

A közvetlen hozzátartozók mentessége a családtagjuk elleni terhelő tanúvallomás kötelezettsége alól jogtörténeti, etikai és jogfilozófiai szempontból¹

Exemption of Direct Relatives from the Obligation to Testify against Their Family Member from a Legal Historical, Ethical and Legal Philosophical Perspective

The primacy of the blood (family) relationship over the relationship between the individual (the citizen) and the state power can be traced back to natural law. In order to protect the values of domestic harmony and the integrity of the family unit, many jurisdictions have been prompted to determine special rules restricting the testimony of family members in criminal proceedings. The family relationship, mentioned as a relative obstacle to the examination of witnesses, whether it existed at the time the offence was committed or at the time of its assessment, constitutes a ground for this immunity. A person who would accuse himself or a relative of having committed a criminal offence may refuse to testify on the matter, even if he has not refused to testify as a relative of the accused. These two relative obstacles have a link in modern and postmodern law, but their historical development is even more interconnected. The exemption from the obligation to testify arising from the partiality of love has been embraced by the legal systems of the greatest and most enduring civilizations, and, if and when this civilization has been organized as a state, has been made a binding legal norm. In so doing, it has also superseded the state's ethical obligation to enforce justice even in cases of crimes against life, thereby expressing its higher value of intimacy in the family, the site of a person's emotional socialisation, as a means of fulfilling one of the state's primary functions. This study compares the foundations of Judaism, Christianity, and Roman law within European legal culture (and, as a counter-example, of Chinese law), which have served as historical arguments for the development of rules of testimony for relatives in the era of legal modernisation.

Keywords: *natural law, Torah, rabbinic jurisprudence, Roman law, Christianity, testifying against a family member, privilege against self-incrimination*

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

1 A tanulmány K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült. Rövidített változata a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között III.” című konferencián 2024. június 3-án hangzott el.

1. Az elfedező szeretet etikai értéke

A vérségi (családi) kapcsolatoknak az elsőbbségét az egyén (az állampolgár) és az államhatalom közötti kapcsolattal szemben természetjogi alapokra lehet visszavezetni. A családi harmónia értékeinek és a családi egység integritásának védelme érdekében jogállami keretek között különleges szabályok érvényesülnek a családtagok büntetőeljárásban való tanúvallomásának korlátozására. A magyar jogban a tanúkihallgatások relatív akadályai körében nevesített hozzátartozói viszony, amely akár a bűncselekmény elkövetésekor, akár annak elbírálásakor áll fenn, megalapozza ezt a mentességi okot. Aki pedig magát vagy hozzátartozóját bűncselekmény elkövetésével vádolná, az ezzel kapcsolatos kérdésben a tanúvallomást többek között akkor is megtagadhatja, ha a tanúvallomást a terhelt hozzátartozójaként nem tagadta meg.² E két önálló relatív akadálynak (a hozzátartozó tanúzási mentességének és az önvádra vagy a hozzátartozó vádolására kötelezés alóli mentességnek) a modern és posztmodern jogban is van kapcsolódási pontja, történeti fejlődésük azonban még inkább összefügg egymással.

A legkorábbi ismert példa az európai jogi kultúra gyökereit tekintve a zsidó jogi hagyaték, amely a vádlott közeli hozzátartozóinak a terhelt tanúvallomástétel alóli mentességére fókuszált, ezért ez az áttekintés is ebből a megközelítésből indul ki. Bár a modern jogokban a terminológia az alkalmazott modelltől függően, azok eltérő megközelítéséből következően mentesség vagy kötelezettség alóli felmentés is lehet, mindenkor igaz, hogy ennek a jogosultságnak az elismerése a jogrendben sokak szerint az úgynevezett emberséges vagy szabad állam egyik megkülönböztető jegye a jogállami karaktert nélkülöző hatalmi berendezkedésekkel szemben, ahol ezt *de facto* vagy *de iure* elvonják az emberektől. Ez a jogosultság (legyen szó bármelyik modelltől is) annak a jele, hogy az államot a család fölötti kategóriaként értelmezik, s az emberről alkotott képük egy ideológia oly mértékben kiüresített absztrakciójává lett, amelyben a vérségi kapcsolatok már „elfogultságnak” számítanak, pusztán biológiai adottságnak, esetlegességnek, azaz etikai szempontból negatív értéknek az elvont „embereszmé” államban megtestesülő mindenhatóságával szemben. Egy emberséges vagy szabad államban – teljes bizonyítottság hiányában – inkább felmentjük és ezzel büntetés nélkül hagyjuk még azt is, akit akár a legsúlyosabb élet elleni bűncselekménnyel vádolnak, minthogy az apját, az anyját, a testvérét, vagy a gyermekét stb. terhelt tanúvallomásra kényszerítse ellene az állam a jog erejével. Ezzel arról teszünk tanúságot, hogy a legszorosabb családi-vérségi kapcsolatokban érvényesülő, elfedező, mentő szeretet magasabb etikai érték, mint az állam büntetőhatalmi igényének érvényesítése, azaz annak a kötelezettségnek a betöltése, hogy a bűncselekmények elkövetőit felkutassa és felelősségre vonja. Az áldott emlékű *Heller Ágnes* személyes beszélgetésünk alkalmával ezt a tapasztalatot úgy fogalmazta meg, hogy „*a szeretet mindig elfogult*”.

Ebben a tanulmányban a judaizmus, a kereszténység, a római jog, valamint – a kizárható egymásra hatás miatt – ellenpróbaként a kínai jog alapjait hasonlítom össze. A szeretet elfogult voltából következő jogosultságot (a tanúzási mentességet vagy a tanúzási kötelezettség alóli felmentést) a legnagyobb, legtartósabb civilizációk jogrendje befogadta, és amennyiben, illetve amikor ez a civilizáció állami szervezetségben jelent meg, kötelező jogi normává is emelte azt. Ezzel felülírta az állam szintén etikai kötelezettségét az igazságszolgáltatás érvényesítésére még élet elleni bűncselekmény esetében is, azt is kifejezve ezzel, hogy az intimitást a családban, ami az ember érzelmi és etikai szocializációjának a helyszíne, magasabb értéknek tekinti, mint az állam egyik legfőbb feladatának teljesítését.

2 HÁGER, Egyes elhárítható tanúvallomási akadályok a büntetőperben 425–432.; HORVÁTH, A bizonyítási eszközök és cselekmények 264–265.

2. Köteles-e a tanúvallomásra a közeli hozzátartozó?

2.1. A mentességi elv levezetése és kiterjedtsége a rabbinikus jogban

A *Tóra*, *Mózes Törvénye*, a judaizmus szent alapidokumentuma semmiféle kifejezett korlátozást nem tartalmaz témánk szempontjából a kihallgatható tanúkra nézve. Ehhez képest meglepő, hogy a rabbinikus jogértelmezés és jogalkalmazás – miközben a tanúzási képességet részletekbe menően tárgyalja³ – egyértelműen mentesíti a következő személyeket a terhelő tanúságtétel követelménye alól: „*Rokoni kapcsolatnak minősülnek a következők: az apa, a fiútestvér, az apa fiútestvére, az anya fiútestvére, a lánytestvér férje, apai vagy anyai nagynéni férje, a mostohaapa, az após, a sógor; mindezek fiaikkal és vejeikkel együtt; és a mostohafiú (de annak fiai már nem). Jósze rabbi szerint ez Akiva rabbi misnája, de az Első Misna szerint a nagybácsi és annak fia, valamint bárki, aki örökös lehetne. És mindazok, akik rokonnak minősültek, amikor a (tárgyalandó) eset történt. Aki régebben rokon volt még, de később megszűnt az lenni, alkalmas (tanúnak vagy bírónak). Júda rabbi szerint, ha valakinek a lánya meghalt, de vejének gyermekei is születtek tőle, akkor továbbra is rokonnak minősül. Továbbá egy barát vagy egy ellenség is alkalmatlan (tanúnak vagy bírónak). Barátnak minősül a vőfely (azaz a vőlegény legjobb barátja. Ellenségnek minősül, aki viszály miatt már (legalább) három napja nem beszél a másikkal.*”⁴

