a cura di): *Cristiani orientali e pastori latini.* Milano, Giuffrè, 2012. 151–232., n. 9., 229–230.

2. Jogtörténeti előzmények, illetve szerzői álláspontok a CCEO'90 831. kán. 2. § értelmezéséről

A jelen tanulmányban vizsgált kérdés szabályozása a XX. század során jelentős változáson ment keresztül, s mint majd láthatjuk, értelmezésében ma sem mutat egységet a kanonisztika.

2.1. A régi jog rendelkezései a 'vegyes szertartású' esketőről

A magyarországi gyakorlat – évszázados hagyományra visszanyúlóan – 'vegyesrítusú' (azaz két különböző szertartású katolikus jegyes) esküvőinél is a *menyasszony* plébánosát/paróchusát nyilvánította illetékesnek a megengedett esketésre. Ez írta elő az 1814. okt. 4-i királyi intimátum,⁶ illetve ezt erősítette meg a püspöki kar 1918. ápr. 26-i ülése is.⁷ E gyakorlat fenntartása ekkor azért volt továbbra is minden további nélkül lehetséges, mert az 1917-es *CIC* rendszerében a vegyes rítusú esküvőnél illetékes közreműködőre vonatkozó

⁶ Ld.: „A házasságkötés és a férjhezadás rendjére nézve fentemlített Ő Legszentebb Felsege kegyesen elrendeli, hogy az illetékes püspökök rendelkezzenek arról, hogy különböző szertartású házasságok által kötendő házasságok eseteiben a házasság megkötése a menyasszony saját plébánosához tartozzék, amint az a gyakorlatban is megvan a latin szertartású házasságoknál, ha ezek külön-külön plébániához tartoznak, és a célszerűség is ezt követeli, minthogy a menyasszonyt viszik el a maga házából a vőlegény házába.” 1814. évi október hó 4-én kelt 23.034-es számú helytartótanácsi körrendelet a görög szertartású katolikusokról. In: HARAI László (szerk.): *A vallás- és közoktatásügyi igazgatás hatályos jogszabályainak gyűjteménye, II. rész: Vallásügyi igazgatás, II. különös rész: Katolikus egyház*. N. 16. Budapest, 1943. 354–355.; vö. még: SIPOS István – GÁLOS István: *A katolikus házasság rendszere*. Budapest, SZIT, 1960. 500. (Hasonló értelmű – a vőlegény plébánosát/paróchusát – preferáló szabályozás más egyházaknál is jelen volt; ld. pl. a ruténekre vonatkozó szentszéki előírást: Decr. S. C. de Prop. Fide, 6. oct. 1863, *Collect. S. C. de Prop. Fide*, I, n. 1243; vö. CAPPELLO i. m. 672.)

⁷ „[...] vegyes szertartású esketésnél a püspöki kar lehetőleg fenntartandónak véli azt a szokást, hogy az esketés történjék *in ritu sponsae*”. Ld. *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1892–1918 között*. Szerkesztette, válogatta, jegyzetekkel és melléletekkel ellátta BEKE Margit. Budapest, SZIT, 2018. 607. [84. jegyzőkönyv, felvetett 1918. ápr. 26-án a budapesti központi papnövelde dísztermében]. A jegyzőkönyv szerint Csernoch herceg-prímás vállalta magára a hatályba lépő 1917-es *CIC* miatt esedékes új *házasságjogi utasítás* kidolgozását. Uo. 603. (A menyasszony szerinti illetékesség mögötti hagyományos rációra Szeredy mutat rá: „Magyarországon régi szokás szerint a menyasszony plébánosa esket, ezen elv szerint: ubi sponsa ibi copula [...] Mert nem tartatik illőnek, hogy az ara a házasság megkötése előtt a vőlegény lakhelyére menjen”. Ld. SZEREDY József: *Egyházjog különös tekintettel a magyar szent korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra*. II. k. Pécs, nyomtatott ifj. Madarász E. könyvnyomdájában, 1883. 1332.)

szabály *rugalmas* maradt. Az eltérő részleges jogot megengedő záradék révén⁸ ugyanis továbbra is lehetőség nyílt a kódexbeli előírással ellentétes szabályozás és gyakorlat követésére, sőt ilyen későbbi kialakítására is.

Az 1949. május 2-án hatályba lépett keleti házasságjog (*m.p. Crebrae allatae*⁹) által bevezetett párhuzamos norma több jelentős eltérést tartalmazott a fent idézett latin kánonhoz képest. Ezek között a relevánsabb éppen az itt tárgyalt vegyesrítusú házasságkötéseket érintette (CA 88. kán. 3. §[*b*]), melyek esetében a fenti rugalmasság lényegében megszűnt.¹⁰ A *rítusközi* házasságot ettől kezdve immár mindig a vőlegény szertartása szerint és paróchusa/plébánosa előtt kellett kötni. Ez alól a szabály alól a *motu proprio* szövege csak egyetlen, meglehetősen speciális kivételt engedett, konkrétan a ‘keleti vidékeken’ (*regio orientalis*) lakó- vagy pótlakóhellyel rendelkező vőlegény esetét. Egyedül számára volt lehetőség arra, hogy beleegyezését adja a házasság menyasszony szerinti paróchus/plébános előtt (s így értelemszerűen ez utóbbiak szertartásával) történő kötésébe.¹¹

A menyasszony szerinti illetékesség tradicionális szokását a hazai latin püspökök szerették volna rítusközi téren is fenntartani. Először arra hivatkozva vélték ezt lehetségesnek, hogy Magyarország – pontosabban a Hajdúdorogi Egyházmegye akkori területe – ‘keleti vidék’ (*regio orientalis*),¹² s ebből adódóan a keleti rítusú vőlegények a CA 88. kán. 3. §[*b*] értelmében nálunk is

⁸ CIC 1917 can. 1097 – § 2 *In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parochi celebretur, nisi iusta causa excuset; matrimonia autem catholicorum mixti ritus, nisi aliud particulari iure cautum sit, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda* [kiemelés tőlem].

⁹ *M.p. CA* i. m.

¹⁰ CA can. 88 – § 3 *Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset; matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochi celebretur* [kiemelés tőlem].

¹¹ Miután a CA 88. kán. 3. §[*b*] elhagyta a CIC’1917 azon a részleges jogra utaló záradékát, amely alapján a menyasszony plébánosa máshol is illetékessé válhatott a közreműködésre, a keleti *motu proprio* hatálybalépése után hamarosan felmerült a kérdés, hogy ez a változás mennyiben érinti a latin kódex iménti rugalmas előírását. Arra a dilemmára, hogy a *m.p. CA* 88. kán. 3. §[*b*] módosította-e a korábbi latin jogot, a keleti kodifikációs bizottság (PCCICOR) 1953-as hiteles törvénymagyarázata megerősítő választ adott; ld. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 45., 1953. 312–313.

¹² A ‘keleti vidék’ (*regio orientalis*) kánonjogi fogalmához ld. *m.p. PAL* can. 303, § 1, 2°: *Nomine regionum orientalium intelliguntur loca omnia, etsi in eparchiam, provinciam, archiepiscopatum vel patriarchatum non erecta, in quibus orientalis ritus ab antiqua aetate servatur* [vö még: uo., 3°: *Territorium ritus orientalis significat loca in quibus erecta est saltem exarchia pro fidelibus ritus orientalis extra regiones orientales commorantibus*]. Pius XII: *Motu proprio* Postquam Apostolicis Litteris [de religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus et

jogosultak lennének arra, hogy a menyasszony szerinti rítus és plébános előtti házasságkötéshez hozzájáruljanak.¹³ Miután a hajdúdorogi görögkatolikus püspöknek adott válaszában ezt az értelmezést a Keleti Kongregáció elvetette, a magyar püspöki kar újabb részleges jog formájában azt deklarálta, hogy a vőlegény paróchusa *esketési elbocsátó* adása révén egy a másik rítushoz tartozó papot is feljogosíthat az esketésre.¹⁴ Eugene Tissèrant a Keleti Egyház Kongregációja akkori bíboros titkárának 1954. június 15-i levele azonban ezt az értelmezési lehetőséget is kizárta.¹⁵

Ezt követően a témát szabályozó hazai rítusközi részleges jog – feladva a korábbi gyakorlat fenntartására irányuló fenti törekvést – igazodott az itt jelzett római megnyilatkozások útmutatásaihoz. Így az MKPK egy további rendelkezése a következő részleges jogszabályt rögzítette:

(n. 1) Mivel egyetemes egyházi törvény (Crebr. All. 88. c. 3. §) írja elő azt, hogy a vegyesszertartású katolikusok házasságát a vőlegény rítusa szerint kell megkötni, a vőlegény paróchusának nincs joga engedélyt adni arra, hogy ilyen esketés a menyasszony szertartása szerint történjék. (n. 2) A vegyesszertartású

de verborum significatione pro Ecclesiis orientalibus], 1952. II. 22. II., pars III: De verborum significatione. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 44., 1952/2. 65–152. 144.

¹³ MKPK, *Körlevél*, Prot. n. 2239/1953 (n. 2): *A különböző szertartású hívek közötti házasságokat a vőlegény szertartása szerint illetékes plébános előtt kell kötni*, de a vőlegény hozzájárulásával a menyasszony szertartása szerint illetékes plébános előtt is köthető [kiemelés tőlem].

¹⁴ MKPK, *Körlevél*, Prot. n. 806/1954: *A különböző szertartású hívők közötti házasságokat a vőlegény szertartása szerint illetékes plébános előtt kell megkötni*, s csak a vőlegény plébánosának elbocsájtójával (licentia) köthető a házasság a menyasszony plébánosa előtt [kiemelés tőlem]. Ugyanezen norma a Hajdúdorogi Egyházmegye Körlevelében is megjelenik: 1238/1954. (A görög püspök felterjesztéséhez és az arra kapott szentszéki válaszhoz ld. függelék 1. és 2. sz. melléklet.)

¹⁵ Hollós János görögkatolikus bírósági helynök 1954. jún. 3-i azon kérdésére (ld. függelék 3. sz. melléklet), mely szerint „possuntne parochi sponsi in nuptiis mixti ritus licentiam assistendi in casu particulari concedere parochis diversi ritus quoque, vel in territoriis dioeceseos Hajdudoroghiensis, quae territorium commune habet cum dioeceseos latini ritus, semper servandum est praescriptum can. 88. § 3 a quo ergo ne ex iusta causa quidem, sed tantum ex licentia Sedis Apostolicae datur exceptio”, a római dikasztérium az alábbi választ adta: „dal precetto contenuto nel verbo «celebranda sunt» come è ovvio nessuno può dispensare che secondo la norma che autorizza, in speciali circostanze, la dispensa dalle leggi canoniche (cf. can. 81 CIC). Qualora il parroco dello sposo fosse impedito, egli può delegare un altro sacerdote del rito dello sposo ad assistere alla celebrazione del matrimonio. Che se ne vi fosse un sacerdote del rito dello sposo, allora il medesimo parroco può delegare qualunque sacerdote di un altro rito”. (A két dokumentum e lényegi pontjait már Bánk József érsek közzétette; ld. BÁNK (1959) i. m. 509–510. A két görögkatolikus felterjesztés, illetve az azokra adott szentszéki válaszok teljesebb dokumentációjához ld. GKPL VI-21.)

házasságkötéseket szabályozó eme egyetemes törvény alól tehát csak a völegény Ordináriusa adhat felmentést és az is csak a CIC c. 81-jában felsorolt különleges körülmények között. Egyébként csak a római Szentszék felmentése alapján lehet a vegyesszertartású házasságokat a menyasszony szertartása szerint megkötni. (n. 3) Ha pedig a völegény paróchusa akadályozva van, a vegyesszertartású házasságnál való közreműködésben, úgy a völegény szertartásával azonos rítusú más papot kell felhatalmaznia (delegare) az esketésre. S csak akkor delegálhat a paróchus más szertartású papot, ha nincs ott a völegény szertartása szerinti pap. Ez a delegáció természetesen csak paróchiája területén belülre adható. – Az 1954. évi II. számú körlevélben 806. szám alatt közölt rendelkezésnél az utolsó félmondat ‘csak a völegény... előtt’ törlendő.¹⁶

A szentszéki útmutatásokat követő ezen új helyi rendelkezésekben fogantatott korrekció nyomán tehát megszületett az egyöntetű rítusközi gyakorlathoz elengedhetetlen egyértelmű jogszabályi háttér.

*

A II. Vatikáni Zsinat nyomán, mint tudjuk, az egyetemes törvények alól már a megyéspüspök is felmentést adhatott (CD 8).¹⁷ Ezt az el nem hanyagolható differenciát leszámítva, a egyes szertartású házasságoknál továbbra is fennmaradt az a szabály, mely szerint elsősorban a völegény paróchusa/plébánosa illetékes az esketésre. Ezt tükrözi az MKPK 1974. szept. 12.-i, ‘A szórványban lakó görög katolikus hívek lelki gondozásáról’ című körlevele is. Ez a rendelkezés, jöllehet – a fenti, 1954-es kuriális állásfoglalástól eltérően – már kifejezetten említi a helyi főpásztor részéről adható *felmentés* lehetőségét a völegény szertartása szerinti kötetést preferáló ‘rítustörvény’ (CA 88. kán. 3. §) alól, ez utóbbi szabályt továbbra is világosan fenntartja:

¹⁶ MKPK *Körlevél*, Prot. n. 3513/1954. Azonos értelmű *Hajdúdorogi Egyházmegyei Körlevélhez* ld. Prot. n. 1238/1954.

¹⁷ Vö. pl. Klaus Mörsdorf: Commentary on the Decree on the Bishops’ Pastoral Office in the Church. In: Herbert VORGRIMLER (ed.): *Commentary on the Documents of Vatican II*. New York, Herder & Herder, 1966–1969. vol. 2., 206–210., 220–229.; továbbá a szabályozás keleti relációjú módosulásának áttekintéséhez: Jan ŘEZÁČ: De potestate dispensandi Episcoporum orientalium. *Periodica*, vol. 57., 1968. 3–79.

Házassági hirdetésekre, esketésre jelentkező görög katolikus hívek ügyét szíveskedjenek a római katolikus plébánosok írásban nyomban továbbítani a területileg illetékes szórvány-lelkészek [...]. Ha a görögkatolikus lelkész akadályozva van, ő ad joghatóságot a római katolikus plébánosnak a felek megesketésére. – A helyi parókiák és azok filiáinak területein tartsuk be az esketés rítusára vonatkozó egyetemes törvényt (=rítus-törvényt), mely szerint esketésre a vőlegény rítusa szerinti paróchus illetékes. – Ha indokolt esetben a jegyespár ettől el akarna térni, ehhez felmentést kell kérni: a görög katolikus vőlegény esetében a görög szertartású Ordináriustól; római katolikus vőlegénynél pedig a helyileg illetékes római katolikus Főpásztortól.¹⁸

*

Összességében tehát a vegyes rítusú házasságoknál a *m.p. Crebrae allatae* hatálybalépéséig hazánkban – helyi jog erejében – a *menyasszony* szerinti eskető volt illetékes, ezt követően viszont a *vőlegény* szertartása és az ő paróchusa/plébánosa előtt volt kötendő a házasság.¹⁹ Ez utóbbi szabálytól ugyanakkor a II. Vatikánum nyomán indokolt esetben már helyi szintű intézkedés révén is törvényesen el lehetett térni.

2.2. A kérdés tudományos állása, avagy a *CCEO'90* 831. kán. 2. §²⁰ értelmezése a mai szakirodalomban

E téren úgy tűnik legalább három véleménycsoport különíthető el: egyes szerzők szerint az iménti alcímben jelzett norma, ideértve annak kivételt biztosító záradékát is, a vegyesrítusú házasságokra is vonatkozik; mások ezt nem állítják kifejezetten, de fogalmazásmódjuk ilyen olvasatot nem is zár ki; végül található olyan megközelítés is, mely ugyancsak úgy véli, hogy a vőlegény

¹⁸ MKPK [ikt. nélk.], n. 3/c, p. 12.; ld. Nyíregyházi Egyházmegye Levéltára I–1–b. (14. téka, 1974).

¹⁹ „Nova legislatione pro celebratione matrimonii fidelium mixti ritus eadem norma adhibetur sive in iure latino sive in iure orientali, ubi *et ritus et parochus sponsi praefertur*”. BÁNK (1959) i. m. 508.; vö. 11. jegyzet, fentebb.

²⁰ *CCEO'90* can. 831 – § 2: *Matrimonium coram sponsi parochus celebretur, nisi vel ius particulare aliud fert vel iusta causa excusat.*

szerinti illetékesség elsőbbségét megfogalmazó keleti norma a vegyesrítusú házasságokat is érinti. Ellenben – szemben az első csoport nézetével – az ez alóli ‘megfelelő okból’ adódó kivétel lehetőségét nem említi. Az alábbiakban mindjárt láthatjuk majd, hogy a keleti kodifikációtörténet tükrében – úgy tűnik – mindhárom megközelítés pontatlan!

(1) Egyes szerzők írásaiból tehát az olvasható ki, hogy a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a a vegyesrítusú katolikus házasságokat is érinti. Egyértelműen ezt az olvasatot sugallja Jobe Abbass, a Pápai Keleti Intézet korábbi tanára, egy megjegyzése.²¹ Egyik írásában közvetett módon Dimitrios Salachas is ezt az álláspontot sugallja, amennyiben a ‘jogos okból’ fakadó kivételek alapján a feleség rítusa szerint kötött házasságokból fakadó problémás közel-keleti jogkövetkemzényekre hívja fel a figyelmet.²² Martin Rehak – részben korábbi

²¹ „As a rule a *Latin Catholic bride and Eastern Catholic groom* are to be married before the pastor of the groom. However, particular law of an Eastern Catholic Church or a *just cause may justify the celebration before the bride's pastor...*”. Ld. Jobe ABBASS: *Two Codes in Comparison*. [Kanonika 7] Roma, 1997. 114. (dőlts kiemelés tőlem). A kérdésre vonatkozó korai tanulmányunk hasonló következtetésre jutott; ld. SZABÓ (1999) i. m. 65. skk. Hasonló értelemben: „Ez a norma, hogy ti. nincs elsőbbsége egyik plébániának sem (*CIC*'83 1115. kán.) csak a latin rítusakra vonatkozik. A keleti kódex előírása szerint, ha az egyik fél latin és a másik fél keleti katolikus, akkor továbbra is a völegény plébánosa az illetékes [...] (831. kán. 2. § CCEO), kivéve, ha a részleges jog másképp nem rendelkezik, vagy megfelelő ok nem mentesít ezen előírás megtartása alól”. KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog*. Budapest, SZIT, 2002. 262.

²² „A differenza del codice latino, il CCEO dà la precedenza per la benedizione del matrimonio al parroco del futuro sposo, lasciando però al diritto particolare di stabilire diversamente secondo la tradizione e l'uso di ogni Chiesa *sui iuris*, e secondo le esigenze dello statuto delle persone in certi paesi. Si può anche, per una giusta causa, celebrare il matrimonio con la benedizione del parroco della donna. Questa prescrizione può non avere rilevanti conseguenze, quando si tratta di un matrimonio di due ascritti alla stessa Chiesa, però essa avrà delle conseguenze importanti, quando si tratta di due appartenenti a Chiese *sui iuris* diverse, sia per gli effetti che possa indurre il luogo della celebrazione del matrimonio al riguardo della competenza giurisdizionale di quella Chiesa, nel caso di processo matrimoniale, sia anche per gli effetti civili, in certi paesi di statuto personale, dove secondo le leggi dello stato i figli sono registrati nella Chiesa in cui fu celebrato il matrimonio...”. In: Vito PINTO (a cura di): *Commentario al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. (Corpus Iuris Canonici II) Città del Vaticano, LEV, 2001. 712. [*Dimirios Salachas*]. Ennyiben tanulmányunk első mondata, mely szerint témánk (két eltérő rítusú katolikus házasságkötésének szertartása) nem érinti a sajátjogú egyháztagságot, árnyalásra szorul: a ‘perszonális státútumok’ rendelkezései miatt egyes levantei országokban érintheti. Egy további kérdés ugyanakkor, hogy e státútumokat mennyiben kell/lehetséges a kódex előírásaihoz igazítani. (A perszonális státútumok foglamához ld. pl. Victor POSPISHIL: *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons*. Ford City, St. Mary's Ukrainian Catholic Church, 1960. 136–137.; Arnaldo BERTOLA: *Patriarcati in Oriente* (Diritto coloniale e dell'Oriente mediterraneo). In: Antonio AZARA – Ernesto EULE (a cura di): *Novissimo digesto italiano*. Vol. 12. Torino, 1968. 607–611.; Bernard BOUTIVEAU: *Le droit l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie. Proche-Orient Chrétien*, vol. 47., 1997. 123–139.; továbbá: Vincenzo POGGI: Millet. In: Edward G. FARRUGIA (ed.): *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*. Rome, Pontifical Oriental Institute, 2015. 1277–1278.

német nyelvű tanulmányunkra hivatkozva²³ – közvetve ugyancsak a 831. kán. 2. §-ában szereplő ‘jogos okból’ fakadó kivétel rítusközi esetre kiterjedő jellegét vallja.²⁴ Victor Pospishil pedig egyenesen úgy fogalmaz, hogy latin-keleti katolikus esküvő esetén a *CIC*’83 1115. kán. ‘felülírja’ a *CCEO*’90 831. kán. megkötését.²⁵ Végül, bár kissé körülményes a fogalmazásmódja, egyértelműen így érti a szóba forgó jogszabályt Hollós János, a keleti házasságjogi kodifikációs munkacsoport egykori konzultora is.²⁶

(2) Egy másik szerzői csoport ugyan hangsúlyozza, hogy a szóban forgó rendelkezés egyszerűsítette a korábbi jogot, amennyiben lehetővé teszi a vőlegény szerinti esketési illetékességet rögzítő főszabálytól bármely ‘megfelelő oknál’ (*iusta causa*) fogva történő eltérést. Ellenben –mint majd látjuk, helyesen– *nem*

²³ Ld. Péter SZABÓ: Die Zuständigkeiten des Pfarrers bei Ehen von Partnern verschiedener Riten im Recht der Orientalischen Kirchen. *De processibus matrimonialibus*, vol. 7., 2000. 205–215., különösen 213.

²⁴ „Sofern das partikulare Recht nichts anderes bestimmt und auch kein gerechter Grund entschuldigt, sind Eheschließungen vor dem Pfarrer des Bräutigams zu feiern (c. 831 § 2)”. In: Stephan HAERING – Wilhem REES – Heribert SCHMITZ (Hrsg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg, Pustet, 32015. 1347. [*Martin Rehak*].

²⁵ „The Latin Code has not retained such a norm and c. 1115 83CIC opts for free choice, permitting that the marriage be performed »in the parish where either of the contractants has a domicile...« In a marriage of a *Latin Catholic with an Eastern Catholic* this rule supersedes the restriction of c. 831”. Victor J. POSPISHIL: *Eastern Catholic marriage law according to the Code of canons of the Eastern churches*. Brooklyn [NY], Saint Maron Publications, 1991. 382. [dölt kiemelés tőlem]. E szerzői álláspont meglehetősen problematikus. Függetlenül attól, hogy nem felel meg a kodifikációk történetéből világosan kiolvasható – alábbiakban felidézésre kerülő – szándéknak, jogtechnikai szempontból is nehezen értelmezhető, miként ‘irhatna felül’ egy korábbi pápai törvény egy ugyanolyan tekintélyű *későbbit*.

²⁶ „Az új jog egyszerűsíti az előző jogot, a vegyes rítusú katolikusok esketéséről (CA 88. kán. 3. §) [...] A kodifikáció röviden kimondja a főszabályt [...] eszerint a megengedettséghez tartozik, hogy a házasságot a vőlegény paróchusa előtt kössék. [...] Az új jog azonban két kivételt tesz a szabály alól: 1° - ha a részleges jog másként rendelkezik erről – ilyen részleges jog az új keleti kódexet követően nem született hazánk különböző rítusú katolikusai közötti házasságkötésről. [...] 2° - jogos ok is mentesíthet (Nu. 28, 114. old.)”. HOLLÓS János: *Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez* [s.a.] [s.l.], II. 184. E téma szabályozásának alakításában Hollós János – a kérdésre vonatkozó szakmai vita előtörténetében játszott szerepéből adódóan is (lásd: 15. jegyzet) – vélhetőleg aktívan részt vett. Ezt sugallta Joseph Prader, a keleti házasságjogi kodifikációs munkacsoport egykori relátorának egyik szűkszavú, de sokat mondó válasza is: amikor a Pápai Keleti Intézetben hallgatott házasságjogi kurzusa során az itt tárgyalt kánon helyes értelmezéséről érdeklődtem, tudva, hogy magyar görögkatolikus vagyok, sejtelmesen csak annyit válaszolt: ‘kérdezze Hollóst!’ Noha a neves görögkatolikus kánonjogász fenti olvasata, mint láthatjuk, számos szerző véleményével egybees, úgy véljük a szóban forgó norma helyes értelmezéséhez közelebb állt egy korábbi keletkezésű írása, mely szerint „az esketési rítust illetően először meghagyták a CA 88. kán. 3. §-a szabályát, később rövidebb szabályt alkottak, a különböző nézetek miatt közös szabályt nem kívántak adni erről (Nu 10, 51–52 o.; Nu 15, 38 [?]. o.)”. Ld. HOLLÓS János: *A keleti kánonjog, III. szemeszter [szentségi és házasságjog]*. Nyíregyháza, 1995. 101. [kézirat].

állítja kifejezetten, hogy ez az eltérési lehetőség a vegyes szertartású esküvőkre is kiterjedne. E kommentárok tehát nem mondják kifejezetten, hogy a 831. kán. 2. §-a a vegyesrítusú házasságokra (is) vonatkozna. Ámde – mivel nem hívják fel a figyelmet arra, hogy e norma *csak az azonos* rítusú esküvőkre alkalmazandó –, szűkszavú magyarázataik mégis könnyen teret nyithatnak a norma rítusközi irányú gyakorlati kiterjesztésére. E csoportba sorolható Joseph Prader, a keleti házasságjogot kodifikáló egykori munkacsoport vezetője,²⁷ illetve például a közelmúltban kiadott nagyformátumú keleti kódexmagyarázat római közreműködője is.²⁸ Hasonlóan szűkszavú – alapvető kérdésünkre vonatkozóan semmitmondó – a salamancai keleti kódex kommentár.²⁹

(3) Létezik végül egy olyan szerzői nézet is, mely a vegyesrítusú házasságok esetében – a *CCEO* '90 831. kán. 2. §-ára hivatkozva! – továbbra is *csak* azt hangsúlyozza, hogy ezeket a *völegény* szertartása szerint, annak paróchusa/plébánosa előtt kell kötni.³⁰ Ez az álláspont tehát, ha jól értjük, bizonyos szempontból

²⁷ „La parrocchia nella quale il matrimonio è celebrato legittimamente può essere quella dello sposo o quella della sposa [...] per giusta causa [...] il matrimonio può essere celebrato nella parrocchia della sposa”. Joseph PRADER: *Matrimonio in Oriente ed in Occidente*. [Kanonika 1] Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1992. 214. A Pápai Keleti Intézet angol nyelvű kommentárában szerzőnk szűkszavú magyarázata ugyancsak nem ad kérdésünkre közvetlen és egyértelmű eligazítást: „Marriage should be celebrated before the parish priest of the groom, unless particular law establishes otherwise or a just reason excuses (c. 831 § 2). This norm also reflects the Eastern practice in the celebration of marriages between Eastern Catholics ascribed to different Churches *sui iuris*.” Georges NEDUNGATT (ed.): *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. Roma, Oriental Institute Press, 2002. 573. [Joseph Prader]. (Ld. még: „Bei ritusverschiedenen Trauungen gilt also nicht das auch wieder in c. 831 § 2 CCEO (im Gegensatz zum CIC) aufgenommene Prinzip, daß bei Trauungen stets der Pfarrer des Mannes zuständig ist”. Sabine DEMEL: Die kanonische Eheschließungsform im Recht der Unierten Ostkirchen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, vol. 160., 1991. 418–440., 439.)

²⁸ „Finally the Eastern canon establishes that the wedding is to be celebrated before the pastor of the future groom (c. 831, § 2). However, realistically [...] § 2 explicitly permits the celebration of marriage before the pastor of the bride if there is a «just cause»”. John D. FARIS – Jobe ABBASS (eds.): *A Practical Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. Montréal, Librairie Wilson & Lafleur, 2019. 1541. [Pablo Gefaell].

²⁹ „831 [CCEO]: la regulación del lugar de la celebración del sacramento del matrimonio añade dos innovaciones al can. 1115 del CIC: la posibilidad de que se celebre el matrimonio «en el lugar exclusivo de otra Iglesia *sui iuris*», a no ser que esto sea prohibido expresamente por el jerarca competente, y el «favor iuris» general de la celebración otorgado al párroco del esposo, si bien ello está muy aminorado tanto por la posibilidad de una regulación distinta, a través del derecho particular, como por la existencia de una causa justa que excuse de esta obligación”. In: *Código de canones de las Iglesias orientales. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*. [BAC 542] Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. 340. [Federico R. Aznar Gil].

³⁰ „A jelen kánon [CIC '83, 1115. kán.] szerint a menyasszony és a völegény plébánosa egyaránt illetékes. A völegény plébánosának nem kell a megengedett esketéshez elbocsátót kérnie a menyasszony plébánosától. Mindez *csupán latin rítusúak* házasságára vonatkozik (vö. 1. kán.).

mindkét előző véleménycsoporttól eltér. Az elsővel szemben nem említi – nem veszi figyelembe – a völegény szerinti illetékesség főszabálya alól bármely ‘megfelelő okból’ kivételt engedő záradékot, ami pedig – a doktrína szerint – a gyakorlatban igen könnyen lenullázza a főszabály tényleges érvényesülését. A második véleménycsoporttól is eltér azonban, amennyiben – úgy tűnik pontatlanul – a *CCEO’90* 831. kán. 2. §-nak első részét (és csak azt) kifejezetten a rítusközi esetekre is kiterjedőnek tekinti. Érdekes, hogy Dimitri Salachas egy másik írása ehhez az állásponthoz mutat némi hasonlóságot, amennyiben ugyancsak egyoldalúan a főszabály érvényét hangsúlyozza, a megfelelő okból adódó záradék lehetséges következményeit szintén figyelmen kívül hagyva.³¹ Ez utóbbi idézetből azonban – szemben az előbbivel – nem derül ki egyértelműen, hogy e szabályt a görög kanonista vajon a rítusközi házasságokra is kiterjedőnek tekinti-e.

A szerzői álláspontok kuszaságának illusztrálására érdemes végül felidézni az amerikai kánonjogi társaság kommentátorának *CIC’83* 1115. kánonjához fűzött észrevételét. Ez egyik oldalról megállapítja, hogy a hatályos keleti kódex (értelemszerűen a 831. kánon) a korábbi keleti fegyelemnél nagyobb szabadságot biztosít a feleknek a sajátjogú egyház – következésképpen a szertartás – és az esküvő helyének megválasztására, másrészt azonban – az előbbi megállapítással némileg ellentétesen – úgy véli, hogy a *keleti* katolikus *völegény*

Ha az egyik fél latin, a másik fél keleti rítusú, akkor – ellentétben egyes szerzők véleményével (*Código BAC* 541) – továbbra is a völegény plébánosa az illetékes [vö. 1109]; *CCEO* 831. k. 2. §”. In: *Az egyházi törvénykönyv: a Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ Péter. Budapest, SZIT, 2015. 581.

A szerző azon észrevétele, mely szerint „a hatályos jog már nem tesz különbséget a völegény és a menyasszony plébánosának illetékessége között, tehát mindketten egyaránt illetékesek az esketésre”, illetve „a völegény plébánosának ezért a megengedett esketéshez nem kell elbocsátót kérnie a menyasszony plébánosától” nyilvánvalóan *csak két latin* jegyes házasságára értendő. (Ez abból is egyértelmű, hogy a szövegben nem a rítusközi esetekre jellemző völegény szerinti szertartás prioritásáról, hanem a *menyasszony* szerinti illetékesség elsőbségéről esik szó.) Ez utóbbi esetben a szerző a szabad választás megszorító részleges jog kiadását sem tartja lehetségesnek; ld. ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, SZIT, [1991]. 456–457.

³¹ „A differenza del *CIC* c. 1115, il can. 831, § 2 del *CCEO non concede* ‘ex iure communi’ il diritto delle parti di scegliere per il loro matrimonio liberamente, ma afferma il diritto di precedenza del parroco dello sposo. La celebrazione nella parrocchia della sposa, o in un’altra parrocchia è possibile con la licenza del gerarca o del parroco dello sposo”. Dimitri SALACHAS: *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle Chiese orientali*. Roma-Bologna, EDB, 1994. 205. (Nehezen tudjuk cáfolni, ha valaki úgy látja, hogy e megállapítás nincs teljes összhangban a szerző fentebb idézett eszmefuttatásával [ld. 22. jegyzet], melyből az tűnt ki, hogy ‘megfelelő’ okból a vegyes rítusú katolikus házasságnál is el lehet térni a völegény szertartása szerinti esküvő főszabályától.)

saját szertartása szerint köteles házasságot kötnie, amely szabálytól csak *csak keleti engedély* esetén lehet eltérni.³² Ezen értelmezés első megállapítása tehát a szerzőt az első csoporthoz köti – amennyiben a korábbinál mindkét kódexben rugalmasabb rítusközi szabályozást vall –, míg a második része inkább a harmadik állásponthez: amint láttuk, legalábbis keleti katolikus vőlegény esetére – a ‘megfelelő okból’ kilátásba helyezett kivétel lehetőségét nem említve! –, csak keleti hatósági engedély alapján látja lehetségesnek a menyasszony szertartása szerinti kötést. E kommentárból tehát az derül ki, hogy a *CCEO* ’90 831. kán. 2. §-a John Beal szerint is kiterjed a vegyes rítusú házasságokra. Ez utóbbi szerző olvasatának sajátos vonása viszont, hogy a ‘megfelelő ok’ miatt gyakorlatilag szabad szertartásválasztással szembeni megszorítást csak a *keleti* vőlegényre vonatkoztatja. Eszerint egy latin vőlegény ma bármely ‘megfelelő okból’ – azaz ordináriusa engedélye nélkül is – megengedetten köthet(ne) házasságot keleti katolikus menyasszonya szertartása szerint.³³

³² Ld. „[...] However, the Eastern code stipulates that marriages are to be celebrated before the pastor of the groom «unless either particular law determines otherwise, or a just cause excuses». This norm is *somewhat less stringent* than the previous Eastern discipline that required that *mixed rite marriages* be celebrated before the pastor of the groom and that dispensation be sought to permit deviation from this norm [CA c. 88, § 3]. The *less restrictive* norms of *both* the Latin and the Eastern codes governing the place of *inter-ritual marriages* gives the spouses *greater freedom to choose* either of their churches *sui iuris* as the site for the celebration of their marriage. *Nevertheless*, in inter-ritual marriages *where the man is an Eastern Catholic*, the *permission of his pastor* should be obtained before celebrating the marriage in the woman’s Latin church.” In: John P. BEAL – James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*. New York, Paulist Press, 2000. 1333–1334. [John P. Beal] (dólt kiemelések tőlem).

