

HERGER Csabáné

egyetemi tanár, az MTA doktora
PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.05

A 17. századi protestáns természetjogászok családképe¹

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

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

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

1. A kutatás kérdései és módszere

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

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

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

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

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

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

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

2. A házasság természetjogi értelmezésének teológiai alapjai

2.1. A kánonjogi előzmények és az azokra adott protestáns válaszok

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. A házasság javai Martin Luther értelmezésében

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

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

14 WITTE, Church, State, and Family 72.

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1. A házastársi szeretet

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

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

21 II. Mózes 20:12, 14, 17.

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

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

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

25 LUTHER, Kritische Gesamtausgabe 2:167.

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

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

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

2.2.2. Védelem a bűnnel szemben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

36 WITTE, Church, State, and Family 79.

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

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

2.2.3. A gyermekáldás

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

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

39 I. Korinthus 7:8-9.

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

41 LUTHER, Kritische Gesamtausgabe 45:46.

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

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

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

2.2.4. A házasság szentség-tanának tagadása

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

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

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

45 Ozment, *When Fathers Ruled* 39.

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

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

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

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

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

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

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

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

52 SCHERMANN, A házasságjog kézikönyve 177.

53 ERDŐ, Egyházjog a középkori Magyarországon 232.

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

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

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

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

55 Efézus 5:21-33.

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

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

58 WITTE, Church, State, and Family 82.

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

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

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

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

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

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

62 Prédikátor 4:12.

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

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

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

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

2.3. A házasság szövetségi modellje Kálvin értelmezésében

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

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

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

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

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

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

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

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

viszony analógiája (*Hóseás*,⁷² *Ézsaiás*,⁷³ *Jeremiás*,⁷⁴ *Ezékiel*⁷⁵). Izrael hűtlenségét ebben a szövetségben a próféták úgy írták le, mint „szajhaskodást”. Az, hogy idegen istenekhez fordultak, házasságtörésként jelent meg, és ennek következménye a házasság – azaz a *Teremtő* és Izrael közötti szövetség – felbontása lett, ahogy erre a prófétai könyvek számos esetben felhívták a figyelmet. A metaforikus házasságtörés miatt a feleségnek, Izraelnek számot kellett adnia, és vissza kellett térnie a házastársi hűségre. *Kálvin* – egy kivétellel⁷⁶ – mindezeket az ígéket prédikálta, kommentálta és tanította is úgy, hogy a levont következtetéseket azok eredeti szellemi tartalmán túl a házasságra is vonatkoztatta.

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

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

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

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

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

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

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

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

megtölteni a férj és a feleség kapcsolatát. Ahogy *Isten* úgy dönt, hogy feladja a szabadságát és a választott népéhez köti magát, úgy a férfi feladja a természetes szabadságát és a feleségéhez köti magát, hogy egy testté legyen vele, idézte az édeni teremtetéstörténetet⁷⁹ a genfi reformátor. Ahogy Izrael a *Teremtőt* választja a népek isteneinek panteonjából, hogy egyedül neki áldozzon, vezette tovább a gondolatot *Kálvin*, úgy a nő egyetlen férfit választ, hogy önmagát neki átadja. És ahogy a *Teremtő* és Izrael szövetségkötése, illetve az ezzel járó eskütétel a kölcsönös hűségre és az engedelmisségre nyilvános aktus, úgy nyilvános a jegyeseknek a házasságban való egyesülése is. A metaforikus házasságtörés *Isten* és a népe között mindkét felet megsebzí és generációkra ható következményekkel jár. Ehhez hasonlóan a házasságszövetség megtörése is megsebzí a nem vétkez felet, és súlyos hatást gyakorol mindkettőjükre, sőt gyermekeikre is.

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

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

2.3.1. Az érvényes házasság létrejötté

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

79 I. Mózes 2:24.

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

81 WITTE, Church, State, and Family 88.

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

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

2.3.2. A házastársi életközösség

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

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

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

84 WITTE, Church, State, and Family 91.

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

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

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

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

86 KÖHLER, Anfänge des protestantischen Eherechts 275.

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

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

89 I. Mózes 1:28.

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

91 WITTE, Church, State, and Family 97.

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

egyértelműen negatív és kerülendő jelenség is, bizonyos okokból lehetséges, ahogy ezt az Ó⁹³- és az Újszövetség⁹⁴ is világossá teszi. Érvelését azzal zárta, hogy a poligámia az abból született gyermek számára is előnytelen: Ábrahám a pusztába küldte felesége szolgálójától született gyermekét, Izmaelt,⁹⁵ miközben bontás esetén a gyermek örököse maradt atyjának a mózesi jog szerint. Bár Kálvin a bontás és a poligámia témakörének részletes kifejtését választott genfi utódjára, Theodore de Bézère⁹⁶ bízta, Genf házassági szabályrendeletét ő maga szövegezte meg és a város konzisztóriumát is ő vezette.⁹⁷

2.3.3. A házasság megszűnése

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

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

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

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

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

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

96 Lásd BÉZE, Tractatio de Polygamia, et divortiis.

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

98 WITTE, Church, State, and Family 99.

99 WITTE, Church, State, and Family 101.

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

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

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

2.3.4. A házasság szövetségi modelljének a hatása

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

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

101 WITTE, Church, State, and Family 102.

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

103 I. Korinthus 7:15.

104 BÈZE, De Repudiis et Divortiis 88-99.

105 WITTE, Church, State, and Family 103.

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

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

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

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

106 WITTE, Church, State, and Family 103.

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

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

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

3. A házasság természetjogi értelmezése a 17. században

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

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

¹⁰⁹ WITTE, Church, State, and Family 105.

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

3.1. Hugo Grotius házassági természetjoga

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

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

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

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

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

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

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

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

116 GROTIUS, The Truth of the Christian Religion 108.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

123 GROTIVS, The Truth of the Christian Religion 111.

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

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

126 GROTIVS, The Truth of the Christian Religion 110.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2. John Selden házassági természetjoga

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

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

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

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

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

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

¹³⁷ SELDEN, De jure naturali & gentium, előszó.

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

¹³⁹ SELDEN, The Uxor Hebraica, címlap.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

148 Példabeszédek 31:10-31.

149 I. Sámuel 25:1-42.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Következtetések

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

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

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

156 WITTE, Church, State, and Family 148.

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

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

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

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

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

Felhasznált irodalom és források

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

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

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

162 Ezzel a kérdéssel külön tanulmányban foglalkozok.

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

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

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