A legszorosabb vérségi viszonyok felsorolásához képest érdekes többlet, hogy a legjobb barátot („*óhéu*” = „*aki szeret*”) szintén mentesíti a terhelő tanúságtétel követelménye alól a rabbinikus joggyakorlat, sőt e személy azonosításához – a kortárs szokásokra építve – definíciót is ad: „*a legjobb barát: a násznagy*” („*óhéu ze sosbinó*”). A legjobb barát mentesítése bibliai alapú: „*A rágalmazó elmondja a titkot, ezért aki fecsegő szájú, azzal ne barátokozz!*”⁵ – vagyis a barát titoktartási kötelezettsége felülírja az igazságszolgáltatás érvényesítésének elvét a barátra nézve. Ez a szabályozás a barátságok intimitását védi az igazságot szolgáltató állammal szemben, ezzel kifejezetten olyan értéként kezelve azt, amely a közösség-társadalom működőképessége és élhetősége szempontjából alapvető, védett viszony. Ahogy *Guttmacher* kiemeli, a Biblia történelmi könyvei számos példát szolgáltatnak a valódi barátságra; a bölcsességirodalom, a *Talmud* és a *Midrás* pedig a barátság filozófiáját tartalmazzák. Maga a *Tóra* különös méltósággal ruhazza fel a barátságot azáltal, hogy az *Isten* és az ember közötti bensőséges kapcsolat jelképévé teszi.⁶ A valódi barátság alapvető jellemzője az önzetlenség, a barátnak nyújtott szolgálatot kizárólag az a vágy kell, hogy motiválja, hogy barátja hasznára legyen és nem a saját érdekeinek előmozdítása. Míg az önző típusú „barátságra” gyakran utal negatívan a *Tóra* és a *Talmud* is, a Prédikátor könyvének szerzője arra hívja fel a figyelmet, hogy „*a barát mindenkor szeret*”,⁷ és „*(...) van olyan barát, aki ragaszkodóbb a testvérnél*”.⁸ Ez a szemlélet az alapja annak, hogy a rabbinikus joggyakorlat levonta a barátok közötti bensőséges viszony jogi következményét a tanúvallomás tekintetében is.⁹

3 SCHECHTER – DEMBITZ, Evidence, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14962-witness>.

4 MISNA, Szanhedrin 3:3–4. Lásd hozzá: KLEIN, Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach Mosaich-Talmudischem Rechte 9. A szerző a Szanhedrin 276–29a forráshelyre hivatkozva ismerteti a rokonság különböző típusait, amelyeknek jogi jelentősége van a témánk szempontjából.

5 Példabeszédek 11:13.

6 II. Mózes 33:11, IV. Mózes 12:8, Ézsaiás 41: 8, II. Krónika 20:7.

7 Példabeszédek 17:17.

8 Példabeszédek 18:24b.

9 GUTTMACHER, Friendship, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6393-friendship>.

Bár mint fent megállapítottuk, kifejezetten nem rendelkeznek a *Tóra* a közeli hozzátartozóknak a terhelő tanúvallomás alóli mentességéről, a két szülő (gyakorlatilag az atya¹⁰) mentessége levezethető a *Tízparancsolatból*.¹¹ Ezek a generális klauzulák a *Tóra* 613 parancsa között kiemelten fontos szerepet töltenek be a többi 603-ra nézve: az egyes parancsolatok ütközése esetén, felülíró tekintéllyel bírhatnak. A *Tízparancsolat* súlyossági sorrendben épül fel a legsúlyosabb bűntől (idegen istenek imádása) a legenyhébbig (más feleségének, vagyonának megkínánása). A két kőtábla közül az elsón az *Isten* elleni bűnök tilalmai, míg a másodikon az emberek elleni bűnök tilalmai szerepelnek, és a *Tóra* további 603 parancsa e tíz magyarázataként, részletezéseként nyerhet értelmezést.¹² Így nagy jelentősége van annak, hogy a szülők tiszteletének parancsa¹³ az első az emberi kapcsolatokra vonatkozó törvények közül, és csak ezután következik a „*Ne kövess el gyilkosságot!*”¹⁴, valamint a további emberek elleni bűncselekmények tilalma.¹⁵ Mindez azt jelenti, hogy a szülők iránti tisztelet (megszegésének tórai büntetése: halál¹⁶) elve – ütközésük esetén – felülírja még a szándékos emberölés és a házasságtörés (büntetésük szintén halál) elleni állami igazságszolgáltatás elvének érvényesítését is, nem is beszélve az enyhébb bűnökről, melyek szankciója nem feltétlenül testi büntetés, hanem vagyon elleni bűncselekmények esetén vagyoni elégtétel volt.¹⁷

Hasonlóan ehhez indirekt módon vezethető le a *Tórából* a további közeli hozzátartozók terhelő tanúvallomás alóli mentessége is. Az idegen isten imádásának és hirdetésének bűne, mint legsúlyosabb bűn dolgában a *Tóra* így rendelkezik: „*Ha testvéred, a te anyádnak fia, vagy a te fiad, vagy leányod, vagy a kebleden lévő feleség, vagy lelki-testi barátod titkon csalogat, mondván: Nosza, menjünk és tiszteljünk idegen isteneket, (...) ne engedj neki, és ne hallgass rá, ne nézz reá szájalommal, ne kíméld és ne rejtegesd őt, hanem megölvén megölded őt, a te kezéd legyen először rajta az ő megölésére, azután pedig az egész népnek keze, kövekkel kövezd meg őt, hogy meghaljon(...)*”¹⁸ Tekintettel arra, hogy egyedül itt, a legsúlyosabb bűn szankcionálásával kapcsolatosan szerepel ez a nyomatékos felszólítás a bűn el nem fedezésére az intim viszonyokban, míg a többi bűn esetében ez a szigor nem alkalmazandó, levonható a következtetés, hogy minden más esetben védettek a felsorolt személyek (és köztük a legjobb barát is) a tanúvallomás alól. Természetesen lehetne kiterjesztő értelemben általánosítani a tórai instrukciót minden bűnre, de a rabbinikus interpretáció az emberség védelme érdekében, amelyet általános elvnek tekint, nem enged meg ilyen kiterjesztést. Így a fenti szövegrész indirekt módon éppen annak bizonyítéka, hogy semmilyen más esetben nem alkalmazandó. „*Elfedezi a bűnt, aki a szeretetet keresi – aki pedig ismételten előhozza a dolgot, elszakítja a barátokat is*”¹⁹ – mondja a bölcs *Salamon* király, az ókori, még egységes zsidó királyság államigazgatásának kiépítője. A *Tóra* hatalmas rituális rendszere, mely a Szentély körüli papi szolgálatokat szabályozza, a legszentebb

10 A talmudi jogban a női tanúzási képesség hiányára hívja fel a figyelmet: SCHECHTER – DEMBITZ, Evidence, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14962-witness>.