³³ E ponton tehát latin-keleti relációban John Beal imént idézett magyarázatából érdekes *szabályozási aszimmetria* rajzolódik ki: míg a latin vőlegény megfelelő ok esetén minden további nélkül esküdhet menyasszonya keleti paróchusa előtt és szertartása szerint, addig keleti vőlegénynek menyasszonya pástora előtt – legyen az más keleti rítusú vagy latin plébános – csak hatósági engedély révén van erre megengedett lehetősége. Első hallásra minden ilyen – akár a tételes jogrendet, akár a jogalkalmazási gyakorlatot érintő – aszimmetria szokatlannak tűnhet. Alaposabban végiggondolva azonban ez mégsem ésszerűtlen. A személyek jogainak törvényi korlátozása csak megfelelő súlyú okból indokolt. A latin jegyesek esetében keleti *katolikus* házastárs és szertartás esetén ilyen nem nagyon mutatkozik. A törekény szociológiai háttérű keleti közösségek esetében a keleti szertartás szerinti házasságkötés szorgalmazása – és előnyben részesítése – ellenben indokolt lehet. Ez ugyanis segíti a keleti identitás megőrzését, illetve jobb esélyt biztosíthat arra, hogy a születendő gyermekek is az érintett keleti egyházba legyenek keresztelve. Első hallásra egy ilyen eszmeifuttatás a ‘nagy egyház’ – latin rítus – tagjai számára megrökönyítőnek tűnhet. Valójában azonban logikusan következik a keleti hagyományok értékéről immár bő fél évszázada vallott hivatalos egyházi tanításból. A katolicitás lényegi vonása nem a monolitikus homogenitás, hanem a törvényes sokszínűség, amely összképben a keleti rítusoknak (is) pótolhatatlan értékhordozó szerep jut. Ebből adódóan ‘nagy egyház’ valódi érdeke nem az, hogy a katolikusok mindössze 1-2%-át képező keleti rítusok felszívódjanak a 99%-nyi latin szertartású tömegbe, hanem sokkal inkább az, hogy a keletiek a katolikus közösségben a következő generációk idején is élő képviselői

A fent áttekintett szerzői vélemények értékelésében a két kodifikációtörténet rendelkezésre álló adatainak figyelmes olvasata adhat eligazítást.

lehessenek az apostoli tradíció csak náluk kidomborodó egyes jelentős vonásainak (vö. OE 1). Ilyen értelemben a keleti rítusok elterjedt jelenléte egyenesen a katolikus egyház *közérdeke!*

Nem nehéz belátni, ha a jogszabályi háttér és praxis *csak 'azonos' feltételeket* biztosít, abból óhatatlanul a súlyos szociológiai-történelmi hátrányoktól szenvedő keleti közösségek lassú sorvadása, *beolvadása következik.* (Elég e tekintetben a szomszédos országok magyar népességének mostoha sorsából meríthető tapasztalatokra utalnunk.) E folyamat ellentétes azzal a zsinati szándékkal, illetve azóta is rendszeresen kinyilvánított pápai törekvéssel, mely a keleti katolikus egyházak 'virágzását' óhajtja. Fontos kiemelni, hogy a fenti javaslat – amit nevezhetnénk 'az adottságokhoz igazított bánásmód elvének' – nem az egyházi jogszabályok megkerülésére buzdít, hanem ez utóbbiaknak a – ma elvileg mindenki által egyöntetően elfogadott – elvi célokhoz történő minél pontosabb hozzáigazítására! Ezen összefüggésben érdemes még egy érzékeny kérdést érinteni, ami a rítusközi kapcsolatok terén felmerülő 'görög prozelitizmus' veszélyének érzete. E fogalom – túl azon, hogy katolikusok közötti viszonylatban mennyire helytálló a használata – feltételezi a nyomasztó *erőfölénnyel* való *visszaélést.* Nyilvánvaló, hogy egy keleti közösség minél kisebb töredékét képviseli a helyi latin hívőseregnek, e gyanú felvetése annál groteszkebb, túl azon, hogy ellene hat a fentebb említett katolikus közérdek megvalósulási esélyének is. (A hazai 'prozelitizmus' címkéjének ilyen értelmű, statisztikai adatokból kiinduló rövid elemzéséhez ld. SZABÓ Péter: Észrevételek az egyházmegye ideális méreteinek kérdéséhez. *Athanasiana*, 2017/1. 96–128., 123–126.)

A mondottak értelmében – ha ma nem is látszik könnyen kivitelezhetőnek – egy átgondolt, közösen elfogadott elveket követő és folyamatosan egyeztetett latin-görög viszonylatú *aszimmetrikus szabályozási és jogalkalmazási rendszer* fokozatos kialakítása hazánkban is megfontolást érdemelne. Ennek tényleges tartalma korlátozódhatna néhány pusztán szimbolikus jelentőségű gesztusra is, de idővel elérhetne komolyabb gyakorlati hozadékú szabályok elfogadásáig is, annak a fentebb említett ténynek a belátása függvényében, hogy a szociológiailag igencsak törényen görög rítus magyarországi fennmaradása az *egész* katolikus közösség érdeke is. Ez utóbbi elsősorban azért, mert a '*katolicitás*' – azaz az *apostoli tradíció* látászögekben minél *teljesebb*, gazdagabb, 'többdimenziós *képének* (vö. UR 17) – *fenntartása* is lényegileg függ a keleti katolikus jelenléttől; vö. Georges DEJAIFVE: Diversité dogmatique et unité de la Révélation. *Nouvelle revue théologique*, vol. 89., 1967. 16–25.; Zoltán ALSZEGHY – Maurizio FLICK: *Lo sviluppo del dogma cattolico*. [Giornale di Teologia 10] Brescia, Queriniana, 1969. 122. skk.; Gérard PHILIPS: A proposito del pluralismo teologico. *Vita e pensiero*, vol. 54., 1971. 90–103.; Yves CONGAR: *Diversités et communion*. [Cogitatio Fidei 112] Paris, Cerf, 1982.; *Unitatis redintegratio* [commentato da Angelo Maffeis]. In: *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II, 3: Orientalium Ecclesiarum/Unitatis redintegratio*. (a cura di Serena NOCETI – Roberto REPOLE) Bologna, EDB, 2019. 378–381.; Péter SZABÓ: Return to the 'Ancestral Traditions' (OE 6a). *Reasons and Meaning. Ostkirchliche Studien*, vol. 66., 2017/2. 256–284., 277. skk.

A Keleti Egyházak Kongregációjának közigazgatási praxisából évtizedek óta kiolvasható egyes keleti katolikus közösségek támogatásának hol intenzívebb, hol visszafogottabb szándéka. Ennek egyik jele a keleti rítusváltáshoz elégségesnek tekintett 'kánoni okok' körének újragondolása; ld. SZABÓ (2012) i. m. 193. skk. A keleti közösségek szociológiai hátrányból fakadó lemorzsolódásának csökkentésére törekvő további észrevételekhez ld. még: Péter SZABÓ: La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa «sui iuris» e la sua incidenza sulla prassi canonica. *Eastern Canon Law*, vol. 1., 2012/1–2., 63–111., 96. skk.; Uő: *Un protestante ammesso alla piena comunione è obbligato ad iscriversi alla Chiesa latina? Osservazioni intorno al can. 35 CCEO*. In: *Oriente e Occidente. Respiro a due polmoni*. Studi in onore di Dimitrios Salachas, a cura di Luigi SABBARESE – Lorenzo LORUSSO. [Studia Canonica 67] Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014. 231–254., 242. skk.

3. A ‘vegyesrítusú’ házasságkötést érintő kánonok fejlődéstörténete

A kodifikációtörténetek menetéből egyértelműen kitűnik, hogy az esketési közreműködőre vonatkozó *megengedettségi* feltételeket mindkét törvénykönyv esetében egyszerűsíteni igyekeztek. Figyelmet igényel viszont annak tisztázása, hogy e törekvést vajon a rítusközi esetre is ki kívánták-e terjeszteni. Noha kérdésünk a keleti jogszabály értelmezése körül forog, a párhuzamos latin kánon fejlődéstörténetének egy epizódját is érdemes felelveníteni, még hozzá annak tisztázása érdekében, vajon ez utóbbi hatott-e a hazai rítusközi részleges jogra, annak hatályára, illetve lehetséges jövőbeli mozgásterére.

3.1. A CIC’83 1115. kánon egy releváns kodifikációtörténeti adata

Egyes mértékadó kommentárok szerint a CIC’83 nem kívánta a szóban forgó vőlegény szerinti korábbi preferenciát fenntartani, mivel pusztán ‘stóladíj ügynek’ tekintette azt.³⁴ Noha a korábbi szabályozás fenntartását egyes konzultorok itt is szorgalmazták, a latin kodifikációtörténet adatai³⁵ – egy lényegi

³⁴ Ld. „nessuno dei parroci possibili ha «ex iure communi» diritto di precedenza [...] è soppressa la preferenza che nel Codice precedente si dava alla parrocchia della sposa, e nel caso di rito misto, alla parrocchia dello sposo (can. 1097, § 2, Codice 1917)”. Luigi CHIAPPETTA: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria: manuale giuridico-pastorale*. Roma, Edizione Dehoniane, 1990. 287.; vö. „[...] el c. 1115 supprime esta preferencia, entro otras causas, por la supresión de los llamados derechos de estola. Varios consultores entendieron que convenia conceder libertad a los esposos para elegir libremente el lugar de celebraci3n del matrimonio...”. In: Ángel MARZOÁ – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord. y dir.): *Comentario exegético al Código de derecho canónico*. Pamplona, EUNSA, vol. 3/2. ³2002. 1064. [*Rafael Navarro-Valls*].

³⁵ Ld. „Relator quaerit an servanda sit norma can. 1097 § 2 C.I.C. statuente regulam celebrationis matrimonii coram parrocho sponsae, nisi iusta causa excuset. Secretarius censet talem regulam coniunctam esse cum alia quaestione de iuribus stolae tuendis. Cum autem tendentia notetur circa suppressionem iurium stolae, non iam necesse est illam regulam in novo Codice retinere. Alius vero Consultor censet illam normam servari posse quin aliqua connexione cum quaestione iurium stolae implicetur; immo valde conveniens est si illa norma servetur quia in multis regionibus respondet moribus peculiaribus populi. Norma ita redigi posset: «Ubi plures sunt parochi competentes servetur mos celebrandi matrimonium in paroecia sponsae, nisi iusta causa excuset». Suffragatur an placet retinere talem normam in novo Codice: Placet 2 – Non placet 8. Tandem Relator quaerit an placet suppressere normam can. 1097 § 3 C.I.C. circa iura stolae. Omnibus placet.” *Communicationes*, vol. 8., 1976. 55–56. Vö. „Can. 316 (CIC 1097) *Assistens matrimonio illicite agit nisi: 1) a parrocho vel ab Ordinario loci in quo matrimonium celebratur, licentiam eidem assistendi obtinuerit, quoties vi delegationis generalis agit; 2) constituto sibi de libero statu contrahentium ad normam iuris.* – Plures animadversiones factae sunt contra conditionem requisitam in n. 1 canonis, quia delegatio generalis fere inutilis evadit

pontosítással! – összességében alátámasztják az iménti idézett kommentátori álláspontokat.

A lényegi pontosítás viszont éppen a számunkra releváns rítusközi dimenziót érinti. Figyelmet érdemel ugyanis, hogy az imént idézett kodifikációbeli észrevételek a régi törvénykönyv 1097. kán. 2. §-ának valójában csak az *első* feléről és *nem* a rítusközi szabályozást érintő második feléről érkeztek!³⁶ Ebből adódóan kérdéses, vajon az idézett módosítások eredményeként kialakuló *CIC*'83 1115. kánon szándéka szerint *kívánta-e egyáltalán érinteni a rítusközi házasságok specifikus esetét*, s ha netán mégis, mennyiben érinthette azt.

E ponton a kérdés két szálon vizsgálendő. Egyik oldalról nem zárható ki teljességgel, hogy a latin kodifikáció a rítusközi reláció vonatkozásában is egyszerűsíteni kívánta a korábbi szabályozást. E logika szerint a *CIC*'1917 1097. kán. 2. §-ának elhagyása mögötti *szándék* nem csak az azonos rítusú jegyesek esetén kívánta kiiktatni a mennyasszony plébánosát előnyben részesítő főszabályt (vö. 2. § [a]), hanem a *latin-keleti* vegyesrítusú házasság esetén a (latin) vőlegény esketőjét favorizáló normarészt (2. § [b]) is meg kívánta szüntetni, mint azt Luigi Chiappetta imént idézett észrevétele állítja.³⁷ Ez utóbbi felvetésre csak a latin kodifikációtörténet alapos, levéltári adatokat is felölelő tanulmányozása révén lehetne biztos választ adni.³⁸ A fent idézett kodifikációs megnyilatkozás mindenestre nem ebbe az irányba mutat: az egyszerűsítés mögötti indok, mely szerint pusztán 'stóladj kérdésről' volt szó, inkább arra utal, hogy a szóban forgó módosítás *csak a két latin jegyes* házasságára vonatkozó szabályt (1097.

si assistens licentia parochi eget ut singulis matrimoniis licite assistere possit; proponitur ergo ut supprimatur n. 1 canonis. Consultores censent licentiam petendam esse si parochus facile adiri possit, ideoque conditio de qua in n. 1 canonis mitigari potest. Post brevem discussionem Consultores hanc novam formulam canonis approbant: «Assistens matrimonio illicite agit nisi constituto sibi de libero statu contrahentium ad normam iuris, atque, si fieri potest, de licentia parochi quoties vi delegationis generalis assitit»». *Communicationes*, vol., 10. 1978. 91.

³⁶ Vö. *CIC* 1917 can. 1097 – § 2 [a] *In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parochi celebretur, nisi iusta causa excuset; [b] matrimonia autem catholicorum mixti ritus, nisi aliud particulari iure cautum sit, in ritu viri et coram eiusdem parochi celebranda.*

³⁷ Ld. 34. jegyzet. John Beal korábban idézett szöveghelyéből (32. jegyzet) lényegében ugyanez olvasható ki.

³⁸ Ha nem tévedünk a *CIC*'83 1115. kán. kodifikációtörténetének eddig publikált dokumentumai között erre utaló adat más ponton sem kerül elő. (Az említett kánon keletkeztörténetének summás áttekintéséhez ld. Eduardus N. PETERS (comp.): *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici: with a multilingual introduction*. Montréal, Wilson & Lafleur, 2005. 998.

kán. 2. § [a]) *szándékolta* módosítani, hisz a rítusközi estnél nem csak az eskető (és díjazása), hanem a szertartás is érintett.³⁹

A kérdés eldöntése végső soron tehát annak a dilemmának a megválaszolásától függ, hogy a CIC'1917 1097. kán. 2. §-ának tudatos *elhagyása* mögött milyen konkrét *kodifikációs szándék* húzódott meg. Érdemes felidézni, hogy ezen eszköz alkalmazása – értsd: a korábbi jog '*elhagyás*' (*omissio*) révén történő *egyszerűsítése* – a normaalkotási szubszidiaritásnak igen széles teret engedő új keleti kodifikációban meglehetősen gyakori jelenség volt. Egyes megnyilatkozásokból világosan az derül ki, hogy ezen elhagyásoknak – a szubszidiaritás logikáját követve – *nem* volt hatása a részleges jogra: ezek főszabályként sem a már létező részleges jogot nem módosították, sem a jövőbeli lehetséges részleges jog mozgásterét nem kívánták leszűkíteni.⁴⁰ Ez utóbbiakra természetesen a felsőbb törvényhozásnak széleskörű lehetősége van, ám a vélelem nem e hatások mellett szól, így a bizonyítás terhe arra hárul, aki a korábbi egyetemes norma elhagyásából eredően ilyen megkötés – akár a régi részleges jogot érintő modifikáció, akár a jövőbeli részleges jog mozgásterét megszorító hatás – keletkezését állítja. A fentebb idézett latin kodifikációs adatokból, mint mondtuk, ez nem tűnik ki. Ennek tükrében – amíg ezzel ellentétes adat nem kerül elő –, ha nem

³⁹ A 'magánautonómia' elvét érvényesíteni kívánó nyilvánvaló törekvés viszont – mely a második latin kodifikáció sajátos jellemzője –, amellet szóló érvként hozható fel, hogy a latin jegyes szabadságát e relációban sem kívánták megkötöni. A magánautonómia fogalmához és rítusközi kérdésekben történő érvényesítésének problematikájához ld. pl. Eduardo MOLANO: *Autonomía privada*. In: Javier OTADUY – António VIANA – Joaquín SEDANO (dir. y coord.): *Diccionario General de Derecho Canónico*. Pamplona, 2012. I. 582–588.; Eduardo MOLANO: *El principio de autonomía privada y sus consecuencias canónicas*. *Ius canonicum*, vol. 47. (2007) 441–463.; interrituális kérdések vonatkozásában: SZABÓ (2012) i. m. 158–162.; újabban: Péter SZABÓ: *Ricezione nel CCEO'90 della tradizione latina emersa nel Concilio Vaticano*. In: *Chiesa-Chiese. Prospettive ecclesologiche e risvolti canonistici in Occidente e in Oriente*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2020. 65–79. 66–68. [kiadás alatt].

⁴⁰ Ld.: „Con il silenzio del Codice, vi si può provvedere nel diritto particolare delle Chiese *sui iuris*, o anche eparchiale...”. *Nuntia*, vol. 28., 1989. 120.; hasonló értelmében: *Nuntia*, vol. 20., 1985. 25.; vö. még: „Questo principio direttivo [la sussidiarietà] ha avuto grande influsso sulla formulazione dei canoni del nuovo Codice delle Chiese orientali cattoliche, in tutte le sue sezioni. Ed è esso che ha determinato una delle principali caratteristiche del Codice, quella cioè di *lasciare largo spazio* allo «ius particolare» delle singole Chiese *sui iuris*, sia con *espliciti* rimandi a tale diritto, sia, e ciò va sottolineato in modo particolare perché risultante solo in un meticoloso confronto con lo «ius» precedente, con numerose *omissioni* di norme finora vigenti o contenute in quelle parti del Codice orientale che all'inizio dei lavori della Commissione erano «già ultimate ma non ancora promulgate»...”. Ld. Ivan Žužek: *Qualche nota circa lo ius particolare nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. In: Kuriakose BHARANIKULANGARA (a cura di): *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*. [Studi giuridici 34] Città del Vaticano, 1995. 38. [kiemelés tőlem]; vö. még: Sunny KOKKARAVALAYIL: *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their Impact on CCEO*. [Kanonika 15] Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2009. 295–297.

tévedünk, a Chiappetta-féle fenti olvasat – a privátautonómia érvényesítését favorizáló fenti általános trendetől eltekintve – csak ‘argumentum ex silentio’ alapján áll, ami – mint köztudott – önmagában gyenge lábakon álló érv.⁴¹

Végül megjegyzendő, ha a *CIC*’83 1115. kán. esetleg mégis érinteni szándékolta a rítusközi esetet – amint Chiappetta állítja, s az amerikai kommentárból is kiolvasható – azt értelemszerűen csak a *CIC*’83 1. kán. által megszabott keretek között tehette: a *latin* völegény mozgásterét bővíthette a *reá* vonatkozó főszabály (*CIC*’1917 1097. kán. 2. §[*b*]) *latin oldalon* történő eltörlésével. A *m.p. CA* 88. kán. 3. §-át a *CIC*’83 a saját 1. kánonja által pontosan behatárolt mozgásterére miatt nem módosíthatta,⁴² s ebből adódóan, ha nem tévedünk, a *CIC*’83 6. kán. 1. § 2° erejében⁴³ a korábbi hazai rítusközi részleges jog görög vonatkozásait sem érinthette. Emellett a latin egyház tagjai rítusközi ügyekben akkor is kötelesek tiszteletben tartani a keleti jogot, ha az őket közvetlenül nem kötelezi.⁴⁴

⁴¹ A kodifikációs szándék pontos beazonosítása azért is kulcskérdés, mert ez döntően befolyásolja az ide kötődő esetleges latin részleges jog lehetséges mozgásterét. Értelemszerűen, ha az igazolódna, hogy a régi 1097. kán. 2. §-ának elhagyásával az új latin kodifikáció nem csak ‘hallgatni’ óhajtott a szóban forgó kérdésről (tudniillik a rítusközi esküvőnél megengedetten illetékes közreműködő kiletéről), hanem erre vonatkozóan *el kívánta törölni* a völegény szerinti rítus elsőbbségére vonatkozó korábbi főszabályt, az a *latin* részleges jogalkotás számára ugyanúgy leszűkítené a mozgásteret, mint ahogy az a *két latin* jegyes esetében leszűkült; ez utóbbihoz ld. fenti idézetet: ERDŐ (1991) i. m. 456–457.

⁴² E törvénykönyv – első kánonja értelmében – eleve „*csakis* a latin egyházra vonatkozik”, azaz annak csak *belső* ügyeit kívánja szabályozni. Ezért egyetértünk azon észrevétellel, mely szerint a *CIC*’83 1115. kán. újítása „*csupán latin rítusúak* házasságára vonatkozik (vö. 1. kán.)”; ld. 30. jegyzet, feljebb.

⁴³ Ld. *CIC*’83, can. 6 – § 1: *Hoc Codice vim obtinente, abrogantur: [...] 2° aliae quoque leges, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis contrariae, nisi de particularibus aliud expresse caveatur.*

⁴⁴ Vö. ‘*indirekt kötelező hatás*’: „Azokat a törvényeket – írja [Marco Brogi] –, melyek a személy jogállását határozzák meg az »egyházi közösségben, és elismerik, vagy tagadják alkalmaságát bizonyos cselekményekre, például kiskorúságát, nagykorúságát, vagy szabad állapotát mondják ki, nyilvánvalóan tiszteletben kell tartania minden egyházi előljárónak, akár keleti, akár latin«. Itt a keleti kódex közvetett kötelező erejéről van szó a latinok számára, főként az olyan előljárók számára, akiknek kormányzati hatalma keleti hívőkre is kiterjed. Ilyen közvetett hatása van azoknak a törvényeknek is, amelyek bizonyos jogcselekményeknek a formáságait rögzítik, vagy bizonyos jogok érvényesítésének eljárását szabályozzák.” ERDŐ Péter: A szentségi jog rítusközi (egyházközi) kérdései (keresztség). In: OROSZ László (szerk.): *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott ‘Keletiek méltósága’ kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpozium anyaga (1994. november 2–4.)*. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 1995. 131–132.; ld. még: Marco BROGI: *Il nuovo Codice Orientale ed i latini. Antonianum*, vol. 66., 1991. 35–61. 55. (Értelemszerűen ez az elv fordított irányban is érvényesül.) Az iménti probléma – tudniillik a ‘*közvetett kötelező erő*’ – a két jogrend közötti kölcsönhatás bonyolult kérdéskörébe torkollik, melyről a szentszéki hatóságok többször is állást foglaltak, ámde amelyben – éppen a probléma komplexitása, illetve az állásfoglalások között mutatkozó inkohérenca miatt – mindmáig nem tisztult le egységes álláspont. {Ez utóbbi problémakör újabb rövid áttekintéséhez ld. pl. Péter

A *CIC*'83 hatálybalépése így érintetlenül hagyta a mind a *m.p. CA* 88. kán. 3. §-át,⁴⁵ mind a fentebb idézett hazai rítusközi részleges jogot,⁴⁶ vagy legalábbis ezutóbbi *CIC*'83 1115. kán. értelmével nem ellentétes – görögkatolikusokara vonatkozó – részét.

3.2. A *CCEO*'90 831. kán. 2. § kodifikációtörténeti adatai

A keleti kodifikáció több fordulóban is tárgyalta az iménti alcímben jelzett jogszabályt.⁴⁷

Az első tervezet a *CA* 88. kánonjának megfelelő szöveget tartalmazott. A jelentőségénél, mint láthattuk, korábban jóval élénkebb vitát eredményező ezen rítusközi kérdésben a keleti munkacsoport eleinte a téma további elmélyítést tartotta szükségesnek.⁴⁸ A norma az 1980-ban kiküldésre kerülő szentségjogi szövegtervezetben is az eredeti formában szerepelt.⁴⁹

A hatályos jog helyes megértése szempontjából *döntő jelentőségű szöveg-módosításra* a szentségjogi tervezet 'újbóli felülvizsgálata' (*denua recognitio*) idején került sor.⁵⁰ A széleskörű konzultáció nyomán az itt vizsgált normaszöveghez is számos, gyakran ellentétes igényű módosítási javaslat érkezett.

SZABÓ: *Continuità e discontinuità tra ius vetus e diritto codificato alla luce dei cc. 1-6 del CCEO*. In: Georges RUYSSSEN – Sunny KOKKARAVAYIL (eds.): *Il CCEO – Strumento per il futuro delle Chiese orientali cattoliche*. Atti del Simposio di Roma, 22–24 febbraio 2017, Centenario del Pontificio Istituto Orientale (1917–2017). [Kanonika 25] Roma, Valore Italiano Srl, 2017. 33–57., 36–44.}

⁴⁵ Ld. 10. jegyzet.

⁴⁶ Ld. 18. jegyzetnél.

⁴⁷ A *CCEO*'90 831. kán. 2. §-a kodifikációtörténetének áttekintéséhez ld. *Nuntia*, vol. 31., 1990. 59.; továbbá: ABBASS (1997) i. m. 113–114.

⁴⁸ Vö. „*Can. 55 (can. 88 CA) [...] § 2. Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset; matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochi celebretur. [...] Circa secundum comma § 2 utpote respiciens ius interrituale (cf. can. 1097 § 2 CIC) res pro nunc a Consultoribus in coniectura ponitur de cetero vero integer canon approbatur*”. *Nuntia*, vol. 8., 1979. 25–26.; vö. ABBASS (1997) i. m. 113.

⁴⁹ Ld. 167. kán. 2. §. *Nuntia*, vol. 10., 1980. 52.

⁵⁰ Ezt a szentségjogi szövegtervezet esetében egy 10 fős, a bizottsági konzultorok közül válogatott speciális munkacsoport végezte, két munkafázisban, közelebbről 1981 júniusában, illetve 1982 januárjában; vö. *Nuntia*, vol. 15., 1982. 5. A 64 megszólított konzultációs szervből 38 adott értékelést a tervezetről, uo. 3.

Can. 167 (CA 88)

[...]

§ 2[a] Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset; [b] matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochi celebretur.⁵¹

A konzultációs szervektől beérkezett, egymással olykor szögesen ellentétes módosító javaslatok⁵² abban erősítették meg a szóban forgó ‘újbóli felülvizsgálatot’ végző szakértői csoportot, hogy a vegyesrítusú házasságoknál illetékes paróchus kérdését *nem szükséges a kódex szintjén, azaz minden keleti egyház számára kötelező, egységes felsőbb norma formájában szabályozni*. E megfontolásból adódóan, a szövegtervezet *ritusközi házasságokra vonatkozó részét* (ld. fentebb 167. kán. 2. §[b]) egyszerűen *elhagyták*.⁵³ Ebből a tényből viszont világosan az következik, hogy *a CCEO’90 831. kán. rendelkezése a ritusközi házasságokra ugyanúgy nem vonatkozik, mint ahogy azokat – vélhetőleg – a CIC’83 1115. kánonja sem érintette*. Egyszerűen azért nem, mert a fentebb jelzett szövegelhagyásból és az ahhoz fűzött magyarázatból a *keleti kodifikáció* esetében teljességgel egyértelmű, hogy a norma végső szövege a *ritusközi házasságok speciális esetét szándékosan nem akarta magába foglalni!*

*

⁵¹ „*Denua recognitio dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti*”. Ld. *Nuntia*, vol. 15., 1982. 3–97., 83. [döltbetűs kiemelés tőlem].

⁵² Ld. „*Varie sono le proposte circa la norma, contemplata nel § 2, relativa ai matrimonia mixti ritus*”:

- 1) si ritenga al riguardo la prassi delle singole Chiese (2);
- 2) si ometta la clausola «domicilium... habens in regione orientali» (1);
- 3) si stabilisca che questi matrimoni possono essere celebrati «in ritu et coram parochi viri vel mulieris» (1);
- 4) si prescriva che questi matrimoni non si devono celebrare «in ritu sponsae nisi consentiente sponso et ex licentia ipsius Hierarchae» (1)”; *Nuntia*, vol. 15., 1982. 83.

⁵³ „Il gruppo di studio vista la diversità di pareri e convinto che non sia necessaria una norma comune a tutte le Chiese in questo caso, abbrevia il § 2 del canone come segue:

§ 2. *Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel ius particulare aliud ferat vel iusta causa excuset*, *Nuntia*, vol. 15., 1982. 83. (A paragrafus szövegén végrehajtott másik változtatás – mely szerint az új verzió már nem *szokásjog*, hanem *részleges jog* lehetőségére utal –, kérdésünk szempontjából nem releváns, már csak azért sem, mert a részleges jog fogalma értelemszerűen a helyi szokások lehetőségét is magában foglalja.)

A fenti következtetés bizonyosságát (csak első látásra) némileg zavarhatja a kodifikációs bizottság (*PCCICOR*) tagjai által lefolytatott későbbi felülvizsgálati szakasz során születő egyik válasz. A mai 831. kán. szövegével már teljesen egyező akkori (*SCICO'1986*) 826. kán. 2. §-ához⁵⁴ fűződő egyik javaslat azt szorgalmazta, hogy a szövegből hagyják el a völegény szerinti illetékesség főszabálya alól 'megfelelő okból' (*iusta causa*) kivételt engedő záradékot, mivel az a főszabály hatékonyságát lényegében lenullázza. E javaslatot az illetékes munkacsoport azonban elutasította, méghozzá azzal az indoklással, hogy a szóban forgó záradék elhagyása túlságosan leszűkítővé tenné az érintett jogszabályt.⁵⁵ Noha a kodifikációs közlöny ezen epizódot érintő szűkszavúsága aligha segíti a megértést, a korábbi adatok tükrében a válasz értelme mégis jól beazonosítható. Első olvasatra kézenfekvőnek tűnhetne, hogy az imént idézett válaszból adódóan a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-beli 'jogos okból' kivételt engedő záradék a vegyesrítusú házaspárok esküvőjére is vonatkozik. Ez azonban bizonyosan *nem* így van. Láthattuk ugyanis, hogy az 'újboldi felülvizsgálat' szakaszában azzal a kifejezett szándékkal rövidítettek a 2. § szövegén, hogy az *ne* érintse az eltérő rítusú katolikus jegyesek esküvőjét.⁵⁶ E téren érdemes arra is felfigyelni, hogy az iménti szűkszavú lábjegyzetben sem a kérdés, sem a válasz semmilyen utalást nem tartalmaz az eltérő rítusú felek esküvőjére! (Egy ilyen persze a 2. § rövidítésének fent említett indoka tükrében nem is lenne következetes.⁵⁷) Eszerint a szóban forgó válasz a javaslatot eleve úgy

⁵⁴ Ld. *Nuntia*, vol. 24–25., 1987. 149.

⁵⁵ Vö. „Can. 826 § 2: Si ometta la clausola »vel iusta causa excusata« perché toglie tutta l'efficacia al canone (1 Membro). – R. *Non si accetta, per non rendere il § troppo restrittivo*. *Nuntia*, vol. 28., 1989. 114.

⁵⁶ Ld. 53. jegyzetnél.

⁵⁷ A kérdésre vonatkozó konkrét helyi jogszabály hiányában a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a olykor rítusközi házasságoknál felmerülő kérdések megoldására is alkalmazható marad. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy erre nem azért van lehetőség, mert e jogszabály a rítusközi esetre is kiterjedne, hanem csak azért, mert hasonló esetre hozott jogszabályként ('*analogia legis*') joghézag pótló eszközként vehető számításba. (Erre persze csakis akkor kerülhetne sor, ha egy adott szituációban valódi joghézag mutatkozik, azaz személyek jogai sérülnek, vagy egy jogvita nem dönthető el.) Noha a *CCEO'90* 1501. kánonja a 'hasonló esetekre hozott törvények' segítségül hívásának lehetőségét a joghézagpótló eszközök között *kifejezetten* nem említi, csak egytérthetünk azon mértékadó szerzői észrevétellel, mely szerint a mai gyorsan változó világban ezt a jogeszközt a keleti kanonisztika sem mellőzheti. Mi több, a 'jog általános elvei' kifejezés révén befoglaltan arra a *CCEO'90* 1501. kánonja is utal; ld. NEDUNGATT i. m. 825. [*Velasio de Paolis*]. (Az '*analogia legis*' említett kánonból való kiiktatását vélhetőleg azzal magyarázhatjuk, hogy a törvényhozó eleve igyekezett az idegen nyugati behatásoktól éppen csak megtisztított keleti jogrend újboldi indokolatlan latinizálódásának elejét venni. A jelen példánál mindenestre az analógia a keleti kódexen belülről adódna, mégha a főszabálytól rugalmas eltérést engedő 'megfelelő ok' mögött a 'privátautonómia' latin jogra jellemező logikája húzódik is meg.)

értelmezte, hogy az az *azonos* rítusúak esküvője esetére szeretné kiiktatni a völegény szerinti illetékesség főszabálya alóli ‘megfelelő okból’ történő eltérést kilátásba helyező szövegrészt. Ezt támasztja alá az is, hogy a válasz maga a 831. kán. 1. §-ára (és nem a 2. §-ra) utal. E megnyilatkozás következképpen – a korábbi kodifikációs szándékkal, mint láttuk, teljes összhangban – ugyancsak *nem* érinti az eltérő rítusú katolikusok esküvőjét.⁵⁸

*

A fenti megfontolásokból fakadóan egyértelműnek tűnik, hogy a felsorolt három szerzői véleménycsoport közül a keleti kodifikáció összefüggésében az első helytelen, míg a második félreérthető. (Ez utóbbi az előbbivel szemben ugyan nem állítja kifejezetten, hogy ‘megfelelő ok’ esetén a görög-latin házasság is minden további nélkül köthető lenne a menyasszony szerint eskető előtt, ám – mint mondtuk – azt sem emeli ki világosan, hogy a *CCEO’90* 831. kán. 2. §-ának megmaradt része *csak* az *azonos* rítusú felek házasságára vonatkozik. Ebből adódóan szűkszavúsága miatt téves ellentétes olvasat és gyakorlat előtt nyithat utat.) A *keleti* kodifikációtörténet adatai tükrében, végül, minden további nélkül helyesnek a harmadik álláspontot sem tarthatjuk, amelyik tudniillik két eltérő szertartású katolikus jegyes esetén továbbra is a völegény rítusa szerinti illetékesség szabályát vallja, méghozzá azt a *CCEO’90* 831. kán. 2. §-ból levezetve. Az imént említett jogszabály megmaradt része ugyanis, mint láttuk, a rítusközi esetet már nem érinti.

3.3. Összegzés: az eltérő rítusú felek megengedett esketésére illetékes pap a hatályos jog szerint

Noha a latin jogi felfogás hatása miatt ez a legutóbbi időkig nem volt egyértelmű, mára világos, hogy – rendes formájú – házasság keleti jegyes esetén csak püspök vagy pap közreműködésével köthető.⁵⁹

⁵⁸ Noha a vegyesrítusú házasságoknál illetékes eskető témáját érinti, az általunk vizsgált konkrét esetre a keleti liturgikus instrukció sem ad eligazítást; ld. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: istr. *Il Padre incomprendibile* [per l’applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle Chiese orientali], 6. I. 1966. In: *Enchiridion vaticanum* 15. Bologna, EDB, 1996. 6–93. n. 83., 70–71.

⁵⁹ Art. 6: *canon 1108 CIC posthac tertium paragraphum habebit ut sequitur: § 3. Solus sacerdos valide assistit matrimonio inter partes orientales vel inter partem latinam et partem orientalem sive catholicam sive non catholicam*, FRANCISCUS: *m.p. De concordia inter Codices* [quibus

1. *A hatályos latin jog szerint.* A *CIC'83* 1115. kánonjából a vőlegény rítusa szerinti plébánost preferáló szabályt is elhagyták. A latin kodifikáció publikált adataiból nem derül ki egyértelműen, hogy a kérdésben mi volt a kodifikátorok *ritusközi* esetre vonatkozó *szándéka*. Ha a régi szabályt e relációban is csak pusztán díjazási ('stóla') kérdésnek tekintették – ami a vegyesrítusú házasságok latin szemszögből mutatkozó minimális aránya miatt lehetséges –, akkor az előbb említett latin kánon szabad választást biztosító szabálya a latin vőlegény számára is lehetővé teszi, hogy külön engedély nélkül is megengedetten köthesse házasságot keleti menyasszonya szertartása szerint és paróchusa előtt. (Ezt az olvasatot támasztaná alá a 'magánautonómia' irányába nyitó latin kodifikációs trend.⁶⁰) A másik lehetséges olvasat szerint a *CIC'83* 1115. kán. ugyan a kódexből kiiktatta a vőlegény plébánosát preferáló főszabályt, ám az esetleges erre vonatkozó részleges jogot – a későbbi keleti kodifikációhoz hasonlóan – itt sem óhajtották érinteni. Ezen olvasat esetén az MKPK fentebb idézett körlevele a latin vőlegény tekintetében is mérvadó maradt.⁶¹

2. *A hatályos keleti katolikus jog szerint.* A második keleti kodifikáció, mint láttuk, a latinhoz hasonlóan kiiktatta a 'vegyesrítusú' házasságnál megengedetten közreműködő paróchust kijelölő korábbi jogszabályt.⁶² Így a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a *csak az azonos* rítusú jegyesekre vonatkozik. Ha viszont a dolog így áll, akkor – legalábbis első olvasatra – némi feszültség érzékelhető az imént említett kánon 1. és 2. §-a között: az előbbi teljesen azonos esketési kompetenciát tulajdonít a felek paróchusainak, míg az utóbbi a vőlegény paróchusának elsőbbségét mondja ki. E felvetés két megjegyzést érdemel. Egyrészt a jelenség nem új. Ugyanez a kettőség már a régi latin és keleti jogban is jelen volt, s e szóban forgó szabályrész lényege az előbbiekből a hatályos keleti kódexben is

nonnullae normae Codicis Iuris Canonici immutantur], 31. V. 2016. *AAS*, vol. 108. (2016) 602–606., 605.; ld. még: SZABÓ Péter: Papi áldás a házasság szentségénél. In: *Tanulmányok a keleti házasságjog köréből*. [Athanasiana Füzetek 8] Nyíregyháza, 2003. 5–28.