11 II. Mózes 20:2–17.

12 Lásd bővebben: RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9–35.

13 II. Mózes 20:12.

14 II. Mózes 20:13.

15 II. Mózes 20:14–17.

16 II. Mózes 20:15, 17.

17 Lásd bővebben: HAMMER-KOSSOY, Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System.

18 V. Mózes 13:6–10.

19 Példabeszédek 17:9.

ünnepnek a *Jóm Kippiúrt*, azaz az Elfedezés Napját tekinti, amelyen Izrael népének minden bűne évente „*elfedeztetik*” Isten színe előtt, amikor a bűnbak vérét a főpap a Frigyláda fedelére („*kapporet*” = „*elfedező fedél*”) fröcsköli, hogy a vér mintegy válaszfalat képezzen a *Tízparancsolat*nak a lábában lévő kőtáblái és a felette lebegő isteni Jelenlét között.²⁰ Ez az egyetlen nap az évben, amikor egyetlen ember, a főpap beléphet a Szentély legbelső részébe, a Szentek Szentjébe. Így elmondható, hogy míg az erkölcsi, polgári és állami törvények az igazságszolgáltatás érvényesítését írták elő,²¹ addig a rituális rendszer az elfedezés, a kegyelem értékét helyezte az első helyre: „*Amit az embernek a leginkább kívánnia kell: az irgalom*”.²²

Végezetül a zsidó hagyomány kiterjeszti a közvetlen rokonok mentességét a terhelő tanúvallomás alól magára a vádlottra is, azzal az indoklással, hogy „*mindenki rokona önmagának*”, így senki sem tehető tanúvá önmaga ellen. Így a rabbinikus bíróságok²³ nem fogadják el a beismerő vallomást sem, a legszűkebben értelmezve a tanú fogalmát abban a tórai eljárásjogi parancsban, miszerint „*két tanú vagy három tanú szavára halállal lakoljon a halálra való*”.²⁴ A két vagy három tanú között maga a vádlott tehát nem szerepelhet. Levezethető ez a „*szeresd embertársadat, mint önmagadat*”²⁵ elvből is, ugyanis aki önmagát nem szereti, az így másokat sem tud szeretni, márpedig aki önmaga élete védelmében nem fedezi el saját bűnét, amikor annak bevallása saját halálához vezetne, az mások irányában sem képes az irgalomra. Így a rabbinikus jogtudomány sajátos módon ebben a speciális esetben az önszeretetet szintén magasabb, alapvetőbb etikai értéknek tekinti az állami igazságszolgáltatás érvényesítésének elvénél.²⁶

Mivel ez az ismételt szűkítés nemcsak a *Tórában*, de még a *Misnában* sem szerepel,²⁷ hanem csak annak kommentárjában, a *Gemarában*, felmerülhet a kérdés, önmagában a bibliai természetjogi gondolkodás volt-e az alapja a rabbinikus jogértelmezés ilyen módon való alakulásának, ami független volt külső hatásoktól, vagy esetleg az *Imperium Romanum* jogrendjének is szerepe volt ebben a fejlődésben a hosszú együttélés során?²⁸

Bár a diaszpórazsidóság jogéletének alakulására mindenkor bizonyos befolyással volt a befogadó állam kultúrája, sőt jogrendje is, hiszen az utóbbi meghatározta azokat a kereteket, amelyek között a *Tóra*-adásig visszavezethető zsidó vallásjog tovább élhetett, a legkézenfekvőbb példa arra, hogy a rabbinikus jogtudomány felfogása a közeli hozzátartozók tanúvallomás alóli mentességére kiállta az idők próbáját, az 1948-ban újraalapított Izrael Állam vegyes, *common law* és vallási jogi elemeket is tartalmazó jogrendje. A modern izraeli büntetőeljárásban a tanúnak a családtagja ellen a vád számára eleve nincs tanúvallomásra való joga: érvénytelennek tekintik ezt a jogosultságot, nem pedig felmentik őt a tanúvallomás kötelezettsége alól. Ezeknek a szabályoknak a fő célja ma is az, hogy a családi egység integritását fenntartsák, illetve elkerüljék azt, hogy

20 III. Mózes 16.

21 A jogforrási rendszerről lásd: RUFF, A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei 9–35.

22 Példabeszédek 19:22.

23 A bírósági rendszerről lásd: HENSHKE, The Number of Judges in Ancient Israel 27–61.; HOENIG, The Great Sanhedrin; KNIERIM, Customs, Judges, and Legislators in Ancient Israel 3–17.; WILSON, Israel's Judicial System in the Preexilic Period 229–248.

24 V. Mózes 17:6. Lásd hozzá: FRANKEL, Der gerichtliche Beweis nach Mosaisch-Talmudischem Rechte.

25 V. Mózes 19:18.

26 DAVIES, Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony 45–58.; NEUSNER – RABINOVITCH, By the Testimony of Two Witnesses 197–217.

27 Lásd hozzá: RUFF, A Misna Szanhedrin traktátusa 121–155.

28 A kérdés jogosságáról lásd: RABELLO, Jewish and Roman Jurisdiction 141–167.

a legtermészetesebb szoros és bizalmon alapuló kapcsolatban élő embereket arra kényszerítsék, hogy kárt tegyenek családtagjukban.²⁹ A jogi indoklás egyszerű: ha az ügyészségnek joga van arra kényszeríteni a tanúkat, hogy családtagaik ellen vallomást tegyenek, az károsítja a családi harmóniát és a család stabilitását. Így ezek a szabályok, amelyeket a szakirodalom együttesen kompetencia modellnek (*competence model*) nevez, a családi kapcsolatokon alapuló értékeket védik, még a büntetőjog céljainak, különösen az igazság feltárására vonatkozó célnak a sérelme árán is.³⁰

2.2. A kereszténység univerzális emberképe és az ember biológiai és szociális meghatározottsága

Jézus és az apostolok korában, amikor valaki a tanúskodásról, tanúvallomásról hallott, két jogrendszer szabályai is hivatkozási pontot jelenthettek a számára: egyrészt a *Tórán* alapuló korabeli rabbinikus jog, másrészt a római államnak a joga, amely Jézus korában még a római polgárjog megléte vagy hiánya alapján különbséget tett a birodalom alattvalói között az alkalmazandó jogrend tekintetében.³¹ A zsidó vallás alapvetően nemzeti elkötelezettségű, a zsidó nemzetállamon belül esetenként exkluzíven megfogalmazott elveit a próféták jóvendőléseinek megfelelően Jézus és apostolai mint egyetemes emberi alapértékeket univerzalizálták,³² bizonyos értelemben relativizálva eközben a vérségi (családi, törzsi, nemzeti) elkötelezettségeket, alárendelve ezeket az egyetemes emberinek és *Isten* szolgálatának. Ez a törekvés az emberiség, a nemzetek egységét célozza meg a távoli jövőben, így érthető, hogy a vérségi meghatározottságok itt mint „elfogultságok” jelennek meg a magasabb – isteni – értékeknek alárendelten.

Már Jézus megfogalmazza, hogy „*ha valaki énhozzám jő, és meg nem gyűlöli az ő atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, fitestvéreit és nőtestvéreit, sőt, még a maga lelkét is, nem lehet az én tanítványom*”, azaz „*nem képes a tanítványommá válni*”.³³ Ezt az univerzális szemléletet tükrözik a következő versek is: „*mert azért jöttem, hogy meghasonlást támasszak az ember és az ő atyja, a leány és az ő anyja, a meny és az anyósa közt, és hogy az embernek ellensége legyen az ő háza népe; aki inkább szereti atyját és anyját hogynem engemet, nem méltó énhozzám; és aki inkább szereti fiát és leányát, hogynem engemet, nem méltó énhozzám; aki megtalálja (megmenti) az ő életét, elveszti azt; és aki elveszti az ő életét énérétem, megtalálja azt*”.³⁴ Jól ismert az a kijelentése is, hogy „*kicsoda az én anyám, és kik az én testvéreim? (...) aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát, az nekem fitestvérem, nőtestvérem és anyám*”.³⁵ Pál még általánosabb humanista univerzalizizmusa olvasható ki e sorokból: „*(...) felöltöztetek amaz új embert (...) ahol nincs többé görög és zsidó, körülméltelkedés és körülméltelenség, idegen scithiai, szolgál és szabad, hanem minden és mindenkiben Krisztus*”.³⁶ Ezt a kijelentést még egyszer megismétli Pál: „*Krisztust öltöztetek fel, nincs zsidó, sem görög, nincs szolgál, sem szabad, nincs férfi, sem nő (...)*”.³⁷

29 BEN-DAVID, Truth and Justice vs. the Integrity of the Family Unit 389., 391.

30 A kompetencia modell részletes bemutatását a mai izraeli jogrendben lásd: BEN-DAVID, Truth and Justice vs. the Integrity of the Family Unit 403–416.