⁶⁰ A keleti katolikus–latin vegyesrítusú házasságok száma latin szemszögből csak ezrelékekben mérhető, és – ha nem tévedünk – nagyságrendileg hazánkban is csak a latin jegyesek körülbelül 1-2%-át érinthesi. Ezen elenyésző arányok mellett kérdéses, hogy a latin vőlegény szabadságának megkötéséhez e téren fűződik-e valódi érdek.

⁶¹ A jelen tanulmányban elemzett kérdéskört tovább bonyolíthatná annak vizsgálata, hogy az MKPK által az új kódex előtt kiadott körlevelek rendelkezései pontosan milyen *jogi* értékkel bírtak, illetve – az előbbi kérdésre adott választól is függően – azokra miként hatott későbbi törvénykönyv kihirdetése. E probléma vizsgálatától azonban itt eltekinthetünk, mert ha esetleg e dokumentumoknak nem lenne közvetlen normatív érték tulajdonítható, akkor legalábbis a szóban forgó körlevelek alapján kialakult *szokásjogi gyakorlat*, illetve a körlevéli iránymutatást követő esetleges *egyházmegyei jogalkotás* a normatív értékéhez nem fűzhet kétség; ld. 16. és 18. jegyzet.

⁶² Ld. 53. jegyzetet.

változatlanul került át.⁶³ Másrészt a két paragrafus között sem a régi jogban nem volt, sem a maiban nincs valódi ellentmondás. Az azonos szertartású feleket saját területén valójában *mindkét* jegyes paróchusa *megengedetten* eskette és esketi. A kodifikált jog szerint ennek megengedettségéhez korábban sem kellett, s ma sem szükséges a másik paróchus elbocsátója! A két rész között nincs érdemi feszültség, amennyiben – a régi joghoz hasonlóan – a vőlegény paróchusát továbbra is előnyben részesítő keleti norma ma is csak olyan minimális elsőbbséget megfogalmazó irányelv, ami igen könnyen elesik, tudniillik *bármely ‘megfelelő ok’* elegendő ahhoz, hogy az illetékesség a menyasszony paróchusához kerüljön. Érdemes felidézni, hogy a hagyományos doktrína szerint ilyen elégséges ok lehet akár a felek egyszerű óhaja is! Sipos István régi kódex rendelkezéséhez fűzött fentieket megerősítő magyarázata – a törvényszövegek azonossága, illetve a mögötte meghúzódó ráció változatlansága miatt – a keleti kódex lényegileg azonos jelen szövegrészének értelmezéséhez is irányadó.⁶⁴ Ezért is fontos pontosan látni, hogy az imént említett ‘iusta causa’

⁶³ Noha a kánonok szövegei módosulásokon estek át, a jelen kérdésünk lényegére vonatkozó szövegrészek változatlanok: (a) alapelvként mindkét fél helyi paróchusa/plébánosa megengedetten esket; miközben (b) a normák zárószakasza közülük valamelyiknek prioritást biztosít, ám (c) ez utóbbi szabályt azonnal relativizálja is azzal, hogy alóla bármely megfelelő okból kivételt enged. Mint alább ellenőrizhető, mindhárom jogszabály ugyanezt a logikai sémát tükrözi, így a régi magyarázatok a hatályos keleti jog értelmezésénél is segítséget nyújtanak.

CIC 1917 can. 1097 – § 1: Parochus autem vel loci Ordinarius matrimonio licite assistunt: [...] 2° Constituto insuper de domicilio vel quasi-domicilio vel menstrua commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii [...] § 2 In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parochi celebretur, nisi iusta causa excuset...

CA can. 88 – § 1: Parochus autem vel loci Hierarcha matrimonio licite assistunt: [...] 2° Postquam insuper sibi constiterit de domicilio vel quasi-domicilio vel menstrua commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii [...] § 3 Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset...

CCEO'90 can. 831 – § 1: Hierarcha loci vel Parochus loci matrimonium licite benedicunt: [...] 1° postquam sibi constitit de domicilio vel quasi-domicilio vel menstrua commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius sponsi in loco matrimonii [...] § 2: Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel ius particulare aliud fert vel iusta causa excusat.

⁶⁴ „Ami a régi jogban szokás vagy partikuláris jog alapján volt kötelező, azt a Ne temere most a kódex általános szabályként írja elő («pro regula habeatur»), de *a*) minden *jogszerű ok* miatt eltérést enged tőle. Nem súlyos, hanem csak *jogszerű okot* (iusta causa) említ a kódex; ilyen volna pl. az a körülmény, hogy a menyasszonynak lakó- vagy tartózkodási helyén nincsenek rokonai, sőt ilyen volna a felek egyszerű abbeli óhaja, hogy a vőlegény plébániáján esküdhessenek. Mikor a szabálytól eltérőleg a vőlegény plébánosa előtt kötik meg a házasságot, a menyasszony plébánosa licenciájára nincs szükség, még akkor sem, ha *jogszerű ok* nélkül történik ott az esketés (1097 § 2).” Ld. SÍPOS–GÁLOS i. m. 500. Fontos kiemelni, hogy ez az észrevétel az azonos rítusú jegyesek házasságára vonatkozott, ugyanarra a szituációra amire jelenleg, mint láttuk, a CCEO'90 831. kánonja is. Ez esetben a jogszabályi kötelezettség azért

záradék és az abból fakadó fokozott rugalmasság a vegyesrítusú házasságok esetére a keleti kodifikáció világos szándéka szerint *nem* vonatkozik, s következőképpen e relációban a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a rendelkezésétől eltérő részleges jog fennmaradása, illetve későbbi kialakítása is lehetséges!

A mondottakból adódóan úgy tűnik, hazánkban legalábbis egy görögkatolikus vőlegény továbbra sem házasodhat latin plébános előtt pusztán valamilyen 'megfelelő ok' alapján.⁶⁵ A *CCEO'90* 6. kánonja⁶⁶ ugyanis *nem* helyezte hatályon kívül a korábbi hazai rítusközi részleges jogot, hiszen ez utóbbi a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a (csak azonos rítusúakra vonatkozó) rendelkezésével nem ellentétes, illetve a keleti törvénykönyv a kérdés teljeskörű újraszabályozását sem adja. Ha a vőlegény szerinti paróchus elsőbbségét rögzítő e hagyományos hazai részleges jogtól megfelelően indokolt esetben el szeretnének térni, a menyasszony plébánosának megengedett közreműködéshez továbbra is az érintett keleti *főpásztor* – tehát nem egyszerűen az illetékes eskető! – *engedélye* szükséges.⁶⁷

ilyen enyhe, mert az egyik fél pásztorának elsőbbsége mögött meghúzódó indok minimális. (A régi magyar gyakorlat menyasszony szerinti preferenciája mögötti érvet fentebb már láthattuk [7. jegyzet], míg a vőlegény paróchusát előnyben részesítő keleti jog mögött a férfi központi patriarchális szemléletmód húzódik meg.) Ezzel szemben az, hogy a házasságkötésre mindenestre a helyileg illetékes két pásztor valamelyike előtt, s következőképpen a felek egyikének közösségében – azaz ne egy mindkettőjük számára idegen helyen – kerüljön sor, már erősebb előírás. Ennek megfelelően az idegen plébánián kötött házasság az előbbi esettel (a felek bármelyikének saját plébániáján történő esküvővel) szemben már *engedélyhez* kötött, amitől itt – az előbbtől ugyancsak eltérően! – csak *súlyos okból* ('grave necessitas') lehet eltekinteni. Egy mindkét fél számára idegen plébános/paróchus a lakóhely szerinti pásztor (vagy pásztorok valamelyikének) engedélye nélkül tehát csak *nagy szükség* esetén működik közre megengedetten; vö. *CIC'17*, 1097. kán. 1. §, 3^o/m.p. *CA* 88. kán. 1. §, 3^o; ld. még: SIPOS-GÁLOS i. m. 499.; CAPPELLO i. m. 671–672. Ezek az elvek – *mutatis mutandis* – a mai *CCEO'90* 831. kán. helyes értelmezésére is irányadóak. A fontosabb szabály, hogy a felek valamelyikének pásztora és közössége előtt köttessék a házasság. Ezen túl a két paróchus közül a keleti jog továbbra is a vőlegénynek biztosít elsőbbséget, ámde a felek kérésére a menyasszony szerinti paróchus saját területén a másik engedélye nélkül is megengedetten esketheti őket. E szabály ugyanakkor – a fentebb mondottak értelmében – *ma is* csak az *azonos* rítusú jegyesekre vonatkozik!

⁶⁵ Ennyiben a kérdésre vonatkozó korábbi álláspontunk – a keleti kodifikációtörténet utóbbi fellelt lényegi adata miatt – pontosításra szorul; vö. 21. jegyzet, fentebb.

⁶⁶ *CCEO'90* can. 6 — *Codice vim obtinente: 1^o abrogatae sunt omnes leges iuris communis vel iuris particularis, quae sunt canonibus Codicis contrariae aut quas materiam respiciunt in Codice ex integro ordinatam.*

⁶⁷ Ld. 18. jegyzetnél.

4. Elvi tanulság: ‘in claris non fit interpretatio’?

A kodifikált kánonjogban a jogszabályok értelmét elsősorban a szövegük és a szövegösszefüggés alapján kell beazonosítani.⁶⁸ Noha nem kétséges, hogy a jogszabály megértésének elsődleges eszköze a *textus*, e szempont egyoldalú követése, avagy az ‘in claris non fit interpretatio’ elv iránti reflektálatlan engedelmesség jogértelmezési tévedésekhez vezethet. A modern törvényszövegek, különösen az igen rövid terjedelmű kódexbeli kánonok, rendszerint első olvasatra is világosnak tűnhetnek. A CCEO’90 831. kán. 2. §-ának értelmezésével kapcsolatos fenti nehézségek jól érzékeltetik azonban, hogy egy törvényszöveg tényleges jelentése olykor nem az, mint ami első olvasatra evidensnek tűnik belőle.

Egyes neves szerzők ma is hangsúlyozzák, hogy abban az esetben, ha a törvény szövege ‘önmagában világos’, azaz kétséget kizáróan nyilvánvaló, nem megengedett a törvényt magyarázat segédeszközeihez folyamodni.⁶⁹ Ezzel szemben mások – régi és új szerzők egyaránt – arra figyelmeztetnek, hogy csak a törvényt magyarázat segédeszközeinek végigfuttatása révén nyerhetünk megfelelő bizonyosságot arról, hogy az első látásra evidensnek tűnő olvasat valóban az-e, amit a törvényhozó ténylegesen adni szándékolt a szövegnek.⁷⁰ Amint lát-

⁶⁸ Ld. CIC’83 17. kán. [a]/CCEO’90 1499. kán.[a]: *Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.*

⁶⁹ Vö. „Il criterio che viene offerto per sé è unico: »Le leggi ecclesiastiche sono da intendersi secondo il significato proprio delle parole considerato nel testo e nel contesto«. Gli altri criteri che seguono sono soltanto sussidiari, cioè vengono in aiuto nel caso che il primo criterio sia insufficiente a raggiungere il senso certo della legge. La dizione del can. 17 non lascia dubbi: »che se rimanessero dubbie e oscure, si deve ricorrere... «?. In: VELASIO DE PAOLIS – ANDREA D’AURIA: *Le norme generali. Commento al Codice di diritto canonico*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014. 161–162.; vö. „a nem hiteles törvényt magyarázat számára ez a kánon [ti. a CIC’83 17. kán.] öt szabályt ad. Az első ezek közül *főszabály* (a szavak sajátos jelentését kell követni), a többi négy *kisegítő szabály*, melyekhez csak akkor kell folyamodni, ha a szavak sajátos jelentésének ismeretében sem egyértelmű a *törvény* jelentése”. ERDŐ (2015) i. m. 72.

⁷⁰ Ez utóbbi eszközökről a kódexek ímént idézett kánonjai azt látszanak állítani, hogy azok csak *kisegítő* jellegűek és csak feltételesen alkalmazhatóak. Ezzel szemben a régi és új kánonjogi doktrína élvonala – például Gomarius Michiels és Javier Otaduy – elsődleges fontosságú szerepkört tulajdonít nekik, mint az alábbi meggyőző gondolataikból kitűnik. Eszerint a törvényszöveg helyes értelmének megalapozott bizonyosságához éppen a törvényt magyarázati segédeszközök vizsgálata vezethet el:

(1) „Jamvero credimus ex *sola* formulae inspectione de facto *numquam cum certitudine* exurgere sensum verum a legislatore reapse intentum, sed, ut certitudo illa omnimoda habeatur, primam interpretationis regulam *semper* esse regulis subsidiariis complendam... Quare concludendum esse censemus, quod *in praxi* omnes regulae sunt *semper simul* applicandae: *prima*, tamquam primaria seu sensus praesumptive veri *indicativa*; *aliae*, tamquam illius

tuk, a kommentátorok egy nem elhanyagolható csoportja vélekedik úgy, hogy a CCEO'90 831. kán. 2. §-a erejében ma két különböző rítusú katolikus házassága esetén is lehetőség van a vőlegény rítusa szerinti esküvő főszabályától 'bármely megfelelő oknál' fogva, azaz külön hatósági engedély nélkül is, eltérni.⁷¹ A norma szövegét önmagában tekintve⁷² ez a vélekedés megalapozottnak tűnhet, hisz – egy magyarázati elv szerint – ahol a törvény szövege nem különböztet, ott a jogalkalmazó sem teheti.⁷³ A kodifikációtörténet tüzetes tanulmányozása viszont – mint láthattuk – kétségtelenül bizonyítja, hogy az imént idézett szöveg hely csak az *azonos* rítusú jegyesekre vonatkozik.

A fentebb mondottak miatt a szóban forgó kódexbeli paragrafus sem a korábbi részleges jogot nem módosította, sem a jövőbeli részleges jog mozgásterét nem kötötte meg. Egyszerűen azért nem, mert – mint láthattuk – a régi norma *elhagyása* révén nem szándékozott a témáról állást foglalni. E tény

sensus praesumptive veri comprobatae, *confirmativae* scilicet vel *infirmativae*; imo, quando ex primariae regulae applicatione nec sensus *praesumptive* verus determinari potest, videlicet ob incertitudinem vel obscuritatem intrinsecam significationis propriae verborum, tamquam veri sensus realiter *inventivae* seu *indicativae*... Ex dictis apparet, quomodo intelligenda sunt et judicanda *axiomata* invocari solita: «verba clara non admittunt interpretationem»... «ubi verba non sunt ambigua, non est locus interpretationi»... Quae axiomata mere hypothetica sunt, seu conditioni «si verba clara sunt» ligata; porro verba legis «clara», seu in propria sua significatione verum sensum a legislatore certo manifestantia, rationabiliter dici non possunt, nisi adhibitae fuerint, per modum saltem probationis, regulae variae in can. 18 et 19 [CIC'1917] statuta; ita ut de facto semper instituenda sit legis interpretatio seu examen. Quare hoc solum enuntiant: quod a proprio sensu verborum, uti sonant, non esse recedendum, nisi ex elementis formulae extrinsecis manifestum sit aliud sensisse legislatorem.» Gommarius MICHELIS: *Normae generales juris canonici. Commentarius libri I Codicis juris canonici*. Parisiis–Tornaci–Romae, 21949. I. 516–517. A szóban forgó brocardia történelmi perspektívájú hasonló értelmezéséhez ld. pl. Saverio MASUELLI: «In claris non fit interpretatio». Alle origini del brocardo. *Rivista di diritto romano*, vol. II., 2002. 401–424.

(2) „La interpretación de la ley es un labor necesaria, no ocasional. Comprender el mensaje normativo (hacerse cargo de su sentido genuino) no consiste tan sólo en entender la formulación textual; siempre es preciso utilizar los recursos de interpretación para comprobar el alcance de ese mensaje. Comprender la ley lleva siempre consigo una cierta tarea de interpretación [...] La primera regla del c. 17 (que responde al principio de «in claris non fit interpretatio») presenta un doble sentido. Su sentido exacto es la prohibición de desnaturalizar la norma clara; en sentido inexacto es considerar que, ante una norma gramaticalmente clara, sobra toda otra indagación. Así pues, todo los recursos interpretativos deben ser aplicados «semper simul», al menos para confirmar la presunción de certeza de las palabras.» MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ–OCAÑA i. m. 359–360. [*Javier Otaduy*].

⁷¹ Ld. pl. 21–22., 24–26. jegyzet.

⁷² CCEO'90 831. kán. 2. §: *A házasságot a vőlegény parókusa előtt kössék meg, hacsak a részleges jog mást nem tartalmaz, vagy megfelelő ok nem mentesít.* (Sajnos a keleti kódex második magyar nyelvű fordítása e szöveghelynél pontatlan: 'coram sponsi'/'a jegyes fél parókusa előtt'; vö. *A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve*. Fordította: RIHMER Zoltán. Nyíregyháza, 2011. 209.).

⁷³ Vö. 'Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus'.

azonban a kánon idézett szövegéből magából egyáltalán nem evidens, sőt, abból önmagában éppen ellentétes következtetést lehetne levonni, tudniillik, hogy a 831. kán. 2. §-ában szereplő ‘megfelelő okból’ adódó kivétel az eltérő rítusú felek házasságaira is érvényesül. Ha ez így lenne – ám, mint láttuk, nem ez a helyzet –, abból az következne, hogy a keleti kódex jelen rendelkezése módosította volna a korábbi hazai rítusközi jogot, amennyiben tudniillik ez utóbbira is kiterjesztette volna a megfelelő okból lehetséges kivételt. Ez esetben nem csak a korábbi részleges jog módosult volna, hanem – mint mondtuk – a későbbi helyi jogalkotás számára is kizárt lenne a szóban forgó megfelelő okból fakadó kivételek lehetőségének kizárása, azaz a vőlegény szerartása szerinti esketés elsőbbségét előíró, illetve az ettől való eltérést hatósági engedélyhez kötő jövőbeli részleges törvény.⁷⁴

Összegezve, ez a konkrét példa bizonyítja, hogy pusztán és kizárólag a törvény első olvasatra nyelvileg értelmesnek – következésképpen ‘világosnak’ – látszó szövegére történő hagyatkozás olykor igencsak félrevezető lehet. Az absztrakt jogszabály *jelentése, alkalmazhatósága* kérdéseket vethet fel. Ezért, ha első látásra nem is mutatkoznak kétségek, a bizonyosság kedvéért a kiegészítő törvénymagyarázati eszközök figyelembevételére akkor is ajánlott. A jelen interpretációs kérdés – *CCEO’90* 831. kán. 2. § pontos jelentése – az eklatáns bizonyítéka annak, hogy egy-egy esetben az első olvasatra evidensnek tűnőtől lényegileg eltérő is lehet a kodifikáció által ténylegesen szándékolt jelentés!

5. Következtetések

1. Az eltérő rítusú katolikus jegyesek megengedett esketésére vonatkozó szabályozás hazánkban a XX. században jelentősen módosult. Eleinte e relációban is a menyasszony szertartása szerinti plébános/paróchus volt illetékes a megengedett esketésre. Noha az erre vonatkozó főszabály már a *CIC’17* 1097. kán. erejében megváltozott, e norma rugalmas záradéka lehetővé tette a korábbi hazai gyakorlat fenntartását.⁷⁵ Ezzel szemben a *m.p. Crebrae allatae* (1949) már kivételek alig engedő módon írta elő a vőlegény rítusa szerinti plébános/paróchus illetékességét.⁷⁶ A Keleti Kongregáció többszöri közbelépése nyomán

⁷⁴ Vö. 30. jegyzet 2. bekezdés.

⁷⁵ Ld. 8. jegyzet.

⁷⁶ Ld. 10. jegyzet.

e szabályt a MKPK is magáévá tette, s az '50-es évek közepétől ezen új normához igazodó rítusközi részleges szabályozás került kialakításra.⁷⁷

2. A második kodifikáció a megengedett esketői közreműködésre vonatkozó korábbi egyetemes egyházfegyelmet jelentősen *egyszerűsítette*. A *CIC'83* 1115. kán. kodifikációtörténete hozzáférhető adataiból azonban *nem derül ki* pontosan, hogy ezen egyszerűsítési szándék az *eltérő szertartású* katolikus felek házasságát a részleges jog szintjéig lemenőleg is érinteni kívánta-e.

Némi bizonytalanság, legalábbis első látásra, a keleti kódex szövegével kapcsolatban is felmerülhet. A *CCEO'90* 831. kán. 2. §-ából közvetlenül csak az olvasható ki, hogy a főszabály fenntartása ellenére – mely szerint tudniillik az esküvő továbbra is a vőlegény paróchusa előtt kötendő – a gyakorlatban mégis a felek szabad választási joga érvényesül. E főszabálytól ugyanis bármely 'megfelelő' (azaz ésszerű) oknál fogva el lehet térni. A korábbi doktrínából világos, hogy ilyen indoknak minősülhet többek között a násznép szemszögéből értett kényelmi szempont, de akár a jegyesek pusztja óhaja is.⁷⁸

Ha a törvényszövegből magából nem is derül ki, a keleti kodifikációtörténet adataiból egyértelmű, hogy a szóban forgó normaszöveg (*CCEO'90* 831. kán. 2. §) csak az *azonos* rítusú jegyesek házasságára vonatkozik.⁷⁹ Ebből adódóan a hatályos kodifikált jog – vagy legalábbis az iménti keleti norma – bizonyosan nem ellentétes a korábbi hazai rítusközi részleges joggal, s így ez utóbbit nem is helyezte hatályon kívül. Eszerint az eltérő rítusú jegyesek esketésére ma is a vőlegény szerinti paróchus/plébános illetékes, vagy legalábbis keleti vőlegény esetében ez bizonyosan így van.⁸⁰ E szabálytól eltérni – úgy tűnik – a helyi részleges jog szerint ma is csak a vőlegény főpásztorának engedélye révén lehet.⁸¹

3. Noha az eltérő rítusú jegyesek házasságánál a vőlegény szertartása szerinti paróchus/plébános esketési elsőbbségét rögzítő hazai rítusközi (megengedettség) jogszabály – a fentebb mondottak értelmében – továbbra is hatályban levőnek tűnik, ennek a szabályozásnak a korszerű és az érdekelték valódi érdekeit szem

⁷⁷ Ld. 16. és 18. jegyzet.

⁷⁸ Ld. 64. jegyzet.

⁷⁹ Ez a konkrét eset, mint láttuk, ékesen bizonyítja, hogy a kódexek által a *textus*-t középpontba állító interpretációs főszabályra (*CIC'83* 17. kán.[a]/*CCEO'90* 1499. kán.[a]), illetve a mögötte meghúzódó 'in claris non fit interpretatio' régi brókárdiára csak nagy-nagy körültekintéssel szabad hagyatkozni; vö: 70. jegyzet, feljebb.

⁸⁰ Ennek a jogszabályi alapja azonban ma nem a *CCEO'90* 831. kán. 2. §-a, mint jelentős szerzők vélik (ld. 30. és 32. jegyzet), hanem csak a részleges jog, már ahol ilyen van.

⁸¹ Ld. 18. jegyzetnél.

előtt tartó megújítása, már csak a fent taglalt bizonytalansági tényezők miatt is, időszerű lenne. Ezt igényelné a két kódex szűkszavúsága miatt könnyen félreérthető egyetemes jogszabályok kifejtése és kiegészítése, a szerzői vélemények közti zavaró eltérésekből adódó félreértési lehetőségek kiküszöbölése, végső soron a hazai latin és görög közösség testvéri együttélésének előmozdítása.

*

(A tanulmányban hivatkozott függelékeket ld. a következő oldaltól.)

Függelékek

1.

Copia

Ab Episcopo Hajdudorogensi.
Nr.:2541/1957.

Excellentissime ac reverendissime Domine!

Matrimonia mixti ritus in Hungaria iure particulari hucusque vigente in ritu sponsae ac coram eius parochi celebrabantur.

Canon 88. §. 3. mp. Crebrae allatae eiusque interpretatio authentica de die 3. Maii a. 1953. abrogavit hoc ius particulare, consequenter matrimonia mixti ritus semper in ritu viri coramque eius parochi celebranda praescribunt.

Eximitur tamen casus, in quo sponsus domicilium vel quasidomicilium habens in regione orientali consentit, ut matrimonium in ritu sponsae coramque eius parochi celebretur.

Ordinarii quidam locorum ritus latini in Hungaria id ita interpretantur, ut apud nos quoque, accuratius in territorio Dioeceseos Hajdudorogensis, sponsus ritus orientalis consentire potest, ut matrimonium contrahat in ritu latino sponsae, et viceversa sponsus ritus latini ipso consentiente in ritu orientali sponsae copulari potest.

Non videtur tamen nobis certo constare, utrum Hungaria, nominatim territorium Dioeceseos Hajdudorogensis regio orientalis habenda sit ac sponsus ritus tum orientalis, tum latini consentire valeat, ut matrimonium eius in ritu sponsae celebratur?

Si affirmative, teneturne sponsus talem consensum suum ante matrimonii celebrationem etiam sui ritus parochi patefacere et in quanam forma?

Fossint ne heic quoque applicari verba canonis 98. §. 2. C.I.C.-i, nempe ut clerici nullo modo inducere praesumant sive latines ad orientalem, sive orientales ad latinum ritum assumendum, etiam ad consentiendum celebrationis matrimonii in ritu sponsae et coram eius parochi?

Haec omnia accurate determinanda nobis videntur, ne in territorio nostro, ubi fideles utriusque ritus simul commorantur, incertitudo circa ritum celebrationis matrimoniorum mixti ritus aemulationes, vel quod adhuc peius, discordia

pariat inter parochos et fideles diversorum rituum, hoc enim in non parvum animarum detrimentum cederet.

Ideo humillime rogo Excellentiam Vestram, ut haec nostra dubia, si fieri potest, in forma officiali resolvere ac resolutionem nobiscum benigne communicare non dedignetur.

Omni qua par est reverentia permaneo.

In Nyiregyháza, die 24. Decembris a. 1953.

Excellentiae Vestrae servus humillimus:

Episcopus graeci ritus Hajdudorogensis.

Excellentissimo ac Reverendissimo Domino
Domino ACACIO COUSSA
Adessori S. Congr. Pro Ecclesia Orientali
Romae

2.

Copia

SACRA CONGREGATIO
„PRO ECCLESIA ORIENTALI”Roma, 8 Febbraio 1954
Via della Conciliazione 34.

Prot. N.127/49

Eccellenza Reverendissima,

in risposta al quesito proposto dall' Eccellenza Vostra Reverendissima col foglio N 2541/1953 del 24 dicembre u.s., circa il can. 88. par. 3 del Motu Proprio „Crebrae allatae sunt”, mi pregio significarle quanto segue:

Da un accurato esame compiuto questa Sacra Congregazione è venuta nella conclusione che l'Ungheria e „nominatim” il territorio dell'Eparchia di Hajdudorog non si possono ritenere regione orientale nel senso indicato dal can.30 3 par. N. 2. del Motu Proprio „Postquam Apostolicis Litteris”.

Mi valgo poi della circostanze per rinnovarle i sensi del mio vivo ossequio e per confermarmi

dell' Eccellenza Vostra Reverendissima
aff. mo come fratello
+ Eugenio Card. Tisserant
segr.

A. Coussa
Assessore

A Sua Eccellenza Reverendissima
Monsignor NICOLA DUDAS
Vescovo di Hajdudorog
NYIREGYHÁZA, Bethlem

3.

Copia

Excellentissime et Reverendissime Domine!

In matrimoniis catholicorum mixti ritus celebrandis responsum Sacrae Congregationis Pro Ecclesia Orientali die 8. Febr. a. 1954. datum eliminavit dubium, utrum Hungaria habenda sit regio orientalis, ideoque ex titulo consensus viri matrimonium ritu sponsae et coram eius paracho contrahi nequit.

Remansit autem incertitudo circa interpretationem canonis 88. §. 3-i Mp-i „Crebrae allatae sunt”, nempe parochus viri in praedictis matrimoniis celebrandis potest-ne contra praescriptum legis licentiam dare, ut nuptiae coram paracho sponsae et in ritu eius celebrentur.

Dubium istud ex eo oritur, quod hucusque parochi sponsae in Hungaria sine ulla difficultate licentiam concesserunt paracho viri, ut matrimoniis mixti ritus assisterent, et haec licentia ipso facto secumferebat, quod nuptiae in ritu viri celebrabantur.

Mp. „Crebrae allatae sunt” et interpretatio eius authentica die 3. Maii. a.1953. data invertebat quidem competentiam parochorum, sed parochi ius novum hodie ita interpretantur, ut ex lege generali parochus viri habet competentiam ad assistentiam matrimoniorum mixti ritus, ex licentia vero ab ipso concessa matrimonium coram paracho sponsae et in ritu mulieris celebrari potest.

Haec praxis secundum nostram sententiam non est conformis novae legi matrimoniali. Praescriptum enim canonis 88. §. 3. citati Mp-i videtur statuere ius commune, a quo non nisi ipse Legislatores potest dispensare, prout legimus in opere ab Excellentia Vestra conscripto „Epitome praelectionum du iure ecclesiastico orientali” v. III. De matrimonio, n. 170. p. 204.- Ex lege generali ergo ita natiocinamur, competentia parochorum in licentia assistendi aliis concedenda respicit tantum et attingere potest territorium, non vero etiam ritum. Aliis verbis ex voluntate parochorum solum locus celebrationis potest mutari, non autem ritus.- Ex hoc principio vero ulterius deducendum videtur, quod matrimonium in ritu viri celebrandum est tunc quoque, si ex aliqua causa matrimonium extra territorium parochi proprii viri contrahitur, v. gr. in domicilio sponsae, ubi praeter parochum sponsae etiam eiusdem ritus parochus ac sponsus iurisdictionem habet. In hoc casu enim licentia petenda est quidem

a parochi proprio viri, sed haec tantum parochi eiusdem ritus concedi potest, non vero diversi ritus, licet hoc est parochus proprius sponsae.- Canon enim citatus, quae in matrimoniis sponsorum eiusdem ritus celebrandis ex iusta causa locum dat exceptioni a lege generali, in matrimoniis catholicorum mixti ritus hanc exceptionem non videtur admittere, nisi in regione orientali.

Cum parochi viri usque ad praesentes dies in licentia assistendi ab ipsis concessa subintelligunt licentiam quoque, ut matrimonium in ritu sponsae celebretur, humillime deprecor Excellentiam Vestram, ut mihi clementissime declarare dignetur, possunt-ne parochi sponsi in nuptiis mixti ritus hanc licentiam assistendi in casu particulari concedere parochi diversi ritus quoque, vel in territoriis dioeceseos Hajdudorogensis, quae territorium commune habet cum dioecesibus latini ritus, semper servanda est praescriptum canonis 88. §. 3.Mp.-i „Crebrae allatae sunt”, a quo ergo ne ex iusta causa quidem, sed tantum ex licentia Sedis Apostolicae datur exceptio. Altissima cum reverentianet grato cum animo interim permaneo Excellentiae Vestrae obsequiosissimus in Christo servus

In Nyiregyháza, die 3.a Junii a. 1954.

Joannes Hollós
professor iuris canonici in Seminario
dioecetano graeci ritus cath. Hajdudorogensi.

Excellentissimo ac Reverendissimo
Domino ACACIO COUSSA
Adessori Sacrae Congregationis
Pro Ecclesia Orientali.
Romae.

4.

Copia

SACRA CONGREGATIO
„PRO ECCLESIA ORIENTALI”

Roma, 15 giugno 1954
Via della Conciliazione 34.

Prot. N.127/49

Reverendo Signore,

in risposta al foglia della Signori a Vostra Reverenda del 3 corrente col quale sottoponeva a questa Sacra Congregazione un quesito a riguardo del can. 88. §. 3. n. 2 del MP „Crebrae allatae sunt”, mi reco a premura di significarle quanto segue:

Dal precetto contenuto nel verbo „celebranda sunt”, come é ovvio, nessuno può dispensare che secondo la norma che autorizza, in speciali circostanze, la dispensa dalle leggi canoniche /cfr. c 81 CIC/.

Qualora il parroco dello sposo fosse impedito, egli può delegare un altro sacerdote del rito dello sposo ad assistere alla celebrazione del matrimonio. Che se non vi fosse un sacerdote del rito dello sposo, allora il medesimo parroco può delegare qualunque sacerdote di un altro rito.

Con sensi di particolare ossequio mi confermo

dell'Eccellenza Vostra Reverendissima
aff. mo come fratello
+ Eugenio Card. Tisserant
segr.

A. Coussa
Assessore

Reverendo Signore
Sac. GIOVANNI HOLLOS
Nyíregyhaza, Hadiktelep 18

5.

{*Denua recognitio* dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti',
in *Nuntia* 15 (1982), 3–97, 83–84}

Can. 167 (CA 88)

§ 1. Parochus autem vel loci Hierarcha matrimonium licite benedicunt:

- 1) postquam sibi constiterit de domicilio vel quasi-domicilio vel menstrua commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii;
- 2) habita, si condiciones deficiant de quibus in n. 1, licentia parochi vel Hierarchae domicilii vel quasi-domicilii alterutrius partis, nisi iuxta causa excuset;
- 3) in locis exclusivis alius ritus, nisi Hierarchae horum locorum expresse renuerint.

§ 2. Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset; matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochi celebretur.

Varie sono le proposte circa la norma, contemplata nel § 2, relativa ai *matrimonia mixti ritus*:

- 1) si ritenga al riguardo la prassi delle singole Chiese (2);
- 2) si ometta la clausola « domicilium... habens in regione orientali » (1);
- 3) si stabilisca che questi matrimoni possono essere celebrati « in ritu et coram parochi viri vel mulieris » (1);
- 4) si prescriva che questi matrimoni non si devono celebrare « in ritu sponsae nisi consentiente sponso et ex licentia ipsius Hierarchae » (1).

Il gruppo di studio vista la diversità di pareri e convinto che non sia necessaria una norma comune a tutte le Chiese in questo caso, abbrevia il § 2 del canone come segue:

§ 2. Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel ius particolare aliud ferat vel iusta causa excuset.

Il § 1 del canone rimane immutato. La proposta di richiedere una esplicita *licentia* nel n. 3 (« nisi ex licentia Hierarchae horum locorum » oppure « dummodo adsit expressus consensus »: cfr. AAS, 1952, p. 552) non è sostenuta.

6.

Áttekintő táblázat

az eltérő rítusú katolikusok megengedett esketőjeire vonatkozó szabályok (és szövegmódosítások) a régi jogban, illetve ezek hiánya a hatályos jogból

CIC 1917	m.p. <i>Crebrae allatae</i> (1949)	CIC 1983	CCEO 1990
<p>Can. 1097 § 1: Parochus autem vel loci Ordinarius matrimonium licite assistit 1° Consistit sibi legitime de libero statu contrahentium ad normam iuris; 2° Consistit insuper de domicilio vel quasi-domicilio vel mensura commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii; 3° Habita, si conditiones deficiant de quibus n. 2, licentia parochi vel Ordinarii domicilii vel quasi-domicilii aut mensurae commorationis alterutrius contrahentis, nisi vel de vagis actu itinerantibus res sit, itinerantibus res sit, qui nullibi commorationis sedem habent, vel gravis necessitas intercedat quae a licentia petenda excuset.</p> <div data-bbox="737 1254 900 1627" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>§ 2: In quolibet casu pro regula habentur ut matrimonium coram sponsae parochio celebretur, nisi iusta causa excuset. <i>matrimonia autem catholicorum mixti ritus, nisi aliud particulari iure cautum sit, in ritu viri et coram eiusdem parochio sunt celebranda.</i></p> </div> <p>§ 3: Parochus qui sine licentia iure requisita matrimonio assistit, emolumenta stolae non remittit.</p>	<p>Can. 88 § 1. Parochus autem vel loci Hierarcha matrimonio licite assistit: 1° Postquam sibi legitime constitit de libero state contrahentium ad normam iuris; 2° Postquam, insuper, sibi constitit de domicilio vel quasi-domicilio vel mensura, commoratione aut, si de vago agatur, actuali commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii; 3° Habita, si conditiones deficiant de quibus in n. 2, licentia parochi vel Hierarchae domicilii vel quasi-domicilii aut mensurae commorationis alterutrius contrahentis, nisi vel de vagis actu itinerantibus res sit, qui nullibi commorationis sedem habent, vel gravis necessitas intercedat quae a licentia petenda excuset. § 2. Parochus, si ita ferat ius particulare, ut matrimonio licite assistat, indiget insuper licentia Hierarchae loci.</p> <div data-bbox="737 817 963 1254" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>§ 3. Matrimonium coram sponsi parochio celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset, <i>matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochio sent celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochio celebretur.</i></p> </div> <p>§ 4. Parochus qui sine licentia iure requisita matrimonio assistit, emolumenta stolae non facit sua, eaque proprio contrahentium parochio remittendi obligatione tenetur.</p>	<p>Canon 1115. Matrimonia celebrentur in paroecia ubi alterutra pars contrahentium habet domicilium vel quasi-domicilium vel mensuram commorationem, aut, si de vagis agitur, in paroecia ubi actu commorantur; cum licentia proprii Ordinarii aut parochi proprii, alibi celebrari possunt.</p>	<p>Can. 831 — § 1. Hierarcha loci vel parochus loci matrimonium licite benedicitur: 1° postquam sibi constitit de domicilio vel quasi-domicilio vel mensura commoratione aut, si de vago agitur, actuali commoratione alterutrius sponsi in loco matrimonii; 2° habita, si haec conditiones desunt, licentia Hierarchae vel parochi domicilii vel quasi-domicilii alterutrius partis, nisi iusta causa excuset; 3° in loco quoque exclusivo alterius Ecclesiae sui iuris, nisi Hierarcha, qui in hoc loco potestatem suam exercet, expresse renuit.</p> <div data-bbox="737 222 1064 501" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>§ 2. Matrimonium coram sponsi parochio celebretur, nisi vel ius particulare aliud fert vel iusta causa excuset.</p> </div>

A „VIS ET METUS” AZ 1103. KÁNONBAN

– továbbá a római jogi és kánonjogi írásokban

SZILÁGYI Csaba*

Professori Dominae Chatarinae Hársfai

1. Bevezetés

Janusz Kowal jezsuita atya, a római Gregoriana Egyetem professzora hosszú idő óta az őszi szemeszterben előadásokat tart a Kánonjogi Posztgraduális Intézet hallgatói számára. Amikor időm engedi örömmel hallgatom végig a házasságjogról szóló előadásait. Az egyik előadása után felhívta a figyelmemet Mauro Agosto és Rosaria Capozzi *Formulario del Matrimonio Canonico* című könyvére.¹ A latin–olasz nyelven olvasható ‘formuláskönyv’ nyolc fejezetben hoz iratmintákat a házassági semmisségi ítéletekre (nullitas): 1. *Simulazione totale*, cann. 1101, 1055 e 1056; 2. *Simulazione parziale*, can.1101; 3. *Incapacità a contrarre matrimonio*, can. 1095, nn. 1–3; 4. *Errore*, cann. 1097–1099; 5. *Condizione*, can.1102; 6. *Vis et metus*, can. 1103; 7. *Impotentia coeundi*, can. 1084; 8. *Difetto di forma*, can.1160. A 6. fejezet keltette fel az érdeklődésemet, azaz a ‘vis et metus’ szókapcsolat vizsgálatát. Az ‘in iure’, azaz ami a jogot illeti részben átfogó képet kapunk a ‘vis et metus’ értelmezési háttéréről. Ezt a fejezetet teljes egészében közlöm olasz és latin nyelven. Utána egy összefoglaló adok a szakmai leírásról. Ezt követően római jogi, majd kánonjogi munkákban (‘szövegtanúk’) kutatom a ‘metus’, szó, illetve ‘vis et metus’ szókapcsolat fel-lelhetőségét.

* Egyetemi docens (PPKE KJPI).

¹ Mauro AGOSTO – Rozalia CAPOZZI: *Formulario con schemi di 'restrictus' e modelli di sillogismo probatorio per i capi di nullità del matrimonio canonico*. Latino–Italiano. Lugano, EUPRESS FTL, 2013.

A következőkben közlöm a 1103. kánont, amely kiindulási alapját képezi a feldolgozandó kérdésnek:

Can.1103.– Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, etiam haud consulto incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium.²

Erdő Péter bíboros úr a következő kommentárt fűzte a fent idézett kánonhoz: „A *fizikai kényszer* (vis corpori illata) az akarat működését kikapcsolva, a kényszerített személy testét úgy mozgatja (pl. a kéz erőszakos vezetése aláírásakor), hogy az akaratnyilvánítási jelet adjon. Ilyenkor beleegyezés híján nem jöhet létre érvényes házasság. Az erkölcsi kényszer az akarat közvetítésével hat: a kényszerített *személy félelemből* akarja magát a jogcselekményt vagy legalább a jogügyleti akarat kinyilvánítását. Ha a házasuló csak a beleegyezés *kinyilvánítására* szánja rá magát, de magát a házasságot szándékosan kizárja, akkor a házasság már a színlelés miatt is érvénytelen (1101. k. 2. §). Ha az illető a félelem hatására magát a házasságot akarja is (egyébként azonban nem akarná), az ilyen házasság a jog szerint érvénytelen, feltéve, hogy a félelem: 1. *súlyos* (súlyos bajjal fenyegetik az illetőt vagy hozzátartozóit; vagy a tekintélyt jelentő személy, pl. szülő folytonosan, elviselhetetlenül unszolja a tőle függő viszonyban levő házasulandót, illetve keményen ráparancsol: ez a tiszteleti félelem, *metus reverentialis*); 2. *kívülről* előidézett külső, emberi, tehát nem természeti oka van (ha az illető csupán belső szorongás, képzelődés miatt fél, a házasság csak a beleegyezés pszichikai képességének hiánya miatt lehet esetleg érvénytelen, vö. 1095. k.); 3. csak a házasságkötéssel elhárítható.³ A jelen kánon már nem említi, hogy a kívülről jövő megfélemlítésnek igazságtalannak kell lennie, hiszen senkinek sincs joga mást házasságkötésre kényszeríteni. Nem szükséges a tényállás megvalósulásához, hogy a kényszerítőnek szándékában legyen a házasságot előidézni; a fontos az, hogy a kényszer ne legyen másként elhárítható.”⁴

² *Codex Iuris Canonici*. Hivatalos latin szöveg magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ Péter. Ötödik, átdolgozott kiadás. Budapest, Szent István Társulat, 2015. (a továbbiakban: *CIC*)

³ Klaus LÜDICKE: *Eherecht. Canones 1055–1165*. Essen, Ludgerus, 1983. 106.

⁴ *CIC* 576–577. [1103] jegyzet.

2. Schema: Vis et metus can. 1103⁵

Presupposti

Per il can. 1103 CIC ha efficacia invalidante il metus, sia comune sia reverenziale:

- a) **incusso dall'esterno** anche se inconsapevolmente;
- b) **grave**;
- c) **inevitabile**: diretto o estorcere il consenso matrimoniale.

Il *metus* dev'essere incusso «ab extrinseco» cioè da **causa libera, esterna**.

Il CIC del 1983 ha esplicitamente statuito la rilevanza del **timore indiretto**: cioè il timore incusso, anche **non intenzionalmente**.

Basta che la scelta del matrimonio sia effetto della costrizione e la celebrazione sia il solo modo per sfuggirvi.

Differenze tra timore reverenziale e comune

Il **metus reverenziale** si distingue dal comune:

- a) per il **soggetto** interviene un peculiare vincolo di sangue a amore o soggezione tra chi subisce il metus e chi lo incute;
- b) per l'**oggetto**: il male che si teme non è la perdita di bene temporali (es. diseredazione, espulsione da casa), ma la perdita, l'allentamento o l'interruzione del vincolo affettivo;
- c) per i **mezzi** impiegati: la volontà contraria del nubente è piegata non con percosse, sevizie, violenze, offese, scenate, ma con **richieste inopportune e vessanti**. Inoltre, un fermo vincolo di amore e soggezione deve essere presente al momento della celebrazione del matrimonio.

Timore misto: combinazione di amore comune e reverenziale.

È **nullo** il matrimonio contratto **ob vim vel metum**, **non** invece **cum metu**: il metus dev'essere causa efficiente del matrimonio e unico rimedio per evitare un male grave e imminente.

⁵ AGOSTO—CAPOZZI i. m. 228.

Prova del metus

Prova indiretta: aversio per l'altra parte e soprattutto per il matrimonio da contrarre con essa:

Prova diretta: coactio ossia minacce esistenti, e mezzi impiegati per piegare la volontà del *metum patiens* e in genere prova del male incombente al rifiuto del matrimonio.

Mezzi di prova

- a) **confessione** della parte attrice, confermata da testimoni degni di fede.
- b) considerazione dell'**indole** del *metum patiens* e della sua **relazione** con la persona del *metum incutiens*,
- c) **circostanze** antecedenti, concomitanti e susseguenti il matrimonio.

3. In iure⁶

3. Nessuno può violare la libertà e la dignità della persona umana radicata nello stesso diritto naturale (cfr. GS, n. 17). Giova pertanto ricordare che il can. 219 CIC del vigente codice testualmente stabilisce: «*In Ecclesia iure gaudent cristifideles omnes, ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae eligendo*». Se quindi questo diritto viene violato, ai christiani compete la facoltà di rivendicarlo e di difendersi e salvaguardarlo nel competente foro ecclesiastico a norma del dritto (can. 221, §§ 1–2)). Alla libertà richiesta nella scelta dello stato coniugale si oppone quindi la costrizione con cui una persona, contro la propria volontà, viene costretta a scegliere il matrimonio. Perciò il can. 1103 del Codice vigente stabilisce: «*invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, etiam haud consulto incussum, a quo ut qui se liberet, eligere cogatur matrimonium*». Il metus si definisce: „*Instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio*» (Ulpiano XI, ad edictum).

3. Libertatem et dignitatem alterius violare licite nemo potest, cum in iure naturali illae suum habeant fundamentum (cfr. GS, n. 17). Quod quidem, iuvat enim id memorare, can. 219 CIC nunc vigentis expresse ita statuit: *In Ecclesia iure gaudent christifideles omnes, ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae eligendo*. Hoc igitur iure violato, christifideles facultate gaudent se defendendi coram competenti foro ecclesiastico ad ius sibi vindicandum ex normis statutis (can. 221, §§ 1-2). Libertati, igitur, in eligendo statu coniugali requisitae ex adverso coactio opponitur, ob quam homo quilibet invitatus impellitur ad matrimonium eligendum. Propterea can. 1103 Codicis vigentis id statuit: *Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, etiam haud consulto incussum, a quo ut qui se liberet, eligere cogatur matrimonium*. Metus autem sic definitur: «*instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio*» (Ulpianus XI, ad edictum).

⁶ AGOSTO–CAPOZZI i. m. 230–233.

4. Per lunga tradizione, che attinge ad espressioni del Diritto Romano e del Diritto delle Decretali, i canonisti si servirono della endiadi «vis et metus» per indicare la violenza che opera attraverso il timore, ovvero il timore che per sua causa procede dalla violenza. Perciò l'endiadi mette in luce i due elementi costitutivi dell'impedimento da metus: da un lato la violenza, l'azione di costrizione esercitata sul nubente, dall'altra il timore, la condizione o stato di trepidazione e spavento, che l'azione violenta provoca nell'animo dello stesso nubente che lo spinge a celebrare anche contro il suo desiderio un matrimonio odiato. Tale posizione oggi è superata dal can. 1103 CIC.

4. In diuturno canonistarum usu, cuius radices in iure Romano et in Decretalibus immissas deprehendimus, solent «vis et metus» simul enuntiari, ad significandam violentiam quae patratum per timorem, seu timorem, qui, velut e suo fonte, originem a violentia ducit. Itaque duplex illa nominum coniunctio illustrat elementa, quibus constat impedimentum ob metum, vim scilicet, seu coactionem patratam adversus nubentem, et timorem, seu condicionem vel statum trepidationis et formidinis, quas actio violenta in animo ipsius nubentis gignit, qui quidem, quamvis invitus, cogitur tamen matrimonium odiosum celebrare. Huiusmodi rei intellectionem superavit nunc can. 1103 CIC.

5. Tra le principali distinzioni del *metus* non deve essere trascurata quella che distingue tra timore comune e riverenziale. *Metus reverentialis* si ha quando uno teme di offendere o sdegnare coloro, sotto la cui potestà si trova e che è tenuto riverire e onorare, come per es. i genitori, i superiori ecclesiastici o secolari. Più precisamente il *metus* riverenziale si distingue dal comune per tre ragioni: a) per il soggetto ossia le persone, perché interviene un peculiare vincolo di sangue o amore o soggezione tra chi subisce il *metus* e chi lo incute; b) per l'oggetto, poiché il male che si teme non è la perdita di beni temporali, la diseredazione, l'esser cacciati di casa, ma la perdita, l'allentamento o l'interruzione del vincolo d'affetto; c) per i mezzi usati per piegare la volontà contraria del nubente, perché non con percosse, sevizie, violenze, offese, scenate si incute il *metus*, ma con richieste inopportune e vessanti. Inoltre, un fermo vincolo di amore e soggezione deve essere presente al momento della celebrazione del matrimonio. Quando al timore riverenziale si aggiunge il timore comune, si ha il timore misto, che si verifica in pratica quando da coloro verso i quali c'è un rapporto di soggezione sono fatte delle gravi minacce proferite seriamente e ragionevolmente ritenute come tali.

5. In summis metus divisionibus non illa omitti debet, quae *timorem communem a timore reverentiali* discernit. Reverentialis nuncupatur metus, qui fit cum quis timeat, ne offensionem vel indignationem exsuscitet aut eorum, penes quorum potestatem versatur, aut eorum, quos reverentia et honore prosequi debet, ut, puta, parentes, superiores ecclesiasticos saecularesve. Quo lucidius tamen rem aperiamus, metum reverentialem a metu communi tribus causis distinguimus: a) ratione subiecti seu personarum, ob peculiare quoddam consanguinitatis vinculum aut dilectionis aut subiectionis intercedens inter metum patientem et metum incutientem; b) ratione obiecti, quoniam malum quod timorem gignit, non constat amissione bonorum temporalium, velut exheredatione, a domicilio expulsionem, verum in amissione aut in debilitatione aut in interruptione vinculi dilectionis versatur; c) ratione adminiculorum ad voluntatem inviti nubentis vincendam adhibendorum, cum non verberando, saevitias, iniurias, obiurgationes iramve opponendo metus incutitur, sed importune postulando et vexatorie efflagitando. Vinculo autem dilectionis et subiectionis iam tempore celebrationis matrimonii inter se firmiter coniuncti esse debent metum patiens et inferens. Fieri potest, ut metuit reverentialem accedat etiam metus communis, quorum compositio *metus mixtus* nuncupatur, cum parti severe et rationabiliter cogitanti ii, quibuscum vinculo subiectionis devincta sit, graviter minitabundi esse videantur.

6. Nel riferito can. 1103 CIC si determinano quali qualità insieme si richiedono nel *metus* sia comune sia reverenziale, perché abbiano efficacia invalidante: a) incusso dall'esterno anche se inconsapevolmente; b) grave; c) diretto a estorcere il consenso matrimoniale (inevitabile). Perciò innanzitutto si richiede che il *metus* sia incusso *ab extrinseco*: si ha cioè quando il *metus* proviene da causa libera, esterna. Tuttavia, non si richiede da parte dell'incussore l'intenzione di incutere paura in ordine al matrimonio, in quanto basta che la scelta del matrimonio sia effetto della costrizione e la celebrazione sia il solo modo per sfuggirvi.

7. Per dedurre la gravità del *metus* si deve determinare che il paziente sia stato così mosso da quella trepidazione per il male che temeva ne derivasse tanto da indursi a celebrare nozze del tutto odiate. La gravità quindi si deve misurare in relazione alla peculiare condizione del *metum patiens*. Infine il *metus* dev'essere causa efficiente del matrimonio. Perciò non basta che uno contragga matrimonio «cum metu», ma «ob vim vel metum». Quindi la scelta del matrimonio deve apparire alla prudente stima del contraente l'unico rimedio per evitare un male grave e imminente.

6. Ex laudato can. 1103 CIC, in quo legislator definivit, quae qualitates simul requirantur in metu perinde communi atque reverentia, ut irritare vinculum valeant, metus oportet: A) licet inscianter incussus sit, incutiatur extrinsecus; B) sit gravis; C) ordinatus sit ad extorquendum consensum matrimonialem (qui metus inevitabilis nuncupatur). Propterea, ante omnia requiritur, metus «ab extrinseco» incussus: qui nempe proveniat a causa libera, externa. Non tamen necessario postulatur in incussore intentio metum incutiendi matrimonii gratia, cum satis fiat, ut a coactione electio matrimonii consequatur, cuius celebratio sola via evadat metum effugiendi.

7. Ut colligamus, quae sit gravitas metus illud definire debemus, partem metum passam ad matrimonium odiosum impulsam esse trepida mali provisione, quod timeret, ne sibi obnitenti proveniret. Dimetienda est igitur gravitas ratione peculiaris condicionis metus, in qua metum patiens versatur. Illud denique urgendum videtur, metum esse debere causam matrimoni efficientem. Quare non satis est, si quis contraxerit matrimonium «cum metu», cum «ob vim vel metum» contraxisse eum necesse sit. Itaque, prudenti contrahentis existimationi apparere debet, aliam, praeter electionem matrimoni, viam ad vitandum malum quoddam grave et imminens non esse praesto.

8. La prova del *metus* è data dalla prova *indiretta*, ossia dall'*avversione non iniziale* ma finale per l'altra parte e soprattutto per il contrarre matrimonio con essa e dalla prova diretta, ovvero dalla coazione desunta dalle minacce esistenti, dai mezzi impiegati per piegare la volontà del *metum patiens* e in genere del male incumbente, se si rifiuta il matrimonio. I mezzi di prova sono dati: 1) dalla dichiarazione dell'incussore del *metus*; 2) dalla dichiarazione del paziente del *metus*; 3) dalla dichiarazione dei testi che assisterono direttamente alla coazione; 4) dalla dichiarazione dei testi che appresero qualcosa sia dall'incussore del *metus* sia dal paziente il *metus*, 5) nonché dalle circostanze antecedenti, concomitanti e susseguenti il matrimonio tenendo in considerazione l'indole del *metum patiens* e della sua relazione con la persona del *metum incutiens*. Inoltre occorre considerare i costumi dei tempi e dei luoghi e le circostanze in cui i fatti certi avvennero. Parimenti devono essere analizzati l'indole dei contraenti il carattere e l'istruzione morale e religiosa delle parti, oltre ad altri indizi ed elementi secondari.

8. Probatio metus efficitur a probatione indirecta, seu ab aversione non initiali sed finali erga partem et praesertim erga matrimonium cum ipsa contrahendum et a probatione directa,educta a minationibus aliisque adminiculis adhibitis ad voluntatem metum patientis flectendam et, generatim, a malo incumbente, matrimonio forte refutato. Instrumenta probationis continentur 1) declaratione metum inferentis; 2) declaratione metum patientis; 3) declaratione testium qui coactionem directe inspexerunt; 4) declaratione testium qui aliquid didicerunt sive a metum inferente sive a metum patiente, 5) necnon circumstantiis antecedentibus, concomitantibus, subsequentibus matrimonium atque aestimatione indolis metum patientis eiusdemque relationis cum metum incutiente. Praeterea debent apta aestimatione perpendi mores temporum et locorum atque circumstantiae in quibus omnia, quae sint certa, facta sunt. Item, praeter indicia et adminicula secundaria, existimari debet, quae sit indotes contrahentium et qua instructione morali et religiosa sint praediti, praeter alia quaedam elementa secundaria.

4. A ‘vis et metus’ értelmezése

A közölt ‘iratmintából’ kiindulva a következőképpen foglalhatjuk össze a ‘vis et metus’ jelentését (figyelembe véve Erdő Péter fentebb leírt magyarázatát is, illetve az olasz nyelvű összefoglaló táblázatot):

A II. vatikáni zsinati dokumentum (vö. *Gaudium et spes* n. 17.),⁷ valamint a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* mindenkinek szabadon biztosítja életállapotának megválasztását. Mindezekről így rendelkezik a *Codex*:

219. kán. – Az összes krisztushívőknek joguk van ahhoz, hogy életállapotukat minden kényszertől mentesen választsák meg.

221. kán. – 1. §. A krisztushívők jogosultak arra, hogy az egyházban őket megillető jogokat illetékes egyházi fórumon a jog szerint törvényesen igényeljék és védelmezzék. 2. §. Joga van a krisztushívőknek arra is, ha az illetékes hatóság perbe hívja őket, hogy a jog előírásainak megtartásával és méltányosság szerinti alkalmazásával ítélkezzenek róluk.

Ezért a kényszer (*coactio*) ellentétben áll a házassági életállapot megválasztásához szükséges szabadsággal, amelynek következtében egy embert akarata ellenére kényszerítenek arra, hogy a házasságot válassza. Az 1103. kánon ezért rendelkezik így:

1103. kán. – Érvénytelen az a házasság, amelyet kényszer vagy súlyos, kívülről – akár nem is szándékosan – előidézett

⁷ „Az ember azonban csak szabadon fordulhat a jó felé, mely szabadságot kortársaink nagyra értékelik és lázasan keresik; méltán. De gyakran visszaélnék vele: úgy tekintik mint kötetlenséget, hogy mindent megtehesse, ami élvezetet okoz, még a rosszat is. Az igazi szabadság azonban az istenkétség nagy jele az emberben. Isten ugyanis az embert a saját döntésére akarta bízni, hogy a maga elhatározásából keresse Teremtőjét, és hozzá ragaszkodva, szabadon jusson el a teljes és boldog tökéletességre. Az ember méltósága tehát megköveteli, hogy tudatos és szabad választás alapján cselekedjék, tudniillik személyként, belső indítás és irányítás, ne pedig belső vak ösztön vagy merő külső kényszer hatására. E méltóságot akkor éri el az ember, ha kiszabadulva a szenvedélyek rabságából, a jó szabad választásával törekszik célja felé, az alkalmas eszközöket pedig hatékonyan és gondosan válogatja meg. Ezt az Istenre irányultságot a büntől megszabott emberi szabadság teljesen csak Isten segítő kegyelmével tudja megvalósítani. De mindenkinek számot kell majd adnia saját életéről Isten ítélőszéke előtt, hogy jót vagy rosszat cselekedett-e.” <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16>

olyan félelem hatására kötöttek meg, amelytől, hogy az illető szabaduljon, kénytelen a házasságot választani.

A kánonjogászok vagy a római jog gyakorlatában, vagy a dekretális-gyűjteményekben (vagy egyéb kánonjogi forrásgyűjteményekben) felfedezhető ‘vis et metus’, azaz ‘kényszer és félelem’ kifejezéssel szokták jelölni az olyan félelmet, amelynek eredete az erőszakból (*violentia*) vezethető le.⁸ Ezért a ‘vis et metus’ kettős összekapcsolása (egyetlen fogalom megnevezése két szóval) megvilágosítja azokat az elemeket, amelyek nyilvánvalóan a félelem miatt ‘akadályt’ jelent, tudniillik a kényszert, vagy a házassal szemben gyakorolt kényszerhatást és félelmet, vagy a félelem és rettegés állapotát, amelyeket magának a házassal való kapcsolatban az erőszak (*violentia*) általi cselekvés növeszt, aki – noha akarata ellenére van – mégis arra kényszeríthető, hogy a gyűlölt házasságot megkösse. Gyakori ‘a tiszteleti félelemből’ kötött házasság, amely három részre osztható fel:

- a) amikor egyes személyek tekintetében a vérrokonság, vagy a szeretet, vagy az alárendeltség különös köteléke áll fenn a félelmet elszenvedő között és a félelmet okozó személyek között;
- b) amikor a ‘rossz’, amely a félelmet szüli, nem az evilági javak elvesztésén nyugszik, sem az örökségen való kitagadáson, vagy a szülői házból való elűzésből, valójában a szeretetkötelék elvesztésében, vagy meggyengülésében, vagy megtörésében áll fenn;
- c) a házassal nem akaró akaratának meggyőzésére nem verést alkalmaznak, vagy a félelem gerjesztésével élnek, úgymint kegyetlenséggel, erőszakkal, szidással, haraggal, hanem kellemetlenkedő követeléssel és kínzó kéréssel.⁹

Megtörténhet, hogy valahányszor a ‘tiszteleti félelemhez’ közönséges félelem is társul, amelyeknek összetevőjét ‘vegyes félelemnek’ (*metus mixus*) nevezik.¹⁰

Továbbá, ha valaki csak a ‘félelemmel együtt’ (*cum metu*) kötne házasságot, ez önmagában nem elég bizonyíték, hanem szükséges, hogy ‘kényszer és féle-

⁸ A ‘vis’ szó ‘kényszernek’ fordítandó, követve a kánonjogban meghonosodott jelentést. Ilyen értelemben szinonimája a ‘coactio’ szónak: compulsion, coercion. Ha a római jogi szövegben fordul elő, akkor az ‘erőszak’ jelentéssel bír: force, might, violence, strength, physical or mental power. Ld. Leo F. STELTEN: *Dictionary of Ecclesiastical Latin*. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1995. 44., 287.

⁹ AGOSTO–CAPOZZI i. m. 230–233.

¹⁰ Uo. 233.

lem' miatt kötött házasság kerüljön bizonyításra, amely közvetett bizonyítékból származik. Ezek a következők:

- 1) a félelmet keltő személy vallomásából,
- 2) a szenvedő félnek a vallomásából,
- 3) a tanúk kinyilvánításából, akik közvetlenül látták a kényszert,
- 4) a tanúknak vallomásából, akik megtudtak valamit a félelemről akár félelmet keltő, akár a félelmet elszenvedő féltől,
- 5) vizsgálendő a házasság előzetes, egyidejű és későbbi körülményei; figyelembe véve a félelmet szenvedő fél jellegét és kapcsolatát a félelmet okozó személlyel.¹¹

Továbbá a bizonyítékok és másodlagos eszközök mellett vizsgálni kell a házastársak alkalmasságát, és hogy milyen erkölcsi és vallási önismerettel vannak felruházva.¹²

5. Az 'erőszak'(megfélemlítés) a római jogban

Az 'iratmintában' találkozhatunk Ulpianus névvel. A *Digestá*ból vett idézett így hangzik:

„Metus autem sic definitur: «instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio» (Ulpianus XI, ad edictum).”¹³

Ezek után kíváncsi voltam a teljes szöveg tartalmára, amely így hangzik:

„Ait praetor: Quod metus causa gestum erit, ratum non habebō. Olim ita edicebatur „quod 'vi metusve causa': vis enim fiebat mentio propter necessitatem impositam contrariam voluntati: metus instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio. Sed postea detracta est vis mentio ideo, quia quodcumque vi atroci fit, id metu quoque fieri videtur.”¹⁴ (Ulpianus D. 4.2.1.)

¹¹ Uo. 233.

¹² Uo. 233.

¹³ Uo. 231.

¹⁴ *Iustiniani Digesta*, Regognovit Theodorus MOMMSEN / retractavit Paulus KRUEGE (Corpus Iuris Civilis. vol. I.), ld. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/d-04.htm#2>

A praetori rendelkezés így hangzik: „Ami félelem miatt történt, nem fogom érvényesnek tartani.” Ez a clausula magában foglalja mind az erőszakot, mind a megfélemlítést, és így, ha valaki erőszak hatása alatt cselekszik, ezen edictum alapján kap jogsegélyt.¹⁵

Ulpianus tovább értelmezi az erőszakból származó félelem lehetséges esetét:

„Erőszaknak azonban csak azt tartjuk, ami egyrészt kegyetlen, másrészt a jó erkölcsökkel szemben álló, nem pedig azt, amit a hatóság joggal alkalmaz, tehát jogszabály alapján és a viselt tisztség erejénél fogva. Tudnunk kell azonban, hogy ha jogtalanul cselekszik a római nép tisztségviselője vagy a tartományi előljáró, Pomponius véleménye szerint alkalmazni lehet ezt a rendelkezést: így például, úgymond, ha valaki halállal vagy testi fenytéssel fenyegetve pénzt csikar ki mástól.”¹⁶ (Ulpianus D. 4. 2. 3.)

Nézzünk még néhány példát arra, hogy a római jog mikor és hogyan értelmezte a ‘megfélemlítést’:

„Labeo véleménye szerint nem lehet bármilyen félelmet a megfélemlítés fogalmába vonni, csak ha gonoszsága nagyfokú.”¹⁷ (Ulpianus D. 4. 2. 5. [62])

„Ezt az edictumot nem vonatkoztathatjuk a gyáva ember félelmére, hanem csak arra, amelybe méltán esik az igen állhatatos ember is.”¹⁸ (Gaius D. 4. 2. 6.)

„Így szól a praetor: ‘Ami félelem miatt történt, nem fogom érvényesnek tartani.’ Egykor edictumban így rendelkeztek ‘mi történt az erőszak által vagy a félelem miatt’: ugyanis az erőszak akkor került megemlítésre, amikor az akarattal szemben ellentétes kényszerhelyzetet erőszakoltak ki; ‘a félelem a jelenlegi és a jövőbeli veszély miatt az elme szorongása’. De később az erőszak említését elhagyták, mert bármit is az indulatos erőszak okoz, úgy tűnik, hogy az szintén a félelem által keletkezik.” (Szilágyi Csaba fordítása)

¹⁵ *A római jog világa*. Összeállította, a fejezetek bevezetését, a magyarázatokat és a jegyzeteket írta DIÓSDI György. Budapest, Gondolat Kiadó, 1973. 33.

¹⁶ *A római jog világa* i. m. 33. (Zlinszky János fordítása)

¹⁷ Uo. 34.

¹⁸ Uo.

„A fenyegetésnek ténylegesnek kell lennie, nem elég annak a gyanúja, hogy be fog következni. Ezt írja Pomponius is műve huszonnyolcadik fejezetében. Ő ugyanis úgy fejezi ki magát, hogy a bekövetkezett félelem az elfogadható, tehát ha valaki a megfélemlítést véghez vitte [...]”¹⁹ (Ulpianus D. 4. 2. 9. pr)

A római jogi szövegtanúk alapján megállapíthatjuk, hogy az ‘erőszak’ (vagy ‘megfélemlítés’) orvoslására lehetőség volt. Pontosán meghatározhatóak azok az esetek, hogy kinél és milyen okból lehet elismerni a megfélemlítés tényét, és jogos-e a jogorvoslat a fentebb említett praetori rendelkezés alapján.

6. A ‘vis et metus’ kánonjogi írásokban

Kánonjogi írásokban, forrásokban különböző helyeken megtalálható a ‘vis et metus’ kifejezés. Ilyen például Estanisló Olivares S.I. *Catálogos de impedimentos matrimoniales. su evolución histórica*²⁰ munkája, aki a házassági akadályok katalógusát állította össze. Tancredus *Summa de matrimonio*²¹ című, 1211–1213 között írt munkáját vette alapul, ahol versbe szedve olvashatóak a házassági akadályok (*impedimenta*). Ezek pedig a következők:

„Quae autem sint impedimenta quatuor versiculis continentur:
Error, conditio, votum, cognatio, crimen:
Cultus disparitas, vis, ordo, Ligamen, honestas:
Si sis affinis, si forte coire nequibus:
Haec socianda vetant connubia, facta retractant,

Praeter ista duodecim impedimenta, quae impediunt et dividunt matrimonium, alia duo sunt impedimenta, quae impediunt matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum, scilicet tempus feriarum et interdictum ecclesiae; unde versus:

¹⁹ Uo.

²⁰ Estanislao OLIVARES: *Catálogos de impedimentos matrimoniales. su evolución histórica. Archivo Teológico Granadino*, vol. 61. (1998) 41–191.

²¹ OLIVARES i. m. 49. [TANCREDI: *Summa de spsalibus et matrimonio*. (ed. A. WUNDERLICH) Gottingae, 1841. pág. 16s.]

*Ecclesiae vetitum, necnon tempus feriarum,
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.”²²*

Az ‘akadályoknak’ ilyen jellegű versbe foglalása évszázadokon át fel-fel bukkan a kánjogászok munkáiban. Most figyelmünket azokra a munkára fordítjuk, ahol a ‘vis et metus’ is bekerül a házassági akadályok felsorolásába. Ezekből idézek néhányat:

Angelus de Clavisio *Summa Angelica* (circa 1486) munkájában ugyan nem vers formájában sorolja fel az ‘akadályokat’, de nála a ‘metus’ mint *coactio* jelenik meg.

„Primum dicitur interdictum ecclesiae. 2. feriarum. 3. conditio. 4. error. 5. votum s. castitatis. 6. consanguinitas. 7. cognatio spirirualis. 8. cognatio legalis. 9. criminis. 10. cultus disparitas. 11. ’metus seu coactio.’ 12, ordinis, 13. ligaminis. 14. publicae honestatis. 15. affinitas. 16. impotentia coeundi.”²³

Enrique Henríquez S.I. *Theologiae moralis summa* című munkájában (1591–1593) már megjelenik a ‘vis et metus gravis’ kifejezés:

1. error personae. 2. conditio servitutis; at conditio contra substantiam reducitur ad defectum consensus. 3. votum solemne professionis. 4. cognatio triplex, naturalis per consang., spiritualis ex baptismo aut confirmatione, legalis ex adoptione. 5, crimen duplex, homicidium coniugis alterius, causa contrahendi; adulterium data fide contrahendi post alterius mortem. 6. cultus disparitas, id est, baptizatus cum non baptizata. 7. ’vis seu metus de se gravis.’ 8. ordo sacer seu maior. 9. ligamen, id est, ligatum esse altero vero matrimonio. 10. honestas publica ex sponsalibus veris de futuro. 11. affinitas triplex ex matrimonio rato, vel ex consummato; aut ex copula fornicaria ad 2. gradum. 12.

²² OLIVARES i. m. 49–50.

²³ OLIVARES i. m. 65–66. (Angeli DE CLAVASIO: *Summa. angelica de casibus conscientialibus. Secunda pars, Venetiis, 1578. 116.*)

impotentia coeundi ex frigidityate viri, vel ex arctitudine virginis, aut ex maleficio perpetuo.²⁴

Francisco Santi S.I. *Praelectiones juris canonici, [...] iuxta ordinem decretalium Gregorii IX, Libro 4^o*, 1884-ben írt munkájában az ‘akadályok’ felsorolásában konkrétan említi a ‘vis et metus’ kifejezést. A címből kiderül, hogy IX. Gergely dekretális-gyűjteményét vette alapul.