31 A Jézus korabeli tanúzásról általában lásd: HACK M. – HACK P., A hiteles tanú 43–59.; RUFF, A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában 123–135.; RUFF, Az Újszövetség és a Tóra; RABELLO, Jewish and Roman jurisdiction 141–167.

32 Lásd hozzá bővebben: COCHRAN, Jesus, Agape, and Law 13–38.

33 Lukács 14:26.

34 Máté 10:35, 39.

35 Máté 12:49–50.

36 Kolossé 3:10–11.

37 Galata 3:27–28.

Ugyanakkor tévedés lenne arra következtetnünk, hogy ezek a szavak minden családi, etnikai, munkahelyi, társadalmi elköteleződést vagy különbséget *ab ovo* tagadnának egy univerzalizált, azaz „vérségi elfogultságaitól” mentes, kizárólag egyetemes emberi értékeket követő absztrakt emberfogalom nevében. Hiszen mind *Jézus*, mind *Pál*, mind a többi újszövetségi szöveg rengeteg rendelkezést tartalmaz a férj és a feleség, a zsidók és a pogányok, az urak és a rabszolgák stb. rendjére vonatkozóan, ahol a családi, társadalmi, állami viszonyok szabályozásában az archaikus hierarchikus tiszteletet és engedelmességet tartja fenn és erősíti meg. Így a feleség engedelmes a férjének, a gyermekek a szüleiknek, a szolga az urának, az állampolgár az állami hatalmasságoknak stb.³⁸ Jogfilozófiai szempontból ez azt jelenti, hogy az egyetemes értelemben vett „emberi” utáni törekvésében nem tagadja meg és nem érvényteleníti az ember biológiai és szociális meghatározottságainak valóságát egy természetellenessé szublimált, absztrakt emberfogalom nevében.

Mindezt az is megerősíti, hogy a fenti, radikális mondatokat hangoztató *Jézus* az apokaliptikus végidők diktatórikus világbirodalmának emberiségét többek között a következőkkel jellemzi: „*Feljelenti halálos ítéletre testvér a testvérét, apa a gyermekét, utódok támadnak szüleik ellen, és megöletik őket.*”³⁹ Ez a leírás egy olyan társadalmat mutat be, amely valamely „magasabb” – hamis – embereszme nevében teljesen relativizálja és megtagadja a vérrokoni szeretet „elfogult” igazságosságát, és ezzel együtt az olyan államot, amely ezt az attitűdöt befogadja és jogrendje részévé teszi. *Jézus* ezzel a végső társadalom abszolút embertelenségét jellemzi, melynek jelző indikátoraként az általunk vizsgált elv etikai és jogi feladását jelöli meg, csatlakozva ahhoz a nézethez, miszerint ez a diktatúrák egyik ismertetőjele.

Bár ennek a tanulmánynak a kereteit messze meghaladja a kereszténység történetének mintegy kétezer évében az időben és felekezeti sajátosságok szerint is elkülönülő normarendszerekben a törői jogelvek (illetve az abból levezetett rabbinikus jogértelmezés) hatástörténetének a vizsgálata, az alábbiakban a római jogi, majd a *ius commune* keretében érvényesülő megoldásáról röviden azért szükséges említést tenni, mert az utóbbi képezi a hidat az antik kor hagyatéka és a polgári modernizáció kora között.

2.3. A zsidó és a római jogi kultúra találkozása

A zsidó tudományok képviselői és római jogászok is számos esetben tették fel azt a kérdést a történeti jogi iskola 19. századi megjelenése óta, hogy mi a hasonlóság és a különbség az *Imperium Romanum*ban élő zsidóság jogrendje és a klasszikus római jog között általában véve,⁴⁰ vagy akár egy konkrét jogintézmény vagy jogelv, így például a közeli hozzátartozók tanúvallomása (*testimonium*) tekintetében.⁴¹

Az ókori zsidóság K. e. 63-tól élt a birodalom keretein belül, amikor *Pompeius* (egy szombati napon indított támadása eredményeként) elfoglalta Jeruzsálemet és „védelme” alá vette a belharcoktól sújtott Haszoneus Királyságot. Ebből a bábállamból Kr. u. 6-ban szervezték meg Judea provinciát. A két kultúra találkozásának jogi következményei a Kr. u. 1. század harmincas éveitől azért váltak még izgalmasabb kutatási témává a történészek és jogtörténészek számára is, mert az ókeresztény egyház tagjai szinte kizárólagosan a zsidóság köréből került ki, aminek kétségtelenül

38 Efézus 5:22–6:9, Kolossé 3:18–25.

39 Máté 10:21.

40 MILLER, All Law Begins with Custom: Rabbinic Awareness of Popular Practice and Its Implications for the Study of the Jews of Roman Palestine 350–397.; HAMZA, Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law 142–152.

41 KLEIN, Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach Mosaisch-Talmudischem Rechte 9.

volt jelentősége a jogi kontinuitás szempontjából. Fordulópontot a jeruzsálemi Szentély lerombolása (Kr. u. 70) annyiban jelentett, hogy – *Mommsen* teóriája szerint – az ezt követően már túlnyomórészt diaszpórában élő⁴² zsidóság elvesztette azt a jogi autonómiát, amellyel mindeddig rendelkezett. Azok, akik szabadok maradtak, *peregrini deducti* jogállásúvá váltak. *Mommsen* úgy fogalmazott, hogy a judaizmus nem volt tovább a zsidó emberek nemzeti kultusza, megtúrt kultusz, *religio licita* lett.⁴³ Mindezt hevesen cáfolta *Juster*, aki szerint a zsidó állam felszámolásának nem volt hatása a birodalomban élő zsidók polgári jogállására (*status civitatis*). Továbbra is népek tekintették őket és bizonyos értelemben számos kiváltságot élveztek, ami a rómaiak vallás iránti tiszteletének, valamint a zsidó vallás és a zsidó jogrend között fennálló szoros kapcsolatnak volt köszönhető.⁴⁴ A két római jogász tudományos álláspontja, melyek publikálása között mintegy másfél évtized telt csak el, oly annyira különbözött egymástól, hogy a zsidó tudományok képviselőit mélyebb kutatásokra ösztönözte az elmúlt évtizedekben.

1996-ban *Rabello* arra hívta fel – minden bizonnyal nem csak zsidó olvasói – figyelmét, hogy hiba lenne általános megállapításokat tenni, mivel a zsidók jogállása a birodalmon belül időben és térben is jelentős eltéréseket mutatott.⁴⁵ Különös tekintettel a – *Hadrianus* császár által 135-ben Szíria Palesztina néven újjászervezett területen maradt – zsidó lakosságra, akiknek a Jeruzsálemben (immár Aelia Capitolinában) történő letelepedését az uralkodó szigorúan megtiltotta, különbséget kell tenni a Rómával való kapcsolat eltérő típusai alapján. A meghódított közösségeket elvileg megfosztották a jogaiktól és *dediticiae* jogállásúvá váltak, ami azonban a palesztinai terület lakói esetében nem történt meg sem 70, sem 135 után. *Volterra*⁴⁶ és *Rabello*⁴⁷ is arra az álláspontra jutott kutatásai eredményeként, hogy továbbra is használhatták a saját jogukat a zsidó lakosok.

A zsidó-római-keresztény háromszögben⁴⁸ a tórai jogrend bizonyos fokú kontinuitását az is megalapozta,⁴⁹ hogy az ókeresztény egyház fokozatosan különült el a zsidóságtól,⁵⁰ 313 után pedig a birodalmi egyházpolitika irányváltása miatt a jogalkotásban is megnyílt a kapu a bibliai, sok esetben az ószövetségi könyveken nyugvó jogelvek alkalmazása előtt.⁵¹ Bár a keresztény császárok keményen kezelték a zsidókat politikai és polgári státuszuk tekintetében is, továbbra is *cives Romani* maradtak: *Judaei Romano et communi iure viventes*, ahogy azt az 5. századból származó *Codex Theodosianus* (2,1,10) rögzítette.⁵² A változás 389-ben következett be, amikor *Arcadius* és *Honorius* társcsászárok a zsidók jogi autonómiáját eltörölték és bíróságaik elismerését visszavonták, ahogy arról a *Codex Theodosianus* szintén tudósított (2,1,10): a tisztán vallási ügyek megmaradtak a rabbinikus

42 Lásd bővebben a zsidók jogállását: SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*; RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire 662–762*.

43 MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 573.

44 JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain* 19–23.

45 RABELLO, *Jewish and Roman Jurisdiction* 144–145.

46 VOLTERRA, *Nuovi documenti per la conoscenza del diritto vigente nelle provincie romane* 29.

47 RABELLO, *Jewish and Roman Jurisdiction* 145.

48 Lásd hozzá: JACKSON, *On the Problem of Roman Influence on the Halakhah and Normative Self-Definition in Judaism* 157–203.

49 HAMZA, *Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law* 142–152.; LE-CORN – SHULAM, *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*.

50 Ezt a komplex kapcsolatrendszeret és annak jogi vonatkozásait a következő művemben írom le részletesen: RUFF, *Az Újszövetség és a Tóra*.

51 HAMZA – FÖLDI, *A római jog története és institúciói* 61.

52 Lásd: RABELLO, *Jewish and Roman Jurisdiction* 153.

bíróságok hatáskörében, büntetőügyekben egyedül római bíróságok járhattak el. A polgári ügyeket ugyancsak átadták a római bíróságoknak, bár a peres felek kölcsönös megegyezés (*compromissum*) alapján rabbinikus bíróság elé vihették az ügyüket, amely ekkor választottbírósként ítélt. A zsidó bírósági rendszer ezzel elveszítette állami elismertségét, és olyan választott fórummá vált, amelynek a létezése a peres felek szándékától függött. A bizánci császár, I. Iustinianus uralkodása alatt (527–565) a rabbinikus bíróságok a vallási ügyekben is elveszítették a hatáskörüket (*Codex Iustinianus* 1,9,8, *Novellae* 146), bár ugyanekkor visszakapták a sabbath megtartásának jogát, ahogy azt I. Iustinianus törvénykönyve (529) szintén rögzítette (1,9,13). E tanulmány szűk értelemben vett témáját tekintve mindez azt jelenti, hogy a tórai alapú, rabbinikus joggyakorlatban kifejlődött, közeli rokonok tanúzási mentességére vonatkozó szabályok és a római jogi normák, illetve elvek Kr. e. 63 és Kr. u. 389 között gyakorolhattak egymásra bármiféle közvetlen hatást.

Figyelemre méltó, hogy a római tanúbizonyítás rendszerét részleteiben csak a posztklaszikus kor *Digestájában* (533) dolgozták ki a jogtudósok. A jogi megközelítés módja lényegesen eltért attól, amit a rabbinikus jogértelmezés esetében láttunk, mely szerint a közeli rokonok eleve mentesek voltak a (terhelő) tanúvallomás alól. A római hivatalnokoknak joguk volt arra, hogy bárkinek bármilyen kérdést feltegyenek válaszadási kötelezettséggel. Ezt a jogkört korlátozta a római szokásjog akkor, ha a válaszoló fél vallomásával méltatlan módon terhelte volna a hozzá közel álló személyeket. Ez a korlát *Mommsen* feltételezése szerint a római magisztrális büntetőeljárásra nyúlt vissza, és nem szólt arról, hogy bármiféle rabbinikus joggyakorlatból származó hatást felfedezett volna. Ilyen hatásnak egyelőre újabb, forrásalapú kutatásban sem találtam nyomát, de nem is feltétlenül kell keresni bármilyen irányú jogátvételi lehetőséget ott, ahol a természetjog önmagában is hasonló megoldást, a rokoni kapcsolat figyelembevételét sürgeti.

Terjedelmét tekintve ez a szokásjogi korlát Rómában (1) a felmenők és leszármazottak közötti rokoni kapcsolatra;⁵³ (2) a felszabadító és leszármazottai, valamint a felszabadított és leszármazottai (azaz a kliensek) közötti kapcsolatra,⁵⁴ a későbbi szokás szerint ennél szűkebb körben csak a patrónus és fia, valamint a felszabadított közötti kapcsolatra;⁵⁵ (3) végezetül a jogi segítségnyújtó (ebben az értelemben a patrónus) és a vádlott közötti kapcsolatra⁵⁶ vonatkozott.⁵⁷ Kiterjedése tehát sokkal nagyobb volt, mint a rabbinikus jogtudományban a közeli rokonok körének mentessége esetében, és relatív akadályként nyert értelmezést.⁵⁸

Mindazonáltal a tanúbizonyítás római jogi szabályai nem maradtak érintetlenül a tórai alapú zsidó joggyakorlattól, ha ez a hatás nem is közvetlenül, hanem a kereszténység közvetítésével érte a római jogot. A klasszikus római jog a jelenlegi tudományos felfogás szerint nem tartalmazta az *unus*

53 Paulus 5,13,3 = Coll. 9,3,3: *adversus se invicem parentes et liberi nec volentes ad testimonium admittendi sunt*. Dig. 22,5,9; Cod. 4,20,3,c6. A kivételek (mint például a Tacitus ann. 4,28–30) *Mommsen* szerint azt mutatják, hogy ez a szabály, mint minden hasonló, nem feltétlenül érvényesült a tárgyalás speciális formái esetében. Lásd: MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 27.

54 Gellius 5,13: *adversus cognatos pro diente testatur, testimonium adversus clientem nemo dicit*. Lásd: MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 402.

55 Paulus 5,15,3 = Coll. 9,3,3 (vö.: Paulus 1,12,3; Dig. 48,1,1,1,9; Cod. Th. 9,6,4 = Iust. 4,20,12) csak a patrónust és a felszabadítottat nevezi meg; a patrónus fiát lásd: Coll. 9,2,2 = Dig. 22,5,3,5 (vö.: Dig. 47,10,5 pr.). Lásd: MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 402.

56 Annak kifejtését, hogy a patrónusi jogállás jogi segítségnyújtásra is kötelezett, lásd: MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 402.

57 A szabadok tanúbizonyítására vonatkozó szabályokat lásd bővebben: MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 401–411., míg a nemszabadokról lásd ugyanitt: 412–418.

58 MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 401.

testis nullus testis elvet, habár a *Digesta* (22,5,12) *Ulpianus*nak (kb. 170 – 228) tulajdonította ennek megfogalmazását. A vonatkozó modern szakirodalom bizonyítottan tekinti, hogy nem helytálló az a megállapítás, mely szerint egy tanúvallomás alapján senkit nem lehetett elítélni a klasszikus római jog szerint⁵⁹ még akkor sem, ha ajánlott volt nem így eljárni.⁶⁰ A kereszténység mellett döntő *I. Constantinus* császár 334-ben kiadott constitúciója vezette be ezt az elvet a birodalom jogrendjébe, amely mintegy kétszáz évvel később *I. Iustinianus* császár törvénykönyvébe is bekerült (4,20,9). Mivel a rabbinikus joggyakorlatban legalább két tanú egybehangzó vallomásra volt szükség ahhoz, hogy azt az eljáró bíróság értékelje, az *unus testis nullus testis* elvet a zsidó jogból származó kánonjogi elvnek tekintik.⁶¹

2.4. A *ius commune* közvetítő szerepe a modern jogi kultúra irányába

A *ius commune*,⁶² a 12. századtól kezdődően recipiált posztklasszikus római jog, amely más jogterületeknek, elsősorban a kánonjognak a szabályrendszerével is összekapcsolódott⁶³ a középkor évszázadaiban, e tanulmány szűk értelemben vett tárgyát tekintve is kiemelkedő szerepet töltött be, hiszen a *Digesta*ban rögzített részben római jogi, részben a zsidó jogrendre visszavezetett tanúvallomásra vonatkozó szabályok beépültek a kánonjogba, így a *ius communénak* (kétszeresen is) élő elemeit képezték. Kérdés lehet, hogy ezek az elemek hatottak-e polgári modernizáció korában, vagy a hozzátartozók tanúvallomásra vonatkozó modern jogelvek eredetét máshol kell keresnünk.