„II. Ex defectu consensus veri exsurgunt impedimenta: 2. Defectus usus rationis; aetatis. 3. Erroris substantialis; erroris circa statum servilem. 4. Defectus consensus. 5. ‘Vis et metus’. 6. Raptus. 7. Conditiones appositae.”²⁵

Francisco Xavier Wernz S.I. *Ius decretalium*, 1904-ben megjelent munkájában a ‘házassági beleegyezés’ összefüggésében említi a ‘vis et metus’-t.²⁶

„(24) Profecto si omnes et singulae *species* impedimentorum dirimentium recensendae sint, facile quis saltem 24 impedimenta dirimentia enumerare poterit; at si impedimenta dirimentia rectius secundum *genera legum* irritantium ordinantur, nec illa excluduntur, quae proveniunt ex defectu substantiali *consensus* vel *formae*, omnia commode ad 14 revocari possunt, scilicet error, ‘vis et metus’, raptus, clandestinitas, aetas, impotentia, ligamen, votum solemne, ordo sacer, cognatio, affinitas, publica honestas, cultus disparitas, crimen. Impedimenta impediencia, quae nituntur *legibus* mere prohibentibus, potissimum quatuor sunt enumeranda, scilicet sponsalia, votum simplex, mixta religio, tempus feriatum.”²⁷

²⁴ OLIVARES i. m. 86. (Henrici HENRIQUEZ: *Summae Theologiae moralis*. Altera pars, Salmanticae, 1593. pág.1043.)

²⁵ OLIVARES i. m. 170. (Franciscus SANTI: *Praelectiones juris canonici*, ed. 4², cura Martini LAEITNER, Liber IV. Ratisbonae, 1905. titulo 1^o pág. 46.)

²⁶ A hatályos *CJC* a ‘vis et metus’ kifejezést a házassági beleegyezés (*consensus matrimonialis*) részben említi. Ld. 1095–1107. kánonokat, különösen a 1103. mellett a 1107. kánont.

²⁷ OLIVARES i. m. 177. (Franciscus Xav. WERNZ: *Ius decretalium*. Tomus IV. Ius matrimoniale Eccles. catholicae. Romae, 1904. n^o 217. pág. 349.)

7. Mi valójában a ‘félelem’ (cum metu vivere)?

A fentebb leírtak után joggal tehető fel a kérdés: valójában mi a ‘félelem’? Bognár Cecil bencés szerzetes *Mi és mások* írását 1992-ben a Szent Gellért Egyházi Kiadó kiadta – Gyökössy Endre napjaiknak megfelelő átdolgozásban. Néhány gondolat a könyvből:

„Az ember életében az összes érzelmek között talán a félelemnek van a legnagyobb szerepe. [...] Nehéz eldönteni mikor van alapos okunk a félelemre és mikor nincs. Általában megokoltnak látszik olyantól félni, aminek nagyobb a valószínűsége és viszont oktalannak mondhatnánk a félelmet a kevésbé valószínűbb dolgoktól. Csakhogy nem mindig a valószínűbb eset következik be. Előfordul, hogy valaki életveszélyes kalandokon megy keresztül és a haja szála sem görbül meg, viszont odahaza a szobájában halálos baleset éri. ha ezt megfontoljuk, úgy tűnik, hogy minden lehetséges félelem ésszerű. [...] A félelem keletkezésében van szerepe az értelmi belátásnak, de nemcsak ennek. Sokkal több az ösztönszerű félelem, amely a józan belátás ellenére is megmarad, mint a belátáson alapuló. A nagy félelmet legtöbbször éppen az a rejtelmes, az az ismeretlen szokta felkelteni az emberben, aminek veszélyes voltát nem tudja ésszel megítélni, hanem inkább csak sejti. ’A félelem irányulhat valami határozott dologra, de nem azért éppen erre, mert bekövetkezését az értelem belátja, hanem mivel valamely – esetleg tudattalan – mozzanat a félelmet ebben az irányban keltette fel.’²⁸ [...] Tanulságos volna kimutatást készíteni arról, hogy mitől félnek az emberek. A legváltozatosabb és legkülönösebb dolgokat találhatnánk meg ebben a kimutatásban. Talán nincs olyan ember, aki semmitől se félne, viszont olyan sincs, aki meg mindentől félne. Ezen a két szélső határon belül azonban nagy különbségeket ta-

²⁸ Kiemelés: Sz. Cs. Azért tartottam fontosnak kiemelni, mert itt összefüggést látok a házassággal kapcsolatos félelem kialakulásában.

lálnánk. Egyeseknek életében a félelem nem nagy szerepet játszik. Másoknál ellenben ez az uralkodó érzés.²⁹

8. Konklúzió

Írásomban a ‘vis et metus’ kapcsán több cél is vezetett. Egyrészt bemutatni szerettem volna, hogy egy szókapcsolatnak milyen mély kánonjogi, történeti és egyéb összefüggései vannak. A hatályos kánonból kiindulva, annak magyarázatát alapul véve egy ‘formulás’ ítélet bemutatásával tágítottam az értelmezési kört a római jogi és kánonjogi források (szövegtanúk) alapján. A latin–olasz szöveg meghagyása azért is történt meg, mert láttatni szerettem volna, hogy az olasz nyelvből sem olyan könnyű latinra fordítani, főleg a mai szakmai kifejezéseket pontosan leírni. Továbbá konklúzióként arra is próbállok utalni a szemelvények kiemelésekor, hogy a ‘múlt’ feltárása ma már nem elegendő a házasság érvényességének vagy érvénytelenségének kritériumaként ‘csak’ alapul venni. A katolikus házasság felbonthatatlanságát kell védenünk, s egy pillanatra sem szabad kételyt hagyni ezen a téren, ám szükséges a házassági semmisségi peres ügyekben ‘sokféle’ körülményt vizsgálni. Erre utal a ‘formulás’ szövegünk is:

„[...] ’a vizsgálandó a házasság előzetes, egyidejű és későbbi körülményei’; figyelembe véve a félelmet szenvedő fél jellegét és kapcsolatát a félelmet okozó személlyel.”³⁰

²⁹ GYÖRKÖSSY Endre – BODNÁR Cecil: *Mi és mások. A mindennapi élet lélektana*. Szeged, Szent Gellért Egyházi Kiadó, 1992. 37–44.

³⁰ AGOSTO–CAPOZZI i. m. 233.

POPE BENEDICT XIV AND THE CANONICAL PROCESS LAW*

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O. PRAEM.**

1. Introduction

If we open the classical work of Arthur Vermeersch and Joseph Creusen¹, we can find a detailed description of the canonical process (i.e. *De processibus*) which analyzes the entire Book IV of the *Codex iuris canonici* (1917).² Based on this explanation, as compared with the footnotes of the CIC (1917) is quite clear that Pope Benedict XIV's works had not only determined the 18th – 19th century canonical processes, but those have made an indispensable and essential effect on the codified canon law and on the judicial work at the ecclesiastical tribunals too. Naturally, we cannot forget the strong influence of the *Decretum Gratiani* (1140)³, the *Liber Extra* (1234)⁴ the *Liber Sextus* (1298⁵), the *Extravagantes*

* This article is a revised and enlarged version of my article: *The effect of Pope Benedict XIV's canonical works on the ecclesiastical process law (Folia Theologica et Canonica, vol. IV. [2015] 191–200.)*, supplemented with the scientific results and judicial experience of the last five years. It was written in the *Bibliothèque d'étude et du patrimoine de Toulouse* (Toulouse), in the *Collegio San Norberto* (Roma), and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). This research was supported by the KAP19-31008-3.6-JÁK project.

** University Professor of PPCU; Head of the Canonical Constitutional Law Department of the Canon Law Institute “ad instar facultatis” (PPCU); Director of the *International Canon Law History Research Center*; Rector Emeritus (PPCU); Full Member of the *Academia Europaea* (London).

¹ Arthur VERMEERSCH – Joseph CREUSEN: *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatam*. III. Brugis–Bruxelles, ²1925.

² Cf. VERMEERSCH–CREUSEN (1925) op. cit. III. 2–182.

³ Aemilius FRIEDBERG (ed.): *Corpus iuris canonici*. I. Lipsiae, 1879. (repr. Graz, 1955; hereafter FRIEDBERG I).

⁴ Aemilius FRIEDBERG (ed.): *Corpus iuris canonici*. II. Lipsiae, 1881. (repr. Graz, 1955; hereafter FRIEDBERG II) 239–448.

⁵ FRIEDBERG II. op. cit. 995–1018 .

Communes (1500/1503)⁶, the decisions of the Council of Trent (Session XXIV)⁷, the Constitution of Pope Innocent XII (1691-1700)⁸, Pope Clement XI (1700-1721)⁹, moreover – obviously – the *Lex propria S.R. Rotae et Signaturae Apostolicae* (June 29th 1908) and the *Regulae servandae in iudiciis apud S.R. Rotae Tribunal* (August 4th 1910 and March 6th 1912).¹⁰ These earlier sources have gradually more precisely defined the canonical process, particularly the matrimonial process law.¹¹ However, the most significant influence has been made by the canonical works of the afore-mentioned Prospero Lorenzo Lambertini, later on Pope Benedict XIV (1740-1758).¹² If we like to get a better understanding of the canonical process law and its theory in the modern age, we must pay a particular attention to Pope Benedict XIV's writings.¹³ These are the followings: Const. *Sacramentum Poenitentiae* (June 1st 1741); Ep. Enycl. *Quamvis Paternae* (August 26th 1741); Const. *Dei miseratione* (November 3rd 1741); Const. *Ad Sepulcra* (November 23rd 1741); Const. *Ad militantis* (March 30th 1742); Ep. Enycl. *Cum illud* (October 14th 1742); Decr. *Cum ex ratione* (July 17th 1744); Const. *Inter conspicious* (August 29th 1744); Ep. *Sollicitudini* (October

⁶ FRIEDBERG II. op. cit. 1251–1256.

⁷ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), *Sessio XXIV* (11 nov. 1563): *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Bologna, 1973.³ (hereafter COD) 759–773.

⁸ INNOCENTIUS XII, Const. *Nuper* (23 dec. 1697): Pietro GASPARRI – Jusztinián SERÉDI (eds.): *Codicis iuris canonici fontes*. I. Romae, 1923. 509–518.

⁹ CLEMENS XI, Const. *Ad plurimas* (23 dec. 1713): GASPARRI–SERÉDI (1923) op. cit. I. 542–551.

¹⁰ *AAS*, vol. 2. (1910) 783–850.

¹¹ Antonio GARCÍA Y GARCÍA: El proceso canónico medieval en los archivos españoles. In: Antonio GARCÍA Y GARCÍA (ed.): *Iglesia, sociedad y derecho*. Salamanca, 2000. 481–501.; Charles DONAHUE Jr.: *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages*. Cambridge, Mass. 2007. 33–41.; Orazio CONDORELLI – Franck ROUMY – Mathias SCHMOECKEL (Hrsg.): *Zivil- und Zivilprozessrecht*. [Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, I: Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 37/1] Köln–Weimar–Wien, 2009.; James BRUNDAGE: The Case of the Shrinking Client: A Study in the Professional Vocabulary of Medieval Lawyers. In: Péter ERDŐ – Szabolcs Anzelm SZUROMI (eds.): *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008*. [Monumenta Iuris Canonici, C/14] Città del Vaticano, 2010. 495–508.; Szabolcs Anzelm SZUROMI: An Outline of the Ecclesiastical Administration of Justice and Judicial Organization in the High Middle Ages. *Rivista internazionale di diritto comune*, vol. 22. (2011) 279–292.; Richard H. HELMHOLZ: Local Ecclesiastical Courts in England. In: Wilfried HARTMANN – Kenneth PENINGTON (eds.): *The History of Courts And Procedure in Medieval Canon Law*. [History of Medieval Canon Law 4] Washington, D.C. 2016. 344–391.

¹² Péter ERDŐ: *Introductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem*. Roma, 1990. 132.; cf. Szabolcs Anzelm SZUROMI: The effect of Pope Benedict XIV's canonical works on the ecclesiastical process law. *Folia Theologica et Canonica*, vol. IV. (26/18) [2015] 191–200.

¹³ Cf. *Sancissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV, Bullarium*. I–III. Venezia, 1768–1778.

1st 1745); Const. *Ad universae* (September 3rd 1746); Ep. *Iampridem* (February 28th 1747); Const. *Si datum* (March 4th 1748); Const. *Quamvis iusto* (April 30th 1749); Ep. *Beatus Andreas* (February 22nd 1755); and Ep. *In postremo* (October 20th 1756). Among his formal publications, his monography is the most important one entitled: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.¹⁴ This volume defined for centuries the most important principles of the beatification and canonization process.¹⁵ Recently, has appeared Benedict XIV's name in many scholarly analyses on renewing the canonical process by Pope Francis's MP *Mitis Iudex*, which was promulgated on September 8th 2015 and has come in force on December 8th 2015. The reason is indeed, Benedict XIV's famous constitution *Dei miseratione* which had introduced the mandatory second instance of matrimonial trials in 1741 with many other refinements within the canonical process law.¹⁶

2. Pope Benedict XIV's legislation (sources and general notes)

Prospero Lorenzo Lambertini was born in Bologna on March 31st 1657.¹⁷ When he completed his theological, civil and canon law studies in Rome, he received his doctoral degrees in theology and also in *utriusque iuris* in 1684. Because his jurisprudential experience at the dicasteries of the Roman Curia, he became one of the best canonist popes of the Church history.¹⁸ He had a particular interest in the Holy Scripture, the patristic authors (in particular Pope Leo the Great) and also in the writings of St. Thomas Aquinas (†1274).¹⁹ He had remarkable

¹⁴ Prospero LAMBERTINI: *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*. I–II. Parmae, 1703. (repr. Prati, 1839–1842.); cf. ERDŐ (1990) op. cit. 135.

¹⁵ Raoul NAZ: Causes de béatification e de canonization. In: Raoul NAZ (dir.): *Dictionnaire de droit canonique*. III. Paris, 1942. 10–37.

¹⁶ E.g., Antoni STANKIEWICZ: A., La natura giuridica dell'istituzione *Dignitas connubii* nel quadro delle leggi processuali canoniche vigenti. *Periodica*, vol. 104. (2015) 209–236., especially 212–215.; Joaquín LLOBELL: Prospettive e possibili sviluppi della *Dignitas connubii*. Sull'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme. *Periodica*, vol. 104. (2015) 237–284., especially 247–248.

¹⁷ Jean-Marie MAYEUR – Charles PIETRI – Luce PIETRI – André VAUCHEZ – Marc VENARD (sous la direction de): *Les défis de la modernité (1750-1840)*. [Histoire du Christianisme des origines à nos jours, X]. Paris, 1997. 232–234.

¹⁸ Willibald M. PLÖCHL: *Geschichte des Kirchenrechts*. V. Wien–München, ²1969. 362.

¹⁹ Livarius OLIGER: Benedetto XIV, papa. In: *Enciclopedia Cattolica*. II. Città del Vaticano, 1949. 1281–1285.

contribution not only to the field of process law, but also to interpret the proper function of the diocesan councils (i.e. *De synodo dioeclesana*).²⁰ Lambertini's collected works were published in seventeen volumes as "opera omnia" between 1839 and 1847.²¹

There is a nicely done selected edition of Pope Benedict XIV's legislation, published in Venice in 1773, only fifteen years after his death.²² This composition begins with the *Ubi primum* encyclical letter (December 3rd 1740)²³, but already on page 19 we can read from the afore-mentioned list one of his most important constitutions, i.e. *Sacramentum Poenitentiae* (June 1st 1741).²⁴ Nevertheless, in this selection took place such documents like his decree on alms giving during the Holy Mass (i.e. *Quanta cura*, June 30th 1741)²⁵ or his declaration about the fast-days (*In suprema universalis Ecclesiae*, August 22nd 1741).²⁶ Concerning Pope Benedict's influential documents on the process law there can be found the encyclical letter *Quamvis Paternae*²⁷, the constitution *Dei miseratione*²⁸, the constitution *Ad militantis Ecclesiae*²⁹, the encyclical letter *Cum illud*³⁰, the letter *Sollicitudini Nostrae*³¹, and the letter *Beatus Andreas*³². We must notice here those constitutions which did not take place in the apparat of the CIC (1917) but are essential sources to understand Pope Benedict XIV's concept on the nullity of matrimony. These documents are the *Nimiam licentiam* (May 18th 1743)³³,

²⁰ *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. De synodo dioeclesana. Libri tredecim in duos tomos distributi*. I-II. Venetiis, 1775. Cf. Jorge MIRAS: Lambertini, Prospero. In: Javier OTADUY – Antonio VIANA – Joaquín SEDANO (dir.): *Diccionario General de Derecho Canónico*. IV. Pamplona, 2012. 968–969., especially 968.

²¹ Prospero LAMBERTINI: *Opera omnia*. I–XVII. Prato, 1839–1847.

²² *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. Constitutiones selectae, nec non bullae, decreta, epistolae, etc. Parochis, confessariis, Omnibusque Animarum Pastoribus Utiliores ac Necessariae, in quibus theologiae moralis ac dogmaticae. Praecepta vere perspicua, ex Scripturis praecipue, ac Sacris Canonibus traduntur*. I-II. Venetiis, 1773.

²³ *Ibid.* I. 5–8.

²⁴ *Ibid.* I. 19–22.

²⁵ *Ibid.* I. 22–24.

²⁶ *Ibid.* I. 24–25.

²⁷ *Ibid.* I. 25–27.

²⁸ *Ibid.* I. 35–41.

²⁹ *Ibid.* I. 59–68.

³⁰ *Ibid.* I. 76–84.

³¹ *Ibid.* I. 165–176.

³² *Ibid.* II. 170–184.

³³ *Ibid.* I. 89–94.

the *Reddiae Nobis* (December 5th 1744)³⁴, and the *Ad tuas manus* (August 8th 1748)³⁵. There is also an essential series of his bulls, published in Venice in three volumes between 1768 and 1778.³⁶

3. Pope Benedict XIV's canonical concept

Beginning with the constitution *Sacramentum Poenitentiae*³⁷ which had taken place as Document III at the end of the CIC (1917)³⁸, had been fixed the most important principles of the sacrament of penance. Moreover, he emphasized the competence of the ecclesiastical tribunals in the case of any dishonest person (*turpis persona*) or in those cases when someone depreciated the sacraments of the Church.³⁹ This constitution has become indispensable to interpret the different accusations in criminal cases, as we can see CIC (1917) Can. 1935 § 1; but also to define the criminal investigational process, which appears in CIC (1917) Can. 1944 § 1.

The encyclical letter *Quamvis Paternae*⁴⁰ refers to the decretal letter *Statutum, de Rescriptis* of Pope Boniface VIII (1294-1303) concerning those grave cases when during exercising the delegated ecclesiastical authority someone abusing his dignity or office.⁴¹

As we already underlined, that the most influential documents, composed by Pope Benedict XIV is the constitution *Dei miseratione*, promulgated on November 3rd 1741.⁴² The text – which is dedicated to the matrimonial process law – is divided into fifteen paragraphs. In the very first one the pope expresses the divine law basis of marriage about the dissolubility of matrimonial bound

³⁴ Ibid. I. 138–150.

³⁵ Ibid. II. 34–37.

³⁶ *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV, Bullarium*. I–III. Venezia, 1768–1778.

³⁷ Ibid. I. 50–54.; *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. Constitutiones selectae*. I. 19–22.; GASPARRI–SERÉDI (1923) op. cit. I. 680.

³⁸ *Codex iuris canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Typ. Pol. Vat., 1951. 716–723.

³⁹ BENEDICT XIV: Const. *Sacramentum Poenitentiae*, § 4: *Codex iuris canonici. Pii X Pontificis Maximi*, 720. *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. Constitutiones selectae*. I. 10.

⁴⁰ Ibid. I. 25–27.; GASPARRI–SERÉDI (1923) op. cit. I. 689–691.

⁴¹ BENEDICT XIV: Ep. Enycl. *Quamvis Paternae* (26 aug. 1741): GASPARRI–SERÉDI (1923) op. cit. I. 689.

⁴² Ibid. I. 695–701.

(*Quod Deus coniuxit, homo non sepat*)⁴³ and adds to that those relevant internal and external circumstances, conditions and intention which could make effect on the existence of a valid marriage. Based on this theoretical introduction § 2 turns toward the nullity of marriage and its declaration by ecclesiastical tribunals, expressively indicating those problems within the community which can be caused by second, third and fourth wedding of the same person.⁴⁴ The § 3 already describes the goal of the first instance of the nullity process which happens at the court of the local ordinary. Here the pope arguing on those many aspects which can make uncertain the sentence of the first instance. From his assertions we can get a crystal clear picture about Benedict XIV's profound practical experience on the matrimonial cases. It presented perfectly by his analysis of that particular situation – very common appearance in his time – when nobody appeals against the sentence of nullity, declared by the first instance. Here becomes also clear that this usual appearance is not only a practical but a theoretical question: the obligation to prove the truth.⁴⁵ This is the reason why the pope in § 4 holds indispensable to introduce the obligatory second instance after the first sentence of the nullity cases of matrimony. The document precisely describes the necessary tribunal officers and their required qualities in § 5. The fundamental principle for those who exercise their office at the tribunal regarding matrimonial cases lays on the “favor matrimonii” (favor of marriage's validity), therefore the judges and the defender of bond indeed must do everything to defend the marriage, which is emphasized in § 6. Naturally, the legislator – keeping in mind the afore-mentioned principle – speaks in an independent paragraph about the importance and service of the defender of bond (*defensor vinculi*)⁴⁶, which new office was introduced at the ecclesiastical tribunals into the processes by this present document of the pope.⁴⁷ The rest of paragraphs demonstrate the strong commitment of Pope Benedict XIV to give all of canonical instruments and legal possibilities into the hand of the ecclesiastical tribunals in order to reach the moral certainty concerning every single case (e.g., §§ 9, 11)⁴⁸. He explains precisely – with examples as well – the

⁴³ Ibid. I. 695.

⁴⁴ Ibid. I. 696.

⁴⁵ Ibid. I. 696.

⁴⁶ Ibid. I. 697-698.

⁴⁷ LORENZ WOLF: Defensor del vínculo. In: Stephan HAERING – Heribert SCHMITZ (dir.): *Diccionario enciclopédico de derecho canónico*. (ed. española Ignacio Pérez DE HEREDIA – Valle José Luis LLAQUET) Barcelona, 2008. 276.

⁴⁸ GASPARRI-SERÉDI (1923) op. cit. I. 698–699.

purpose of the second instance and appealing to the Roman Curia, namely to the *Rota Romana*. Regarding this last question he uses rich material to confirm the role of the third instance of the process, making clear the logical basis of the necessity of two concordant sentences on different tribunal' instances (§ 13)⁴⁹. He knew well, that even this technical – processual – solution is not perfect – because the human decision cannot be without mistake – but at least is a sufficient structure for a circumspect responsible judgement by “Iudices Commissarii” (§ 12).⁵⁰ Pope Benedict's idea has revolutionary improved the effectivity of the matrimonial processes, which indeed has made a profound influence on the codified canon law too. The CIC (1917) precisely listed those prescriptions and elements – particularly in title “De variis tribunalium gradibus et specibus” – which had been laid down upon the constitution *Dei miseratione*.⁵¹ These canons also took place in the New Code of Canon Law, and their interpretation – supplied with the jurisprudential tradition of instruction *Provida Mater* (August 15th 1936) and the constant customs of the *Rota Romana* – influenced essentially the composition of instruction *Dignitas Connubii* (January 25th 2005).⁵² Nevertheless, Pope Benedict XIV's presented concept and arguments were solidly considered even during the preparation of the apostolic letter *Mitis Iudex* (September 8th 2015) as it is known from several recent reports and comments of experts. Naturally, that abbreviated matrimonial process which contains the new canons 1683-1687, is novelty as compared with the essential idea of regulation of *De miseratione*.⁵³ We must mention here the strong influence of *Dei miseratione* on the authority of the different officers

⁴⁹ Ibid. I. 699–700.

⁵⁰ Ibid. I. 699.

⁵¹ Xaverius OCHOA (†) – Dominicus ANDRÉS GUTIÉRREZ (eds.): *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. VII. Romae, 1994. 9604–9610.

⁵² Cf. Hector FRANCESCHI – Joaquín LLOBELL – Miguel Ángel ORTIZ (a cura di): *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della «Dignitas Connubii»*. *Il Corso di aggiornamento per operatori del diritto presso i tribunali ecclesiastici (Roma, 13–18 settembre 2004)*. Roma, 2005.; Janusz KOWAL: L'istruzione «Dignitas connubii» e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati. *Periodica*, vol. 94. (2005) 477–507.; Gian Paolo MONTINI: L'istruzione «Dignitas connubii» sui processi di nullità matrimoniale. Una introduzione. *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 18. (2005) 342–363.; Joaquín LLOBELL: El valor jurídico de la instr. “Dignitas connubii”. In: Rafael RODRIGEZ-OCAÑA – Joaquín SEDANO (dir.): *Process de nulidad matrimonial. La Instrucción «Dignitas connubii»*. Pamplona, 2006. 235–301.

⁵³ FRANCISCUS: Litt. Ap. *Mitis Iudex* (15 aug. 2015): Art. 5 – De processu matrimoniali brevior coram episcopo, Cann. 1683–1687. Cf. William L. DANIEL: The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Cases of “Manifest Nullity” of Marriage. *The Jurist*, vol. 75. (2015) 539–591.

at the ecclesiastical tribunal, which basically defined the canons of the Pius – Benedict Code (i.e. Cann. 1586–1589), particularly the rights and obligations of defender of bond (i.e. Can. 1969), then were inserted with a minor correction regarding his office into the New Code (Cann. 1432–1436, 1678). Based on the constitution *Dei miseratione* the defender of bond had obligation to appeal against the sentence of first instance (i.e. §§ 9, 11, 14)⁵⁴ which rule was followed by the 1917 Code (Can. 1986).⁵⁵ This rule has been changed by the New Code of Canon Law, and Can. 1682 § 1 prescribed the “ex officio” appeal after the decision of first instance.⁵⁶ This canon has been modified by the apostolic letter *Mitis Iudex* which does not indicate the “ex officio” appeal.⁵⁷

The constitution *Ad Sepulcra* (November 23rd 1741), which begins with an eloquent sentence that “to the tombs of Apostles whose blood consecrated Rome” is a brief summary of the beatification and canonization process. For this document Benedict XIV obviously uses his monography (1703) on the same topic.⁵⁸ The *Ad Sepulcra* together with constitution *Inter conspicuous* (August 29th 1744) and the letter *Sollicitudini* (October 1st 1745) had become the most important modern source for the CIC (1917) and its Book IV Title II Cann. 1999–2141, but have made an essential influence on the detailed definition of the “fama sanctitatis” too. If we analyze the text of instruction *Sanctorum Mater* (May 17th 2007) – the current law for the diocesan section of the canonization process – therein can easily recognize the phrasing and concept of the aforementioned 18th century documents. The constitution *Ad universae* (September 3rd 1746) and the letter *Beatus Andreas* (February 22nd 1755) have made significant effect on so called “apostolic process” (*processus apostolicus*: the section at the Holy See) of the beatification and canonization (i.e. CIC [1917] Cann. 2087, 2117).

⁵⁴ Cf. Klaus LÜDICKE: Apelación. In: HAERING–SCHMITZ (2008) op. cit. 42–44, especially 43.

⁵⁵ Mattheus CONTE A CORONATA: *De Processibus*. [Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, III] Taurini–Romae, 1941. 436–438.

⁵⁶ Cf. Joseph LISTL – Heribert SCHMITZ (Hrsg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg, 1999. 1197–1198.

⁵⁷ FRANCISCUS: Litt. Ap. *Mitis Iudex* (15 aug. 2015): Can. 1682 – § 1. Postquam sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, facta est executiva, partes quarum matrimonium declaratum est nullum, possunt novas nuptias contrahere, nisi vetito ipsi sententiae apposito vel ab Ordinario loci statuto id prohibeatur. – § 2. Statim ac sententia facta est executiva. Vicarius iudicialis debet eandem notificare Ordinario loci in quo matrimonium celebratum est. Is autem curare debet ut quam primum de decreta nullitate matrimonii et de vetitis forte statutis in matrimoniorum et baptizatorum libris mentio fiat.

⁵⁸ Prospero LAMBERTINI: *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*. I–II. Parmae, 1703. (repr. Prati, 1839–1842).

The constitution *Ad militantis Ecclesiae* (March 30th1742) seems the most extensive summary of Pope Benedict XIV's concept on the ecclesiastical static process law.⁵⁹ The text is organized into 50 paragraphs which regulate the trials from the competence of the ordinary until the supreme tribunals of the Church. We must underline, that the exclusive role of the competent diocesan bishop as primary judge at the ecclesiastical tribunal of first instance is highlighted in this document⁶⁰ which later on became the most important reference for CIC (1917) Can. 1572 § 1 after the basic historical sources of the *Corpus iuris canonici*⁶¹ and the statement of the Council of Trent (Session XXIV).⁶² Moreover, it is also true concerning the description of the second instance in the Pius – Benedict Code, in particular regarding the contents of CIC (1917) Can. 1594 § 1.⁶³ This principle has got new emphasis by Pope Francis's apostolic letter *Mitis Iudex*.⁶⁴ Nevertheless, we can recognize a similar basic influence of Pope Benedict XIV's constitution in general on the detailed list of competent forums in both of the Codices of Canon Law. We can see the literary influence of the *Ad militantis Ecclesiae* on CIC (1917) Cann. 1561 § 1, 1566 § 1, 1625 § 3 about the different reasons to be competent regarding a particular case (including matrimonial or criminal cases); on CIC (1917) Can. 1572 § 2 concerning the first instance of the competent tribunals; on CIC (1917) Can. 1577 § 1 regarding the college of judges; on Cann. 1880-1883, 1884-1885 about the right to appeal; and even on the process of removing of pastors (i.e. CIC [1917] Can. 2147). If we compare these canons with the text of the New Code we can find there the majority of the indicated canons.⁶⁵

The encyclical letter *Cum illud* (October 14th 1742) is dedicated to that special case when the parish priest – in particular the pastor – appeal against the decision of his ordinary. Pope Benedict XIV basically builds his argumentation on the text of the Council of Trent (i.e. Session XXIV, chapter 8). It makes very well balanced opinion on one hand about the necessary abilities to lead a particular

⁵⁹ GASPARRI–SERÉDI (1923) op. cit. I. 723–733.

⁶⁰ Ibid. I. 723.

⁶¹ X 1.31.1: FRIEDBERG II. op. cit. 186.; X 2.2.1: FRIEDBERG II. op. cit. 248.; VI 1.16.7: FRIEDBERG II. op. cit. 988.

⁶² *Conc. Tridentinum* (1545–1563), *Sessio XXIV* (11 nov. 1563), *De ref.* Can. 20: COD 772–773.

⁶³ OCHOA–ANDRÉS (1994) VII. 9609.

⁶⁴ FRANCISCUS: Litt. Ap. *Mitis Iudex* (15 aug. 2015): Art. 3.

⁶⁵ CIC (1917) Can. 1561 §1=CIC Can. 1408; CIC (1917) Can. 1566=CIC Can. 1412; CIC (1917) Can. 1625 §3=CIC Can. 1457 §2; CIC (1917) Can. 1572 §2=CIC Can. 1419 §2; CIC (1917) Can. 1577 §1=CIC Can. 1426 §1; CIC (1917) Cann. 1880–1883=CIC Cann. 1629–1630, 1633; CIC (1917) Can. 1884=CIC Can. 1634.

part of faithful (i.e. learned, suitable age, disciplined, high moral level, prudence, experience in formal ecclesiastical office, eloquent style, and exemplary life style); on the other, the obligation to fill the office of pastor. The conclusion of this deliberation is quite clear: appeal against the decision of the competent diocesan bishop is lawful in only one case, if his decision was made without considering the above mentioned conditions. The appeal could be done at the diocesan bishop himself, but also at the metropolitan, primate, patriarch, or at the Holy See. The *Sacra Congregatio Consistorialis* reregulated this explained process on August 20th 1910 by the decree *Maxima cura*, which had become the source for the first codification (i.e. CIC [1917] Cann. 2147–2167). Nevertheless, the entire question has been modified already by the Second Vatican Council,⁶⁶ then by the MP *Ecclesiae sanctae* (August 6th 1966),⁶⁷ and finally the new norm was introduced by the Code of 1983, Cann. 1740–1752.

The constitution *Quamvis iusto* (April 30th 1749) makes clear that the Roman Pope has authority to decide in any case, even in those which are not reserved to his court. It can be done directly – personally – or through delegation. This old principle which took place already in the *Decretum Gratiani* (C 6 q. 4 c. 7)⁶⁸ then in the Council of Trent⁶⁹, had taken place in the CIC (1917) Can. 1557 § 3. The New Code of Canon Law does not contain it in its parallel canon (i.e. CIC Can. 1405), however based on CIC Can. 1417 § 1 this principle is still in the effective canonical norm.

The letter *In postremo* (October 20th 1756) speaks about the competent forum with particular attention to the criminal cases of legates, bishops and cardinals. Benedict XIV used many old sources for the composition of this definition (*Decretum Gratiani*, *Liber Extra*, *Liber Sextus*, *Extravagantes Communes*, *Council of Trent*, etc.), which has become the key document (i.e. § 18) for the CIC (1917) Can. 1557 § 1 nn. 2–3, and also took place in the New Codex (Can. 1405 § 1 nn. 2–3).

Among those documents of Pope Benedict XIV which cannot be found in Gasparri's and Serédi's great work, because these had not become references of the 1917 Code, in chronological order we would like to mention the constitution *Nimiam licentiam* (May 18th 1743) about the obligatory form of marriage. The text was written against the abuses which had happened in Poland, declaring

⁶⁶ *Conc. Vaticanum II* (1962-1965), *Sessio VII* (28. oct. 1965): *Decretum de pastoralis episcoporum munere in ecclesia – Christus dominus*, 31c: COD 934.

⁶⁷ *AAS*, vol. 58 (1966) 768.

⁶⁸ FRIEDBERG I. op. cit. 565.

⁶⁹ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), *Sessio XXIV* (11 nov. 1563), *De ref. Can.* 20: COD 772–773.

invalid those marriages which would be celebrated after this document without the canonical form.⁷⁰ The constitution *Reddiae Nobis* (December 5th 1744) analyzes some particular cases of affinity (*affinitas*) clarifying the definition of this matrimonial impediment.⁷¹ Finally the letter *Ad tuas manus* (August 8th 1748) gives more precise description about the marriage and its effect which is between two baptized but non catholic persons.⁷²

4. Conclusion

“[...] the zeal for the salvation of souls that, today like yesterday, always remains the supreme end of the Church’s institutions, rules, and law, compels the Bishop of Rome to promulgate this reform to all bishops who share in his ecclesial duty of safeguarding the unity of the faith and teaching regarding marriage, the source and center of the Christian family [...] We have done this following in the footsteps of our predecessors who wished cases of nullity to be handled in a judicial rather than an administrative way, not because the nature of the matter demands it, but rather due to the unparalleled need to safeguard the truth of the sacred bond [...]” as it is expressed by Pope Francis in his apostolic letter *Mitis Iudex*.⁷³ In order to understand the relationship between the regulation of 1741 and 2015 we must compare the intention of legislators. Pope Benedict XIV – in the middle of the 18th century – liked to arrange the entire ecclesiastical process law – with particular attention to the marriage cases – as clear, calculable, transparent, logical as possible, based on crystallized tradition of the former sources (i.e. *Corpus iuris canonici*) and keeping in mind the enforcing of justice – which is always together with mercy in the canonical system⁷⁴ – and the moral certainty of the judge, in particular during the matrimonial process. This intention had concluded into the mandatory two concordant sentences on different tribunal’ instances, regarding the same matrimonial nullity case. Pope Francis’ intention – as compared with the goal of Pope Benedict XIV’s concept – as we could read in the above cited text – was primarily different but not opposite to Pope Benedict XIV’s idea: i.e. abbreviation and simplification

⁷⁰ *Sancissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV, Bullarium*, I. 91.

⁷¹ *Ibid.* I. 139–140.

⁷² *Ibid.* II. 34–37.

⁷³ FRANCISCUS: *Litt. Ap. Mitis Iudex* (15 aug. 2015): *Prefatio*.