A jogtörténeti és az alkotmányjogi szakirodalomban még ma is előfordul⁶⁴ az a – kiegészítésre szorulónak bizonyult – állítás, hogy az amerikai *Bill of Rights* (az Egyesült Államok Alkotmányának első 10 kiegészítése, 1791) 5. cikkelyében megfogalmazott ún. önvádra kötelezés tilalmát (*privilege against self-incrimination*) az Alapító Atyák a 17. századi angol felvilágosult *common law*-ból merítették, miközben a kontinentális szokásjogot alkalmazó bíróságok és az angol egyházi bíróságok is éltek az önvádra kötelezéssel a tanúkihallgatás során, azt rendszerint a vallásszabadság korlátozására felhasználva. Ezzel szemben többek között *Richard J. Helmholz*

59 HIDARY, A Tale of Two or Three Witnesses: Witness Testimony in Greco-Roman, Qumranic, and Rabbinic Court Procedure 296–324.

60 ZLINSZKY, Római büntetőjog 62.

61 SÁRY, Előadások a római büntetőjog köréből 73.; MOSIEK, Der Grundsatz „Unus testis nullus testis” und seine Geltung im kanonischen Recht 371–377.

62 A *ius commune* középkori fogalma a szakirodalomban nem egységes. *Hamza* összegző megállapítása szerint általában (a posztklasszikus római jogot a középkori európai társadalmi viszonyok között értelmező) kommentátorok munkássága következtében kialakult közös európai jogot szokás érteni alatta, mások szerint azonban már a mintegy egy évszázaddal korábbi, szintén a posztklasszikus jogot értelmező glosszátorok munkássága hatására megszületett ez a közös európai jog a 12–13. században. Lásd: HAMZA, Az európai magánjog fejlődése a kezdetektől a XX. századig 54.

63 Bár a *ius communén* belül igen jelentős volt a római jogi hatás alatt kifejődött kánonjog szerepe is, és ezért a német szakirodalom rendszerint a „*römisch-kanonisches ius commune*” (római jogi-kánonjogi *ius commune*) kifejezést használja, a *ius commune* tárgyi köre nem egységes. *Hamza* összegző megállapítása szerint a *ius commune* a középkorban eredetileg az egyetemes érvényű római jogot jelentette a partikuláris jogokkal (elsősorban a városi joggal) szemben, a kommentárok korában beleértették az adott országban illetve térségben alkalmazandó egyéb jogokat is. HAMZA, Az európai magánjog fejlődése a kezdetektől a XX. századig 54.

64 Az általános felfogás az, hogy az önvádra kötelezés tilalma az 1487 és 1641 között működő *Star Chamber* és *High Commission* méltányossági (*equity*) bíróságok túlkapásaira reagálva jött létre. LEVY, Origins of the Fifth Amendment; ALDERMAN – KENNEDY, A Nép nevében: az Amerikai Alkotmány kétszáz éve 172–173.

forrásfeltáró munkájának (1990) köszönhető annak a bizonyítása, hogy a *ius commune* – ahogy azt fent már levezettük – egyrészt elismerte az önvádra vonatkozó kiváltságot (is), másrészt a *common law* világának anglikán egyházi bíróságai pontosan *ius communé*ra hivatkozva vizsgálták a kiváltságot alátámasztó jogi érveket a joggyakorlatukban.⁶⁵ A kontinentális európai hagyomány tehát távolról sem volt a kiváltság ellensége, hanem – ahogy *Helmsholz* fogalmaz – egyengette az utat a kiváltság védelmezőjeként számon tartott *common law* jogászok erőfeszítései előtt az angol polgári átalakulás korában.⁶⁶ Mintegy száz évvel később, 1791-ben az amerikai Alapító Atyák ebből a *common law* érvelésből pedig valóban megerősítést kaptak ahhoz, hogy a tanúvallomás szabályozásakor a bibliai alapú jogrendre tekintsenek vissza.⁶⁷

Bár a kontinentális Európában amerikai hatásra terelődött a figyelem erre a jogelvre a polgári modernizáció korában, az európai *ius commune* jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a modern természetjogi büntetőeljárásjogi kódexek megalkotásakor kellő érvanyag legyen a közeli rokonok tanúvallomási kötelezettség alóli felmentésére.⁶⁸ Az „önvádra kötelezés tilalma” terminológia ellenére az amerikai szövetségi büntetőeljárásjogi gyakorlatban nem csak a vádlott, hanem a tanúk is hivatkozhatnak erre a kiváltságra,⁶⁹ ami az élettársak, illetve a házastársak tanúvallomás alóli felmentésére is kiterjed. Ezt az ún. kiváltság modellt (*privilege model*) a *common law* elveinek „az ész és a tapasztalat fényében” („*in the light of reason and experience*”) történő értelmezésére alapítják.⁷⁰ Említést kell tenni az ún. házastársi kommunikációs kiváltságról is, ami a szövetségi és a tagállami jogokban is megadja az egyénnek azt a jogot, hogy megtagadja a tanúvallomást a bíróság előtt a büntető- és a polgári eljárásban is az egyén és házastársa között a házastársi kapcsolatukban, beszélgetésben vagy írásban tett bizalmas kijelentésekre vonatkozóan. A szülők és a gyermekek közötti kiváltságot azonban sem a szövetségi jog, sem a tagállami jogok legtöbbször nem ismeri el,⁷¹ ami jelentős különbség a *ius commune* alapját képező római jogi hagyatékhoz és a kiváltság modellt a kontinentális jog területén alkalmazó modern megoldásokhoz képest is.⁷²

65 Lásd hozzá továbbá: MUSSON, The Influence of the Canon Law on the Administration of Justice in Late Medieval England 325–344.

66 HELMHOLZ, Origins of the Privilege against Self-Incrimination: The Role of the European *Ius Commune* 962.

67 Annak jogi elismerése, hogy senki sem köteles önmaga ellen tanúskodni, nem történt meg az angol polgári átalakulás során sem a *Petition of Rights*-ban (1628), sem a *Bill of Rights*-ban (1689), pedig azt *Cromwell* hadserege (*Declaration of the Army*) és a levellerek (*The Humble Petition of Many Thousands*) is követelték. Egyes szerzők álláspontja szerint egy ilyen jognyilatkozat inkább gyengítette, mint erősítette volna a tilalmat, ami „egyébként is úgy beivódott már a köztudatba, hogy törvénybe foglalása hasonlatos lett volna a gravitáció jogának elismeréséhez”. Lásd bővebben: NAGY, Az önvádra kötelezés tilalma az USA Legfelsőbb Bíróságának jogértelmezésében 1009.

68 A felvilágosult természetjogi gondolkodóknak a *ius commune* érvanyagából történő merítését mutatja többek között *Cesare Beccaria* következő megfogalmazása is: „A tanú hitelessége immár annál csekélyebb, minél nagyobb ellensége vagy barátja a vádlottnak, vagy minél közelebbi viszonyban áll hozzá. Egy tanúnál több kell, mert ha az egyik ember állít, a másik tagad, akkor nincs bizonyosság és az ártatlanság vélelme áll elő, melyre mindenki hivatkozhatik (...).” Lásd: BECCARIA, A tanúkról 222. Lásd hozzá: BÉRCES, A tanúvallomás történeti és dogmatikai aspektusai 81–107.