⁷⁴ Cf. Thomas SCHÜLLER: *Misericordia*. In: HAERING–SCHMITZ (2008) i. m. 571–572.

of the matrimonial nullity processes, trying to secure the justice and the moral certainty during the process. This intention appeared recognizable in that preparatory work which was done by the tribunals of the Apostolic Holy See, when they fixed their professional statement, led by Mons. Pio Vito Pinto, dean of the Rota Romana. During this preparation had been affirmed that the sentence of nullity is not only a “feeling” or “sentiment”, but a responsible and deliberated statement by the Church which needs a precisely defined juridical process.⁷⁵

It is clear based on the last five years that the new regulation of the matrimonial processes (2015) has caused essential changes within the daily official work of the *Rota Romana*. Pope Francis’s MP *Mitis Iudex* (dated on August 15th 2015) expressed in Art. VII of its Preface, that „In accord with a revered and ancient right, it is still necessary to retain the appeal to the ordinary tribunal of the Holy See, namely the Roman Rota, so as to strengthen the bond between the See of Peter and the particular churches [...]. Nevertheless, insofar as necessary, the respective law of the Roman Rota will be adapted as soon as possible to the rules of the reformed process.”⁷⁶ This indicated harmonization was done by the rescript of the Secretary of State, approved by Pope Francis on December 7th 2015.⁷⁷ Its Art. II has been adapted the Rota Romana’s operation to the modified canonical matrimonial process law. At the same time – based on the mentioned expressed principle of *Mitix Iudex* – has improved the authority of the Rota Romana as ordinary appeal tribunal of the Holy See. The indicated rescript underlined, that those matrimonial processes which are at the Rota, investigate no single nullity cases, but the validity or nullity of the marriages themselves in general sense. Within this process at the Rota, cannot be applied any new claim of nullity, only those which are already listed in the appeal. For this process is mandatory to use ex officio subrogated lawyers, in order to guarantee the freeness for the parties.⁷⁸ Since the new law has come in force regarding the

⁷⁵ Bruno ESPOSITO: La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?. *Periodica*, vol. 104. (2015) 611–651, especially 612–615.

⁷⁶ FRANCISCUS, Litt. Ap. *Mitis Iudex* (15 aug. 2015): *Prefatio*, VII. http://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html [consulted: May 6th 2020].

⁷⁷ SECR. STAT. Rescr. ex audientia (7 dec. 2015): *AAS* 108 (2016) 5–6.

⁷⁸ About the reform cf. Péter ERDŐ: Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale. *Periodica*, vol. 105 (2016) 621–661.; Massimo DEL POZZO: *Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo*. [Pontificia Università della Santa Croce; Facoltà di Diritto Canonico; Subsidia Canonica 19] Roma, 2016. 19–40.; Valerio ADRIANO: *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità*. Città del Vaticano, 2016.; Ernest B. O. OKONKWO – Alessandro RECCHIA (a cura di): *Tra rinnovamento e continuità le riforme introdotte del motu proprio Mitix Iudex Dominus Iesus*. Città del Vaticano, 2016.;

matrimonial process, it can be seen clearly that the number of cases at the second and further instances have significantly decreased. Therefore, even the “ancient right” of the Roman Rota was emphasized in every document, issued by the Holy See; moreover the jurisprudence of the Rota still makes unifying effect on the ecclesiastical tribunals’ decisions at the first instance, the forcing back of the tribunals of the Holy See is clearly apparent regarding the matrimonial cases.⁷⁹ Based on the local experience, those scruples have not been justified of the only one sentence of the tribunals, replacing the two concordant sentences, which arose at the time of the introduction of the new law.⁸⁰ Mirrored in the Hungarian diocesan tribunals’ experiences since 2016⁸¹, this system is working well, and there is no relapse of the sentences’ standard.⁸²

Based on those what were said above we can emphasize that the majority of those theoretical principles which have got detailed and systematic determination by Pope Benedict XIV – not only in the matrimonial but in any segment of the ecclesiastical process law – have not changed essentially throughout the centuries. Those partial alterations which can be found in the New Code of Canon Law, in the instruction *Dignitas Connubii*, and finally in the apostolic letters *Mitis Iudex* and *Mitis et misericors Iesus* did not intend to modify the original idea of Pope Benedict XIV’s legislation, which was a transparent service of justice in order to promote the salvation of souls.

Péter ERDŐ: Observaciones sobre la nueva regulación del proceso matrimonial. *Ius Communis*, 4. (2016) 203–235.; Gianluca BELFIORE: *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco*. Troina–Catania, 2017.; Marta TIGANO – Mariangela GALLUCCIO: Novità processuali in materia di nullità matrimoniale e giurisdizione canonica. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, vol. 13. (2019) 1–30.

⁷⁹ Kurt MARTENS (ed.): *Justice and Mercy have Met. Pope Francis and the Reform of the Marriage Nullity Process*. Washington, D.C. 2017.; cf. SZUROMI, Szabolcs Anzelm: A Rota Romana, mint az Apostoli Szentszék bírósága. *Kánonjog*, 22. (2020) 91–100., especially 99–100.

⁸⁰ Cf. Carlos M. MORÁN BUSTOS: La reforma de proceso de nulidad del papa Francisco: El proceso «brevior» ante el obispo diocesano. *Folia Theologica et Canonica*, vol. V. (27/19) [2016] 204–207.

⁸¹ ERDŐ, Péter: A házassági perek új szabályozása – Kérdések és feladatok. *Kánonjog*, 18. (2016) 85–106., especially 87–91., 104–106.

⁸² Cf. Conclusions of the Annual Meeting of Juridical Vicars of Hungarian Dioceses. *Kánonjog*, 18. (2016) 123–124.; *Kánonjog*, 19. (2017) 122.; *Kánonjog*, 20. (2018) 135.; *Kánonjog*, 21. (2019) 146.

KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK A HÁZASSÁGI AKADÁLYOK ALÓLI FELMENTŐ HATALOM GYAKORLÁSÁRA A TÁRSADALMI ÁTALAKULÁSOK ÉS AZ EGYHÁZI KÖZJÓ FÉNYÉBEN*

UJHÁZI Lóránd**

1. Bevezetés

A házassághoz való jog, a *ius connubii* a személy alapvető joga, amelynek korlátozására mind az egyház hagyománya, mind a hatályos kánonjog szerint csak valós és jogos okokból kerülhet sor.¹ Ezek az okok általánosságban: a másik személy, a közösség vagy a közjó, a házasság intézménye vagy a házasság szentségi méltóságának védelme.² Hogy a nagy kategóriák alatt pontosan mit értsünk, további jogalkotói pontosítást igényel. A házassághoz való jog legrégebbi és egyben leglátványosabb korlátozása a házassági akadályok intézménye. A házassági akadály olyan körülmény vagy a személy tulajdonsága, amely képtelenné teszi a személyt a házasság érvényes megkötésére (1073. k.).³

* A mű a Nemzeti Közszerzői Egyetem, Hadtudományi és Honvédtisztképző Karon működő Vallás és Biztonság Kutatóműhely felkérésére készült

** Tudományos főmunkatárs (NKE HHK).

¹ Héctor FRANCESCHI: Una comprensione realistica dello *ius connubii* e dei suoi limiti. *Ius Ecclesiae*, vol. 15. 2003. 335–369.; Héctor FRANCESCHI: *Riconoscimento Tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*. Milano, Giuffrè, 2003.

² UJHÁZI Lóránd: A házassághoz való jog – *ius connubii* – a házassági akadályok fényében. *Iustum Aequum Salutare*, vol. 16., 2020/2. 59–73.

³ Így definiálja a felmentés intézményét Joseph Petrovits is. Joseph PETROVITS: *The New Church Law on Matrimony*. Philadelphia, John Joseph McVey, 1921. 80–81. A hatályos jog csak az érvénytelenítő akadályokat ismeri. A 83-as Törvénykönyv még ismerte a házassági akadályoknak azt a kategóriáját is, amely csak tiltotta, de nem tette érvénytelenné a házasságkötést. Ezeket „tiltó akadályoknak” nevezték. Pietro GASPARRI: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932. 125.

A házassági akadályok egy része a körülmények megváltozásával megszűnhet. Ezt előidézheti a személy jogcselekménye (például a megkereszteletlen fél megkeresztelkedik – 1086. k.), vagy az idő múlása (például a házasság érvényes megkötéséhez szükséges minimális életkor elérése 1087. k.). De házassági akadályt megszüntető hatással bír az egyik fél halála is. Az egyik fél halálával megszűnik ugyanis a katolikus egyház jogrendszerében különösen erős joghatással rendelkező megelőző házassági kötelék és a kötelékből származó akadály (1085. k.).⁴ Előfordulhat – és erre mind a kodifikált jogban,⁵ mind a hatályos egyházjogban⁶ találunk példát –, hogy a jogalkotó egyes házassági akadályokat kivezetett a kánonjogból. Más esetekben ugyancsak a jogalkotó jelentős mértékben átalakította a házassági akadályok terjedelmét. Ezekben az esetekben a házassági akadály megszüntetése vagy joghatásának átalakítása a jogalkotó tevékenységére megy vissza (1075. k.). Ezek egyetemes érvényű rendelkezések, de csak a jövőbeli házasságkötések vonatkozásában, visszamenő hatályuk a jog általános elve értelmében nincsen (9. k.).

A kánonjog azonban ismeri az egyedi esetek mérlegelésének a lehetőségét is. Így az akadályok egyes csoportjai – tehát nem minden akadály esetében – lehetőség van az akadály alóli felmentés megadására.⁷ A felmentés az illetékes egyházi hatóság igazgatási intézkedése, amely egyedi esetben megszünteti a tisztán egyházi törvény kötelező erejét. Ebben a tanulmányban a házassági akadályok megszűnésének csak ezzel a formájával foglalkozom. Külön tanulmány tárgyát képezi az egyes rendkívüli körülmények – halálveszély, vagy amikor a felfolyamodás nehézségekbe ütközik, illetve amikor minden elő van készítve a házasságra – az *omnia parata sunt* – alkalmával gyakorolható felmentői hatalom. Ez utóbbiakra csak annyiban térek ki, amennyiben hozzájárul

⁴ A házassági kötelék halál utáni is megmaradó hatásáról szóló teológia fejtegetésekhez ld. Angel Rodríguez-LUÑO: La estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà. *Rivista di Teologia Morale*, vol. 130., 2001. 237–248. A halál alatt a szoros értelemben vett biológiai halált értjük. Azt az állapotot, amikor az agyműködés, a keringés, a légzés visszafordíthatatlanul leáll és az emberi test bomlásnak indul. A különböző „halál” formák a világi jogban is érdeklődés tárgyát képezik. Ehhez ld. KISS F. Gabriella: A halál arcai. A halál jogfogalma. *Állam és jogtudomány*, vol. 60., 2019/2. 3–27.

⁵ GASPARRI i. m. 166–168. A kodifikált jog újításához. SCHERMAN Egyed: *A házasságjog kézikönyve. Az Egyházi Törvénykönyv alapján átdogozott második tetemesen bővített kiadás.* Pannonhalma, Győregyházmegyei alap könyvsajtója, 1922. 67.

⁶ A latin egyház hatályos jogában például a keresztégből származó lelki rokonság – keresztyerek és keresztszülő között, már nem képezi a házasság akadályát. Piero PELLEGRINO: *Gli impedimenti relativi ai vincoli etico-giuridici tra le persone nel matrimonio canonico.* Torino, Giappichelli Editore, 2000. 135–146.

⁷ Joseph PRADER: *Il matrimonio in oriente e in occidente.* Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2003. 99.

a rendes körülmények között gyakorolt felmentői hatalom jobb megértéséhez. Ugyancsak nem foglalkozom az állami és az egyházi felmentői hatalom körül kialakult (jog)történeti vitákkal.⁸ Csak az egyházi hatóságok által gyakorolt felmentésekre térek ki.

A tanulmányban alkalmazott munkahipotéziseim abból az evidenciából indulnak ki, hogy a tisztán egyházi házassági akadályok alóli felmentési gyakorlat alakulása a történelmi, társadalmi környezethez és az egyházi közjóhoz, illetve a lelkek üdvösségének sajátos egyházi szempontjához igazodott. Így a 83-as Kódex hatálybalépése óta bekövetkezett társadalmi változások ismételten indokoltá teszik egyes tisztán egyházi akadályok kapcsán kialakult felmentési gyakorlat átgondolását. Az összes házassági akadályt lehetne elemezni, de ebben a tanulmányban csak a felmentési gyakorlat szempontjából legaktuálisabb házassági akadályokra térek ki. Hipotézisemet kvalitatív módszerek alkalmazásával (jogtörténeti hagyományra vonatkozó primer és szekundér irodalom feldolgozásával; a tételes egyházi jogi szabályok és az egyház „alkotmányossági” berendezkedésének, illetve a II. Vatikáni Zsinat teológiai koncepciójának elemzésével és ütköztetésével; strukturált és félig strukturált anonim interjúk készítésével), illetve kvantitatív eszközök (készített statisztika) elkészítésével igyekszem igazolni.

2. A felmentő hatalom koncepciójának és gyakorlatának változásai a történelem folyamán

A felmentési gyakorlat általam szükségesnek ítélt változtatásaihoz először az általános koncepcióbeli, illetve az egyes akadályok felmentési gyakorlatában beállt markáns változtatásokra szeretnék rámutatni. Ez az első terület, amelyen keresztül igyekszem bizonyítani, hogy nincs elvi akadálya és nem példanélküli, ha a jogalkotó a társadalmi és egyházi közállapotok fényében változtatásokat eszközöl a felmentési gyakorlatban. A jog imperatívusza, hogy a jogszabály alkalmazható legyen az adott történelmi és társadalmi környezetben.⁹ A jog

⁸ Ez a terület is külön tanulmány anyaga, amely az állam és az egyház házasság területén vindikált jogainak ütközését elemzi. Larry D. BARNETT: *Miscegenation Laws. The Family Life Coordinator*, vol. 13., 1964/4. 95–97.; James R. BROWNING: *Anti-Miscegenation Laws in the United States. Duke Bar Journal*, vol. 1., 1951/1. 26–41.

⁹ Az általános és átfogó elemzéséhez ld. Sergio COTTA: *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*. Milano, Giuffrè, 1991. 256–277.; Vincenzo MOSCA: *Per una inculturazione del diritto ecclesiale. Concilium rivista internazionale. Per una revisione del Codice di diritto canonico*, vol. 5., 2016. 128–129.

nem sematikus alkalmazása nem áll messze az egyház jogi kultúrájától.¹⁰ Ezt jelképezi maga a felmentés intézménye is, amely a „kivétel kivétele”. „Mindenki köthet házasságot”, ez a kiindulópont. Léteznek azonban olyan körülmények, illetve tulajdonságok, amikor a jog „eltilt” a házasságkötéstől.¹¹ Időnként azonban indokolt az akadály elhárítása, azaz a felmentés. Ami a praxist illeti, a felmentési gyakorlatra vonatkozó dokumentáció viszonylag késői. Huszár Elemér az első tulajdonképpeni diszpenzációt II. Miklós pápa II. Vilmos norman hercegnek adott felmentése kapcsán említi. A herceg vérrokonság miatt érvénytelenül kötött házasságát a pápa a utólag érvényesítette 1059–1061 között.¹² Huszár és Scherman pedig az első nem utólagos, hanem „igazolhatóan” megelőző felmentésként III. Ince pápa IV. Ottó császár számára 1209-ben adott felmentését említi.¹³ Pietro Gasparri ennek kapcsán felhívja a figyelmet: lehet, hogy viszonylag késői az első fennmaradt dokumentáció, de a joggyakorlat valószínűsíthetően már korábban is létezett.¹⁴ Ezt támasztja alá, hogy sem a felmentés általános fogalma, sem más területeken való alkalmazása – főképp a szent rendek felvételeinek akadályainál és szabálytalanságainál – nem volt ismeretlen az egyházban.¹⁵ Ahogy a házasságjog az egyház jogi kultúrájában egyre fontosabb lett, úgy vált a házassági akadályok és az alóluk adható felmentés szabályozása egyre bonyolultabbá, majd idővel túlszabályozottá. Még a XIX. század második felében is számos monográfiát szenteltek a házassági akadályok alóli felmentési gyakorlat bemutatásának. Legtöbb esetben a munkákat kiegészítették a felmentéshez szükséges gyakorlati útmutatókkal.¹⁶ Az általános házasságjogi monográfiák pedig a kérdés súlyának megfelelően, behatóan

¹⁰ Erre mutat rá Salvatore BERLINGÒ: *La causa pastorale della dispensa*. Milano, Giuffrè, 1978.

¹¹ Paolo PICCOZZA: La vigente disciplina degli impedimenti matrimoniali. In: Pio FEDELE (szerk.): *Studi sul matrimonio canonico*. Roma, Officium Libri Catholici, 1982. 242.; FRANCESCHI i. m. 335–369.

¹² HUSZÁR Elemér: *A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Canonici szerint*. Kalocsa, Árpád Részevnytársaság Könyvnyomdája. 1927. 58.

¹³ SCHERMAN i. m. 1922. 69.; HUSZÁR i. m. 58.

¹⁴ GASPARRI i. m. 168.

¹⁵ August Knecht sorra veszi azokat a patrisztikus szerzőket (Szent Ágoston, Alexandriai Szent Cirill, Gelasius, I. Leó), akik vagy általánosságban, vagy a szent rendek felvétele kapcsán tárgyaltak a felmentés jogintézményéről. August KNECHT: *Handbuch des katolischen Eherechts*. Freiburg, Herder, 1928. 206.

¹⁶ Ld. pl. Heinrich BRANDHUBER: *Über Dispensation und Dispensationsrecht*. Leipzig–Wien, F. Deuticke. 1888.; Zephyrinus ZITELLI: *De dispensationibus matrimonialibus*. Romae, Apparatus iuris ecclesiastici, 1884.; GIOVIENE: *De dispensationibus matr.* Neapoli, 1863.; TÉPHANY: *Traité des dispenses matrimim.* Paris, 1875.; CALLAOD: *Manuel des dipsense*. Paris, 1882.; LUKÁCS Antal: *Házassági felmentvények. A Róm. Kath Egyházban. A lelkészkező papság számára gyakorlati kézikönyvül*. Kolozsvár, Ajtai K. Albert Könyvnyomdája, 1892.

tárgyalták a házassági akadályok alóli felmentési gyakorlatot.¹⁷ Jelzésértékű, hogy a hatályos joghoz írt általános házasságjogi munkák ezt a területet már marginálisan kezelik.¹⁸ Ebben szerepet játszik, hogy maga a házassági akadályok rendszere is leegyszerűsödött. A 83-as Kódex kiadása óta a nyugati társadalmakban az (egyházi) házasságkötések száma radikálisan lecsökkent. Így a megelőző vizsgálat és az akadályok kérdésköre is háttérbe szorult. A már megkötött házasságok érvénytelenítésének magas száma miatt a szakma a házassági beleegyezés érvényességének akarati és értelmi aspektusára helyezte a hangsúlyt.

A házassági akadályok jelentős része – legalábbis, ami a nyugati országokat illeti – ma már egy nem létező társadalom élethelyzeteit tételezik fel.¹⁹ Ezt jól szemléltetik azok a körülmények, amelyeket az egyházi hatóság régen figyelembe vett a felmentés megadásához. A teljesség igénye nélkül, a társadalmi változások és a régi felmentői gyakorlat anakronisztikusságának demonstrálására: ilyen volt pl. az *angustia loci*. Amennyiben a nő a születési helyén nem talált magához illő férjet, és ezért valamelyik rokonával kellett összekelnie, a vérrokonság akadályá alóli felmentés kérésénél pozitív elbírálásra számíthatott. A jogalkotó ugyanis figyelembe vette, hogy a nőnek ne kelljen hajadonnak maradnia, és ne kelljen olyan férjet választania, aki tőle társadalmilag jelentősen különbözik.²⁰ *Aetas foeminae superadulta* esetében amennyiben a nő huszonnegyedik (!) életévét már betöltötte, de még nem kérték meg a kezét,²¹ szintén számíthatott a felmentési kérelem pozitív elbírálására a vérrokonság akadályának felmenthető fokai esetén. De hasonlóan egy letűnt kor társadalmi viszonyait tükrözi a *deficientia aut incompetentia dotis*, amely azoknak a nőknek a házasságát volt hívatott előmozdítani, akiknek nem volt elég hozománya, hogy magukhoz illő férjet találjanak. De figyelembe vették a szegény özvegyek helyzetét is, akiknek megelőző házasságából gyermekei voltak (*paupertas viduae, vidua filiis gravata*); vagy a tág értelemben vett családi béke, *bonum pacis* előmozdításának lehetőségét, szintén a rokon házasságok területén. A felsorolt esetekben a vérrokonság házassági akadályának felmenthető fokainál

¹⁷ KNECHT i. m. 204–265.

¹⁸ Salvatore BERLINGÒ: *Il matrimonio canonico*. Milano, Giuffrè, 1994. 66–68.; Francesco BERSINI: *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico – teologico – pastorale*. Torino, Elle di Ci. Leumann, 1994. 52–56.

¹⁹ Szabó Péter kifejezetten a házassági akadályok jelképes, értékjelző funkciójára hívja fel a figyelmet. SZABÓ Péter: *A keleti egyházak szentségi joga*. Nyíregyháza, Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 2012. 250.

²⁰ Fordítva, férfiak esetében ez már nem működött. LUKÁCS i. m. 47.

²¹ LUKÁCS i. m. 47.

az egyházi hatóság nagyobb rugalmasságot mutatott a felmentés megadásánál. Sőt sajátos oknak számított az *excellencia meritorum*. Azok esetében, akik az egyháznak valami nagy szolgálatot tettek, a felmentési kérelemben lehetett erre a jótéteményre hivatkozni. Ennek következtében a személy pozitív elbírálásra számíthatott.²² Az említett és kiragadott ún. „kánoni okok”, amelyek megkönnyítették a felmentési kérelem pozitív elbírálását, jelzik, mennyire más társadalmi és egyházi közállapotokat tartottak szem előtt akárcsak 100-150 évvel ezelőtt. Már az 1917-es kodifikációnál anakronisztikus, ma pedig kifejezetten nevetséges ezekre az okokra hivatkozni a nyugati társadalmakban.²³

Az említett ún. kánoni okok, amelyek a kodifikált jog előtt befolyásolták (megkönnyítették) a házassági akadály alóli felmentést, nagy többségében a vérségi kötelék, azon belül az oldalági rokonság bizonyos fokaira fókuszáltak. Jól visszatükrözik azoknak a zárt, főképp vidéki társadalmaknak az élethelyzetét, amelyek még a XIX. században is jellemezték az egyes európai régiókat. A vérrokonság akadályá alóli felmentési gyakorlat egyben kiválóan demonstrálja, hogyan követte az egyház jogi gyakorlata a társadalmi változásokat. Amikor a zárt társadalmak, illetve az uralkodó és nemesi családok politikai szándékai miatt a vérrokonság kérdése központi szerepet játszott, akkor az egyház a házassági akadályok szabályozásának, illetve a felmentési gyakorlatnak is nagyobb figyelmet szentelt.²⁴ Ez hol szigorítást, hol enyhítést jelentett, de a lényeg, hogy a jogalkotó a szabályozást az egyházi törvények címzettjeinek élethelyzetéhez igazította.²⁵ A családi kötelékből származó akadályok alóli felmentés a család jelentősége miatt még a hatályos Egyházi Törvénykönyv

²² LUKÁCS i. m. 65.

²³ Ez nem jelenti, hogy ne hivatkozhatnának hasonló okokra a kérelemben. Olyan általános jelentősége ma már nincsen, mint a régi joggyakorlatban. Sőt, a házasság jelenlegi interperszonálisabb megközelítése miatt egyik-másik ok, még a házasság érvényességének kérdését is felvetheti. Pl. részleges színlelés (1101. k.), csak azért megy hozzá a személyhez, mert anyagi, társadalmi és egyéb okokból nem tud mással házasságot kötni.

²⁴ Franz Xaver WERNZ – Petrus VIDAL: *Ius matrimoniale*. Romae, Aedes Univ. Gregoriana, 1928. 428.; Benedetto OJETTI: Kommentár az 1917-es CIC 96. kánonjához. In: Uő (szerk.): *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. Romae, Universitas Gregoriana, 1928. 59. Kifejezetten a vérrokonság vonatkozásában DRAHOS János: *A vérrokonság akadályá a kánonjogban*. Esztergom, 1912. 40–45. Az új joghoz Winfried AYMANS – Klaus MÖRSDORF: *Kanonisches Recht*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Schoeningh Ferdinand GmbH., Vol. III. 2007. 430.

²⁵ A vérrokonság akadályának számítását az egyház a római jogból „örökölte”, amelyet később tovább szigorított. A germán számítás átvételével a hatodik és a hetedik fok a római számítás szerinti már tizenharmadik, tizennegyedik fokot jelentett. Majd fokozatos enyhítés következett (Római (721), II. Lateráni (1137), IV. Lateráni (1215) zsinat) egészen oldalág negyedik fokáig. Az 1917-es oldalág harmadik fokára szállította a házassági akadályt. A hatályos jog pedig visszavezette a római jogi számítást. Átfogó képet ad erről: PELLEGRINO i. m. 6–8.

átdolgozásakor is vita tárgyát képezte. Egyesek azt javasolták, hogy a vérrokonság oldalági felmenthető fokai alól a felmentés megadásának a jogát továbbra is tartsák fenn a Szentszéknek.²⁶ Végül a társadalmi realitások figyelembevétele miatt a jogalkotó beírta annyival, hogy a többi házassági akadályhoz hasonlóan tisztázza, hogy mit értünk a vérrokonság házassági akadályaként (1091. k.), illetve az általános szabállyal szemben (14. k.; 1084. k. 2. §) kijelenti, hogy jogkétség esetén nem lehet felmentést adni, amennyiben egyenes ágon vagy az oldalág második fokán a vérrokonsággal kapcsolatban kétség merül fel (1078. k. 3. §).²⁷ A fenntartás intézményével azonban a jogalkotó nem élt.²⁸ Ugyanakkor a felmentés alkalmazásának egy rendkívül atipikus példájával is találkozunk a vérrokonság házassági akadályánál. Ami a testvérek és a féltestvérek közötti házassági akadály természetét illeti, a szerzők véleménye e tekintetben jelentősen eltér. Mindenesetre, nagyon helyesen az a gyakorlat alakult ki, hogy testvérek és féltestvérek esetében nincs felmentés a házassági akadály alól. VI. Pál azonban 1977. január 21-én kelt leiratában két féltestvér számára, akik gyermekkorukat külön töltötték, és a közöttük fennálló féltestvéri kapcsolat csak a házasságkötés után derült ki, „megengedte a házasság utólagos érvényesítését,” amely a házassági akadály alóli felmentést is magába foglalta. A leiratban maga a pápa is arra hivatkozott, hogy bár nem szokás felmentést adni vérrokonság akadályának ezen foka alól, de a lelkipásztori érdekek figyelembevétele miatt nem lehet kizárni az akadályt az értelmezését sem, hogy itt egy tisztán egyházi törvényről van szó, mely alól felmentés adható.²⁹ Bár az eset kivételesen mondható, de arra elég, hogy I. a kanonisták azt a következtetést vonják le, hogy oldalág második fokán az akadály nem isteni jogon áll fenn, hiszen alóli felmentést lehet nyerni.³⁰ 2. A rendkívüli eset alátámasztja, hogy a felmentői

²⁶ *Communicationes*, vol. 69., 1977. 345–347.

²⁷ Ez azt is jelenti, hogy ezekre a kérdésekre a „jegyesvizsgálatnál” is oda kell figyelni. Feliciano GIL DE LAS HERAS: Valutazione della capacità per sposarsi nell’ammissione al matrimonio. In: Miguel ORTIZ (szerk.): *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*. Milano, Giuffrè, 2005. 90–91.; Paolo MONTINI: La responsabilità del parroco nell’indagine prematrimoniale. *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 1., 1988. 111. A Kódex sem oldja fel a kérdést, hogy a vérrokonság oldalág második fokán természeti vagy tisztán egyházi jogi akadályként áll meg.

²⁸ John Richard KEATING: Impediments in general. In: Ignatius GRAMUNT – Javier HERVADA – Leroy WAUCK (szerk.): *Canons and Commentaries on Marriage*. Minnesota, Liturgical Press, 1987. 20.

²⁹ VI. PÁL: Rescript., 1977. I. 21. In: Xaverius OCHOA (szerk.): *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. Romae, Institutum Iuridicum Claretianum, 1966–1980. vol. V. 7288., n. 4488.

³⁰ Ezzel az említett jogi vita is részben lezártnak tűnik. DRAHOS i. m. 83–84.

gyakorlat megszokott rendjétől még ebben a „kényes” esetben is el lehet térni, amennyiben azt valódi lelkipásztori szükség és egyházi közérdek indokolja.

Témánk szempontjából a sógorság házassági akadályja is releváns. A felmentés megadásának jogát a rekodifikáció alatt szintén a Szentszéknél akarták tartani.³¹ Végül, ahogy a vérrokonság említett felmenthető fokainál, itt sem került sor a fenntartásra. Sőt még inkább megfigyelhető, hogy a tisztán egyházi házassági akadályok alóli felmentési gyakorlat erősen társadalomfüggő.³² A sógorság a vérrokonság akadályától eltérően nem nemzésből, hanem érvényes házasságból származik, amellyel két család kerül egymással kapcsolatba. A sógorság kiterjedése és így a jogi definíciója képlékeny. Mindig az éppen hatályos jogi szabályozáson múlik, hogy az adott jogrendszerben mit értünk sógorság alatt. Tehát ez esetben nemcsak a házassági akadály kiterjedése, hanem maga „sógorság” jogi fogalma is változhat. A hatályos jogban az egyik fél és a másik fél egyenes ági rokonai a „sógorok”. Így az akadály is csak ilyen esetekben lép fel (1092. k.). Ami az akadály alóli felmentési gyakorlat liberalizációját illeti, az hosszú utat járt be a hatályos kánonjogi szabályozásig, amely nemhogy felmentést biztosít adott esetben az akadály alól, hanem az ordinárius saját jogon jár el. Szeredy József XIX. század végén kiadott Egyházjog című kézikönyvében a felmentő hatalom kapcsán megjegyzi: „lehetne ugyan felmentést adni, de az uralkodó gyakorlat szerint a pápák soha nem adnak felmentést [...] sógorságnál, az egyenes vonali első ízben, mint ipa és menyé, napa és veje, mostoha apa, mostoha leánya, mostoha anya és mostoha fia között, ahol a trienti zsinat ülésének első fejezete (de ref. matr) törvényerővel bír.”³³ Anélkül, hogy elmerülne a sógorság akadály alóli felmentések kapcsán kialakult jogfilozófiai és jogtörténeti kérdésekben, mindössze arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a szerző által említett szokás már jóval a hatályos törvénykönyv kiadása előtt sem volt releváns. Sőt, pápai és szentszéki magyarázatok születtek arra vonatkozóan, hogy a pápa sógorság esetén akár egyenes ág első foka alól is felmentést adhat. Az elvi megfogalmazást pedig idővel a gyakorlat is követte.³⁴ Az 1917-es, kodifikált jog pedig már eleve úgy kezelte a sógorság házassági

³¹ *Communicationes*, vol. 69. 1977.

³² Angelo D'AURIA: *Gli impedimenti matrimoniali*. Roma, Lateran University Press, 2002. 35–51., 193. A jogalkotó igyekszik egyrészt védeni a család intézményét, másrészt a botrányt elkerülni. GASPARRI i. m. 489.

³³ SZEREDY József: *Egyházjog Különös tekintettel a magyar Szent Korona Területének viszonyaira*. Pécsset, Madarász Viktor Könyvnyomdája, 1883. vol. 1., 1315.

³⁴ PELLEGRINO i. m. 49.

akadályát, mint amely alól felmentés adható ágra és fokra való tekintet nélkül, amennyiben a kánoni okok megvannak.³⁵

Szeredy József a törvényes rokonság házassági akadályá kapcsán ugyancsak kijelenti, hogy bár lehetne, de „egyenes ág első fokán nem adnak felmentést.” A törvényes rokonság akadályá olyan családi kapcsolatokon alapul, amely nem a nemzésből, a vérségi kötelékből, hanem örökbefogadásból jön létre. Az akadály demonstratív, amennyiben azt vizsgáljuk, hogy terjedelmében és számításában, az állami jogszabályokhoz való viszonyában az akadály a történelem folyamán milyen markánsan átalakult.³⁶ A felmentési gyakorlat kapcsán ez esetben is elmondható, hogy a társadalmi és az egyházi közállapotoknak megfelelően a felmentési gyakorlat erősen liberalizálódott (1094. k.), és az akadály jelenlegi szűk kiterjedése alóli felmentést a helyi ordinárius saját jogon adhatja meg.

Hasonló mondható el a valláskülönbség akadályára vonatkozóan is. A kereszténynek minősülő területeken csak megközelítőleg 1885 óta adott felmentést a Szent Officium, de csak akkor, ha már valamilyen formában megkötött házasságot kellett rendezni.³⁷ Az Első Világháború után a Szentszék a megkötendő házasságokhoz megelőzően is megadta a felmentést. Ma már igaz, hogy a hitvédelmi szempontok figyelembevételével (lásd alább), de a helyi ordinárius saját jogon dönt a felmentés megadásáról. A gyakorlat azt igazolja, hogy ez az akadály, amely alól a legtöbbször kérnek és kapnak felmentést a házasságkötés előtt.

Az említett példák egyben arra is rámutatnak, hogy a tisztán egyházi akadályok alóli felmentés megadásának gyakorlata nemcsak viszonylagos, ami a társadalmi és történelmi környezetet illeti, hanem olyan markáns változások is bekövetkezhetnek, amelyek megváltoztat(hat)ják a szokást az akadály alóli felmentés megadása vagy megtagadása tekintetében. Ennek tükrében azonban megfogalmazható néhány kritikai észrevétel a szent rend házassági akadályá alóli jelenlegi felmentési gyakorlat kapcsán. A szent rend házassági akadályá a latin egyházban a celibátus, azaz a papi nőtlenség intézményéhez kapcsoló-

³⁵ García Tomás BARBERENA: La afinidad de los infieles, impedimento matrimonial. *Revista Española de Derecho Canonico*, vol. 12., 1957. 126–127.; Kenneth BOCCAFOLA: *Gli impedimenti relativi ai vincoli etico-giuridici tra le persone: affinitates, consagunitas, publica honesta, cognatio legalis*. In: Raffaello FUNGHINI (szerk.): *Gli impedimenti al matrimonio canonico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989. 207.

³⁶ Joaquín MANTECÓN: Kommentár az 1094. kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael Rodríguez-OCAÑA (szerk.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Montreal, Wilson & Lafleur, 2004. vol. III/2. 1215.

³⁷ ERDŐ Péter: A valláskülönbség házassági akadályá a kánonjogban. In: Uő (szerk.): *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 374–375.

dik.³⁸ A hatályos latin egyházfegyelem értelmében, aki érvényes házasságot kötött, megengedetten nem veheti fel a szent rendet (1042. k. 1§) [kivéve a nős állandó diakónusokat (1031. k., 1042. k.)].³⁹ Illetve ennek a fordítottja is igaz: „Aki a szent rend szentségében részesült, nem köthet érvényes házasságot.”⁴⁰ Amennyiben a klerikus a későbbiekben mégis házasságot akar kötni, akkor a klerikusi állapot, a celibátus alóli felmentés eljárását lehet kezdeményezni.⁴¹ A II. Vatikáni Zsinat teológiai koncepciója és az új CIC kiadása után bekövetkezett társadalmi változások alapján a felmentési gyakorlat mind elméleti, mind gyakorlati szempontból kérdéseket vet fel: 1. a szent rend püspöki fokozata esetén a felmentés konzekvens megtagadása; 2. az állandó diakónus és a keleti egyházakban a papok második házasságának engedélyezésének – vagyis az akadály alóli felmentésnek a jelenlegi gyakorlata; 3. a szent rend papi fokozata esetén a felmentés megadásának nehézkessége, a Szentszék számára való fenntartása (ezt a kérdést a következő fejezetben a felmentési gyakorlat alatt tárgyalom).