69 NAGY, Az önvádra kötelezés tilalma az USA Legfelsőbb Bíróságának jogértelmezésében 1012–1013.

70 BEN-DAVID, Truth and Justice vs. the Integrity of the Family Unit 397.

71 BEN-DAVID, Truth and Justice vs. the Integrity of the Family Unit 398.

72 BEN-DAVID, Truth and Justice vs. the Integrity on the Family Unit 391.

2.5. Egy ellenpróba: a kínai konfucianus etika álláspontja

Azért használom ellenpróbaként a kínai etika és rá épülő államelméleti gondolkodás példáját, mert remekül szemlélteti, hogy nem volt szükséges a kulturális kapcsolat ahhoz, hogy a nyugatitól függetlenül megszülessen ugyanez a természetjogi gondolat. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a közös emberi lényeg, a közös emberi életforma (*zóon politikon*), mondhatjuk akár: a közös emberi lelkiismeret mindenütt hasonló elvet ismert fel. *Kung-fu-ce* (latinus nevén *Konfuciusz*) műve ugyanis így szól: „*She hercege Konfuciuszsal beszélgetve így szólt: Az én közösségem tagjait egyenes tartásúak alkotják: Ha az apa ellop egy birkát, a fiú bevádolja apját. Konfuciusz erre így szólt: Az én közösségem arról, aki egyenes, teljesen más képet fest: Az apa fedezi fiát, s a fiú fedezi apját; az egyenesség magja ebben áll.*”⁷³ Ugyanakkor a nepotizmus elítélése kétségtelenül jelen volt a szemléletmódjában: „*A nemesb ember nem rokonainak kedvezve tesz (...)*” (18:10). Itt is jól látható, hogy hasonló egyensúlyt igyekszik tartani a tárgyalt kérdésben, mint a zsidó-keresztény és a római felfogás. Figyelemreméltó, hogy az elfedező vérrokoni hűséget mint az „*egyenesség magvát*” határozza meg. Ez nem meglepő, tekintettel arra, hogy a konfucianus etika alapötlete voltaképpen a családi szeretetviszonyok kiterjesztése az egész társadalomra, sőt az emberiségre: minden feljebbvalóhoz mint szüleinkhez, minden emberhez pedig mint (vér)testvéreinkhez viszonyuljunk. „*Ó, a gyermeki szeretet (értsd: a szülők iránti tisztelet)! Csak a gyermeki szeretet! Barátodat is akképp vedd, mint testvéredet! A kormányzásához ilyen módon tehetesz.*”⁷⁴ „*Az ifjú tanítvány: belépve (otthonába) – gyermeki szeretettel él, kilépve (az utcára, társadalomba) – testvéri szeretettel szemlél, körültekintő és szavahihető, szeretete a tömegekkel szemben megkülönböztetést nem ismerő, de szívéhez legközelebb mégis, ki éber, az áll (...)*”⁷⁵ *Konfuciusz* etikájának, mely szintén egy eddig kétezer évig töretlenül fennálló és virágzó civilizációt alapozott meg jogilag is, egyik legmagasabbnak vallott értéke az „*emberség*” (*ren/zsen*), melyet így határoz meg: „*Szeretni az embereket*”, illetve: „*Hogyan is lehetne magányos az, akinek minden ember a testvére?*” E tanulmány keretei között nincs lehetőség részletesen bemutatni azt, hogy a fenti konfucianus alapelv a közeli rokonok elfedezéséről hogyan bontakozott ki a kínai jogi gondolkodásban, a joggyakorlatban, illetve a pozitív jogban, ami további kutatási irány lehet a természetjogi elvek univerzális érvényesülése tekintetében.

3. Néhány etikai és jogfilozófiai következtetés a posztmodern társadalomhoz

Etikailag és jogfilozófiailag összefoglalva az eddigieket: az ember, a *homo sapiens* mint *zóon politikon* fogalma nem írható ki absztrakciók révén annyira, hogy az ehhez a fogalomhoz elidegeníthetetlenül hozzátartozó igazságosság eszméje és követelménye megsemmisítse az ember biológiai, vérségi és természetes meghatározottságaiban – éppoly lényegileg – megmutatkozó élőlény természetét.

A modern nyugati jogalkotás számos ún. fizikalista filozófiai irányzattal karöltve és a tudomány fejlődése által biztosított orvosi és technikai lehetőségeket felhasználva ezen, korábban szubsztancialitásnak, megváltoztathatatlan sorstényezőnek felfogott biológiai meghatározottságaink (külső, nem, származás, bőrszín, genetika, mentális állapot, biológiai környezet, családi viszonyok stb.) átalakítására, napjainkban abban az irányba halad, hogy az ember fogalmát egyfajta „*formállogikai*

73 ÖRI, Konfuciusz bölcseselei 13:18.

74 ÖRI, Konfuciusz bölcseselei 2:21.

75 ÖRI, Konfuciusz bölcseselei 1:6.

*liberalizmus*⁷⁶ eszköztárával egy hasonlóképp absztrakt emberfogalom nevében kiüresítse valamiféle pusztán szellemi lény fogalmává. Ez az ember, aki nemétől, nemzetétől, családjától, biológiai meghatározottságainak nagy részétől független, vagy ilyennek tekinti magát, immár totális ura fizikai és biológiai adottságainak. Ám ez az új „*homo deus*” (Harari) – ahogy ezt Byun Chul-Han helyesen kimutatja⁷⁷ – valójában Nietzsche „emberfeletti emberének” és „utolsó emberének”⁷⁸ képtelen, tragikus, abszurd és nevetséges egyesítése, aki a maga individualitásában felszámolni igyekező minden szubsztancialitását a teljes egyéni szabadság nevében egészen a családi kapcsolatok relativizálásáig, elveszíti a „*városállam-alkotó*” (valódi közösség-alkotó) mivoltát is. Ezek után a *zoon politikon* meghatározásnak többé akkor sem felel meg, ha rengeteg önkéntes, szabad, életre szóló elkötelezettséget azonban nem vállaló szerveződésben (Kierkegaard kifejezésével élve: „*társulásban*”) serénykedik, amelyek léte önmagában is a modern állam felbomlottságát bizonyítja a dán filozófus szerint.⁷⁹

Érezni, s így szeretni is – mely minden nyugati etika legmagasabb értéke – a legszűkebb családjunkban tanulunk meg jól vagy rosszul. Így a nagyobb rokoni közösségnek és az „*atomi*”, ún. kiscsaládnak (az apa, az anya és a gyermekek közösségének) korunkban nyugaton látható felbomlása a végsőig elidegenedett, a természettől a technika eszközei révén, szubsztanciális alapközösségeitől pedig szociálisan elszigetelődött individuumnál érthető okokból vezet absztrakt humanizmushoz, amelyben már nem az embereket magukat szeretjük az elkötelezettség jegyében, hanem az ember fogalmát, annak természeti-közösségi-egzisztenciális meghatározottságait tagadva.

Ez a spiritualizált ember már nem „*Ádám*” („*földből való*”), így a természettel együtt saját természetét is elveszíti. Az etika hétköznapi oktatásában megfigyelhető, hogy az újabb generációk egyre nagyobb – bár egyelőre kellemes – meglepetéssel fogadják a közvetlen rokonok mentességének/felmentésének elvét a terhelő tanúvallomás alól, ami a vérségi alapú elfogultság legitimációja, megakadályozva akár súlyos bűncselekmények esetén is az igazságszolgáltatás érvényesülését. A beszélgetések során kiderül, hogy a meglepetés oka a korunk egyes ideológiáira régebb óta jellemző, fenti leírt tendencia, amely az ember fogalmát egy egészen absztrakt, kiüritett és elidegenedett igazságosság-fogalom befolyása alatt kiszakítja az egyén valóságos biológiai, vérségi, környezeti, természeti, s mindezekből adódóan érzelmi szubsztancialitásaiból. A mindezekből az adottságoktól való teljes szabadság illúzióját a technikai lehetőségek is táplálják, miközben aki enged ennek a trendnek, valójában az elkötelezett intimitást megsemmisítő embertelen és magányos élet felé halad.

Felhasznált irodalom

- ALDERMAN, Ellen – KENNEDY, Caroline: A Nép nevében: az Amerikai Alkotmány kétszáz éve. Budapest 1993
- BEN-DAVID, Guy: Truth and Justice vs. the Integrity of the Family Unit: Family Members’ Testimonies from a Comparative and Normative Viewpoint. Georgia Journal of International and Comparative Law 2020/48. köt. 387–423.
- BECCARIA, Cesare: A tanúkról. In: TÓTH Mihály (szerk.): Büntető eljárásjogi olvasókönyv. Budapest 2003, 222.
- BÉRCES VIKTOR: A tanúvallomás történeti és dogmatikai aspektusai. Iustum Aequum Salutare 2023/3. sz. 81–107.

76 A kifejezést Kende Péter liberális politológus használta személyes beszélgetésünk alkalmával.

77 CHUL-HAN, A kiegészítő társadalmi 25.

78 NIETZSCHE, Im-igyen szólta Zarathustra 15–18.

79 KIERKEGAARD, Vagy-vagy (Az antik tragikum visszfénye a modern tragikumban c. fejezet).

- COCHRAN, Robert F.: Jesus, Agape, and Law. In: COCHRAN, Robert F. – CALO, Zachary R. (szerk.): Agape, Justice, and Law. How Might Christian Love Shape Law?. Cambridge 2017, 13–38.
- CHUL-HAN, Byung: A kiégés társadalma. Budapest 2019
- DAVIES, Eryl Wynn: Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony. In: BARMASH, Pamela (szerk.): The Oxford Handbook of Biblical Law. Oxford 2019, 45–58.
- FRANKEL, Z.: Der gerichtliche Beweis nach Mosaisch-Talmudischem Rechte. Ein Beitrag zur Kenntniss des mosaisch-talmudischen Criminal- und Civilrechts. Berlin 1846
- GUTTMACHER, Adolf: Friendship. In: The Jewish Encyclopedia, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6393-friendship> (2025. 054. 04.)
- HACK Márta – HACK Péter: A hiteles tanú. Új Exodus 2005/2. sz. 43–59.
- HORVÁTH Georgina: A bizonyítási eszközök és cselekmények. In: HACK Péter (szerk.): Büntető-eljárás jog I. Budapest 2024, 257–294.
- HÁGER Tamás: Egyes elhárítható tanúvallomási akadályok a büntetőperben. A hozzátartozói viszonytal és az önvádra kötelezés tilalmával összefüggő mentességi okok. Magyar Jog 2014/7–8. sz. 425–432.
- HAMMER-KOSSOY, Michelle: Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System. (Ph.D. értekezés). New York 2005
- HAMZA Gábor: Comparative Law and Antiquity within the Framework of Legal Humanism and Natural Law. Fundamina 16/2010 142–152.
- HAMZA Gábor – FÖLDI András: A római jog története és intézicúiói. Budapest 2021²⁵
- HAMZA Gábor: Az európai magánjog fejlődése a kezdetektől a XX. századig. A modern magánjogi rendszerek kialakulása a római jogi hagyományok alapján. Budapest 2022
- HELMHOLZ, Richard. H.: Origins of the Privilege against Self-Incrimination: The Role of the European Ius Commune. New York University Law Review 1990/65. köt. 962. https://chicagonbound.uchicago.edu/journal_articles/1493/ (2025. 04. 04.)
- HIDARY, Richard: A Tale of Two or Three Witnesses: Witness Testimony in Greco-Roman, Qumranic, and Rabbinic Court Procedure. In: From Schrolls to Traditions. A Festschrift Honoring Lawrence H. Schiffman. Brill 2020, 296–324.
- HOENIG, Sidney B.: The Great Sanhedrin. Philadelphia 1953
- JACKSON, B. S.: Ont he Problem of Roman Influence on the Halakhah and Normative Self-Definition in Judaism. In: SANDERS, E. P. (szerk.): Jewish and Christian Self-Definition II. Philadelphia 1981, 157–203.
- JUSTER, J.: Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale II. Paris 1914
- KIERKEGAARD, Soren: Vagy-vagy (ford.: Dani Tivadar). Budapest 1978
- KLEIN, Jakob: Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach Mosaisch-Talmudischem Rechte. Halle a. S. 1885
- KNIERIM, Rolf P.: Customs, Judges, and Legislators in Ancient Israel. In: EVANS, Craig A. – STINESPRING, William F. (szerk.): Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee. Atlanta 1987, 3–17.
- LANGBERT, Mitchell – FRIEDMAN, Hershey H.: Perspectives on Transformational Leadership in the Sanhedrin of Ancient Judaism. Management Decision 2003/2. sz. 199–207.
- LE-CORN, Hilarý – SHULAM, Joseph: A Commentary on the Jewish Roots of Acts. Jerusalem 2003
- LEVY, Leonard W.: Origins of the Fifth Amendment. New York 1968
- MAYER, Samuel: Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer VI. (Leipzig 1862) (Löbnitz 2009

- MILLER, Stuart S.: All Law Begins with Custom: Rabbinic Awareness of Popular Practice and Its Implications for the Study of the Jews of Roman Palestine. In: *From Scrolls to Traditions. A Festschrift Honoring Lawrence H. Schiffman*. Brill 2020, 350–397.
- MOMMSEN, Theodor: *Römisches Strafrecht. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft. Abteilung 1, Teil 4*. Leipzig 1899, <https://archive.org/details/rmischesstrafrec-00momm/page/418/mode/2up> (2025. 04. 04.)
- MOSIEK, Ulrich: Der Grundsatz „Unus testis nullus testis” und seine Geltung im kanonischen Recht. *Revue de droit canonique* 1976/26. köt. 371–377.
- MUSSON, Anthony: The Influence of the Canon Law on the Administration of Justice in Late Medieval England. In: MAUSEN, Yves – CONDORELLI, Orazio – ROUMY, Franck – SCHMOEKEL, Mathias (szerk.): *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur IV. Prozessrecht*. Köln – Weimar – Wien 2014, 325–344.
- NAGY Noémi: Az önvádra kötelezés tilalma az Usa Legfelsőbb Bíróságának jogértelmezésében: Adalékok az amerikai alkotmányfejlődés történetéhez. In: KIRÁLY Miklós – VARGA István (szerk.): *A XXIX. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Állam- és Jogtudományi Szekciójának díjnyertes dolgozatai I–II*. Budapest 2011, 1007–1036.
- NEUSNER, Jacob – RABINOVITCH, Nachum L.: By the Testimony of Two Witnesses. In the Damascus Document IX, 17–22 and in Pharisaic–Rabbinic Law. *Revue de Qumran* 1973/2. sz. 197–217.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Im-igyen szóla Zarathustra* (ford.: Wildner Ödön). Budapest 1908
- ŐRI Sándor (ford. és szerk.): *Konfuciusz bölcseselei*. Lun jü. Budapest 2012
- RABELLO, Alfredo Mordehai: Jewish and Roman Jurisdiction. In: HECHT, N. S. – JACKSON, B. S. – PASSAMANECK, S. M. – PIATTELLI, D. – RABELLO, A. M. (szerk.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 141–167.
- RABELLO, Alfredo Mordehai: The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*. Berlin – New York 1980, 662–762.
- RUFF Tibor: A szólás- és tanszabadság elve a mózesi Törvényben és a rabbinikus jogban. *Díké* 2022/1. sz. 104–113.
- RUFF Tibor: A Misna Szanhedrin traktátusa: Bevezetés, fordítás és kommentár. *Studia Biblica* 2021/2. sz. 121–155.
- RUFF Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 2021/1. sz. 9–35.
- RUFF Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2020/1. sz. 123–135.
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest 2009
- SÁRY Pál: *Előadások a római büntetőjog köréből*. Miskolc 2011
- SCHECHTER, Solomon – DEMBITZ, Lewis N.: Evidence. In: *The Jewish Encyclopedia*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14962-witness> (2025. 04. 04.)
- SMALLWOOD, E. M.: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*. Leiden 1981
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–VI*. München 1961
- VOLTERRA, E.: *Nuovi documenti per la conoscenza del diritto vigente nelle provincie romane*. Iura 1963/14. köt. 29 ff.
- ZLINSZKY János: *Római büntetőjog*. Budapest 1997