1. Ami a szent rend püspöki fokozata esetén a szentszéki gyakorlatot illeti, minthogy a Szentszék nem ad felmentést a házassági akadály alól (illetve ezzel párhuzamosan nem mentesíti a személyt a klerikusi állapot és a celibátus kötelezettsége alól) nem biztos, hogy koherens az egyház teológiai alapú hatályos jogi felfogásával, vagy legalábbis nincs megfelelően alátámasztva az elutasítás megtagadása. A felhozott érvek nem tűnnek kielégítőnek, inkább gyakorlati szempontokat vesznek figyelembe. 1. A szerzők a jelenlegi negatív gyakorlatot leginkább a szokással támasztják alá: „a Szentszék ez esetben nem szokott felmentést adni.”⁴² Ilyen horderejű kérdésnél – véleményem szerint – elégtelennek tűnik csak a szokásra hivatkozni, miközben a felhozott történelmi példák jól demonstrálják, hogy a tisztán egyházi házassági akadályok esetén a jogalkotó milyen markáns változtatásokat eszközölt. Szinte „egyik napról a másikra” változtatott a felmentési gyakorlaton, és bevezette a felmentés lehetőségét olyan házassági akadályoknál, ahol addig szintén a szokásra hivatkozva azt mindig megtagadták. Ezzel nem állítjuk, hogy a „szokásra” hivatkozni, minden esetben teljesen alaptalan. Amennyiben például „vitatott” az adott akadály természete,

³⁸ A tanulmánynak nem célja sem a celibátus teológiai, történelmi és társadalmi okok alapján való védelme, sem a jelenlegi gyakorlat ugyanilyen okokból való kritizálása. Ez a kérdés egy másik tanulmány anyagát alkotja. Csak kifejezetten a felmentési gyakorlat kapcsán szeretnék megfogalmazni észrevételeket.

³⁹ Ez alól egyedül a nős állandó diakónusok jelentenek kivételt (1031. k., 1042. k.).

⁴⁰ VI. PÁL: Enc., *Sacerdotalis coelibatus*, 1967. VI. 24., 24. n. 30. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 59., 1967. 666–667., 669.

⁴¹ Luigi SABBARESE: *I fedeli Costituiti popolo di Dio*. Roma, Urbanina, 2003. 113–115.

⁴² MÜLLER Lajos: *Az egyházi rend*. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 18.

vagy túlságosan erős a társadalmi, illetve morális közérdek, elfogadható, hogy a jogalkalmazó pusztán a szokásra hivatkozva, komolyabb jogdogmatikai (teológiai) megalapozás nélkül elutasítja az akadály alóli felmentést.⁴³ Tipikusan ilyen az oldalág második fokú rokonok (testvérek) házasságának akadályá.⁴⁴ Ebben az esetben társadalmi igény is, hogy az akadály alól ne legyen felmentés. Ilyen esetekben a felmentés elutasításának „szokását” nemcsak a jogalkalmazó gyakorlatával (praxis), hanem a krisztushívők általános akaratával is meg lehet alapozni. A szent rendek esetében ilyen igény általánosan nem fogalmazódik meg a krisztushívők részéről.⁴⁵

2. A szent rend házassági akadályá nem isteni, hanem az egyházi jogalkotó akaratára vezethető vissza.⁴⁶ Bár a huszadik század második felében is voltak szerzők, akik erőteljesebben hangsúlyozták az akadály isteni vagy legalább „apostoli” eredetét,⁴⁷ de mára ez a kérdés nyugvópontonra került. Ezt támasztja alá a hatályos keleti egyházfegyelem, mely szerint házasságban élőket is pappá szentelnek. A korai latin egyházfegyelem is inkább ebbe az irányba mutat még akkor is, ha a gyakorlatban megjelenik a szeparáció intézménye, mely szerint a szent rendekben részesült személy az ószövetségi levita hagyomány alapján a „templomi” szertartások előtt tartózkodott a házasság életétől.⁴⁸ Ugyancsak az akadály tisztán egyházi jogi karakterét támasztja alá, hogy az akadályt szabályozó zsinati és pápai rendelkezések természete és az intézkedések joghatása nagyon eltérő volt.⁴⁹ Mindez a felmentési gyakorlat szempontjából is érdekes, hiszen

⁴³ Keleti Egyházak Törvénykönyve (1506. k.) a szokás létjogosultságát a Szentlélek oldaláról közelíti meg. VELASIO DE PAOLIS: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches. Kanonika*, 10. '2002. 828–829.

⁴⁴ Ld. pl. VIII. Henrik fia Richmond és katolikus Mária közötti felmentés elutasítása. SZEREDY i. m. 1315.

⁴⁵ Előfordulhat, hogy az egyházon belüli konzervatív szubkultúra harciasan azt az elvet képviseli, hogy ne legyen felmentés a szent rend házassági akadályá alól, de ez nem tekinthető általánosnak.

⁴⁶ GASPARRI i. m. 404.; Salvatore BERLINGO: *Ordine – impedimento al matrimonio*. In: AA. VV.: *Enciclopedia del diritto*. Milano, Giuffrè, 1980, vol. XXX., 1158.; Filippo LIOTTA: *La continenza dei chierici nel pensiero canonista classico*. Milano, Giuffrè, 1971. 210–212.; PELLEGRINO i. m. 59.; PRADER i. m. 122–123.

⁴⁷ Alfons STICKLER: *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundations*. San Francisco, Ignatius, 1995. Magyarul: *A klerikus celibátus fejlődéstörténete és teológiai megalapozása*. Budapest, Budapesti Központi Szeminárium, 1994.

⁴⁸ Joseph Bánk: *Connubia canonica*. Romae, Herder, 1958. 209.

⁴⁹ Velasio De PAOLIS – Davide CITO: *La sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*. Roma, Urbaniana University Press, 58–64. Ld. még Cholij ROMAN: *Clerical Celibacy in East and West*. Leominster, Fowler-Wright Books, 1988.; Martin BOELEN: *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Strafe*. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.

nem lehet azzal érvelni, hogy azért nincs felmentés az akadály alól, mert az isteni akaratra menne vissza, amely alól az egyházi jogalkotó nem menthet fel.

3. A szentszék elutasító gyakorlatát szokás azzal indokolni, hogy az visszatartó erővel hat, nehogy a felmentés megadása tömeges „kilépési” hullámot generáljon a püspökök között. A törvény valóban lehet „visszatartó”, de az tipikusan a büntető rendelkezések esetében hangsúlyos. A felmentések viszont nem a büntetőjog területéhez tartoznak.⁵⁰ A „visszatartás” a jog komplex működésének és küldetésének csak egyik – és véleményem szerint nem is a legfontosabb – küldetése. Az az utilitarista megközelítés, hogy „a többi püspököt elrettentse” a hasonló lépéstől, idegen az egyház hatályos jogának teológiai alapú szemléletétől. A kánonjog funkcionalistább megközelítéséből is arra az álláspontra jutunk, hogy a jog elsődlegese küldetése az egyház „alkotmányos” működésének és a krisztushívők üdvösségének az előmozdítása.⁵¹ Ezért a felmentés radikális visszatartásának gyakorlata az egyház „alkotmányos” önreflexiójától is idegen. A pápai és szentszéki reflexiók a zsinat után több esetben megerősítették az egyház hagyományos tanítását, hogy a katolikus egyház az üdvösség rendes útja, amelyet a szentségeken és Isten ígijén keresztül biztosít tagjainak.⁵² Ezzel a tanítással nehezen fér össze a felmentés megadásának konzekvens megtagadása. A felmentés tenné lehetővé a püspöki szolgálatról megvált krisztushívő

⁵⁰ Jelenleg az egyház vezetés-irányítása súlyos bűncselekmények esetén (pedofília tipikusan ilyen) hajlik arra, hogy amennyiben az elkövető késznek mutatkozik, akkor a klerikusi állapot elvesztése ne büntetőszankcióval, hanem az elkövető „kérésére” felmentéssel, mint igazgatási intézkedéssel történjen. Elfogadható szempont, hogy ez az egyház számára kevesebb kellemetlenséggel jár, de jogtechnikai szempontból ez a megoldás vet fel kérdéseket, még akkor is, ha mind a kérelemben, mind a leiratban megfogalmazódik, hogy „az igazgatási intézkedésre” az egyházi közérdek miatt került sor. Ehhez ld. Davide CITO: La pérída del estado clerical ex officio ante las actuales urgencias pastorales. *Ius Canonicum*, Vol. 51., 2011. 69–101.; Daniela MILANI: Delicta reservata seu delicta graviora: la disciplina dei crimini rimessi alla competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/milani.m_delicta.pdf?pdf=delicta-reservata-seu-delicta-graviora-la-disciplina-dei-crimini-rimessi-al

⁵¹ Javier HERVADA: *Diritto costituzionale canonico*. Milano, Giuffrè, 1989. 10–16.

⁵² „Az a tény, hogy más vallások követői is megkaphatják Isten kegyelmét és Krisztus által megőrizhetik azt a közösségi kegyelmi eszközök nélkül, nem menti fel az Egyházat a kötelezettség alól, hogy a hit és a keresztség felvételére buzdítson, amelyet Isten minden népnek rendelt. Amikor Krisztus »kifejezetten szolt a hit és a keresztség szükségességéről, ebbe belefoglalta az Egyház szükségességét, amelybe az emberek a keresztség révén, mint ajtón keresztül lépnek be«. Ezért a dialógust azzal a meggyőződéssel kell folytatni és teljesíteni, hogy az Egyház az üdvösség rendes útja, mert egyedül ő rendelkezik a kegyelem eszközeinek teljességével.” II. JÁNOS PÁL: Enc. *Redemptoris Missio*. 1990. XII. 7. n., 55. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 83., 1991. 303. magyarul ld. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html Ennek egyházi jogi perspektíváját kiválóan szemlélteti Carlos J. ERRÁZURIZ: *Il diritto e la giustizia nella chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*. Milano, Giuffrè, 2000. 11–14.

számára, hogy ismét élhessen a „rendes” út által biztosított legfőbb kegyelmi eszközökkel.⁵³

4. Végül szokás arra is hivatkozni, hogy a felmentés minden esetben kegyintézkedés, amelyhez senkinek sincs joga. Ez logikus és koherens megközelítése a felmentés jogintézményének, de létezik olyan „felmentés” is, amely megalapozott jogigényből indul ki.⁵⁴ A szakma hagyományosan az egyház jogát hangsúlyozza, amely a klerikus szenteléséből és szabadon tett ígéretéből származik az egész életén át tartó szolgálatra vonatkozóan.⁵⁵ A papok esetében nagyon súlyos okból, diakónusok esetében súlyos okból (bővebben lásd alább) az egyház illetékes hatósága felmentheti a személyt a klerikusi állapotból – közte a celibátusból – származó kötelezettségei alól, de ehhez a klerikusnak nincs joga. Véleményem szerint az említett „üdvösség” rendes útjának a biztosítása azonban éppen az a „jogigény” a megkeresztelt személy részéről, amellyel az egyházi hierarchia irányába még ilyen esetekben is felléphet. A klerikus, legyen akár püspök, aki életállapotának rendezése érdekében kéri a felmentést, egyben a keresztségből származó jogaival való élés útjának megnyitását is kéri a felsőbb egyházi hatóságtól. Összességében úgy tűnik, hogy mind teológiai, mind a mélyebb jogdogmatikai, de még mind jogtechnikai, gyakorlati szempontból is kérdéses a jelenlegi eljárás, mely szerint nincs felmentés (klerikusi jogok és köteleességek, illetve a celibátus) így a házassági akadály alól a szent rend püspöki fokozata esetén. Megjegyzendő azonban, hogy a püspöki szolgálat elhagyása a papi szolgálatból kilépett személyekhez képest marginális. Ennek részben az az oka, hogy a Szentszék a püspökkinevezések előtt „alapos” információs eljárást folytat le.⁵⁶ Továbbá a püspökök jóval kevesebben vannak, mint a papok. Végezetül nem elhanyagolható, hogy a püspökszentelésre már hosszabb (minimum öt év – 378. k. 4°) papi szolgálat és legalább harmincöt éves korban kerül sor (378. k. 3°). Mindez már érettebb személyiséget tételez fel, mint a fiatalon szentelt és tapasztalatokkal még nem rendelkező papok esetében.

⁵³ Domenico MOGAVERO: La libertà fondamentale del fedele: salvezza, annuncio, sacramenti. In: AA., Vv.: *I diritti fondamentali del fedele*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

⁵⁴ A felmentés jogintézmények nem egységes elnevezése és értelmezése a jogtörténeti példák-ból is világosan látszik. Joseph BRY: *De dispensatione in iure canonico praesertim apud decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*. Brigis-Vetteren, Car. Beyaer, 1925.

⁵⁵ Gianfranco GHIRLANDA: Chierico (Clericus). In: Carlos CORRAL SALVADOR – Velasio DE PAOLIS – Gianfranco GHIRLANDA (szerk.): *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*. Torino, San Paolo, 1993. 153.

⁵⁶ Lorand UJHÁZI: Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici. *Antonianum*, vol. 87., 2012. 715–741.

A házassági akadály alóli felmentés gyakorlata 1. a megözvegyült állandó diakónusok és a 2. keleti – *sui iuris* – egyházak ugyancsak megözvegyült papjai esetében is vett fel kérdéseket. Utóbbira a keleti egyházak jelentősen eltérő gyakorlata és hagyománya miatt nem térek ki. Elég annyi, hogy bár a nem nőtlen életformával vállalták a papi szolgálatot a Keleti Egyházak Törvénykönyve mégis a diakónuszentelés után, a klerikusok vonatkozásában a latin egyház előírásához hasonlóan rendelkezik: „Érvénytelenül kísérlik meg a házasságot, akik a szent rendet felvették” (CCEO, 804. k.). Egyes saját jogú keleti katolikus közösségekben azonban rendnek nevezik a szubdiakónátust is. De a házassági akadály ezekben a közösségekben sem terjed ki a szubdiakónusokra, hanem a latin egyházhoz hasonlóan csak a diakónusokra, a papokra és a püspökökre vonatkozik. A latin egyház megözvegyült diakónusai esetében ugyancsak probléma, hogy nem cölebsz életállapotban és nem arravaló ígérettel vették fel ugyan a szent rendet, özvegyesség esetén mégis fellép a szent rend házassági akadály. A keleti egyházak esetében a házassági akadály létjogosultságának és helyes értelmezésének a kérdése többször állt jogi és teológiai reflexiók középpontjában.⁵⁷ A gond az, hogy a ma már kétségtelenül meghaladott teológiai szempontrendszert, amely évszázadokon keresztül meghatározta a keleti egyházak fegyelmét, nemcsak a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyvének, hanem még a CIC kodifikációjánál is figyelembe vették – a keleti *sui iuris* egyházak iránti tolerancia okán.⁵⁸ A latin Egyházi Törvénykönyv átdolgozásakor ugyanis felmerült az a javaslat, hogy a nős állandó diakónusokra – egyébként logikusan – ne vonatkozzon a szent rend házassági akadály.⁵⁹ A javaslat, ahogy az a hatályos szabályozásból kiderül (1087. k.), – a keleti hagyományra való hivatkozás miatt – nem került meghallgatásra. Nem meglepő, hogy az állandó diakonátus zsinat utáni bevezetése magával hozta, hogy a megözvegyült vagy a házasságukat érvénytelenített állandó diakónusok kérték a felmentést a házassági akadály alól, méghozzá olyan formában, hogy tovább folytathassák diakónusi szolgálatukat. A felmentési gyakorlat egységesítése érdekében 1997. június 6-án az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció körlevelet adott ki, amelyben *explicite* felsorolja azokat a követelményeket, melyek szükségesek ahhoz, hogy

⁵⁷ Ehhez ld. John ERICKSON: The Council in Trullo: Issues Relating to the Marriage of Clergy. *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 40., 1995/1–2. 183–199.

⁵⁸ Dimitri SALACHAS: *Kommentár a CCEO 795. kánonjához*. In: Pio PINTO (szerk.): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001. 668.

⁵⁹ „Diaconi qui coniugati ordinem sacrum receperunt, impedimento de quo in § 1 non tenentur.” *Communicationes*, vol. 9., 1977. 364–365.

az állandó diakónusoknak megadják a szent rend házassági akadályá alóli felmentést.⁶⁰ Eszerint 1. az egyházmegyének szüksége legyen a diakónus további szolgálatára, 2. kiskorú gyermekei legyenek, 3. nagyszülők koruk vagy egyéb okok miatt ne tudjanak segíteni a gyermekek nevelésében. Sem a körlevél, sem a hatályos jogi szabályozás nem írja kifejezetten, hogy az állandó diakónusoknak csak megözvegyülés esetén van lehetőségük a Szentszék felmentését kérni. Ugyanakkor a körlevél és a hatályos jogi magyarázatok mintha abba az irányba mutatnának, hogy a felmentéskérésre csak megözvegyült diakónusok esetében van lehetőség. Amikor egy állandó diakónus megelőző „házasságát” érvénytelennek mondja ki az egyházi bíróság, nem megalapozott az akadály alóli felmentés kérése. A szabályozás disszonáns, hiszen az állandó diakónus a szolgálatra és nem nőtlen életre lett felszentelve.⁶¹ A házassági akadály állandó diakónusokra való kiterjesztése, még az említett keleti hagyomány és joggyakorlat tiszteletben tartása mellett is nehezen érthető, de hogy a felmentési gyakorlat a szigorítás irányába mozdult el, az végképp ellentmondásos.⁶²

3. Felmentési gyakorlat liberalizálódása az egyház hatályos jogában

A tisztán egyházi házassági akadályok alóli felmentés szabályozása a hatályos jogban – mint az akadályok intézménye is – a történelmi előzményekhez képest egyszerűbb. A régi jog a maga túlszabályozottságával nem is lett volna alkalmas, hogy a megváltozott társadalmi körülmények között betöltse küldetését. A házassági akadály alóli felmentés az illetékes egyházi hatóság *megelőző intézkedése*, amely a jogcselekmény – házassági beleegyezés – törvényben rögzített akadályozó tényezőjét egyedi esetben elhárítja.⁶³ A hatályos jog már az 1917-es Törvénykönyvtől örökölte azt a felfogást, hogy a felmentés *előzetes* jogi

⁶⁰ SZENTSÉGI ÉS ISTENTISZTELETI KONGREGÁCIÓ: Litt., 1997. VI. 6. *Enchiridon Vaticanum*. vol. 16., 1997. 555–557.

⁶¹ A diakónusok szerepéről, feladatáról identitásáról az új jogban ld. Luis NAVARRO: L'identità e la funzione dei diaconi permanenti. Nota alle Norme fondamentali per la formazione permanente dei diaconi permanenti e al Dipartimento per il ministero e la vita dei diaconi permanenti. *Ius Ecclesiae*, vol. 10., 1998/2. 587–601.

⁶² Nyilván lehetnek indokolt esetek, például, amikor a diakónus oldaláról bizonyosodik be a házasság érvénytelensége.

⁶³ Ebben a vonatkozásban a felmentés hasonlít a kiváltsághoz, a privilégiumhoz, amely szintén kivészi a személyt a törvény kötelező ereje alól. Azonban lényeges különbség, hogy a kiváltság hosszantartóan, amíg a felmentés csak abban az egy esetben szünteti meg a törvény kötelező erejét. Salvatore BERLINGÒ: *La causa pastorale della dispensa*. Milano, Giuffrè, 1978.

aktus, és nem *utólagos* érvényesítés. Az egyházi igazgatási intézkedésben – az előzetes és az utólagos felmentés – csak idővel vált el. A hatályos jog is ismeri ugyan a házasság utólagos érvényesítését, amikor a kötelék nem jött létre, mert a felek nem akartak felmentést kérni, vagy nem is tudtak az akadály létezéséről. Ez esetben lehet élni az egyszerű érvényesítéssel. Ilyenkor lényegében megismétlik a beleegyezést a felek, amikor már megszűnt az akadály, vagy az illetékes egyházi hatóságtól megkapták az akadály alóli felmentést (1156. k.). Az akadály alóli felmentés az utólagos érvényesítés másik formájához, a „gyökeres orvosláshoz” is kapcsolódhat. Ez esetben a kánoni forma alóli mentesítés egyben a házassági akadály alóli felmentést is magába foglalhatja (1161. k. 1. §). Mindamellett, hogy fellelhetők érintkezési pontok az akadály alóli felmentés és az utólagos érvényesítés között, a hatályos jogban a felmentés és az utólagos érvényesítés más egyházi igazgatási intézkedés.⁶⁴

A hatályos jog főszabálya szerint a nem fenntartott tisztán egyházi házassági akadályok alól az ordinárius jogosult felmentést adni (1078. k. 1. §). A szabályozás harmonizál az új jogban hangsúlyos zsinati szubszidiaritás elvével. A jogalkotó csak azokat az akadályokat tartja fenn az egyház legfőbb hatóságának, amelynek alapját – megítélése szerint – súlyos és az egyház közjogát fokozottan érintő okok képezik.⁶⁵ Ez – normál esetben, amikor sem halálveszély, sem sürgető szükség nem áll fenn – mindösszesen három házassági akadályt jelent: a szent rend (1087. k.), a pápai jogú szerzetesi intézményben tett örök szerzetesi fogadalom (1088. k.) és a büntett (1090. k.) akadály. A régi CIC még a házassági akadályok alóli felmentések jogát főszabályként a felsőbb egyházi hatóságnak, a római pápának tartotta fenn (1917-es Egyházi Törvénykönyv, 1040. k.). Minden más eset, amikor a pápánál alacsonyabb szintű egyházi hatóság akár magánál

⁶⁴ Tadeusz PAWLUK: De matrimonii convalidatione canonica. *Prawo Kanoniczne*, vol. 29., 1986. 152.; Nikolaus SCHÖCH: La sanazione in radice dei matrimoni celebrati in forma civile o senza forma publica. In: Joan CARRERAS (szerk.): *La giurisdizione della chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*. Milano, Giuffrè, 1988. 290.

⁶⁵ Giorgio BARBERINI: Appunti e riflessioni sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento della Chiesa. *Ephemerides juris canonici*, 198. vol. 1980/3–4. 329–361.; Geraldina BONI: Considerazioni sul principio di sussidiarietà nella Chiesa. *Archivio giuridico „Filippo Serafini”*, vol. 224., 2004/2. 135–247.; Orazio CONDORELLI: Sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento canonico: alcune considerazioni storiche. *Diritto ecclesiastico*, vol. 23., 2003/3. 942–1010.

a jognál fogva,⁶⁶ akár különleges felhatalmazás által⁶⁷ felmenthetett a tisztán egyházi házassági akadályok alól, a főszabály alóli kivételnek számított.⁶⁸ A szentszéki centralizáció fokozatos „lebontása” hosszú utat járt be. A Trienti Zsinat Magyarázó Bizottsága még 1661. január 19-én adott döntvényében is úgy fogalmazott: „az az állítás is, mely szerint a püspök halálveszély, illetve sürgős szükség esetén saját jogán adhatja felmentést, téves, vakmerő, botrányos, veszedelmes, és ezért el kell ítélni.”⁶⁹ Érdemi koncepcióváltást csak a II. Vatikáni Zsinat hozott a részegyházak és az egyetemes egyház közötti szubsidiaritás, illetve a püspök kormányzati hatalmának zsinati elvének tükrében. A *Christus Dominus* kezdetű zsinati határozat a püspökök pásztori szolgálatáról kijelentette, hogy „minden egyes megyéspüspök fölhatalmazást nyer, hogy az Egyház általános törvénye alól esetenként fölmentést adjon azoknak a hívőknek, akikre a jog szerint kiterjed a hatalma, valahányszor úgy ítéli meg, hogy az lelkük javára szolgál, hacsak az Egyház legfőbb tekintélye külön föntartással nem élt” (CD 9). A *De Episcoporum muneribus* kezdetű *motu proprio* már kifejezetten a házassági akadályok vonatkozásában is rendelkezik. Lehetővé teszi, hogy a megyéspüspökök és a velük egyenlő jogállású főpapok – apátok, nullius prelátságok, apostoli prefektusok és vikáriusok, apostoli kormányzók – a Szentszéknek kifejezetten fenn nem tartott, tisztán egyházi jogi házassági aka-

⁶⁶ A jog hatalmazta fel az ordináriust a tisztán egyházi házassági akadály alóli felmentés megadására: 1. nem fenntartott egyszerű szerzetesi fogadalom esetén (1917-es Egyházi Törvénykönyv, 1313. k.); 2. ténykétség esetén az összes olyan tisztán egyházi házassági akadálynál, amelynél a Szentszék meg szokta adni a felmentést. 3. Olyan esetekben, amikor a Szentszék meg szokta adni a felmentést, de a felfolyamodást nehézségekbe ütközik, és a késlekedésből súlyos kár származik. 4. halálveszély esetén. 5. Amikor minden elő volt készítve a házasságkötéshez és akkor tudódott ki a házassági akadály. Ez utóbbi két esetben az 1917-es Egyházi Törvénykönyv a plébánosok, gyóntatók és a szolgálattevők felmentő hatalmát is elismerte (1044–1045. kk.). A régi jog még a sürgető halálveszélyben adott felmentés esetében is jóval restriktívebb volt, ami az alsóbb egyházi hatóság felmentési gyakorlatát illetve, minthogy a lelkiismeret megnyugtatót, vagy a gyermek törvényesítését, mint a felmentés megadásának feltételét követelte meg (1917-es Egyházi Törvénykönyv, 1043. k.). Sőt, egyéb korlátozásokat is ismert a régi jog, amikor a tisztán egyházi akadályok alól az ordinárius még ilyen esetekben sem adhatott felmentést (1040. k.). HUSZÁR i. m. 58. A hatályos jog logikájától idegen lenne, ha a Kódex bármilyen utalást tenne a gyermekek törvényesítésére, hiszen az egyetemes egyházi jogban ma már semmilyen komoly relevanciája nincs a törvényes és törvénytelen származásnak. LUKÁCS i. m. 15.

⁶⁷ A Szentszék először öt, majd egy évre szóló, ez utóbbi esetben már esetenként szubdelegálható felhatalmazást adott a megyéspüspököknek és általános helynökeinek a felmentő házassági akadályok alóli felmentés megadására. HUSZÁR i. m. 59.

⁶⁸ LINCOLN BOUSCAREN – ADAM C. ELLIS: *Canon Law. A text and Commentary*. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1946. 433.

⁶⁹ HEFELE i. m. 47., 779.

dályok alól felmentést adjanak.⁷⁰ Az új CIC azonban mind a *Christus Dominus* kezdetű zsinati határozathoz, mind a *De Episcoporum muneribus* kezdetű motu propriohoz képest kiterjesztőbb. Már nemcsak a megyéspüspöknek (134. k.) és a velük egyenlő elbírálás alá eső főpapoknak, hanem a helyi ordináriusoknak (131. k. 1. §) is *ipso iure* biztosítja, hogy a Szentszéknek fenn nem tartott és tisztán egyházzjogi akadályok alól felmentést adjanak.⁷¹

A helyi ordinárius az általános jogszabály alapján (136. k.) felmentést adhat 1. az alárendeltjeinek, akkor is, ha az adott területen kívül tartózkodnak; 2. a saját területén tartózkodó idegeneknek. Sőt mivel rendes végrehajtó hatalomról van szó, a jog általános elvei szerint azt delegálni is lehet (137. k.). Az új jog főszabálya tehát a régi joggal pont ellentétes: az ordinárius felmentő hatalma tekinthető általánosnak, és a „fenntartás” intézménye számít kivételnek. A legfőbb jogalkotó visszafogott volt, hiszen mindösszesen az említett három akadályt tartotta fenn. Ráadásul halálveszély esetén még kiterjesztőbb a jog, hiszen csak a szent rend papi fokozatát tekinti olyan tisztán egyházzjogi akadálnak, amelyet továbbra is az egyház legfőbb hatóságának rezervál. Ami pedig a keleti *sui iuris* egyházakat illeti, a Keleti Egyházak Törvénykönyve a *sui iuris* keleti egyház pátriárkájának is biztosítja a jogot, hogy pápai jogú szerzetesi intézményben tett örök fogadalom alól felmentést adjon. A CCEO-ban így még annyi fenntartás sincs, mint a latin egyház törvénykönyvében.⁷² Ami a felmentés megadásának gyakorlati oldalát illeti, a CIC első könyvének a leiratokra és a felmentésekre vonatkozó általános előírásait kell megtartani.⁷³

⁷⁰ VI. PÁL: Motu proprio. *De Episcoporum muneribus*, 1966. VI. 16. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58., 1966. 467–472. A keleti hierarchiák vonatkozásában hasonló alapelvet követ: VI. PÁL: Motu proprio. *Episcopalis potestatis* 1967. V. 6. http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670502_episcopalis-potestatis.html. Mario Francesco POMPEDDA: Impedimenti. In: AA. VV.: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Torreglia, 1984. 195.

⁷¹ Átfogó bemutatást ad a törvény fejlődéséről: Christian HEITZMANN: *La potestad de dispensar de las leyes universales*. Tesi dottorale discussa presso rallora Centro Accademico Romano della Santa Croce. Roma, Centro Accademico Romano della Santa Croce, 1989.

⁷² SALACHAS i. m. 668.

⁷³ Ehhez ld. Julio GARCÍA MARTÍN: *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Roma, Ediurcla. 2002. 318–351. Kifejezetten a felmentés intézményét taglalja Eduardo BAURA: *La dispensa canonica dalla legge*. Milano, Giuffrè, 1997.; José F. CASTAÑO: Dispensa dagli impedimenti e dalla forma canonica nell'attuale Codice di Diritto Canonico. *Angelicum*, vol. 70., 1985. 378–402.; Antonino ABATE: Gli impedimenti matrimoniali nel nuovo codice di diritto canonico. *Apollinaris*, vol. 60., 1987. 441–505.; Mario FERRANTE: Verità e prova nelle sentenze sugli impedimenti matrimoniali. In: AA.VV. (szerk.): *La prova della nullità matrimoniale secondo la giurisprudenza della Rota Romana*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana. 2011. 1–44, Luigi CHIAPPETTA: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*. Roma, Edizioni dehoniane, 1990. 100. A felmentéshez normál körülmények között kérvényt

A felmentő hatalom szubsziaritás elve alapján való kiterjesztése ellenére, ahogy említettük a hatályos egyházjogban is vannak fenntartott akadályok. A kormányzati hatalom egyházban való működésének logikája alapján a pápa közvetlenül is megadhatja a tisztán egyházi házassági akadályok alóli felmentést. A felmentések megadására azonban kuriális gyakorlat alakult ki.⁷⁴ Jelenleg a szent rend akadályá alól a Klérus Kongregáció, a pápai jogú szerzetesi intézményben tett örök szerzetesi fogadalom alól a Megszentelt Élet Intézményeinek Kongregációja,⁷⁵ büntett akadályá alól az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció adja a felmentést.⁷⁶ Ha az érintettek missziós területen élnek, akkor a Népek Evangelizációjának Kongregációja jár el.⁷⁷ Amennyiben legalább az egyik fél valamelyik keleti katolikus *sui iuris* egyházhoz tartozik, akkor a Keleti Egyházak Kongregációja az illetékes központi hivatal.⁷⁸ Ha az akadály titkos – külső fórumon nem bizonyítható – az Apostoli Penitenciáriához lehet fordulni.⁷⁹

Amíg az akadályok alóli felmentések megadásának joga főszabályként a Szentszékhez tartozott, addig a régi Szent Hivatal, a mai Hittani Kongregáció elődje is rendelkezett felmentő jogkörrel. Mivel a valláskülönbőség és a vegyes házasság⁸⁰ esetében az akadály oka a katolikus hit védelme, a Szent Hivatal,

kell kiállítani. Ha a felmentés megadására jogosult hatóság az ordinárius, akkor ezt neki kell címezni. Ha az illetékes hatóság a Szentszék, akkor is ajánlatos azt az ordináriuson keresztül eljuttatni a megfelelő központi hatóságnak. Lehet közvetlenül az illetékes központi hatósághoz fordulni. Abban az esetben, ha belső fórumos ügyről van szó, különösen, ha a gyónási pecsét megőrzése is cél, akkor az Apostoli Penitenciáriához való közvetlen felfolyamodás nemcsak lehetséges, hanem ez a felfolyamodás rendes útja. A külső fórumon beterjesztett felmentési kérelemben meg kell említeni a kérelmező teljes nevét, születés és lakóhelyét, pontosan az akadályt, illetve a megfelelő és ésszerű okot, amely alapján a felmentést kérik. Ha a több akadály közül valamelyiket külső, a másikat belső fórumon terjesztették be, a belső fórumos kérvényben meg kell említeni, hogy van másik akadály is, amelyre vonatkozóan külső fórumon már megtörténtek a szükséges lépések.

⁷⁴ Az egyik kongregációtól a másikhoz való kompetencia-átsorolások gyakoriak voltak, ezért erre a jogtörténeti kérdésre nem térünk ki.

⁷⁵ II. JÁNOS PÁL: Const, Ap., *Pastor Bonus*. 108. cikk. 1988. VI. 28. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 80., 1988. 887. [továbbiakban II. JÁNOS PÁL (1998) i. m.]

⁷⁶ A kongregáció jogosult felfolyamodás esetén az egyes házassági akadályok alól a felmentés megadásának az elbírálására, amennyiben azt a helyi ordinárius megtagadta. Kivételt képez a valláskülönbőség akadályá. Mivel ez esetben hit dolgáról van szó, a Hittani Kongregáció a Szentszék illetékes központi hatósága a felfolyamodás elbírálásában. II. JÁNOS PÁL (1998) i. m. 48. cikk., 873.

⁷⁷ II. JÁNOS PÁL (1998) i. m. 85. cikk, 881.

⁷⁸ II. JÁNOS PÁL (1998) i. m. 56. cikk, 874.

⁷⁹ II. JÁNOS PÁL (1998) i. m. 118. cikk, 890.

⁸⁰ A vegyes házasság – *matrimonium mixtum* – az egyház hatályos jogában már nem házassági akadály. Így felmentést sem kell kérni, hanem mindössze engedélyt a megengedett kötéshez. 1124. k.

mint a hit közjogi védelméért az egyetemes egyház szintjén felelős központi hivatal rendelkezett a felmentések megadásáról.⁸¹ A hitvédelem szempontja koncepciózusan a hatályos jogban is megmaradt mind a valláskülönbség akadály, mind a vegyes házasság „tilalma” kapcsán. Jelenleg azonban az ordináriusnak, mint a felmentés megadására jogosult hatóságnak kell(ene) a hitvédelmi szempontokat figyelembe venni. A hatályos joganyag a valláskülönbség akadályát szabályozó 1086. kánonban úgy rendelkezik, hogy meg kell tartani a 1125–1126. kánon – vagyis a vegyes házasságra vonatkozó – előírásait mielőtt a házassági akadály alól megadják a felmentést, azaz: 1. a katolikus fél nyilvánítsa ki, hogy kész a hittől való eltávolodás veszélyeit elhárítani; 2. ígérje meg őszintén, hogy erejéhez képest mindent megtesz, hogy minden gyermeke a katolikus egyházban keresztkedjen és nevelődjön (1125. k. 1^o); 3. a másik felet idejében értesítsék a katolikus fél ígéretéről (1125. k. 2^o),⁸² 4. mindkét felet meg kell tanítani a házasság céljaira és lényegi tulajdonságaira, melyet egyik fél sem zárhat ki (1125. k. 3^o).⁸³ Az egyház korán realizálta, hogy

⁸¹ Johannes LINNEBORN: *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*. Paderborn, Verlag Ferdinand Schönigh, 1933. 141.; HITTERJESZTÉSI KONGREGÁCIÓ: Instr., 1877. V. 9. In: Pietro GASPARRI (szerk.): *Codicis Iuris Canonici Fontes*. vol. VII, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1935. 459–463., n. 4890. A dokumentumok elkészítésében a saját plébános segít: Aláírásával és a plébániai bélyegzővel hitelesíti a dokumentumokat, kijelentve a felmentési kérelemben előadottak megfelelnek a valóságnak. A kérelmet a kérelmező is aláírja. Belső fórumra szánt kérvény kitöltése a nevek elhallgatásával, de ugyanúgy történik, mint a külső fórumra szánt kérelem. Előfordulhat, hogy több akadály alól is kérnek felmentést, ilyen esetben a felmentési kérelemben minden akadályt meg kell említeni. Ha a több akadály közül valamelyik fenntartott, akkor a fenntartott akadállyal, ahhoz az egyházi hatósághoz kell fordulni, aki a felmentést megadására jogosult. A fenn nem tartott akadállyal pedig az alsóbb hatóságot kell felkeresni. Az alsóbb hatóságnak beadott felmentési kérelemben meg kell említeni, hogy egy másik fenntartott akadály alól már felmentést kaptak, vagy a felmentési kérelem elbírálása folyamatban van. Ilyen helyzet lehet, például, ha a pápai intézményben tett szerzetesi örök fogadalom akadály alól a felmentést a Megszentelt Élet Intézményeinek a Kongregációjától kérték meg, de fennáll még például a valláskülönbség akadály is, amelyre a felmentést pedig a helyi ordinárius adhatja meg.

⁸² A nem keresztény félnek az 1970. március 31-én kiadott *Matrimonia mixta* kezdetű *motu proprio* óta nem kell ígéretet tennie. VI. PÁL: *Motu proprio, Matrimonia mixta*. 1970. III. 31. n. 5. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 62., 1970. 257.

⁸³ Mindez a felmentés megadásának érvényességi és nemcsak megengedettségi feltétele: John P. BEAL: *Kommentár az 1086. kánonhoz*. In: John P. BEAL - James A. CORIDEN - Thomas J. GREEN (szerk.): *New Commentary on the Code of Canon Law*. New-York, Paulist Press. 1989. 1288. Ha a „jogalkotó” által megkövetelt feltételeknek – a katolikus fél ígérete, a nem keresztény fél értesítése – nem tesznek eleget, az a felmentés és így a házasság érvénytelenségét eredményezi. A vegyes házasságoknál mindez csak a megengedettséget érinti. Perez DE HEREDIA: *Diritto Matrimoniale canonico*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis. 1998. 62. A hatályos jog szemben az 1917-es CIC-cel (1061. k. 1^o) már nem írja elő, hogy a felmentés megadásához legyen morális bizonyosság arra vonatkozóan, hogy a gyermekek katolikus keresztléséhez, illetve a katolikus fél hitének a megőrzéséhez megvannak-e a feltételek.

a házassági életközösség és a család olyan milió, amely markánsan befolyásolja a hit megélését, továbbadását és épségét.⁸⁴ Az egyház történelmét ezért végig kísérték azok a pápai és szentszéki megnyilatkozások, amelyek akár büntető szankciók kilátásba helyezésével is igyekeztek védeni a katolikus hitet a házasságkötés területén.⁸⁵ A hit közjogi védelmének és a házassági köteléknek ez a fajta összekapcsolása harmonizált az egyház más vallásokról és felekezetekről alkotott klasszikus koncepciójával. A II. Vatikáni Zsinat – különösen a *Nostra aetate*; *Dignitas humanae* kezdetű dokumentumai – azonban jelentős változást hozott a más vallásokról és felekezetekről alkotott katolikus tanításban.⁸⁶ A más vallások és felekezetek értékeinek az elismerése eminens módon jelent meg a zsinat utáni teológiában és lelkipásztori gyakorlatban. Érthető, hogy az euforikus hangulatban a valláskülönbség házassági akadályának a fenntartása fel sem merült érdemben a törvénykönyv átdolgozása alatt. Sőt, a hatályos jog szövegéből már azt is törölték, hogy vegyes házasság – és ebből adódóan a valláskülönbség esetén – az ordinárius és a plébános igyekezzenek a katolikus felet lebeszélni, és visszatartani az ilyen házasságkötéstől (1917-es CIC, 1064. k. 1°).⁸⁷ Az elmúlt években végbement társadalmi és geopolitikai változások,

KNECHT i. m. 399–400. Az általános normák alapján ma is feltételezhetjük azonban, hogy a morális bizonyosság feltétele az egyházi hatóság intézkedésének (90. k.).

⁸⁴ Kifejezetten a házasságkötés tilalmáról beszél Szent Cyprian, *Ad Quirinum*, I. II. c. 62, PL. IV. 767; Tertullianus, *Ad uxorem*, I. II. c. PL. IV. 1287.

⁸⁵ Átfogó történelmi kitekintést ad: GASPARRI i. m. 162–163. Az első századokban – nem az ilyen házasságok érvényességén filozófáltak, hanem a keresztény hit megóvása volt a fő célkitűzés. Ezt jól szemléltetik a IV–VII. századi zsinatok (Elvira, Arles, Hippó, Orleans, Toledo, Róma), ahol a tiltáson és nem a jogcselekmény érvényességén volt a hangsúly. Josef TOMKO: *Matrimonio misti*. Napoli, Dehoniane, 1971. 36–42.; PETROVITS i. m. 141. Konstantin császár szigorú intézkedéseire: Cod. Theol. de Iud. XIV. 8. Theodosius császárhoz C. de Iud. I. 9.

⁸⁶ Michael Louis FITZGERALD: Vatican II and Interfaith Dialogue. In: CHIA Edmund KEE (szerk.): *Interfaith Dialogue*. New York, Palgrave Macmillan, 2006.; PATSCH Ferenc: Fordulat a vallásokhoz fűződő viszonyban. A vallásközi párbeszéd teológiája és gyakorlata a II. Vatikáni zsinat nyomán. *Vigilia*, vol. 80., 2015/9. 661–669.; Walter KASPER: Egyház merre tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége. In: KRÁNYI Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 19–20.; LUKÁCS László: *A dialógus teológiája*. Budapest, Sapientia Szerzetesi Főiskola, 2007. 5.; Kenneth GRASSO – Robert HUNT (szerk.): *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty*. Plymouth, Rowman and Littlefield Publishers, 2006.; Andreas RENZ: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre Nostra aetate: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*. Stuttgart, Kohlhammer, 2014.; Francesco GIOIA (szerk.): *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II, 1963–2005*. Boston, Pontifical Council for Interreligious Dialogue – Pauline Books & Media, 2006.

⁸⁷ Juan Ignacio BAÑARES: Kommentár az 1086. kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael Rodríguez OCAÑA – (szerk.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. III/2. Montreal, Wilson & Lafleur, 2004. 1183.

illetve a vallásközi párbeszéd területén tapasztalt eseti csalódások újra rávilágítottak a házassági akadály közjogi, az egyház konstitutív elemének, a katolikus hit épségének védelme szempontjából való jelentőségére.⁸⁸ Ez pedig nyilván a felmentések megadásának kérdését kellene, hogy a leginkább érintse. Számos esetben a katolikus fél ígérete és a nem keresztény fél „tudomásulvétele” ellenére sem lehet megvalósítani a katolikus hit védelmét. Lehetnek előre nem látott és csak később fellépő egyedi kényszerítő körülmények, amikor a katolikus fél a gyermekeket nem tudja a katolikus egyházba keresztelni és nevelni.⁸⁹ Az egyedi esetek mellett pedig prognosztizálhatók azok az általános tendenciák, amelyek óvatosságot követelnének meg a felmentés megadásánál. Ez leginkább az iszlám közösségekkel kapcsolatban körvonalazódott, tekintve az iszlám határozott tanítását és gyakorlatát a férfi jogáról a vallás átadása és a gyermeknevelés területén.⁹⁰ Európában a rossz tapasztalatok miatt nem ritka, hogy az ordináriusok nem adják meg az akadály alóli felmentést abban az esetben, ha a nem keresztény fél iszlám hitű.⁹¹ Egyes országokban még a püspöki konferencia is úgy nyilatkozott, hogy az ordináriusok nagy óvatossággal járnak el a felmentés megadásánál, ha a nem keresztény fél iszlám hitű.⁹² Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy az egyes „iszlám” országok vallási és politikai be-

⁸⁸ D'AURIA (2002) i. m. 103.

⁸⁹ Ezt támasztja alá az 1125. kánon 1. pontjának a szóhasználata is: a katolikus fél tegyen ígéretet, hogy *erejéhez képest* mindent megtesz, hogy a gyermekeket a katolikus egyházba kereszteli és neveli. Lehetetlenre senki nem kötelezhető, így a házasság során fellépő objektív nehézségek miatt az ígéretek be nem tartása, nem érinti a valláskülönbség akadályá alól adott felmentés és így a házasság érvényességét sem (125. k.). Ilyenkor a katolikus szülőkre vonatkozó büntetőjogi kánont sem lehet alkalmazni (1366. k.). DE PAOLIS - CITO i. m. 304.

⁹⁰ Mindez részéről nem valláskritikai megjegyzés az iszlám vonatkozásában, mindössze arra a disszonanciára szeretnék rámutatni, amely a hatályos katolikus házasságjog elvárása és a kivételezés elvárása nehézségei között jelentkezett az elmúlt évtizedekben iszlám–katolikus házasságkötés esetén, fenntartva a már említett szempontot az iszlámon belül jelentkező regionális és generációs különbségek vonatkozásába. A két vallás koncepciója közötti különbségekre mutat rá Joachim GNILKA: *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*. Freiburg, Basel, Wien. Herder. 2010. Kifejezetten a jogdogmatikai és gyakorlati szempontokhoz: Lorenzo SPINELLI: *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*. Milano, Giuffrè. 1985.

⁹¹ Kánonjogi vonatkozásokat ismerteti: Sebastiano VILLEGIANTE: *Matrimonio cattolico e matrimonio musulmano: due mondi a confronto nel matrimonio dispari*. *Monitor Ecclesiasticus*, vol. 21., 1986. 463–509.; Fabio VECCHI: *Disparitas cultus circa i matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia. Tendenze effimere di interscambio tra modelli matrimoniali*. *Diritto e religioni*, vol. 1., 2006/1–2. 145–165.; Josef PRADER: *Das islamische Eherecht und die pastoralen Probleme der Ehe zwischen Katholiken und Muslimen*. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, vol. 170., 2001. 65–102.

⁹² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, 2005. IV. 29. *Notiziario CEI*, 2005. 141–166.

állítottsága jelentősen eltér.⁹³ Külön kellene vizsgálni az egyes nyugat-európai országok iszlámhitű bevándorló közösségeit is, melyek egymáshoz képest is jelentős eltérést mutatnak. Nem is beszélve a második és harmadik generációs, már az adott európai országban született és felnőtt személyekre.

Az európai országokban még mindig az a leggyakoribb, hogy a nem keresztény fél nincs ugyan megkeresztelve, de más vallási közösségnek sem tagja, vagyis „vallásnélküli”. Az ordináriusok ilyen esetben ritkán tagadják meg a felmentést, tekintve, hogy a két fél között nincs jelentős szocializációbeli különbség. Ez általában a katolikus fél és a születendő gyermekek katolikus hitére és nevelésére kevesebb kockázatot hordoz. Általában hasonló megítélés alá esnek az európai és amerikai zsidó hitközségek tagjai is. Mindemellett látható, hogy a házassági akadályok területén a legdinamikusabb és legaktuálisabb kérdésről van szó. Nagyon nehéz átfogó stratégiát kidolgozni, hiszen egyszerre kell megfelelni a vallásközi párbeszéd zsinati, a katolikus hit védelmének klasszikus és a felmentői hatalom helyi szintű alkalmazására vonatkozó alapelveknek. A valláskülönbség akadályára vonatkozó kánon nagyon rövid (1086. k.) ahhoz képest, hogy a meg nem kereszteltek széles tömegének kulturális háttere, illetve a házasságról, a kereszténységről alkotott képe milyen mértékben eltér. A rövid szabályozás az összes nem keresztényt egyenlő kánonjogi elbírálás alá veszi amennyiben katolikussal akar házasságot kötni. Amellett, hogy minden helyzet külön mérlegelést igényel, némi segítséget jelenthet, ha az egyes nem keresztény vallások vonatkozásában a helyi püspöki konferenciák és ordináriusok közelebbi előírásokat határoznak meg.⁹⁴ Hasonlóképpen előremutató lehet, ha a katolikus fél ígéretének és a meg nem keresztény fél értesítésének módja is pontosításra kerül (1126. k.). Például a külső fórumon való bizonyíthatóság érdekében a legtöbb országban a katolikus fél írásban tesz ígéretet, melyet a meg nem keresztelt félnek felolvasnak. Az aláírt ígéretet a felmentési kérelemmel együtt eljuttatják az ordináriusnak.⁹⁵ Ugyancsak pozitív hozadéka lehet a jogalkotói kérés betartásának, hogy mindkét felet tanítsák meg a házasság sajátos céljaira

⁹³ Indonézia viszonylatában a *disparitas cultus* veszélyeire hívja fel a figyelmet Al Andang BINAWAN: Il matrimonio cattolico interreligioso in una nazione musulmana. *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, vol. 5., 2016. 155–163. Emellett rámutat az általános zsinati elvek helyi szinten való alkalmazhatóságának a nehézségeire is. Az európai társadalmak tekintetében pedig széleskörű elemzés-értékelést találunk: Eugenia SCABINI – Pierpaolo DONATI (szerk.): *La famiglia in una società multi-etnica*. Milano, Vita e pensiero, 1997.

⁹⁴ Németországban, a Német Püspöki Konferencia külön részleges szabályozást adott ki. Hartmut ZAPP *Religionsverschiedenheit*. In: Joseph LISTL – Heribert SCHMITZ (szerk.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg, Friedrich Pustet, 1999. 922–923.

⁹⁵ José T. MARTIN DE AGAR: Le competenze della Conferenza Episcopale: can. 1126 e 1127 § 2. In: AA. Vv.: *I matrimoni misti*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998. 147–148.

és lényegi tulajdonságaira, illetve, hogy ezeket a célokat és tulajdonságokat egyik fél se zárja ki (1125. k. 3°). A kérés logikus, hiszen különböző valláshoz tartozó személyek házasságról, a házasság lényeges tulajdonságairól és céljairól alkotott képe nagyon eltérhet a katolikus egyház tanításától. Ez pedig a házasság „természetjogi” alapjait és így katolikus szempontból az érvényességet is érintheti.⁹⁶ Ugyanakkor az elmúlt években a terrorfenyegetettség és az iszlám fundamentalizmus felerősödése miatt a biztonsági tanulmányok területén jelentős új szakirodalom született az iszlám tekintetében. A gazdag szakirodalom a katolikus egyház számára is segítséget jelenthet az iszlám differenciáltabb megítéléséhez és a házassági felmentési gyakorlat árnyaltabb alkalmazásához.⁹⁷

4. A házassági akadályok alóli felmentés gyakorlatának egyszerűsödése

A házassági akadályok jelentőségének a háttérbe szorulásával egyidőben a felmentés megadása előtti mérlegelés is elveszítette jelentőségét.⁹⁸ A jogalkotó a házassági akadályok alóli felmentés rendszertani bemutatásánál nem is részletezi azokat az okokat, amelyek megalapozzák a tisztán egyházi házassági akadályok alóli felmentés megadását. A Kódex az általános normák alatt tesz említést a felmentés megadásának szempontjairól. Ezeket a házassági akadályok alóli felmentés esetében is figyelembe kell venni. A felmentésre, mint az illetékes egyházi hatóság igazgatási intézkedésére csak „megfelelő és ésszerű okból, az ügy körülményeinek és az illető törvény fontosságának figyelembevételével” kerülhet sor (90. k. §). A házasság intézménye az egyház teológiai

⁹⁶ Például megállapítható legyen a többnejűség veszélyének kizárása. Nicolaus HILLING: Die neuen Missionsfakultäten der Propagandakongregation vom Jahre 1920. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, vol. 93. 1924. 63–65. Ld. még Owen CLORAN: *Previews and Practical Cases on Marriage – Preliminaries and Impediments*. Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1960. 254–255.; ZAPP i. m. 922–923.

⁹⁷ NAGY László: *Az arab országok története a XIX–XX. században*. Budapest, Eötvös József Kiadó, 1997. 9–26. Különösen is átfogó képet kapunk az egyes ideológiai és vallási széttagoltságról Rostoványi Zsolt munkáiból. ROSTOVÁNYI Zsolt: *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest, Aula, 1998. 347–351.; Uő: *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest, Corvina, 2004. Kifejezetten a nyugati társadalmakban élő muszlim megosztottságról és a velük kapcsolatban kialakított állami stratégiákról ír Bassam Tibi. BASSAM Tibi: *Keresztes háború és dzsiháid. Az iszlám és a keresztény világ*. Budapest, Corvina, 2003. 46–73.

⁹⁸ A régi joghoz írt irodalom még nagyobb hangsúlyt fektetett a házassági akadályok klasszifikációjára. SIPOS István – GÁLOS László: *A katolikus házasságjog rendszere*. Budapest, Szent István Társulat. 1960. 169–170. A hatályos jog szempontjából: BERSINI i. m. 47–48.

és jogi reflexiójában kitüntetett helyen szerepel, a házassági beleegyezés pedig minősített jogcselekménynek számít. Ezért a házassági akadályok alóli felmentés megadásakor nagy figyelmet kell szentelni annak, hogy valóban megvan-e a megfelelő és jogos ok. Amennyiben ez hiányzik, akkor a „felmentés tilos, és ha nem maga a törvényhozó vagy annak felettese adta, érvénytelen is (90. k. 1. §).” Tekintve, hogy a tisztán egyházi házassági akadályok létesítését a hatályos jog is az egyház legfőbb hatóságának tartja fenn (1075. k. 2. §), a „megfelelő és jogos” ok nélkül adott felmentés csak abban az esetben érvényes, ha azt a legfőbb jogalkotó adta. A megfelelő és ésszerű ok kapcsán kialakult tény vagy jogkétség esetén azonban a felmentés megengedett és érvényes.⁹⁹

Az illetékes hatóság az okokról legtöbb esetben okiratokból győződik meg. Nem a felek akarata vagy a közhangulat alapján ítéli meg, hogy valóban fennállnak-e a jogos és elégséges okok. Joga van a felmentés megadásának elutasításához is (1078. k. 1. §). Minél „jelentősebb” az akadály, annál megalapozottabbnak és ésszerűnek kell lenni a felmentés megalapozásának.¹⁰⁰ A hatályos jog már nem osztályozza az akadályokat sem jelentőségük – „kisebb és nagyobb” – sem joghatásuk – „tiltó és érvénytelenítő” – vonatkozásban. Azon túl, hogy vannak isteni jogon fennálló akadályok, amelyek alól nincs felmentés, az összes többi tisztán egyházi jogi akadály jogtechnikai szempontból „egyenlő” súlyú. Joghatásában pedig az összes akadály „érvénytelenítő”. A régi egyházi törvénykönyv még ismerte a „nagyobb” és a „kisebb” házassági akadályok közötti különbséget. A kisebb akadályokat tételesen felsorolta (vérrokonság oldalág harmadik fokán, sógorság oldalág második fokán, köztisztesség akadály a második fokon, lelki rokonság, büntett, amely házasságtöréshez kapcsolódik és házasságkötési ígéret és/vagy házasságkötési kísérlet társul hozzá akárcsak világi fórumon is (1917-es Egyházi Törvénykönyv, 1042. k. 2. §). A többi akadályt „nagyobb” akadálynak tekintette a régi CIC (1042. k. 3. §). A kisebb házassági akadályokhoz sorolt esetek mindegyike az ún. érvénytelenítő akadályok közül került ki. Ezért egyes szerzők úgy értelmezték a jogszabályhelyet, hogy mivel a tiltó akadályok a házassági beleegyezés szempontjából sokkal enyhébb joghatással bírnak – hiszen „csak” tiltják, de nem teszik érvénytelenné a beleegyezést –, ezért ezek automatikusan a „kisebb” akadályok közé tartoznak.¹⁰¹ Mások azonban a jogszabályhely taxatív természetéből indultak ki: a felsoroltak

⁹⁹ BOUSCAREN–ELLIS i. m. 433.

¹⁰⁰ GASPARRI i. m. 347.

¹⁰¹ A hatályos jog egyik legjelentősebb egyszerűsítése, hogy kivezette a rendszerből a tiltó házassági akadályok kategóriáját. Ez utóbbi csak tiltotta, de nem tette érvénytelenné a házassági beleegyezést. A hatályos jogban az akadályt szorosan értelmezzük: a házassági beleegyezést

tartoznak a kisebb házassági akadályok közé, az összes többi akadály, legyen az akár tiltó vagy akár érvénytelenítő nagyobb akadálynak minősül (1042. k. 3. §).¹⁰² Bár a jogszabályhely egyetlen szóval sem említette, de az akadályok ilyen megkülönböztetése a felmentési gyakorlatra is kihatott.¹⁰³ A „kisebb” és a „tiltó akadályok” alóli felmentésnél – *ex natura rei* – a dolog természetéből adódóan enyhébben ítélték meg a „megfelelő és jogos okot”.¹⁰⁴ Régi szerzők, figyelembe véve a Szentszék szempontjait,¹⁰⁵ további magyarázatokkal segítették a felmentési gyakorlatot.¹⁰⁶

A hatályos jog már nem ismeri sem a kisebb és nagyobb, sem a tiltó és érvénytelenítő akadályok megkülönböztetését.¹⁰⁷ A felmentési gyakorlat azonban ma is markáns különbségeket tesz az egyes akadályok alóli felmentés okainak megítélésénél. A felmentés megadására jogosult hatóság figyelembe veszi mind az adott eset sajátos körülményeit, mind az általános társadalmi tendenciákat.¹⁰⁸ Jelentős eltérés lehet egyes vidékek felmentési joggyakorlata között is. De az új társadalmi körülmények fényében a régi felmentési gyakorlathoz képest is változás állhat be egy adott régióban.

Általánosságban elmondható, hogy a felmentés megadásához szükséges „jogos ok” megítélése liberalizálódott a zsinat utáni egyházi joggyakorlatban. Vannak azonban kivételek, mint például a szent rend házassági akadályá alóli felmentés. A szent rend házassági akadályá alóli felmentés a legtöbb esetben eleve összekapcsolódik a klerikusi állapot elvesztésével (állandó diakónusok tárgyalat eseteit leszámítva), illetve a celibátus kötelezettsége alóli felmentés-

-
- érvényteleníti. Karl-Theodor GERINGER: Ehehindernis. In: Stephan HAERING – Heribert SCHMITZ (szerk.): *Lexikon des Kirchenrechts*. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004. 232–233.
- ¹⁰² Carlo JEMELO: *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*. Il mulino. Bologna. 1993. 78.
- ¹⁰³ BOUSCAREN–ELLIS i. m. 438.
- ¹⁰⁴ BOUSCAREN–ELLIS i. m. 439.
- ¹⁰⁵ Hitterjesztési Kongregáció: Instr., 1877. V. 9. Pietro GASPARRI (szerk.): *Codicis Iuris Canonici Fontes*. Vol. VII. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1935. 459–463., n. 4890.
- ¹⁰⁶ Felix M. CAPPELLO: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis, De matrimonio*. Torino, Taurinorum Augustae, 1961. 277. Például az indító vagy támogató ok. Tisztes és kényes ok, kánoni és nem kánoni ok. A többi felosztáshoz ld. még SIPOS–GÁLOS i. m. 196–199.
- ¹⁰⁷ Thomas DOYLE: Kommentár az 1078. kánonhoz. In: James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN – Donald E. HEINTSCHEL (szerk.): *The Code of Canon Law, A Text and Commentary*. New York, Mahwah, 1985. 761.
- ¹⁰⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA i. m. 41–166. Ld. még Péter ERDŐ: Legislazione nel diritto canonico. Un esempio per le radici ebraiche: l’impedimento della disparità di culto. *Periodica*, vol. 96., 2007. 377–400.

sel.¹⁰⁹ A főszabály, hogy a diakónusok számára csak súlyos, a papok pedig csak nagyon súlyos okból adják meg a felmentést. Az eljárás továbbra is nehézkes és bonyolult. A celibátus kötelezettsége alóli felmentést pedig csak a római pápa adhatja meg (290–292. kk.).¹¹⁰ A kanonisztika uralkodó megközelítése értelmében a klerikusnak nincs jogalapja a felmentésre.¹¹¹ A jog ugyanis az egyház oldalán jelenik meg, amellyel igényt formál a klerikus szolgálatára a szentelés és a klerikus ígérete alapján.¹¹² Az 1960-as és 1970-es évekre olyan mértéket öltött a papi szolgálattól megvált személyek száma, hogy élethelyzetüket az egyházban megnyugtatóan rendezni kellett. VI. Pál pápasága idején megfogalmazott alapelvek jelenleg is kiindulópontok a felmentés alapját jelentő „nagyon súlyos ok” pontosabb megértéséhez. Nem minősül súlyos oknak, ha 1. valaki pusztán meg akar házasodni; 2. ha megszegi a celibátusból származó tisztasági ígéretet; 3. ha civil fórumon házasságot kötött, vagy kitézték a házasság időpontját annak reményében, hogy könnyebben megkapja a felmentést. Ilyen esetben a Szentszék általános kérése, hogy a püspök ne küldje fel a kongregációhoz a saját vótumát,

¹⁰⁹ A püspökök számára a felmentési gyakorlat kapcsán a kritikai észrevételeket ld. fent. Vincenzo MOSCA: La perdita della condizione giuridica clericale e i suoi sviluppi più recenti. In: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (szerk.): *Il sacramento dell'ordine*. Milano, Quaderni della Mendola, 2011. 237–282. E. Miragoli: La perdita dello stato clericale e la dispensa dal celibato. *Diritto comune e facoltà speciali. Quaderni di Diritto Ecclesiale*, vol. 22., 2011/2. 233–251.

¹¹⁰ Hanna ALWAN: Gli impedimenti. In: AA. VV.: *Il matrimonio nel Codice dei Canonici della Chiesa Orientale*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994. 168–169.

¹¹¹ Alapos elemzés Antonio NERI: La perdita dello stato clericale per rescritto della sede apostolica. <http://sskp.kapitula.sk/wp-content/uploads/2014/10/La-Perdita-2.pdf>. Ennek alapján ld. VI. PÁL: *Normae ad processum de Sacerdotibus lapsis apparandos*. 1964. II. 2.; SZENT HÍVATAL: Litt. cir. Sanctissimus, 1964. II. 2. *Enchiridion Vaticanum*, Suppl. 1., 16–21.; HITTANI KONGREGÁCIÓ: Lettera ai Vescovi e Superiori Generali riguardante la dispensa dal celibato sacerdotale (Litterae circulares omnibus locorum Ordinariis et Moderatoribus generalibus religionum clericalium de dispensatione a sacerdotali coelibatu). 1980. X. 14. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 72., 1980. 1132–1135.; VI. PÁL: Enc. *Sacerdotalis Caelibatus*. 1967. VI. 24. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 59., 1967. 690–691.; HITTANI KONGREGÁCIÓ: Normae “Antequam causam reductionis”. 1971. I. 13. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 63., 1971. 303–308.; HITTANI KONGREGÁCIÓ: Litterae circulares omnibus locorum Ordinariis et Moderatoribus generalibus religionum clericalium de reductione ad statum laicalem (Lettera ai Vescovi e Superiori Generali riguardante la riduzione allo stato laicale). 1971. I. 13. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 63., 1971. 309–312.; HITTANI KONGREGÁCIÓ: Declaratio quoad interpretationem quarundam dispositionum, quae Normis, dispositionum, quae Normis, die XIII Ianuarii 1971 editis, statutae sunt (Dichiarazione sull’interpretazione di alcune disposizioni riguardanti la riduzione allo stato laicale). 1972. VI. 26. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 64., 1972. 641–643.

¹¹² HITTANI KONGREGÁCIÓ: Lettera ai Vescovi e Superiori Generali riguardante la dispensa dal celibato sacerdotale (Litterae circulares omnibus locorum Ordinariis et Moderatoribus generalibus religionum clericalium de dispensatione a sacerdotali coelibatu), 1980. X. 14 n.3. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 72., 1980. 1132–1135.

különösen, ha az illetőt mindössze néhány éve szentelték pappá.¹¹³ Súlyos ok leginkább a személy természetes kötelezettsége a gyermekek irányába. II. János Pál idejében a gyakorlat ismét a szigorúbb elbírálás irányába mozdult. Megerősítésre került, hogy el kell kerülni azt a felfogást – amely egyébként ma általában jellemző a házassági akadályok alóli felmentési gyakorlatra –, hogy a celibátus alóli felmentés megadását automatikus igazgatási intézkedésnek tekintsük.¹¹⁴

A Szentszék továbbra is magánál tartja a felmentés megadásának jogát, de a szubszidiaritás elve is megjelenik, minthogy a vizsgálatba, a vélemény megfogalmazásába és a felterjesztésbe bevonják a saját ordináriust vagy nagyobb elöljárót. Az egyház a felmentést továbbra is kegyintézkedésnek tekinti, és részben ezért is olyan szigorú és kimenetelében kétséges a jelenlegi felmentési gyakorlat.¹¹⁵ A felmentés, mint kegyintézkedés egyes kérdéseit a szolgáltatótól megvált püspökök esetében már említettem. Annyit azonban meg kell jegyezni, hogy a püspökökhöz képest számarányában sokkal magasabb azoknak a papoknak a száma, aki kéri a felmentést. A Klérus Kongregáció titkárhelyettese által írt tanulmányban a 2010-es évre vonatkozóan a szerző összesen 540 (!) esetet említ.¹¹⁶ A szerző a magas számot elsősorban a nem megfelelő szemináriumi felkészítésben és a személyi éretlenségben látja.¹¹⁷ 2007-ben a Szentszékhez közeli *La civiltà cattolica*-ban megjelent tanulmány kifejezetten statisztikai szempontból vizsgálja a papi szolgálatot elhagyott személyek kérdését. Leszögezi, hogy nincs pontos adat arra vonatkozóan, hogy mekkora a száma azoknak a papoknak, akik elhagyták a szolgálatot, majd házasságot kötöttek. 1964 és 2004 között 69.063 pap távozott a papi szolgálatból. „Átlagosan” 1076 pap hagyja el évente a papi szolgálatot, de csak a fele kéri a felmentését a klerikusi kötelezettségek alól. A tanulmány árnyaltabb, amely a „pályamódosítás” okait illeti, hiszen az érzelmi kiegyensúlyozatlanságot, a hit válságát, az elöljáróval való konfliktusokat, lelkiismereti okokat éppúgy a „kilépések” okainak tekinti,

¹¹³ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Declaratio quoad interpretationem quarundam dispositionum, quae Normis, die XIII Ianuarii 1971 editis, statutae sunt* (Dichiarazione sull'interpretazione di alcune disposizioni riguardanti la riduzione allo stato laicale). 1972. VI. 26. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 64. 1972. 641-643.

¹¹⁴ II. JÁNOS PÁL: *Litt. Novo incipiente*, 1979. IV. 8. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, 900-939, 1287-1328.

¹¹⁵ HITTANI KONGREGÁCIÓ (1980) i. m. 1132-1135.

¹¹⁶ NERI i. m. 169. Hasonló véleményen van: KUMINETZ Géza: *A katolikus házasságjog*. Budapest, Szent István Társulat. 2002. 160.

¹¹⁷ GianPaolo SALVINI: *Prete che „abbandonano”, prete che „ritornano”*. *La civiltà cattolica*, vol. 158., 2007, 148-155 <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/169450.html>.

mint a családalapítás utáni vágyat. Az említett mindkét tanulmány igyekszik a jelenség súlyát jelentéktelenebbnek beállítani, mint azt a közvélemény gondolja. Ez érthető, hiszen a tanulmányok szerzői a katolikus egyház prominens szervezetének, illetve sajtó orgánumának a képviselői. Emellett nehéz is érdemi vitába szállni ezen a területen, hiszen az átfogó kvantitatív kutatásokhoz szükséges adatok világviszonylatban a Szentszék birtokában vannak. Érdeemes azonban éppen ezért a lehetőségekhez mérten helyi szintű „kvantitatív” kutatásokat is eszközölni. Ez egyben a papság soraiban beállt változások regionális dimenzióit is szemlélteti. Salvini a tanulmányában megjegyzi, hogy a papi szolgálattól megvált személyeknek általában sikerül megbecsült munkát találni. Ebből az a következtetés is levonható, hogy a klérus tagjai közül inkább a nagyobb ambíciókkal, magasabb iskolai végzettséggel rendelkező személyek szánják rá magukat a pályamódosításra.¹¹⁸

Mindezeket figyelembe véve el lehet azonban azon gondolkodni, hogy amikor ilyen mértéket ölt a papi szolgálatot elhagyók száma, élethelyzetük rendezése érdekében nem lenne-e indokolt tovább enyhíteni a felmentés megadásának központosításán, és a felmentések megadását a helyi ordináriusnak delegálni, megtartva a Szentszékhez való felfolyamodás jogát.

5. Konklúzió

A házassági akadályok alóli felmentési gyakorlat egyes elemeit (felmentésre jogosult hatóság, a felmentés formai követelményei, a „kánoni” okok) az egyházi hatóság a társadalmi és az egyházi közállapotok alapján alakítja ki. Így a történelem folyamán a felmentési gyakorlatban markáns változások következtek be. Az is előfordult, hogy az egyházi hatóság bevezette a felmentést olyan akadályok esetében, amelyekre addig nem volt „szokás”. Tehát az ún. isteni jogon fennálló házassági akadályokat leszámítva a gyakorlat átalakítása nem idegen az egyházjogtól.

A felmentési gyakorlatra az egyház aktuális teológiai és etikai tanítása is hatással van. A II. Vatikáni Zsinat jelentős változásokat eszközölt a katolikus egyház számos tanítása kapcsán: így a szubszidiaritás, a püspöki, majd az ordináriusi felmentő hatalom tág értelmezése, a részegyházak egyetemes egyházhoz való viszonya, az ökumenizmus és a vallásközi párbeszéd, illetve a

¹¹⁸ Ez a jelen tanulmány szerzőjének személyes tapasztalat is, aki húsz év távlatában valóban azt látta, hogy az ambiciózusabb és magasabb iskolai végzettségekkel rendelkezők nagyobb arányban hagyták el a papi szolgálatot.

család, a házasság, az üdvösség és ennek kapcsán a hierarchia és a krisztushívők közötti jogviszony területén. Ezeknek a kérdéseknek az újszerű értelmezése kivétel nélkül visszahatott az új katolikus házasságjogra és azon belül a házassági akadályok alóli felmentésekre is. A zsinat, majd a 83-as Kódex kiadása óta azonban jelentős változások következtek be mind a (nyugati) társadalmakban, mind az egyházi közállapotokban. Ez egyrészt indokolttá teszi a felmentési gyakorlat átgondolását, illetve a zsinati elvekkel való összeegyeztethetőségének előmozdítását. Erre alapozva vetettük fel, hogy a megváltozott társadalmi és egyházi körülmények alapján nem lenne indokolatlan, ha az egyház legfőbb hatósága a szent rend püspöki fokozata esetében is biztosítaná a felmentést a klerikusi jogok és kötelezettségek, a házassági akadály és celibátus alól. A jelenlegi gyakorlat ugyanis az, hogy a szent rend püspöki fokozata alól nincs felmentés. Ez a gyakorlat azonban – véleményem szerint – nehezen egyeztethető össze az egyház teológiai alapú zsinati gondolkodásával, mely szerint az egyház az üdvösség rendes útja, amelyet a szentségeken és Isten igéjén keresztül közvetít a tagjainak. Éppen a felmentéssel hárítaná el az egyházi hatóság az „akadályt”, még ha a szolgálat elhagyása, esetleges polgári együttélés és „házasság” az egyházjog szerint illegitim állapotot is teremt a személy számára.

Papok és diakónusok esetében a megnövekedett esetszám miatt tovább liberalizálhatnák a felmentési gyakorlatot. Jelenleg a papi fokozat alóli felmentési gyakorlat hosszadalmas és a kimenetelében bizonytalan. A Szentszék továbbra is fenntartja magának a felmentés megadásának jogát, jóllehet mind az említett esetszám, mind a szubszidiaritás indokolná, hogy a felmentést alsóbb egyházi hatóság végezze. Állandó diakónusokra, akik szentelésüket a szolgálatra és nem a cölebsz életformára kapták, eleve értelmetlen a házassági akadály kiterjesztése. A házassági akadályok alóli felmentések leginkább a *disparitas cultus* (valláskülönbség) házassági akadályánál figyelhetőek meg. A jogalkotó, figyelembe véve a II. Vatikáni Zsinat utáni vallásközi párbeszéd alapelvét, kevesebb figyelmet szentelt a klasszikus hitvédelmi szempontoknak. Azonban egyes iszlám közösségek európai térnyerésével realizálódott, hogy a jogalkotó által támasztott igény a katolikus fél és a gyermek(ek) katolikus hitének védelmére nem kivitelezhető. A jog felszólítja a helyi ordináriust, hogy a felmentés megadása előtt győződjön meg a hit védelmének szempontjairól. Úgy tűnik mindez ma már egyes vallási közösségek vonatkozásában nem elégséges.